

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO *STRICTO SENSU*

Malaquias Augusto Lopes

*A LEI MORAL EM KANT E A CRÍTICA DE ANSCOMBE À ÉTICA DE LEIS*

Cuiabá-MT

2021

Malaquias Augusto Lopes

**A LEI MORAL EM KANT E A CRÍTICA DA ANSCOMBE À ÉTICA DE LEIS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia na Área de Concentração de Filosofia Social.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Bueno Kurle

Cuiabá-MT

2021

### **Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.**

L8641 Lopes, Malaquias Augusto.  
A LEI MORAL EM KANT E A CRÍTICA DE ANSCOMBE À  
ÉTICA DE LEIS / Malaquias Augusto Lopes. -- 2021  
73 f. ; 30 cm.

Orientador: Adriano Bueno Kurle.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso,  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Cuiabá, 2021.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. ética. 3. moral. 4. lei. 5. juízos. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.**



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**  
**PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**TÍTULO: “A LEI MORAL EM KANT E A CRÍTICA DE ANSCOMBE À ÉTICA DE LEIS”**

AUTOR : MESTRANDO Malaquias Augusto Lopes

Dissertação defendida e aprovada em **04 de novembro de 2021**.

**COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Bernardo Gonçalves Alonso (Presidente)**

**Prof. Adriano Bueno Kurle (Orientador)**

**Prof. Dr. Luiz Paulo da Cas Cichoski (Examinador interno)**

**Prof. Dr. José Edmar Lima Filho (Examinador Externo – UVA- CE)**

**Prof. Dr. Sara Juliana Pozzer da Silveira (Examinadora Suplente)**

**CUIABÁ, 04/11/2021.**



Documento assinado eletronicamente por **José Edmar Lima Filho, Usuário Externo**, em 05/11/2021, às 14:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **BERNARDO GONCALVES ALONSO, Coordenador(a) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia / ICHS - UFMT**, em 05/11/2021, às 14:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **LUIZ PAULO DA CAS CICHOSKI, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 05/11/2021, às 15:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufmt.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4127128** e o código CRC **552EB373**.

---

Referência: Processo nº 23108.084637/2021-81

SEI nº 4127128

## AGRADECIMENTOS

Endereço os meus sinceros votos de agradecimentos:

Ao *Prof. Dr. Adriano Bueno Kurlle*, meu professor desde graduação e orientador desta pesquisa, pela orientação e por me mostrar os caminhos e o esforço necessário para uma boa pesquisa, que ao mínimo espero ter feito nesta dissertação;

Aos professores doutores da banca examinadora:

Ao *Departamento da Pós-Graduação em Filosofia da UFMT*, aos *professores do departamento da filosofia*, às *secretárias e a CAPES*, pelo apoio prestado que possibilitou a minha exclusiva dedicação na elaboração deste projeto, salvo a questão dos tempos anormais em que vivemos;

Aos *colegas do curso*, pelos bons momentos, pelos cafés, pelos debates que acredito devem ter contribuído tanto nas nossas evoluções pessoais e profissionais;

À *minha querida companheira, Ingrid Estefani Bonfadini Senha*, por sempre estar presente, pelos apoios prestados nos momentos mais difíceis da vida e dessa jornada, e por me fazer acreditar que qualquer realização passa pela autoconfiança.

Aos *meus pais* e toda a *minha família*, pelos apoios prestados que de forma direta possibilitaram o meu ingresso na universidade, e tenho certeza de que o cumprimento desta etapa significará algo de excepcional importância para as suas, e nossas vidas.

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Augusto Lopes e Sidu Siga;

Ao meu tio Fernando Correia Landim.

*“Você não pode provar uma definição.  
O que você pode fazer é mostrar que ela faz sentido.”*

(Albert Einstein)



## RESUMO

A presente dissertação apresenta a lei moral em Kant e as objeções de Anscombe com relação à concepção de obrigação moral, dentro da ética de princípios. Segundo Anscombe, os conceitos de obrigação moral da modernidade remontam a uma concepção de ética secularizada fundamentada na lei divina, que perde seu suporte teológico na modernidade. Portanto, na ausência dessa concepção, os conceitos morais de obrigação são vagos e desprovidos de conteúdo descritivo e, portanto, devem ser descartados. Dentro desse quadro de críticas, a ética kantiana foi diretamente citada, especificamente, no que diz respeito ao conceito de autolegislação e das máximas universalizáveis. Como forma de contrastar as críticas da Anscombe à teoria moral kantiana, insere-se, no presente debate, as respostas de Korsgaard para Anscombe. Em defesa da teoria moral kantiana, Korsgaard traz, no seu argumento, a perspectiva da visão centrada no agente, para contrapor as críticas da Anscombe ao conceito kantiano de autolegislação. Como objetivo, tentaremos demonstrar que ainda que as críticas da Anscombe possam ser fortes, não comprometem o sistema moral kantiano.

**Palavras-chave:** Filosofia; ética; moral; lei; juízos.

## **ABSTRACT**

This dissertation presents the moral law in Kant and Anscombe's objections regarding the conception of moral obligation within the ethics of principles. According to Anscombe the concepts of moral obligation in modernity trace back to a secularized conception of ethics grounded in divine law, which loses its theological support in Modernity. Therefore, in the absence of this conception, moral concepts of obligation are vague, devoid of descriptive content, and should be discarded. Within this framework of criticism, Kantian ethics was directly cited, specifically with regard to the concept of self-legislation and universalizable maxims. As a way of contrasting Anscombe's criticism of the Kantian moral theory, Korsgaard's responses to Anscombe are inserted in the present debate. In defense of a Kantian moral theory, Korsgaard brings in her argument the perspective of the agent-centered view to counter Anscombe's criticism of the Kantian concept of self-legislation. As a hypothesis, we will try to demonstrate that even though Anscombe's criticism may be strong, it does not compromise the Kantian moral system.

**Keywords:** Philosophy; Ethic; Moral; Law; Judgments.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1 – Fundamentação da moral kantiana</b> .....	12
<b>O problema da terceira antinomia</b> .....	12
A tese.....	13
A antítese.....	15
Observações sobre a tese, a antítese e a solução do problema.....	16
<b>Autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade</b> .....	22
A boa vontade enquanto determinante de atos morais.....	23
O agir por dever e conforme o dever.....	25
Os imperativos.....	27
Vontade e autonomia.....	31
<b>CAPÍTULO 2 – Objeções à validade de juízos morais</b> .....	34
<b>Breve ideia da falácia naturalista em Hume e Moore</b> .....	35
Hume.....	35
Moore.....	36
<b>Anscombe e a filosofia moral moderna</b> .....	38
<b>Considerações acerca do problema da obrigação moral</b> .....	46
<b>CAPÍTULO 3 – Korsgaard na defesa de Kant</b> .....	52
<b>A perspectiva da visão centrada no agente</b> .....	53
<b>Razão e Razões</b> .....	56
<b>Obrigação moral segundo Korsgaard</b> .....	60
<b>Conclusão</b> .....	66

## INTRODUÇÃO

Na era moderna, os problemas que circundam o campo da ética passaram por grandes debates entre vários/as pensadores/as, dentre os quais, Immanuel Kant. Diferentemente dos pensadores clássicos, e alguns modernos, Kant procurou sistematizar os estudos da ética sob uma perspectiva normativa denominada deontológica, ou seja, teoria do Dever. Neste pensamento, o foco é nas intenções e no valor das ações que, conforme o Filósofo, devem corresponder às aspirações morais internas de cada indivíduo. Enquanto tal, a ética kantiana não procura estabelecer regras rígidas de conduta, mas tão somente apresentar elementos que nos fazem pensar em nós mesmos como legisladores autônomos, isto é, como formadores de nossas próprias leis, com base em alguma premissa maior que, em última instância, procura reconhecer o outro sempre como um fim em si mesmo, e nunca apenas como um meio.

Orientada para uma perspectiva filosófica diferente, qual podemos caracterizar como de base analítica, G.E.M. Anscombe se destaca entre os filósofos contemporâneos por sua eficácia no combate aos filósofos morais modernos, especialmente os ingleses. Foi no advento dessa empreitada que a filósofa trouxe, em sua obra de 1958, o famoso ensaio intitulado *Filosofia Moral Moderna* (em inglês, *Modern Moral Philosophy*). Em meio às diversas críticas e objeções levantadas no ensaio, Anscombe dá atenção específica aos conceitos de obrigação moral, e, de forma rápida, ao conceito de autolegislação kantiana. Ao tratar de sua recusa à aceitação dos conceitos morais de obrigação, a autora justifica sua posição com base na suposição de que a filosofia moral moderna fundamenta suas concepções éticas na lei divina.

Anscombe acredita que os conceitos morais de obrigação ganharam, na modernidade, uma nova roupagem que tenta os dissociar da teologia moral cristã. Contudo esse movimento não é de todo suficiente, pois manteve a figura do legislador supremo, ou seja, o conceito de lei, tal como era na antiguidade, ainda pressupõe duas figuras (aquele que legisla e aquele que aplica a legislação). Tendo base no Cristianismo, a filosofia moral moderna, então, fundamenta seu conceito de lei ancorado na figura do legislador divino, isto é, Deus, mas como na modernidade o estudo da moral perde sua base teológica, não fazem mais sentido tais conceitos de obrigação moral. A partir disso, Anscombe busca no ensaio mostrar de que forma a filosofia moral moderna herdou do cristianismo seus conceitos, e por que razão, uma vez não fazendo mais sentido no atual estágio da filosofia, deveria ser abandonado o estudo

da moralidade, não porque seja prejudicial à mente humana, mas pelo fato da moral com bases teológicas ditar regras que não partem de determinadas descrições factuais.

Neste trabalho dissertativo, nosso objetivo é averiguar o quão forte as objeções da Anscombe constituem uma argumentação capaz de colocar em xeque a teoria moral kantiana no que toca às noções de autolegislação e de obrigação moral. Para tal finalidade, as obras *Crítica da Razão Pura e Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant, e o ensaio *Filosofia Moral Moderna*, de Anscombe, serão os principais objetos de análise baseada em revisão bibliográfica.

Desse modo, a dissertação se divide em três capítulos. O primeiro trata de expor os principais pontos teóricos fundantes da teoria moral kantiana. Nesse momento procura-se, inicialmente, expor o problema das antinomias no que toca a relações causais entre os fenômenos, a fim de demonstrar com clareza a possibilidade da existência de uma outra causalidade que não seja a da natureza, a saber, a causalidade por liberdade. Esse movimento inicial é importante uma vez que é a partir da possibilidade da existência de uma causalidade por liberdade, ou da ideia transcendental da liberdade enquanto o conceito da absoluta espontaneidade da ação, é que a liberdade prática encontra seu fundamento da imputabilidade da ação, ou seja, a partir do momento que há possibilidade da existência da ação que pode ter um início (causa) livre, ao mesmo tempo, há possibilidade do sujeito da ação ser o “primeiro” responsável pelos efeitos da ação.

No segundo capítulo, procura-se trazer ao debate as objeções à validade dos juízos morais de forma a compreender a estrutura dos argumentos e, assim, estabelecer suas relações em aproximações e distanciamentos com a teoria moral kantiana. No último capítulo, trataremos a defesa do modelo kantiano em Korsgaard, com o objetivo de demonstrar a procedência ou não das objeções contra o modelo kantiano e, em caso de serem procedentes, de que forma reverberam na teoria moral kantiana.

Enquanto hipótese da pesquisa admite-se ser de difícil análise a relação entre a proposta kantiana e da Anscombe, uma vez que ambas as abordagens tratam de perspectivas teóricas diferentes. Contudo, há uma aproximação. No entanto, constata-se nessa aproximação que, ao menos, as objeções da Anscombe, por mais robustas que possam ser, não invalidam a estrutura moral que a ética kantiana edificou. Para Kant, Deus é uma ideia da razão pura no seu uso teórico e/ou especulativo e, ainda que sua figura não possa ser admitida enquanto entidade suprema da ordem cósmica, não é a fonte das nossas concepções morais práticas,

mas tão somente “pensado em sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objeto de uma *teologia* transcendental” (KANT, 2001, p. A 580 B 608).

## CAPÍTULO 1 – Fundamentação da moral kantiana

### O problema da terceira antinomia

A terceira antinomia, também conhecida como “terceiro conflito das ideias transcendentais” (PINZANI, 2012, p. 425), é uma das passagens kantianas, conforme Pinzani (2001, p.425), com maior notoriedade nos debates filosóficos quando o assunto é voltado aos estudos do autor ou às questões da liberdade *versus* determinismo, pois constitui o tema central nas investigações que deram origem à primeira crítica, e não só.

Kant apresenta as antinomias na sua obra *Crítica da Razão Pura*, na seção “Dialética Transcendental”, na segunda parte da “Lógica transcendental”, que é a segunda parte da parte “Doutrina Transcendental dos Elementos”. Ao se ocupar do assunto, Kant apresenta quatro antinomias, todas articuladas numa tese e numa antítese, pois o objeto da oposição entre todas apenas diz respeito à ideia cosmológica, ou seja, que o mundo em sua totalidade absoluta forma uma unidade na qual propriedades antitéticas podem ser afirmadas. A primeira antinomia discute a afirmação de que o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço (tese), e o seu oposto (antítese); a segunda, a afirmação de que toda substância composta contém partes simples (tese), e o seu oposto (antítese); na terceira, a afirmação de que além da causalidade, segundo as leis naturais (antítese), há uma causalidade que é pela liberdade (tese), e na quarta antinomia a afirmação de que existe no mundo um ser absolutamente necessário (tese), e o seu contrário (antítese). (PINZANI, 2012, p. 566)

Ora, uma vez que a presente pesquisa se ocupa de compreender em que sentido as objeções da Anscombe ao conceito de obrigação moral e à noção de autolegislação kantiana podem afetar o sistema moral kantiano, o problema da terceira antinomia se mostra de fundamental importância, na medida em que é a partir da possibilidade de uma causalidade por liberdade que a moralidade assume um campo próprio dissociada de uma possível teologia moral. Começaremos com a terceira antinomia, na tentativa de responder as seguintes interrogações: qual o interesse prático da razão em ver o problema da terceira antinomia resolvido? O que, na invalidade da tese, o problema representaria para o sistema moral?

Segundo Kant (2001, A 444/B 472)<sup>1</sup>, e conforme as implicações da tese, “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto”. Em seguida, objetando essa afirmação no sentido dialético, a proposta da antítese sugere que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, 2001, A 445/B 473). A partir dessas duas sentenças brutas contradizentes, partiremos em busca de uma solução, não que atenda às críticas dirigidas a Kant a respeito do assunto, mas da forma por meio da qual o próprio autor nos proporciona uma saída com todas as justificativas necessárias. Para tal empreendimento, começaremos pela tese.

## A tese

A tese afirma que “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto” (KANT, 2001, A 444/B 472). A partir dessa afirmação, extrai-se o juízo de que a tese, apesar de extrapolar as pretensões da antítese, isto é, em afirmar que há a possibilidade de um evento não ter início conforme as leis da natureza, não pretende negar o argumento de que há causalidade de acordo com as leis da natureza, mas tão somente, que não é a única a partir da qual se explicam as relações causais entre os fenômenos. Há, em comunhão com ela mesma – a causalidade por natureza –, um outro tipo de causalidade, a causalidade por liberdade.

Para demonstrar a validade da tese, admite-se, hipoteticamente, a antítese como absolutamente verdadeira, para assim demonstrar o principal problema que a aceitação absoluta da proposição levaria. Tal problema consiste num regresso ao infinito, uma vez que cada causa pressupõe uma outra que a precede, um estado anterior, interligados sob governo de uma regra.

Suponhamos que não havia outra causalidade além da conforme com as leis da natureza; nesse caso, tudo o *que acontece* pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra. [...] Portanto, a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa *acontecida*, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente. Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há, portanto, integridade da

---

<sup>1</sup> As citações Á crítica da razão pura seguirá a paginação da edição da *Akademie Ausgabe*, “A” indicando a primeira edição, e “B” a segunda edição.



série pelo lado das causas provenientes umas das outras (KANT, 2001, A 444-446/B 472-474).

O problema do regresso infinito será por sua vez – conforme se entende na tese – a pedra de toque para que a causalidade pela natureza, enquanto única, possa ser revista de uma outra perspectiva. Na lei da natureza, o fato “consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*” (KANT, 2001, A 444/B 472 – A 446/B 474). Portanto, “a proposição, segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada [...]” (KANT, 2001, A 444-446/B 472-474). Isso implica dizer que pensar uma causa primeira não seria apenas uma tarefa difícil, como também impossível do ponto de vista da própria lei da natureza, o que levaria a pensar necessariamente um outro tipo de causalidade, para assim, colmatar o problema do regresso *ad infinitum*.

Em consequência do exposto, a tese apela para necessidade de “admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma espontaneidade absoluta das causas, [...]”, isto é, espontaneidade com propriedades, “capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza, [...]” (KANT, 2001, A 444-446/B 472-474). A liberdade transcendental serve apenas como fundamento do princípio de responsabilização daquele que pratica ação, ou seja, permite que seja possível atribuir responsabilidade pelo efeito da ação àquele que a pratica. Assim sendo, para Kant a liberdade transcendental

está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação. [...] E consiste simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos (KANT, 2001, A 448/B 476).

Com isso Kant não pretende, nas condições dadas a partir de uma razão especulativa, provar a existência da liberdade transcendental, mas tão somente de mostrar a hipótese de que há uma causa livre e sua possibilidade lógica, até porque “na causalidade por leis naturais, também somos obrigados a contentar-nos com reconhecer *a priori* que uma causalidade desse gênero tem que ser pressuposta, embora não possamos de modo algum conceber como seja possível [...]” (KANT, 2001, A 448/B 476).

Não se trata apenas do infinito regresso, que, aliás, é um dos principais problemas da antítese, mas também do fato de parecer normal e aceitável que todos os eventos seguem um curso natural das coisas em que as consequências são sempre precedidas de uma causa.

## A antítese

A antítese afirma que só é possível a causalidade segundo as leis da natureza. Para provar essa afirmação admite-se a validade da tese que, a saber, há uma causalidade pela liberdade, para em seguida demonstrar os absurdos dela derivados. Sendo assim, admite-se a existência de uma absoluta espontaneidade capaz de dar início a uma série de consequências dela decorrentes. Sendo espontaneidade absoluta, segue-se que não é determinada por nenhuma outra causa anterior a ela. Se todo o começo de ação pressupõe um estado da causa, ainda que possa não ser atuante e “um primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa”. (KANT, 2001, A 445 / B 473), liberdade transcendental, então, seria contrária à lei de causalidade.

Especificamente, tal conclusão de Kant não diz respeito apenas ao pressuposto de que a causalidade natural é a única possível, porém, o argumento se alarga ainda mais no sentido de que a liberdade transcendental tornaria impossível uma unidade da experiência, uma vez que o fundamento desse último reside na lei da causalidade. Mas o que seria, então, dizer que a liberdade transcendental é incompatível com a unidade da experiência? Parte-se do princípio de que toda a nossa experiência relacionada aos objetos da intuição diz respeito a uma única causa, qual seja, a intuição sensível (a que se dá sob a lei da natureza). Ora, se admitirmos uma outra causa, nossa experiência fenomênica (da série dos condicionados) se tornaria incerta, uma vez que seus objetos (a série dos condicionados), não poderiam ser claramente justificados sob a lei da natureza. Nesse sentido, a unidade da experiência somente admite a causalidade por natureza, pois “só na natureza podemos, pois, procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo” (KANT, 2001, A 447/ B 475).

Em suma, é bastante claro que o argumento de que a causalidade de que se trata só possa ser por natureza (que pressupõe leis), não impossibilita que seja pressuposto um outro tipo de causalidade que concebe a liberdade como ausência de lei, “pois se a liberdade fosse determinada por leis não seria liberdade, seria tão-só natureza” (KANT, 2001, A 447/ B 475).

E por mais que pareça forte o argumento da antítese, esse não se torna válido a ponto de não aceitarmos a possibilidade de outro tipo de lei (lei da liberdade), sob pena de deixar a antítese mergulhar num problema que seus argumentos não dão conta de elucidar, a saber, que segundo a natureza os eventos são regidos por leis que determinam suas causas.

### Observações sobre a tese, a antítese e a solução do problema

As observações que Kant faz a respeito da tese e da antítese coincidem no que diz respeito ao incondicionado da série, e se resumem na seguinte proposição: enquanto a tese defende um primeiro começo quanto ao tempo, sendo esse começo propriamente incondicionado, isto é, espontâneo ou livre, a antítese parte da ideia de infinitude da série causal, ou seja, que nenhum começo é incondicionado, porém, a própria ideia de série traz consigo em sua totalidade, esse mesmo incondicionado, ou seja, se é uma série é porque compreende uma totalidade.

Resta saber agora onde se instala o problema, o que do ponto de vista argumentativo parece bem simples de detectar. A contradição parece ser unicamente relacionada às afirmações de que há uma causa primeira incondicionada (tese) e o contrário dela (antítese), a saber, que todas as causas seguem apenas conforme as leis da natureza. No entanto, como a posição defendida pela tese não elimina a da antítese, mas apenas a adiciona um complemento segundo o qual há a possibilidade de existir um outro tipo de causalidade, a saber, por liberdade, resta-nos agora saber porque seria necessário, segundo Kant, afirmá-la.

Conforme Kant (2001, A 448/ B 476), a necessidade de admitir um primeiro começo de uma série de fenômenos pela liberdade é, na verdade, “indispensável para a compreensão de uma origem do mundo, enquanto todos os estados se podem considerar uma sucessão de acordo com simples leis naturais”. Ainda assim, a liberdade transcendental estaria longe de formar todo o conteúdo da liberdade prática, pelo que “apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação”. Salienta ainda Kant (2001, A 450/ B 478) que “não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade”.

Kant (2001, A 450/ B 478) apresenta o exemplo de levantar-se da cadeira como ato de liberdade no mundo, isto é, como início de uma série totalmente livre quanto à causalidade. Nesse sentido a liberdade transcendental, aqui compreendida enquanto faculdade capaz de

espontaneamente começar uma série causal no tempo, não se limita à primeira causa incondicionada do mundo, como também assegura as condições para a edificação do âmbito prático da liberdade. De acordo com Kant:

ficando assim provada, embora não compreendida em si mesma, a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo, é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade (KANT, 2001, A 450/ B 478).

Uma das questões que aqui se poderia fazer é: como nos foi provado, a partir de uma dimensão cosmológica – a que dizem respeito as antinomias – a existência de uma primeira causa incondicionada do mundo, a partir da qual é fundamentada a liberdade prática? A que se deve a necessidade de mesmo não sendo compreendida em si mesma, aceitá-la?

Importa aqui salientar que, para Kant, tanto a tese quanto a antítese são resultados de uma falácia, uma vez que tomam fenômenos como coisas em si, e suas diferenças apenas dizem respeito à causa determinante, ou seja, “se as relações entre estas coisas são determinadas segundo uma causalidade natural ou também segundo uma causalidade por liberdade” (PINZANI, 2012, p. 576). Ao formularem os argumentos em suas defesas, de um lado, as posições da tese são dogmáticas, uma vez que pretende sem demonstrações sustentar uma ideia possível e, do outro, empiristas as da antítese, por se basear nos princípios físicos para unicamente explicar os eventos no mundo, quanto à causalidade. Contudo, Kant percebe, da posição dogmática da tese, “em primeiro lugar, um certo *interesse prático* a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse” (KANT, 2001, A 466/ B 494).

Em virtude das consequências práticas da tese, que representam “pedras angulares da religião e da moral” (KANT, 2001, A 466/ B 494), considerar seus argumentos terá consequência positiva no âmbito da moralidade. Contrariamente, a posição empirista, isto é, da antítese, não se depara com “nenhum interesse prático resultante de princípios puros da razão, como o que contém a moral e a religião” (KANT, 2001, A 466/ B 496). Conforme Kant (2001, A 469/ B 497),

o empirista não permitirá nunca, pois, que se considere qualquer época da natureza absolutamente primeira ou que se admita, como último, qualquer limite para a sua visão no âmbito da natureza [...]; também não admitirá que se tome, como

fundamentada na *própria natureza*, uma faculdade capaz de agir independentemente das leis naturais (a liberdade) e que assim se reduza a tarefa do entendimento, a pesquisar, seguindo o fio condutor de regras necessárias, a gênese dos fenômenos; finalmente, não permitirá que se procure a causa do que quer que seja (um Ser originário) fora da natureza, porque não conhecemos nada mais além desta pois é a única coisa que nos pode fornecer objetos e nos instruir acerca das suas leis.

Para o nosso autor, “a razão humana é, por natureza, arquetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (KANT, 2001, A 474/ B 502). No entanto, na defesa da antítese, um estado de eventos que se sucede é sempre antecedido de um outro, também condicionado, e assim infinitamente, não sendo possível, portanto, a coexistência de um estado incondicionado. Sendo, portanto, a arquetônica da razão um sistema que “exige, não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*”, seu interesse “comporta, naturalmente uma recomendação a favor das afirmações da tese” (KANT, 2001, A 475/ B 503), e é, portanto, com base no interesse prático da razão que Kant defende a necessidade de pensarmos o conteúdo teórico defendido na tese, entretanto, sem que se aceite suas pretensões cognitivas dogmáticas.

A partir do idealismo transcendental, Kant propõe a solução para o problema das ideias cosmológicas. Para admitir a possibilidade da existência da liberdade é necessário levar em consideração a perspectiva do idealismo transcendental a partir da qual “os objetos de uma experiência possível para nós são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si” (KANT, 2001, A 491/ B 519). Por outro lado, na realidade do fenômeno enquanto objeto dos sentidos há o que Kant chama de inteligível, ou seja, o que não é propriamente fenômeno quanto a sua ação causal, e de sensível, quanto aos seus efeitos no mundo sensível (KANT, 2001, A 538/ B 566), como por exemplo, a forma da ideia de uma cadeira e sua correlação no mundo sensível.

Estes dois pontos de vista de que se trata a causalidade do fenômeno permitem considerar duas perspectivas na maneira como pensar a faculdade de um objeto dos sentidos: como sensível/empírico tomado a partir de seus efeitos enquanto fenômeno no mundo sensível, e como inteligível tomado como simples representações fenomênicas transcendentais. Haja vista que, conforme Kant, toda a causa eficiente pressupõe um caráter, isto é, uma lei que determine sua causalidade, a mesma fórmula poderia, então, ser aplicada a um sujeito do mundo dos sentidos.

Vejamos a explicação de Kant (2001, A 539 / B 567) acerca dessas duas realidades a partir das quais se pode pensar os objetos dos sentidos:

Em primeiro lugar, [teria de ser atribuído ao objeto] um *carácter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *carácter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno.

Conforme essas duas realidades, a partir das quais se pode pensar os objetos dos sentidos, não podemos afirmar que seja possível ter experiência das coisas do âmbito inteligível e, com isso, fundamentar a existência da liberdade enquanto pertencente ao referido âmbito, pelo contrário, “a liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência [...]” (KANT, 2001, A 533/B 561).

A esse ponto estamos de posse de um elemento crucial para entender a solução crítica que se dá à terceira antinomia, o que se traduz em pensar o sujeito como, simultaneamente, pertencente aos dois mundos, ou seja, como estando de posse simultânea de caráter sensível e inteligível. Retomando o exemplo de levantar-se da cadeira para melhor ilustrarmos a passagem, segue-se que o levantar-se da cadeira (ação das partes do corpo) pode ser considerado um simples efeito da natureza em suas leis, enquanto, na motivação em levantar-se da cadeira (decisão para a ação), tem-se um efeito da causalidade por liberdade.

Conforme Kant (2001, A 546/B 574) “só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção [...], em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos”. Esse homem, por um lado é um fenômeno e por outro um objeto meramente inteligível do ponto de vista das faculdades do entendimento e da razão.

O entendimento e a razão operam de forma distintas uma da outra, contudo, num mesmo âmbito. Enquanto a razão determina o entendimento operando de forma incondicionada às forças empíricas, ou seja, apenas segundo ideias, o entendimento faz uso empírico de seus conceitos, enquanto a razão possui a capacidade que permite que “pelo menos, representemos nela uma causalidade, [e isso] é o que claramente ressalta dos

*imperativos* que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas” (KANT, 2001, A 547/B 575).

Portanto, há um dever implícito nos imperativos que não exprime outra coisa senão “uma espécie de necessidade e ligação com os fundamentos” (KANT, 2001, A 547/B 575) que não se encontram nas leis de natureza. O dever, portanto, sob condições naturais, não exprime uma ação necessária, mas meramente possível, por isso ressalta Kant que “estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenômeno” (KANT, 2001, A 548/B 576). Sendo assim, admitimos que a razão, propriamente, “possua causalidade em relação aos fenômenos” (KANT, 2001, A 548/B 576).

Ora, para provar tal causalidade, a razão “terá que dar mostras de um carácter empírico, porque toda a causa pressupõe uma regra, pela qual certos fenômenos se seguem como efeitos [...]” (KANT, 2001, A 548/B 576), efeitos esses que, em conformidade com seus imperativos, se manifestam nas ações dos homens, constituindo um carácter empírico. Assim sendo, conclui Kant,

o arbítrio de todo o homem possui um carácter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno, uma regra, segundo a qual se podem inferir os motivos racionais [...], e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio. (KANT, 2001, A 548/B 576)

A causalidade que é fruto o arbítrio dos homens não tem um começo quanto ao tempo, pois a razão pura, enquanto faculdade que possui causalidade em relação aos fenômenos, é simplesmente inteligível, não estando com isso

submetida à forma do tempo [...], porque a condição que se encontra na razão não é sensível e, portanto, ela mesma não começa [...]. A causalidade da razão no carácter inteligível não *nasce*, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo. Se assim fosse estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta lei determina séries causais quanto ao tempo, e a causalidade seria então natureza e não liberdade. (KANT, 2001, A 551/B 579).

Desse modo, pode-se concluir que a liberdade se manifesta por intermédio da nossa capacidade de livremente escolher seguir ou não o dever implícito nos imperativos, que não exprime outra coisa senão a possibilidade de cumprir uma ação correspondente ao mandamento. Contudo, e ainda que não possa ser demonstrada teoricamente a ideia de liberdade, isto é, provar sua existência, o argumento demonstra que é racional crer que há

liberdade, ainda que seja no sentido transcendental, mas necessária, enquanto uma ideia com implicações práticas.

Tal interesse da razão em defender a ideia transcendental da liberdade, conforme Rohden (1981, p. 85), é a condição do seu conhecimento prático”. Uma vez que sobre a liberdade transcendental se fundamenta a liberdade prática, negar sua necessidade minaria a possibilidade desta última e, conseqüentemente, todo o sistema moral em seus princípios seria vago, desprovido de quaisquer fundamentos, dado que, conforme Rohden (1981, p. 34), para imaginar o sujeito enquanto responsável por suas ações, torna-se necessário para a própria razão teórica a ideia da liberdade.

Importa aqui reforçar que, no quadro das questões morais, apenas nos interessa o conceito “psicológico” de liberdade, e não o “cosmológico”, ou seja, não nos preocupa provar ou demonstrar a existência da liberdade no mundo, mas tão somente apresentar o argumento metafísico que justifica sua possibilidade. Contudo, observa-se que no *cânon da razão pura*, ao retomar a definição da liberdade prática, duas afirmações parecem dissociar essa última da liberdade transcendental, assim como sustentados linhas acima, a saber, (I) que a liberdade no sentido transcendental “não pode ser pressuposta empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos” (KANT, 2001, A 801/B 829), portanto, em função disso será posta de lado; (II) que por experiência conhecemos a liberdade prática “como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade” (KANT, 2001, A 803/B 831).

Pôr a questão especulativa de lado decorre do simples fato de que a razão é a própria geradora imediata das leis que tomamos como regras de conduta, e vale ressaltar que a questão sobre aquilo que, “em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia também ser chamado de natureza” (KANT, 2001, A 803/B 831) em nada acrescenta do ponto de vista prático, uma vez que pode-se falar em liberdade prática, ainda que não se possa provar nem demonstrar a liberdade transcendental.

Se quando Kant (2001, A 803/B 831) afirma que “conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade”, não significa que no *Cânon* o autor argumenta contrário ao exposto na dialética transcendental, é preciso, antes de mais, nos atentarmos à definição da liberdade prática.



*A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afetado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (arbitrium brutum) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um arbitrium sensitivum, mas não arbitrium brutum; é um arbitrium liberam porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis (KANT, 2001, A 534 / B 562).*

A definição da liberdade prática acima apresentada por Kant pode ser pensada como: (i) liberdade enquanto independência do arbítrio, face aos impulsos da sensibilidade; (ii) a capacidade autodeterminante do humano frente aos impulsos sensíveis.

Demonstrado em que consiste o interesse da razão prática em admitir a ideia transcendental de liberdade, nos ocuparemos agora em expor a metafísica da razão pura prática enquanto cânone do sistema da moralidade pura. A capacidade aperceptiva enquanto autoconsciência de si como ser racional determina suas ações pela razão, e “que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas” (KANT, 2001, A 547/B 575).

Portanto, o poder de nos determinarmos apenas com base em princípios da razão frente aos impulsos sensíveis, que de algum modo possam afetar nosso arbítrio, é de onde ressalta a liberdade prática, isto é, dos imperativos que dão regras à nossa conduta.

### **Autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade**

A boa vontade, na teoria kantiana do dever, é a faculdade que dispõe de todos os talentos<sup>2</sup> do espírito tendo seu valor intrínseco a ela, e apenas ela pode ser considerada boa sem limitação, isto é, boa em si mesma, contudo o seu bom uso depende da vontade do caráter. Assim sendo, sua avaliação deve estar sobreposta a quaisquer possíveis inclinações empíricas do caráter. É dessa forma que o dever, contendo em si o conceito da boa vontade, ordena sob princípios morais as ações práticas. Posto isso, uma determinada ação conforme ao dever é praticada por dever, isto é, sem nenhum egoísmo intencional, quando esta contém em si um conteúdo moral conforme a máxima que a exprime e, nesse caso, o valor moral não

---

<sup>2</sup> Termo que Kant usa para se referir aos atributos inerentes à boa Vontade, como por exemplo, discernimento, capacidade de julgar, perspicácia, etc. Cf. Kant 2007, BA 1, p. 21.

reside no propósito pela qual a ação é praticada, e nem nas consequências que se podem esperar dessa ou daquela ação, mas tão somente na máxima que a determina, exemplo: ajudar um idoso de bengala a atravessar o sinal vermelho, não porque pretende mostrar aos outros que é coisa certa a se fazer, mas tão somente porque é o certo a fazer naquelas circunstâncias.

A seguir, abordaremos a noção de uma vontade autônoma, enquanto determinante de atos morais, a ação por dever e conforme o dever passando pelos imperativos da moralidade, para finalmente chegarmos ao pressuposto, qual seja, uma vontade autônoma enquanto princípio supremo da moralidade.

### A boa vontade enquanto determinante de atos morais

“Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2007, BA 1, p. 21). Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant procura logo no começo da obra – a partir da frase acima citada – que caracteriza a Boa Vontade enquanto reguladora do bom uso dos talentos do espírito –, extrair da moral popular (vulgar) algo que sirva de fundamento à lei moral. No entanto, observa Kant, independentemente de quaisquer talentos do espírito poderem ser bons e desejáveis, eles correm o risco de produzir ações más, se a vontade a que fazem uso tais “dons naturais e, cuja constituição particular por isso se chama *carácter*, não for boa” (KANT, 2007, BA 2-3, p. 22). É o caso de pessoas que se sentem obrigadas a praticar determinadas ações, apenas por serem prescrições da lei ou de uma norma, quando sua verdadeira vontade é o contrário.

Partindo dessa primeira colocação a respeito do que seria uma boa vontade, pode-se dizer que uma ação só seria moral caso a motivação seja boa, isto é, valendo por si própria e não pelo efeito que produz ou irá produzir, portanto, servindo como norma de conduta fundamentada nos princípios da razão, os quais são *a priori* e incondicionados, ou seja, princípios que se dão na razão pura sem nenhuma influência finalística da razão prática. Como exemplo, pensemos nos filantropos que fazem doações à sociedade não porque se sente parte do problema, mas pela reputação e *status* que aquilo pode gerar naquele meio, em que ele deseja ser mais benquisto que o restante dos filantropos.

Conforme Kant (2007, BA 4, p. 22), a Boa Vontade constitui “a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade”. Kant (Ibid.) chega na constatação dessa proposição tomando como ponto de análise os *dons da fortuna*, que podem ser riqueza, honra, saúde, “e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, [...]”. Segundo Kant (Ibid), sem que haja a Boa Vontade que venha a corrigir os vícios sobre a alma e “todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral”, tais dons da fortuna jamais poderiam constituir-se como algo bom em si.

A Boa Vontade age sob um princípio que a razão dá, e por mais que o senso comum possa querer extrair desse princípio algo que tome como bom pelos efeitos derivados, o julgamento moral pode ocorrer apenas com base em princípios, o que torna a boa vontade, e só ela, objeto de julgamento independente de proveito que a totalidade de nossas inclinações podem tirar de suas consequências. Sendo assim, escreve Kant (2007, BA 4, p. 23) que:

a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. [...] A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor.

Uma vez que a natureza, no que diz respeito às inclinações dos instintos, guia muito bem a vontade “à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), a Razão, enquanto uma faculdade prática, tem como propósito a produção de uma *vontade boa em si mesma*” (KANT, 2007, BA 6-7, p. 25) enquanto bem supremo e condição de tudo o que se possa chamar de felicidade. Só com base, portanto, em princípios da razão, a vontade teria um norte para reger suas ações, de tal modo, em direção a um bem atingível e duradouro. A boa vontade seria, assim, aquela que assenta sua finalidade na necessidade de sua própria existência e não um meio para um fim.

A boa vontade, enquanto determinante de atos morais, isto é, em conformidade com os princípios da razão, está contida, conforme Kant (2007, BA 8, p. 26), no conceito de dever. Portanto, a razão pura prática orientada por dever no exercício autônomo de liberdade constrói uma vontade boa em si mesma como guia das ações morais.

De acordo com Kant, a boa vontade é já tomada pelo senso comum como boa em si mesma, razão pela qual tal fato não precisa sequer ser ensinado, apenas deve ser esclarecido.

E para esclarecê-lo, é necessário expor o valor absoluto da simples vontade, o que nos conduzirá ao conceito do Dever.

## O agir por dever e conforme o dever

“Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever* sem dúvida, mas não *por dever*” (KANT, 2007, BA 9-10, p. 27).

Kant define o Dever como “a necessidade de uma ação por respeito à lei”, e lei enquanto princípio objetivo do querer. Subjetivamente, o puro respeito por essa lei prática, por conseguinte, torna-se uma máxima, “que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações” (KANT, 2007, BA 15, p. 31), por exemplo, falar a verdade sobre determinados comportamentos anormais, que pode – de certa forma – prejudicar pessoas com as quais tenho certa afinidade. Estando de posse dessas definições partiremos, agora, para a análise da frase supracitada.

Diferenciar uma ação por dever e conforme o dever é de fundamental importância para que venhamos a definir se uma ação contém ou não valor moral. O valor moral de uma ação, conforme Kant, não reside no efeito que dela se espera e em nenhum princípio que possa ser extraído desse efeito esperado, portanto, uma ação de autêntico valor moral só pode ser considerada assim quando praticada sem qualquer inclinação empírica, mas tão somente pelo dever que a ela se impõe.

Uma ação por inclinação empírica, mesmo sendo *conforme o dever*, não a torna moral. Sendo assim, não há valor moral na ação do homem que conserva sua vida *conforme o dever*, que seja pelo medo de morrer ou pelos prazeres que o ato de viver possa proporcionar, ao menos que a motivação do querer viver, independentemente de todo regozijo e contentamento, sem que ainda se desejasse a morte, seja de permanecer vivo *por dever*. Portanto, os objetivos ou propósitos que estabelecemos ao praticarmos uma ação, os efeitos que possamos ter enquanto fins da vontade “não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral” (KANT, 2007, BA 13-14, p. 30). No entanto, pode o valor moral de uma ação residir em alguma outra parte?

Kant (Ibid.) responde essa pergunta afirmando que o valor moral das ações “não pode residir em mais parte alguma se não no *princípio da vontade*”, isto é, quando se põe de lado todos os fins que se possam esperar de uma ação. Uma vez que a vontade se situa entre um

princípio formal (que é *a priori*) e o seu móbil material (que é *a posteriori*), o valor moral de uma ação terá, portanto, de ser determinada pelo princípio formal do querer, pois todo o conteúdo material (*a posteriori*) lhe foi retirado. Portanto, a razão pura, enquanto sendo capaz de dar leis, direciona a vontade à ação, o que se traduz no cumprimento do dever enquanto “*a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (KANT, 2007, BA 15, p. 31). Sendo assim, praticar uma ação por dever nada mais é que praticar uma ação por respeito a uma firme vontade que tem seus princípios na reta razão, por exemplo, não tirar a própria vida mesmo que nela haja todos os infortúnios da felicidade e de saúde.

Ora, assim que uma ação por dever é praticada deve, necessariamente, significar o puro respeito à lei prática que a razão dá, e o “que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações” é o que Kant (Ibid.) chama de máxima. A máxima, portanto, que se constitui numa Boa Vontade e que toda a vontade humana deve obedecer é a lei segundo a qual e conforme a si as ações detêm o caráter universal, isto é, que minha vontade seja determinada por máximas que devem ser válidas para todos.

As máximas, no entanto, não atribuem valor moral às ações. Para que uma ação seja chamada de moral, deve apenas derivar de uma pura “*representação da lei em si mesma [...], que determina à vontade*” (KANT, 2007, BA 16, p.32 - grifo do autor). Essa representação, cuja representação determina a vontade tornando-a em boa e absoluta, é a simples conformidade à lei, servindo como princípio da vontade, isto é, “*devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT 2007, BA 17-18, p.33 - grifo do autor). O caráter universal da lei surge, assim, quando nós esperamos que todos a cumpram, o que faz surgir um dever que também nos obriga a cumpri-la.

Segue-se, portanto, que o conceito da obrigação coloca, assim, a vontade que pode ser contingente e particular em conformidade com a Lei Suprema da Moralidade que é objetiva, o que se traduz num princípio objetivo, e a representação desse princípio objetivo é o que Kant chama de mandamento, contendo, enquanto fórmula, o imperativo. Esse último é sobre o qual nos deteremos em seguida.

## Os imperativos

A necessidade de fundamentar uma moral que compreenda toda a esfera racional foi, em geral, o objetivo que o advento de uma metafísica dos costumes pôs-se a cumprir na sua árdua tarefa de transição da filosofia moral popular para uma metafísica dos costumes. Assim, encontrou-se no uso vulgar da razão prática o conceito de dever, que orienta a ação segundo as leis, isto é, princípios objetivos do querer. Contudo, é impossível abstrair da experiência casos em que a máxima de uma ação conforme ao ou por dever tenha como base pura motivos morais, pois de acordo com Kant (2007, BA 27 28, p. 40), “quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem”.

Portanto, a razão, na determinação da vontade humana, age por princípios *a priori* que devem valer para “todos os *seres racionais em geral*, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim, *absoluta e necessariamente*” (KANT, 2007, BA 29-30, p. 42), pois do contrário, pode-se questionar

[...] com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação da *nossa* vontade não-de ser consideradas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura, mas ao mesmo tempo prática?

Dessa forma, a razão tem a autonomia de determinar a vontade a partir de motivos *a priori*, contudo, sem garantia de que não possa haver ações efetivas que contradigam essa determinação. Isso porque, segundo Kant (2007, BA 36-37, p. 47), a razão por si só é incapaz de determinar de forma plena, isto é, absoluta, a vontade, pois essa última é “sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas”, haja vista que a vontade seria a faculdade de escolha daquilo, e *só daquilo* que a razão indicasse como necessário sem se considerar os móveis (as inclinações empíricas).

Nisso surge o que Kant chama de obrigação, isto é, a conformidade da vontade subjetiva contingente com a lei suprema da moralidade que é objetiva e necessária, ou seja, a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão. A representação desses princípios é o que Kant chama de mandamento, e este último contém os imperativos,

enquanto fórmula constitutiva. Conforme Kant (2007, BA 38, p. 48), “todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (sollen)*, e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)”.

Os imperativos do verbo “dever” exprimem, assim, “a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional” (KANT, 2007, BA 39, p. 49), e seus ordenamentos podem ser hipotéticos ou categóricos. Os imperativos hipotéticos expressam a necessidade de uma ação possível como meio de alcançar um resultado almejado. Os imperativos categóricos expressam a necessidade prática de uma ação como objetivamente válida por si e tendo finalidade em si mesma.

O imperativo categórico determina qual ação seria boa conforme uma representação da lei prática em relação com uma vontade, e o hipotético apenas elege uma ação enquanto boa em conformidade com uma intenção *possível* ou *real*. Enquanto o primeiro diz o que fazer independentemente dos nossos desejos e vontades, como por exemplo, não matarás, não roubarás ou não mentirás, o segundo diz o que fazer em função de um objetivo específico, por exemplo, se você quer ser campeão olímpico treine 4 horas por dia.

Kant (2007, BA 40-2, p. 50-1) chama de princípio-problemático o imperativo que declara uma ação boa em função de um propósito possível, e de princípio assertórico-prático o imperativo hipotético que diz se uma ação é boa com vistas a um propósito real, enquanto que imperativo categórico expressa o princípio apodítico-prático, que elege a ação como boa em si e objetivamente necessária em função do seu caráter universal.

Conforme Kant (2007, BA 43, p. 52), o imperativo categórico “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva”, ou seja, determina o bom da ação pela disposição<sup>3</sup>, pois “o essencialmente bom na ação reside na disposição, seja qual for o resultado” (Ibid.) e pode ser chamado de imperativo da moralidade. De outra forma, “os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se *técnicos* (pertencentes à arte), os segundos, *pragmáticos* (pertencentes ao bem-estar), os terceiros, *morais* (pertencentes à livre conduta em geral, isto é, aos costumes)” (KANT, 2007, BA 44, p. 53).

---

<sup>3</sup> O termo disposição aqui é entendido como um estado de espírito que antecede e cria condições para que uma ação seja executada tal como deve e/ou deveria ser.

No entanto, os fins para os quais os imperativos hipotéticos ordenam um meio são contingentes e particulares, não sendo possível, portanto, o estabelecimento de uma regra única e absoluta, isto é, universal e necessária, para atingi-los. Daí a necessidade de Kant em conceber um imperativo da moralidade que independa dos fins, ou seja, que sirva de mandamento enquanto resultado do exercício de uma razão pura prática. Uma vez que os imperativos hipotéticos dependem de seus resultados (quer reais ou possíveis), não influenciam a vontade de forma a não deixar a ela o arbítrio de renunciar aos seus propósitos, isto é, de forma absoluta, portanto, não podem ser considerados Leis Supremas da Moral.

Em contraposição, o imperativo da moralidade trata de uma proposição sintético-prática<sup>4</sup>, e sua possibilidade deve ser buscada totalmente *a priori*, pois a experiência não nos oferece nada que prove a sua realidade, tão somente de sua explicação. Nesse sentido, Kant (2007, BA 50, p. 57) afirma que “só o imperativo categórico tem o carácter de uma *lei* prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade”. O imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática uma vez que ordena, para as ações práticas, o que fazer em termos concretos e, não uma sugestão. Diz Kant (Ibid.):

[...] o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo, portanto, em si aquela necessidade que exigimos na lei.

Este imperativo da moralidade, que é uma proposição sintético-prática *a priori*, ou seja, o imperativo categórico, conforme Kant (2007, BA 52-53, p. 59), deve ser único e se descreve pela seguinte frase: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. A universalidade da lei que se constitui na realidade das coisas, isto é, naquilo que se designa de natureza, exprime o imperativo universal do dever, qual é: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza* (KANT, 2007), ou seja, o caráter natural do imperativo se exprime na realidade das coisas e na universalidade da lei que se constitui nela. Para melhor elucidar o dever que se pretende definir a partir do imperativo único, Kant (2007, BA 52-7p, 59-62) enumera exemplos que podem ser resumidos nas seguintes quatro frases:

---

<sup>4</sup> É, pois, assim porque o ato *a priori* está relacionado com a vontade sem quais quer inclinações, portanto necessário, porque parte da ideia de uma razão que se sobrepõe às inclinações subjetivas. É prática porque no sujeito não está pressuposta nenhuma vontade perfeita ao qual a conexão é feita de forma imediata.



- I. Preservar a vida acima do amor-próprio;
- II. Comprometer-se somente com aquilo que intenciona cumprir;
- III. Desenvolver o máximo de suas potencialidades e talentos;
- IV. Promover o bem-estar a todos.

Esses quatro exemplos do dever que exprime o imperativo universal derivam-se do imperativo da moralidade, e o argumento a favor desses deveres está ligado a situações hipotéticas em que se pergunta sobre qual a melhor atitude a tomar em função de sua necessidade e universalidade. Estes dois últimos constituem características de uma lei moral, que em seu fundamento exige que uma ação moral tenha validade universal, e não apenas seguir uma regra em função de um determinado fim que se pretende alcançar.

Em função disso não seria inválido considerar que toda a ação que não se pretende que torne desejável para todos os seres humanos é, portanto, imoral, pois dela não se segue uma lei mas, no máximo, uma máxima contingente e particular. Segue-se, portanto, que “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (KANT, 2007, BA 57, p. 62). Para Kant (2007, BA 58-59, p. 63), “se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos”.

Com os imperativos, Kant pretende mostrar onde nossas ações morais encontram uma base que as fundamentem enquanto incondicionais, e dessa forma, as diferenciar das ações que não são morais, isto é, as condicionais, que são feitas sempre em função de uma finalidade. Contudo, até este ponto, Kant acredita ainda não ter provado *a priori* a existência do imperativo categórico independentemente de todas as inclinações. Para esta tarefa, Kant (2007, BA 62-63, p. 66) começa com a seguinte questão: “é ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?”. Ainda segue: se existe essa lei, então deve estar ligada de forma totalmente *a priori* ao conceito de vontade de um ser racional em geral.

## Vontade e autonomia

Dado que a metafísica dos costumes trata da lei objetiva-prática, isto é, “da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão” (Ibid.), a investigação deve se ocupar dos procedimentos que a razão por si só determina *a priori*. Ora, uma vez que a vontade é a capacidade humana de escolher, e princípios são representações das leis objetivamente necessárias, só o homem, então, age por princípios, o que leva Kant (2007, BA 64, p. 67) a conceber a vontade<sup>5</sup> “como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis* [...] e só se pode encontrar em seres racionais”.

Portanto, se a vontade age por intermédio de princípios, estes seriam válidos a todos os seres racionais de tal modo que possam configurar imperativos da moralidade. Kant cumpre em seguida a tarefa de demonstrar quais seriam, então, esses princípios: A) os princípios objetivos que servem à vontade como sua própria autodeterminação são chamados *fins*; B) os princípios subjetivos que servem à vontade apenas como possibilidade de ação, cujo efeito é um fim, são chamados *meios*. Segue disso que os princípios subjetivos do desejar são *impulsos*, e os princípios objetivos do querer são *motivos*.

Postas as distinções entre fins subjetivos que assentam em impulsos e são bases para os imperativos hipotéticos, e fins objetivos que assentam em motivos, Kant (2007, BA 65, p. 68) procura estabelecer a base “*cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas*”, isto é, de um possível imperativo categórico, que só pode ser expresso na natureza racional. A natureza racional, conforme Kant, é o fundamento do princípio supremo prático e do imperativo categórico no que respeita à vontade humana, uma vez que representa, necessariamente, na própria subjetividade de cada ser racional, um fim em si mesmo. Logo,

o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim* (KANT, 2007, BA 65, p. 68).

---

<sup>5</sup> Entende-se a vontade enquanto faculdade do espírito à qual é inerente o atributo “boa”. Portanto utilizaremos, sem discriminação ambos os termos, boa vontade e vontade, enquanto referentes a um único conceito.

Simultaneamente também é um princípio objetivo “do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade”. Assim, Kant (2007, BA 66-67, p. 69) determina o imperativo prático da seguinte forma: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”. O imperativo prático respalda o princípio da humanidade e de toda a natureza racional como fim em si mesma. Kant (2007, BA 66-8, p. 69-70) estabelece o princípio da humanidade como condição suprema restritiva da liberdade de cada homem, (i) em função de sua necessidade (constitui como máxima de cada ser humano, ou seja, como fim objetivo), e (ii) de sua universalidade (válido para todos os seres racionais).

Do exposto resulta um terceiro princípio prático da vontade como condição suprema, que une a própria vontade com a razão prática universal, ou seja, a ideia “*da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (KANT, 2007, BA 70-71, p. 72). A vontade, no entanto, constitui-se como legisladora universal, uma vez que as ações dos homens seguem uma vontade que se submete a uma lei obrigante que une os interesses subjetivos a uma prática objetiva, a qual contém um princípio com fim nele mesmo.

Kant concebe este princípio como princípio da autonomia da vontade, que é um princípio formal supremo do dever determinado pela razão e que age sob a vontade, opondo-se, assim, ao princípio da heteronomia. Enquanto o princípio da autonomia fundamenta e justifica uma vontade autônoma, o princípio da heteronomia não o faz – por exemplo, quando uma pessoa que em vez de oferecer ajuda aos mais necessitados como, simplesmente, um ato de bondade para com àquele que precisa, o faz para manter o prestígio social, ou até mesmo para fins de perpetuar um ciclo de dominação, em função de seu poder aquisitivo. Nas palavras de Kant (2007, BA 89, p. 86),

quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*. [...] Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos.

Conforme o autor, o conceito da autonomia da vontade leva a um outro conceito que lhe é indissociável, “o de *um Reino dos Fins*”, isto é, um reino em que a relação entre os seus membros é estabelecida com base na ideia de reciprocidade com fim em si mesmos

constituindo, dessa forma, uma “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (KANT, 2007, BA 70-71, p. 72).

Para Kant, a possibilidade da participação de um ser racional na legislação universal autoriza uma intenção moralmente boa, e a própria legislação, enquanto determinante de todo o valor, possui uma dignidade, isto é, um valor incondicional que só a palavra *respeito* exprime, enquanto representação de um valor que nasce de seu objeto, a lei. Logo, a dignidade nada mais é que aquilo “que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma” (KANT, 2007, BA 77, p. 77) tendo um valor íntimo. Assim sendo, fica expresso que a autonomia “é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2007, BA 80, p. 79).

Portanto, a vontade autônoma confere dignidade ao ser racional, fazendo com que o princípio da moralidade em suas máximas tenha “forma, matéria e uma determinação completa”, através de sua universalidade, do seu fim em si mesma e de todas as máximas em conformidade com o ideal do reino dos fins. Conforme Kant, a forma de uma máxima é a universalidade, sua matéria é o próprio sujeito racional e sua determinação é a concordância com a ideia de um reino dos fins:

uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza; 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários; 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza” (KANT, 2007, p. 79-80, grifos do autor).

Se Kant consagra a natureza racional enquanto tendo fim em si mesma, e uma boa vontade enquanto determinação da lei em si mesma, isto é, a vontade de acordo com as máximas e em conformidade com a lei universal, a natureza racional, portanto, constitui a matéria da boa vontade, tendo em vista que só nela é possível representar uma lei. Conclui-se, então, que uma vontade autônoma é o princípio supremo da moralidade e consubstancia o próprio imperativo categórico. Contudo, há uma série de objeções sobre a validade objetiva dos juízos morais, que indiretamente afrontam a moral kantiana. Uma delas é a levantada por Anscombe (1958a) no seu ensaio “A Filosofia Moral Moderna”. Sobre essa objeção falaremos no capítulo II.

## **CAPÍTULO 2 – Objeções à validade de juízos morais**

O debate ético no que toca os juízos morais é amplo e denso. Por um lado, há aqueles e aquelas que defendem o realismo moral, isto é, que existem fatos morais na medida em possam ser conhecidos por intermédio da experiência, através de nossas escolhas e deliberações; e por outro lado há aqueles e aquelas que defendem a não existência de fatos morais. Vale observar que o realismo moral não implica em dizer que fatos morais podem ser apreendidos da natureza, mas tão somente que o mundo moral é assim pensado como uma simples ideia prática que tem sua influência no mundo sensível. No entanto, assim como em qualquer outro debate filosófico, essa ideia teve sua validade questionada por muitos/as filósofos/as morais.

Dentre as objeções à validade de juízos morais abordaremos neste capítulo a de Anscombe, a saber, que conceitos morais de obrigação carecem de conteúdo descritivo, ou seja, que estes conceitos não reportam o mundo fenomênico tal como a intuimos como simples natureza, pelo contrário adicionam algo a descrição, algo que por sua vez se habilita a exercer força psicológica, porém que carece de descrição alguma. Para Anscombe descrição envolve elementos que retratam os fatos e ações tal como são sem que sejam acrescidas necessidades. Conforme Anscombe, este último leva a descrições falaciosas que podem ser confundidas com descrições de fato.

A partir desse quadro, Anscombe aborda a questão da falácia naturalista, de forma breve, com a intenção de evidenciar o problema que consiste na inferência de necessidade daquilo que de fato é. Nesse sentido, para melhor situarmos nossos leitores, traremos, em linhas gerais, da origem do problema da falácia naturalista em Hume e Moore, a fim de esclarecermos o que esses autores pretendiam ao colocar o problema em debate. No primeiro momento apresentaremos a ideia de Hume sobre a falácia naturalista seguido de Moore. No segundo momento tentaremos reorganizar as ideias de Anscombe para melhor compreender como ela associa os conceitos morais de obrigação à uma concepção de ética da lei divina e por que não fariam mais sentido os estudos da moralidade. No terceiro e último momento, faremos algumas considerações sobre o problema abordado nos dois primeiros momentos.

## Breve ideia da falácia naturalista em Hume e Moore

Neste capítulo, abordaremos a objeção de Anscombe com relação à validade dos juízos morais, de forma a elucidar em que consiste o argumento da autora. Inicialmente apresentaremos, de forma breve, a ideia da falácia naturalista em Hume e Moore, enquanto um dos pontos de crítica de Anscombe à validade de juízos morais e, em seguida, mostraremos de que forma Anscombe parte das posições de Hume para apresentar, segundo as concepções dela mesma, o problema tocante aos conceitos de obrigação moral. A opção em trazer Hume e Moore se deve à necessidade de situar o leitor quanto à origem do problema referente à falácia naturalista e como, inicialmente, o problema fora abordado.

## Hume

Vamos começar com a seguinte formulação de Hume (2001, p. 509, grifo no original):

em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.

Desta passagem [Lei de Hume] surgiu a separação de dois campos distintos que até então eram subjetivamente ligados, a saber, o *ser* e o *dever ser*. Hume estaria objetando a possibilidade de derivar quaisquer conclusões morais (de caráter prescritivo) partindo de enunciados descritivos. O *dever ser* enquanto prescrição tem o caráter de gerar, em última instância, um acontecimento por intermédio de uma ação, isto é, um fato, ao passo que o *ser* é meramente descritivo. O *ser*, enquanto descrição daquilo que é não emite juízos valorativos e nem altera um dado fato, apenas tem o caráter de descrever algo tal como se aparenta. De acordo com Sautter (2006, p. 244), acerca da “guilhotina de Hume”,

esta passagem [da guilhotina de Hume], mesmo se ignorarmos seu autor e seu contexto, parece admitir uma única interpretação: o autor critica o modo pelo qual o que pertence ao domínio do *dever ser* é derivado do que pertence ao domínio do *ser*, deixando em aberto a questão sobre a própria possibilidade de uma derivação desse tipo. [...] entretanto, há uma tese mais restritiva do que a tese veiculada pela

interpretação acima mencionada, usualmente associada a Hume e à passagem supracitada: o que pertence ao domínio do dever ser nunca pode ser deduzido do que pertence ao domínio do ser, ou seja, esta tese, tradicionalmente denominada de *Lei de Hume*, impõe uma barreira lógica entre o domínio do dever ser e o domínio do ser.

Assim sendo, a natureza dos dois tipos de enunciados é de caráter expressamente diferente, o que resulta na crítica de Hume, na forma pela qual é inferido do domínio de ser, o dever ser. Na mesma linha proposta por Hume, Lewis também argumenta acerca da impossibilidade de derivar conclusões de teor imperativo de enunciados de caráter indicativo.

De proposições retiradas somente de fatos não é jamais possível tirar nenhuma conclusão *prática*. A enunciação *A preservação da sociedade depende disso* não pode levar ao imperativo *faça isso*, exceto se for mediada por outra enunciação, qual seja: *a sociedade deve ser preservada*. Da mesma forma, *isso irá custar a sua vida* não pode levar diretamente a *não faça isso*: somente pelo intermédio de um desejo ou por um reconhecido dever de autopreservação. O inovador tenta chegar a uma conclusão de teor imperativo a partir de uma premissa de teor indicativo, e, mesmo que siga tentando por toda a eternidade, não vai conseguir, pois seria impossível (LEWIS, 2005, p. 29 – 30, grifos no original).

Dessa forma não seria possível deduzir daquilo que “é” aquilo que “deve ser” uma vez que o âmbito prescritivo não pode ter nenhuma relação direta com o âmbito descritivo factual, e considerando que para Hume a razão não tem a capacidade de, por si só, inferir nenhuma relação necessária entre esses dois âmbitos e, ao fazê-lo, incorre-se na chamada falácia naturalista que, por conseguinte é o resultado de uma necessidade criada pela razão em função de uma suposta semelhança entre os eventos.

## Moore

A principal objeção do Moore ao cunhar o termo *falácia naturalista* foi de combater a concepção naturalista e metafísica da moral. Em sua obra de 1903, *Principia Ethica*, Moore lança-se à tarefa de investigar o que ele chama de questões da ética. Tais questões envolvem, em parte, o problema de definição e/ou derivação de conclusões gerais a partir de proposições naturais, segundo ele, indefiníveis. Nessa tentativa, corre-se o risco, conforme Moore, de cometer a falácia naturalista, que consiste em tomar o adjetivo como definível em si, isto é, equacionando-a a um predicado, por exemplo, de bom em frases como “o amarelo é bom”. Afirma Moore (1903 p. 92):

Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades (que têm as coisas que são boas) estava de facto a definir bom, que essas propriedades não eram ‘outras’, diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de ‘falácia naturalista’.

Conforme Moore, se a intenção ao dizermos “o amarelo é bom” for de afirmarmos qualidades pertencentes a uma coisa, então, procede que disso seja impossível derivarmos qualquer definição que seja universal, no sentido mais importante da palavra. Moore chama atenção para quando um termo tem por objetivo referir-se às características naturais de um objeto, nesse caso, falar em falácia naturalista seria problemático, uma vez que não se acrescenta nenhum juízo valorativo à descrição do objeto. Incorre-se em falácia naturalista quando aos objetos naturais são acrescentados juízos valorativos com pretensões universais. Diz Moore (1903, p. 95):

Quando uma pessoa confunde dois objetos naturais, definindo um em função de outro, por exemplo, confundindo-se a si mesma, que é um objeto natural, com ‘sentir prazer’ ou ‘prazer’, que também o são, não há qualquer justificação para que se fale de falácia naturalista. Mas se confundir ‘bom’, que não é, no mesmo sentido, um objeto natural, com um objeto natural, seja ele qual for, então, sim, há motivo para se dizer que é uma falácia naturalista.

Como se pode observar, Moore pretende alertar que o erro ocorre/ocorrerá sempre que se tenta, por intermédio de um argumento, atribuir definição ao bom por um objeto natural. O problema, segundo Moore, surge quando se define o bom por diferentes objetos naturais, o que acaba sendo vazio, pois nenhuma das definições, essencialmente, estaria retratando o bom. Para melhor esclarecer o que Moore pretende implicar com falácia naturalista, veremos a análise que o autor faz do utilitarismo clássico de Bentham.

Conforme Moore, Bentham não estaria definindo “correto” como conducente àquilo que é bom e, nesse caso, seria como um meio que propiciasse o alcance do que é bom, o bem. Se esse for o caso, a definição de correto poderia ser como “aquilo que conduz à obtenção da felicidade”. Mas antes, para isso a “felicidade geral” teria de ser definida como o bem. No entanto, uma vez sendo correto o que leva ao bem e o bem à felicidade geral, logo seria correto o que leva à felicidade geral. Conforme Sidgwick, citado por Moore (1903, p. 90), Bentham afirma que certo significa geralmente propício para a felicidade. Porém, para Moore, isso por si só não representaria uma falácia, mas o fato é que Bentham não usa a palavra dessa



maneira. Poderia ter sido perfeitamente consistente (e não uma falácia naturalista) para ele *definir* certo como propício para a felicidade geral se a felicidade geral fosse o bem. (Moore, 1903, p. 96).

O problema gerado por Bentham é que seu princípio fundamental determina que a maior felicidade de todos os envolvidos é o fim certo e apropriado da ação humana, isto é, certo traduz-se em objetivo em si, e não meio conducente à felicidade. Conforme as formulações de Bentham, a definição adequada seria que a felicidade é o objetivo certo. Sendo assim, portanto, o certo não poderia mais ser o que leva à felicidade, sob pena de incorrer numa falácia, ou seja, a confusão em atribuir identidade de bom a um objeto natural – a felicidade geral.

Em suma, Moore não parte do princípio de que não se pode concluir dever ser do ser, o argumento assimila a possibilidade de juízos morais terem um valor de verdade, mas que não significa que há fatos morais no mundo. Numa outra perspectiva um pouco mais radical, Anscombe traz a ideia de que os juízos morais, em específico os conceitos de obrigação, carecem de conteúdo descritivo, o que os torna inúteis nos debates da ética moderna. Nesse sentido, a autora procurou trabalhar conceitos como “descrição”, “fato bruto” e “justiça” como elementos essenciais que o estudo da moralidade devesse levar em consideração. Fato bruto em Anscombe compreende a realidade de fatos que não podem ser descritos, mas que podem ser relativos a outros fatos brutos que, por sua vez, podem ser institucionais (que compreendem convenções). Para a autora alguns fatos não podem ser redutíveis a outros fatos salvo em caso de o contexto institucional for levado em consideração. Sobre esses conceitos trataremos no próximo subtítulo.

## Anscombe e a filosofia moral moderna<sup>6</sup>

Para Anscombe, seria infundado e vazio qualquer conceito estritamente moral de obrigação fora de uma concepção da ética de lei divina, uma vez que os conceitos de correção moral, como moralmente certo e moralmente errado, são frutos de uma concepção de ética resultante do cristianismo, e por mais que se possa acreditar que com o passar do tempo (na filosofia moderna) o sentido tenha mudado, termos como “deveria”, “precisar”, “dever” e “deve” “adquiriram esse sentido especial ao serem equacionados nos contextos relevantes

---

<sup>6</sup> Todas as citações referentes às obras datadas de 1958a e 1958b contam com a nossa tradução.

com ‘é obrigado’, ou ‘está vinculado’ ou ‘é obrigado a’ [...]’ (ANSCOMBE, 1958a, p. 05). Esse contexto especial de obrigação, isto é, quando se acrescenta obrigação a um contexto descritivo da ação, para Anscombe só tem lugar numa concepção de ética de leis, pois esta última envolve adicionar à descrição a existência de uma obrigação em fazer isto ou aquilo, (Cf. ANSCOMBE, 1958, p.17). Dessa forma, Anscombe pretende mostrar que promover um entendimento de ética de leis, com base na crença de que o que é necessário para a conformidade com a virtude é exigido pela lei divina é admitir a figura do divino (Deus) como um legislador.

Assim sendo, Anscombe (1958a), apresenta, no seu ensaio *Filosofia Moral Moderna*, os seguintes pontos de discussão que perpassam todo o trabalho: 1) que se deveria deixar de lado os estudos da filosofia moral, até que estejamos de posse de uma Filosofia da Psicologia capaz de dar conta dos conceitos morais de obrigação; 2) que os conceitos morais de obrigação ou dever moral, isto é, o que é moralmente certo e errado, devem ser descartados, na ausência de uma concepção de ética da lei divina, (ANSCOMBE, 1958a).

Ora, para o nosso propósito nos interessa mais especificamente a segunda tese, a saber, que os conceitos de obrigação moral da modernidade remontam a uma concepção de ética fundamentada na lei divina, e não mais caracterizam a sociedade atual. Logo, na ausência dessa concepção, os conceitos morais de obrigação são vagos e desprovidos de conteúdo descritivo e, portanto, devem ser descartados. É a partir desse ponto que tomaremos as objeções da Anscombe à ética de princípios, com foco na implicação direta que o argumento pode ter na ética kantiana de princípios.

Anscombe (1958a) lança a tese de que seria infundado e redundante qualquer conceito estritamente moral de obrigação. Fora de uma concepção da ética de lei divina, os conceitos morais de obrigação estão aptos a exercer uma força psicológica de argumentação, contudo carecem de conteúdo descritivo que revelem a justeza ou não de uma ação. Conforme a autora, quando se fala em “moralmente certo” ou “errado”, há uma lacuna considerável que a inferência do termo deixa. Essa lacuna surge na ilusão da aparência entre dizer “isso é injusto” e “isso é moralmente errado”, pois o termo “injusto” é determinado pelos fatos, ou seja, pela beleza ou nobreza captada em uma ação<sup>7</sup> – qualidades de uma ação. Nessas

---

<sup>7</sup> Por essa expressão Anscombe intenciona mostrar que o que leva ao termo injusto está justificado nas próprias características descritivas do fato, sem nenhum juízo de valor a respeito de suas implicações.

condições, é improcedente concluir do termo “injusto” a aplicação do termo “errado” (ANSCOMBE, 1958a, p. 17 – 18).

O processo de inferir “necessidade” ou “dever ser” naquilo que “é” apenas é possível partindo de uma concepção legal da ética, mas fora dela, segundo Anscombe, não tem sentido razoável (ANSCOMBE, 1958a, p. 13). Em função disso, Anscombe chama atenção para a distinção de termos que pressupõem uma “norma” com relação à “lei”, porque, em virtude das circunstâncias, o grau da intensidade do efeito da ação pode revelar sua justeza ou não. “Norma”, para Anscombe, seria um termo descritivo que pressupõe circunstâncias factíveis, por exemplo, “um homem ter um conjunto completo de dentes é uma norma” (ANSCOMBE, 1958a, p.14). E lei, no sentido que a filosofia moderna herdou do cristianismo, está ligada a uma concepção divina que referencia “obrigação”.

Essa lacuna deixada na inferência do termo encontra sua justificativa, segundo Anscombe, dentro de uma concepção de ética da lei divina, pois aqui, “realmente acrescenta algo à descrição ‘injusta’ dizer que há uma obrigação de não fazê-lo; pois o que obriga é a lei divina, como as regras obrigam em um jogo” (ANSCOMBE, 1958a, p.17-18). A partir desse quadro, Anscombe endossa uma posição importante no seu argumento, que consiste em dizer que a noção de dever se fundamenta nas ideias de culpa e punição e, dessa forma, se constrói a moralidade do ponto de vista de um espectador ou juiz supremo.

Contudo, a autora afirma que naturalmente é impossível que se tenha tal concepção, a menos que se acredite em Deus como um legislador, e se isso for o caso, a resposta em como essa concepção chegou até nós está na história.

Entre Aristóteles e nós veio o cristianismo, com sua concepção da ética de lei [...] Em consequência do domínio do cristianismo por muitos séculos, os conceitos de ‘estar vinculado’, ‘permitido’ ou ‘desculpado’ tornaram-se profundamente enraizados em nossa linguagem e pensamento” (ANSCOMBE, 1958a, p. 05)

e, por mais que se acredite que esses conceitos devem ter sido abandonados com o avanço da sociedade e da Filosofia, é obviamente natural que se concorde que eles ainda permanecem, contudo, numa perspectiva distinta. Pois

[...] se tal concepção é dominante por muitos séculos, e depois abandonada, é um resultado natural que os conceitos de ‘obrigação’, de estar vinculado ou exigido por uma lei, permaneçam embora tenham perdido suas raízes; e se a palavra ‘deveria’ passou a ser usada em certos contextos com o sentido de ‘obrigação’, também permanecerá para ser falada com uma ênfase e um sentimento especial, nesses contextos. É como se a noção de ‘criminoso’ permanecesse quando o direito penal e

os tribunais criminais tivessem sido abolidos e esquecidos (ANSCOMBE, 1958a, p. 06).

Para Anscombe, a noção de obrigação está ligada à de lei, em particular, à de lei divina. Se segue disso que uma concepção da ética de lei envolve a ideia de que "o que é necessário para a conformidade com as virtudes (...) é exigido pela lei divina" (ANSCOMBE, 1958a, p. 06), pois, entre o certo a fazer e a exigência da lei, não pode haver lacuna quando se trata do conceito de lei divina. Anscombe dá exemplo do homem que tem a crença com base na lei divina; para esse homem, "é proibido, e por mais que pareça, não é de proveito para ninguém cometer injustiça" (ANSCOMBE, 1958a, p. 19). Na concepção desse homem, dizer que algo é proibido pela lei divina equivale a dizer que não é algo bom, tanto para ele, quanto para qualquer um outro, ou seja, que não se deve cometer injustiça.

Surge aqui um problema, que, conforme Anscombe, Hume tem o mérito de ter sido o primeiro a reconhecer, a saber, a passagem de "é" para "deveria", o que ficou conhecido como "falácia naturalista". Conforme a autora, "Hume descobriu a situação na qual a noção de 'obrigação' sobreviveu, e a noção de 'deveria' foi investida com aquela força peculiar com a qual se diz ser usada em um sentido 'moral', mas na qual a crença na lei divina há muito que foi abandonada [...]" (ANSCOMBE, 1958a, p. 06). A partir desse problema, Anscombe destaca – com as suas próprias observações – a transição de "é" para "deve", e também a "brutalidade" relativa dos fatos.

No exemplo da planta – do ambiente apropriado que um determinado organismo característico precisa para se desenvolver – Anscombe aborda o problema da transição de "é" para "necessidades", na tentativa de mostrar que não há verdade lógica que comprove a transferência de valores (juízos morais) por vias de suposição. Diz ela:

dizer que precisa desse ambiente não é dizer, por exemplo, que você quer que ele tenha esse ambiente, mas que ele não florescerá a menos que o tenha. Certamente, tudo depende de, se você quer que floresça! como diria Hume. Que tudo depende ou não que floresça, ou daquele ambiente conforme seu querer, tem a menor influência em suas ações. Agora fica evidente que, tal e tal 'deveria' ser ou 'é necessário', deve ter uma influência sobre suas ações: a partir do qual parecia natural inferir que julgar que 'deveria ser', foi de fato conceder que o seu julgamento 'deve ser' influência em suas ações. E nenhuma quantidade de verdade quanto ao que é o caso poderia ter uma afirmação lógica de ter influência em suas ações (ANSCOMBE, 1958a, p. 07).

O problema começa quando tomamos nossos julgamentos como sendo intrínsecos à própria natureza da coisa enquanto ela "é", o que nos leva a inferir "necessidade" ou "dever

ser” de “é”. Para a autora, “não é o julgamento como tal que nos coloca em movimento; mas nosso julgamento sobre como obter ou fazer algo que queremos” (ANSCOMBE, 1958a, p. 07), portanto, deve ser impossível inferir “necessidades” ou “dever ser” de “é”, muito embora possa ser aceitável em algumas circunstâncias, como no caso da planta, pois ali “seu interesse é semelhante ao interesse da relação entre fatos brutos e menos brutos” (ANSCOMBE, 1958a, p. 07). Os fatos brutos podem ser considerados como aqueles da primeira ordem, que se auto explicam, isto é, que não podem ser explicados apenas compreendidos, como a relação entre a planta precisar da água e ela precisar de fato, enquanto que os fatos menos brutos são aqueles da segunda ordem, que podem ser explicados e são inferidos de uma necessidade, como a planta precisa da água.

Conforme Anscombe, pode haver algum tipo de conexão necessária entre o que o agente acha necessário que a planta precise e o que ele quer, porém, não é de todo certo que essa conexão apareça entre o que o agente possa julgar que a planta “precisa” e o que ele quer. Não se trata de “um fato sobre o significado da palavra ‘precisar’, mas sobre o fenômeno do querer” (ANSCOMBE, 1958a, p. 07). Assim sendo, o problema aparece quando se julga como “correto” a suposta necessidade. A ilusão, conforme Anscombe (1958a, p. 08),

[...] é produzida pelo fato de que nós dizemos ‘Todos os homens são X’ e ‘Sócrates é um homem’ implica ‘Sócrates é X’. Mas aqui ‘X’ é um predicado fictício. Isso não significa que se você substituir um predicado real por ‘X’, a implicação seria válida. Um predicado real é necessário, não é apenas uma palavra que não contém pensamento inteligível: uma palavra que retém a sugestão de força e que pode ter um forte efeito psicológico, mas que já não significa mais um conceito real.

Com esse exemplo, Anscombe pretende evidenciar um problema, a saber, de que não basta a inferência lógica estar correta para a proposição ser verdadeira. Um predicado real descreve o sujeito tal como ele é, enquanto que um predicado fictício não. Para a autora, não seria válido rejeitar em absoluto uma possível conexão entre o âmbito hipotético e categórico (entre a suposta e real necessidade), até porque de forma alguma a proposição “não há nenhuma conexão necessária” coloca em evidência o oposto, “há alguma conexão”. A questão é: de onde as proposições categóricas/normativas extraem necessidade e universalidade, que são suas características fundamentais?<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> No idealismo transcendental, Kant oferece explicações revolucionárias que tratam da possibilidade de um conhecimento efetivo das coisas, não os objetos em si, mas da forma como opera nossa razão a ponto de conhecê-los, isto é, do nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori* (Kant, 2001). Para Kant todo o nosso conhecimento começa com experiência, mas nem todo ele se origina da

Entre uma suposta e real necessidade deve haver alguma conexão possível, assim como entre fatos brutos e menos brutos, contudo, é de difícil inferência porque as circunstâncias, além das imaginadas, podem – de certa forma – sugerir outras re/interpretações. “Suponha que eu diga ao dono da mercearia: a verdade consiste em ambas as relações de ideias, ou questões de fato, como eu pedi batatas, você as forneceu, e você me enviou uma conta” (ANSCOMBE, 1958b, p. 69). As três ideias contidas numa única descrição são inerentes ao fato/evento ocorrido, e não a um julgamento de que me fornecer batatas implica necessariamente que eu lhe devo algo. Ao fazer essa afirmação, isto é, que “X deve tanto dinheiro a alguém” ocorre, então, uma proposição “bruta” com relação à descrição. Esses fatos brutos também podem ter descrições relativas às quais outros fatos podem ser “brutos”, por exemplo: “ele deixou as batatas em minha casa” é fato bruto relativo a “ele me forneceu as batatas”.

Ora, Anscombe (1958a, p. 04) admite ser complicada a relação de “brutalidade relativa” dos fatos, uma vez que circunstâncias excepcionais – que não podem ser previstas teoricamente – podem sempre sugerir uma interpretação diferente. Nos termos da autora,

[...] se xyz é um conjunto de fatos brutos em relação a uma descrição A, então xyz é um conjunto de um intervalo que alguns conjuntos mantêm se A for válido; mas a obtenção de algum conjunto entre eles não implica necessariamente A, porque circunstâncias excepcionais sempre podem fazer a diferença; e o que são circunstâncias excepcionais relativamente a A, geralmente, só podem ser explicadas dando-se alguns exemplos diversos, e nenhuma previsão teoricamente adequada pode ser feita para circunstâncias excepcionais, já que um contexto especial adicional pode teoricamente sempre ser imaginado, que reinterpretaria qualquer contexto especial.

Na citação acima, Anscombe estaria tentando mostrar que o ato de derivar deve ser daquilo que é, tal como se encontra em seu estado primário – como por exemplo, um homem roubou uma arma, assaltou e matou duas pessoas, logo, deve ser preso e punido – falha pelo simples fato de que entre a descrição (o homem roubou, assaltou e matou), a inferência (ele é

---

experiência, pois somos possuidores de certos conhecimentos *a priori*, e estes últimos são absolutamente independentes da experiência.

Kant denomina de sintético o tipo de juízo de ampliação, ou seja, que estende nossa possibilidade de conhecer, uma vez que o predicado não se encontra contido no sujeito. Ora, agora que estamos de posse de um tipo de conhecimento que é sintético, como, então a partir desse conhecimento teremos as características de necessidade e universalidade? Kant, então, chega ao sintético *a priori*, e é nesse juízo que repousa os princípios da universalidade e necessidade e todo o objetivo último de nosso conhecimento especulativo *a priori*. Se eu posso ter um conhecimento seguro, que não seja contingente, é por intermédio desse tipo de juízo, que só a experiência não podia me dar nem sua universalidade e nem sua necessidade.

mau e prejudicial à sociedade) e a conclusão (deve ser preso e punido), existem eventos que não necessariamente resultam na implicação conclusiva. Ainda que se aceite hipoteticamente que quem mata é uma pessoa má, não implica em dizer que só se é má quando se mata, uma vez que as circunstâncias podem sempre variar, e nenhuma previsão teoricamente adequada sobre o que é ser má poderia ser feita, salvo dando exemplos conforme diferentes situações. Conforme Anscombe:

Cada descrição pressupõe um contexto de procedimento normal, mas nem mesmo esse contexto é descrito implicitamente pela descrição. Circunstâncias excepcionais sempre podem fazer a diferença, porém não podem ser levadas em consideração sem razão alguma. (ANSCOMBE, 1958b, p. 71).

Para Ryan (2011, p. 21), o argumento de Anscombe consiste na impossibilidade de obtermos *a priori* o domínio da relação de ser relativamente bruto, haja vista que apenas a experiência imersiva, no campo da linguagem, pode nos oferecer tais competências, ou seja, é como se Anscombe dissesse que você não pode, de forma alguma, saber o que uma pessoa está pensando em fazer ao colocar um copo de água na sua frente, porque assim como pode bebê-la, também pode usá-la para lavar as mãos, os pés, regar uma planta ou até molhar um pano e limpar a mesa.

Que eu devo ao merceeiro tal e tal quantia seria um conjunto de fatos que seriam “brutos” em relação à descrição “eu sou um enganador” – diz Anscombe – e muito embora o ato de enganar possa ser considerado “injustiça” – um termo factual –, não se pode, a partir do conceito de justiça, inferir que um homem que comete injustiça é um homem “mau”. A prova “exigiria uma explicação positiva da justiça como uma ‘virtude’, isto é, dar explicações acerca de que tipo de características comporta a virtude e como se relaciona com as ações” (1958a, p. 04 – 05).

Nos argumentos de Anscombe (1958a), a descrição constitui um conceito de fundamental importância quando se pretende discutir se uma determinada concepção de ética é adequada ou não. Não se pode estabelecer regras universalizáveis às ações, pois as circunstâncias podem sugerir todo tipo de interpretação. Vejamos o que Anscombe (1958a, p. 02) – em função do problema da descrição – diz sobre Kant:

suas próprias convicções rigorosas sobre o assunto da mentira eram tão intensas, que nunca lhe ocorreu que uma mentira pudesse ser descrita de maneira relevante como algo que não fosse apenas uma mentira (por exemplo, ‘mentira em tais e tais

circunstâncias’). Sua regra sobre as máximas universalizáveis é inútil, sem estipulações sobre o que deve contar como uma descrição relevante de uma ação com vistas a construir uma máxima sobre ela.

Assim como um homem que tem sua crença com base numa concepção da ética de lei pode julgar que é errado matar, que isso constitui uma injustiça, e que, portanto, não seria bom para proveito de ninguém cometer injustiça, outro homem poderia julgar correto matar, conforme as circunstâncias e de acordo com o que ele julgar ser benéfico para sua felicidade. A ética dos dois, ainda que distantes, se encontram exatamente na mesma posição orientada por uma premissa maior prática, a saber, que “a lei divina deve ser obedecida”, e “o maior princípio da felicidade deve ser empregado em todas as decisões” (ANSCOMBE, 1958a, p. 08).

A perspectiva de Anscombe tende mais para o casuísmo. Um casuísta perguntaria o que é certo ou justo fazer em determinadas circunstâncias, com o intuito de saber se seria ou não permissível fazer isso ou aquilo e, somente assim, ele decidiria a coisa certa a fazer, porque embora ele – o casuísta – possa falar contra alguma ação, ele não pode prescrever nada em um caso real, pois “as circunstâncias (além das imaginadas) podem sugerir todo tipo de possibilidades, e você não pode saber antecipadamente quais serão as possibilidades” (ANSCOMBE, 1958a, p. 03).

Como proposta para uma abordagem ética que desse conta dos problemas levantados, Anscombe (1958a, p. 15) lança o pensamento clássico em termos de virtudes, com tendências neoaristotélicas. A posição que o argumento defende sugere o uso do termo ‘deveria’ de maneira não enfática, isto é, de forma a não lhe atribuir um sentido “moral” especial, que, segundo ela, denota o termo “errado”, em detrimento do “injusto”. “Se formos seguir a rota neoaristotélica, não podemos pensar na moralidade de uma ação, *exceto* examinando se a ação tem algum recurso para recomendá-la ou o contrário, por exemplo, que a ação seria injusta, covarde, etc.” (ALVAREZ; RIDLEY, 2007, p. 548, - grifo dos autores). Nessa perspectiva, o que impele à ação é a apreensão de uma certa qualidade ética na ação, por parte do sujeito agente, o que não implica em dizer “ser obrigado” a agir.

Inclinada ao pensamento ético aristotélico, Anscombe tece duras críticas aos filósofos morais modernos, com a acusação de que mostram uma mente corrupta. Em outras palavras recorreremos às interpretações de Alvarez e Ridley (2007, p. 549), sobre o que diz Anscombe.



Suponha que alguém tenha desistido de uma concepção de ética da lei divina, mas que insista em manter o conceito de obrigação moral e suas noções concomitantes de ‘moralmente certo’ e ‘moralmente errado’. Sob essas circunstâncias, ela escreve, pode parecer ‘legítimo’ - embora seja de fato corrompido – discutir se pode ser ‘moralmente correto’ em algumas circunstâncias fazer algo que é, de fato, injusto, como ‘conseguir a execução judicial dos inocentes’. E essa aparência é gerada pelo fato de que pode haver uma lacuna entre dizer ‘isso é injusto’ e ‘isso é moralmente errado’.

Para Anscombe (1958a, p. 17), discutir se o moralmente certo ou moralmente errado se aplica, implica em aceitar a procedência de uma concepção de ética com base em lei divina, conforme todas as provas até aqui apresentadas. Do contrário, seria – como ela sugere – “mais razoável abandoná-la”, uma vez que não se pode dizer que o termo “errado” se aplica em função do termo “injusto”. Enquanto o termo “injusto” é determinado simplesmente pelos fatos, o termo “errado” é fruto de uma decisão deliberada de que a injustiça é errada.

Conforme Engelhardt (2010, p. 340), talvez a intenção de Anscombe seja de dizer que “[...] a moralidade permanece, em princípio, plural, e as reivindicações da moralidade nem sempre podem ultrapassar racionalmente as reivindicações da racionalidade prudencial”. Dessa perspectiva, talvez o debate possa tomar outros direcionamentos, mas como Anscombe deixa expresso, a única saída possível é de abandonarmos os estudos da moralidade associada ao conceito de obrigação, ao menos até que estejamos de posse de uma psicologia da filosofia que desse conta de descrever, em termos factíveis, a força psicológica argumentativa que esse conceito exerce, seria difícil essa relação de ideia

Acreditamos que, de fato, dizer que a ideia de um mundo moral tem uma realidade objetiva, não é como se ela reportasse a um objeto no mundo sensível, ou seja, não equivale a dizer que há fatos morais no mundo, mas tão somente, que é assim pensado “como uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível [...]” (KANT, 2001, A 808/B 836).

## Considerações acerca do problema da obrigação moral

A primeira etapa do problema central no argumento da Anscombe consiste em afirmar ser impossível dissociar a realidade da obrigação moral da concepção de Deus criador do universo e de todas as coisas contidas nele. Da primeira segue a segunda, a saber, que sendo

verdadeira a primeira conforme todas as provas apresentadas, os conceitos morais de obrigação na modernidade são herança de uma concepção cristã de ética com base na lei divina. O terceiro ponto da Anscombe é que a obrigação moral, portanto, existe porque Deus é o criador de todas as coisas e o fim último para qual o homem está e, sendo assim, a crença de alguém nessa concepção de ética divina é o que justifica e fundamenta a crença dessa pessoa na realidade da obrigação moral.

Nosso ponto nesse debate ataca a primeira posição da Anscombe, pois para nós é possível reconhecer a realidade da obrigação moral sem tê-la associada à concepção de Deus. Para que isso torne claro, vamos abordar alguns aspectos que envolvem a obrigação. O'Brien (2016) destaca, no artigo *On obligation and the virtues of law*, duas formas do uso do conceito de obrigação: (1) como normas limitadas e estratégicas dentro de uma prática enquanto condições necessárias para agir bem de acordo com essa prática; (2) como exigência arquetípica e abrangente de uma prática como um todo.

No primeiro caso a obrigação conta com uma força normativa limitada a algumas determinadas ações que, naquelas circunstâncias, são consideradas necessárias para que a ação venha a ser boa, dentro daquela prática. No segundo caso a força normativa da obrigação é genérica, isto é, legisla e/ou comanda em todos os casos que abrangem uma certa prática. Contudo, tanto em um quanto em outro a obrigação goza de certa força normativa que a confere o *status* de uma lei. Mas alguém, no entanto, poderia muito bem perguntar: qual é a fonte da obrigação?

Para responder essa questão é preciso entender primeiramente que todas as ações humanas, antes de suas execuções, comportam de certo motivo – que é a razão pela qual a ação será executada – e certo fim, – o que se espera com ou a partir daquela ação – que pode ser contingente, servindo como meio para outro fim, ou não. Quando associadas a razão e o fim surge, então, uma necessidade que deve orientar as etapas da execução da ação e, naturalmente, a necessidade é associada ao cumprimento de certas regras que devem conduzir e orientar na execução da ação conforme o objetivo. É a partir dessa necessidade que a obrigação tem sua raiz e sua força normativa qual é, o dever que o próprio sujeito se impõe no cumprimento do propósito a que visa a ação. Para O'Brien, “Quando falamos de obrigação, expressamos a ideia de necessidade prática. A obrigação expressa um modo específico de força normativa da razão prática: a força racional da demanda” (2016, p, 91).

Dessa forma, quando se fala em obrigação sobre uma determinada ação está-se a falar de uma força vinculativa da razão em função de uma necessidade prática, ou seja, a condição sem a qual um propósito benéfico não poderá ser alcançado, ou um fim maléfico não poderá ser evitado. Em todo caso, parece que Anscombe concorda parcialmente com essa posição, pois segundo ela, um senso de obrigação corretamente entendido expressa a necessidade de renunciar *certas* ações ruins. Quais seriam, então, essas ações? Na visão de Anscombe, elas nunca poderiam ser nomeadas, pois as circunstâncias podem sempre sugerir diferentes interpretações, cabe o agente decidir, conforme seu propósito, se executa ou não aquela ação.

O argumento da Anscombe para essa defesa se centra no problema inferencial da obrigação para uma necessidade prática. Para a autora, ainda que se possa admitir que uma ação injusta é uma ação má, não se pode inferir disso que seja *necessário* não agir injustamente. Disso discordamos, pois a necessidade assim como descrita é um sentimento que se vincula à força racional da demanda, portanto intrínseca à arquitetura da normatividade, ou seja, quando alguém decide desencadear uma ação é porque as razões que o levaram a tal decisão tornam a ação necessária, independentemente de se a ação é boa ou não.

Na mesma linha de pensamento de Anscombe, O'Brien afirma que "é comum pensar que um mal necessário é um ato mau que alguém tem permissão e talvez até mesmo seja obrigado a fazer" (2016, p, 98). A primeira resposta a essa questão é que não há mal necessário, independentemente se as pessoas afirmarem ou não tal proposição. Há uma maçã verde, um carro azul, um pássaro branco, uma vontade de comer burritos, etc. Um fim necessário e particular pode – de certo modo – constituir justificativa para uma determinada ação e aceitar a justificativa não significa que seja válido, como por exemplo, é aceitável que pessoas possam morrer durante a fase de teste das vacinas nos humanos, mas não que isso seja um mal necessário.

A segunda pergunta poderia ser uma sequência de duas questões; por que "até mesmo seja obrigado?" o que o obrigaria? Tal como Anscombe, O'Brien é defensor da ideia de que agir mal ou agir bem deve depender do propósito do próprio agente, conforme os fins a que visa alcançar com aquela ação e, ao decidir, por exemplo, que agir mal em determinada situação – mesmo tendo a plena consciência de que aquela ação é uma má ação – é a ação correta, o agente apenas está sendo racionalmente compelido a agir de tal modo conforme seu

*princípio* ou *premissa* de inferência prática, isto é, de acordo com o que ele julga ser necessário para alcançar seu fim. Em defesa da Anscombe, O'Brien (2016, p. 99.) escreve:

É racionalmente necessário, ou obrigatório, que alguém faça o bem e evite o mal apenas se dois critérios adicionais forem atendidos: (a) o agente visa um propósito substantivo que governa seu raciocínio prático, e (b) ele sabe que é verdade que fazer o mal é estritamente incompatível com a busca desse propósito governante. Nesse caso, o objetivo final do agente funciona para ele como um princípio de inferência prática, que gera a força obrigatória que obriga a evitar más ações. Uma vez que ele raciocina sobre o que fazer de acordo com este princípio, tal agente moral 'não precisaria dar um passo a partir da prova de que fazer X é agir mal até a conclusão de que ele não deve fazer X [...]. Ele, portanto, não apenas tem motivos para evitar X, mas é racionalmente compelido a evitar X, em sua suposição de um governante próprio dos propósitos. (p. 99).

Atuar sob princípio de inferência prática é ter uma razão (circunstancial) necessária e suficiente que justifica a ação, enquanto que agir sob uma premissa de inferência prática é eleger determinadas ações como certas ou erradas e, sempre que sob condições de tais ações, agir conforme a premissa. Obviamente a resposta à questão acima não poderia ser outra coisa que não seja a força normativa da demanda que a razão prática imprime, independentemente de como o agente escolhe agir, seja de forma correta que não a favorece ou de forma correta favorecendo a ele mesmo, a força normativa tem a mesma raiz.

Até aqui, talvez Anscombe concordaria que estamos falando de uma ética prática, em que o conceito de obrigação não atua em função de nenhuma força especial, que exercesse algum efeito psicológico da força, sem descrever como ou o que seria tal força. No entanto, qual seria o problema que envolve a obrigação, enquanto dever e obrigação, enquanto dever moral?

Em linhas gerais, para Anscombe dever moral é um tipo de comando com um sentido especial da força normativa, que tem enquanto figura de autoridade suprema Deus, enquanto que para Kant o dever moral possui dois âmbitos distintos: âmbito teórico (transcendental), em que há a possibilidade da existência da liberdade e âmbito prático (empírico), em que se pode constatar nos eventos a capacidade humana deliberativa, isto é, conhecer pela experiência a existência da liberdade prática. O âmbito teórico, na qual está ancorado o princípio da imputabilidade da ação, garante um campo próprio da moralidade que se concretiza no uso prático da razão. Desse modo, os conceitos morais, em Kant, são conceitos puros que têm seus fundamentos no uso prático da razão, isto é, conceitos que a razão, segundo sua arquitetônica, fornece no seu uso voltado ao mundo fenomênico.

Poderia ainda Anscombe questionar: com base em que pressuposto ou ideia a razão cria esses conceitos morais? Bem, conforme apresentado no primeiro capítulo, a razão possui suas próprias faculdades, por intermédio das quais tais conceitos tomam forma e realidade, contudo, ainda que a Anscombe insista que é com base na ideia de Deus que essas faculdades dão origem aos conceitos morais, isso seria o que ela não poderá – e mais ninguém – demonstrar, apenas argumentar com base na crença do que seja, da mesma forma que alguém poderia acreditar que conceitos morais são axiomáticos. Conforme O’Brien (2016, p, 100), “Embora as pessoas possam *tratar* a necessidade de fazer o bem e evitar o mal como um axioma de seu raciocínio moral, a dificuldade é que, como um axioma, não é capaz de ser demonstrado, exceto como geralmente procede”

Contudo, ainda que o fundamento desse raciocínio prático não possa ser demonstrado, tanto para Kant quanto para Anscombe, é grosseiramente absurdo acreditar que quando alguém elege racionalmente que deve fazer o bem e evitar o mal seja porque seu princípio governante do raciocínio prático opera sob concepção da ideia de Deus e, só não é, quando agir mal é aceite em circunstâncias específicas como um ato de bem. Não se trata do que seja o certo ou o errado, mas de tudo que é necessário para a preservação da vida e manutenção da paz.

Não é racional (em termos da manutenção da vida e preservação da paz) aceitar que alguém possa pegar um revólver e decidir atirar só porque acredita que Anscombe escreve mal e, já que para a autora fazer mal, em certas circunstâncias, possa ser uma boa ação conforme o princípio governante do raciocínio prático do agente seria, portanto, uma ação correta. A justificativa da obrigação moral não depende da concepção de Deus como legislador providencial, pois o mais ateu dos humanos possa acreditar que certas ações são corretas e devem ser promovidas e certas ações erradas devem ser evitadas.

Para Korsgaard, a moralidade envolve necessidades práticas gerais e expressa o mais genuíno objetivo de unir todos os agentes naturais, num mundo ordenado conforme suas próprias razões e agir racionalmente não significa apenas agir sob a influência de uma pretensão normativa– pelo contrário, é agir “motivado pela consciência de que as propriedades do bem fazer da ação a tornam boa [...]”, isto é, “[...] que você tem fundamentos adequados para a motivação” (KORSGAARD, 2005, p, 214). Sobre isso trataremos no capítulo seguinte.

É importante que a positivação da moralidade seja pensada em um sentido mais amplo, pois suas implicações refletem nas formas de organização da vida humana. Não se trata apenas das ações humanas – em um sentido estrito –, mas também determinar suas características conforme representamos o mundo. Sobre isso diz Thomas Pink (2016, p, 115):

[...] além da obrigação moral, existem outros aspectos da moralidade. Existe, por exemplo, a avaliação como moralmente admirável ou desprezível de várias maneiras, não apenas das ações das pessoas, mas também de seu caráter, inclinações e disposições. Esta é a parte da moralidade que se preocupa com virtudes e vícios.

### CAPÍTULO 3 – Korsgaard na defesa de Kant

Nosso principal objetivo neste capítulo é analisar a defesa de Kant em Korsgaard, com relação ao conceito de autolegislação, isto é, dar lei a si, que Anscombe julgou “tão absurdo” ser justificável a partir do próprio agente, uma vez que, conforme a autora, “o conceito de legislação exige poder superior no legislador” (ANSCOMBE, 1958, p. 02). Nesse âmbito, Korsgaard (1996) desenvolve em sua obra *Creating the Kingdom of Ends*, uma concepção de obrigação moral, assim como concebido por Kant, contudo, desvinculada da concepção ética da lei divina. Em suas argumentações, a crítica de Anscombe ao conceito de obrigação moral recebe atenção e classificação. A partir do conceito kantiano de autoavaliação, Korsgaard desenvolve a concepção da visão a que ela chama de “centrada no agente” e, nessa perspectiva, a autora constrói seus argumentos com base na capacidade da razão de dar lei a si mesma, sem nenhuma ligação com a figura do divino, objetando, dessa forma, as críticas de Anscombe com relação ao conceito de obrigação moral.

Ao longo deste capítulo abordaremos os seguintes tópicos: a perspectiva da Visão Centrada no Agente, Razão e Razões e Obrigação moral segundo Korsgaard. No primeiro tópico objetivamos mostrar que a noção de obrigação moral não requer a figura de um legislador supremo, como pretende Anscombe. O conceito deriva de uma perspectiva a partir da qual a razão pura, no seu uso prático, fornece lei a si mesma via sua estrutura cognitiva e por mais que a moralidade possa, num determinado nível de sua estrutura, ter conotações com a moral cristã, este último não fundamenta o primeiro.

No segundo tópico, trataremos da distinção entre razão e razões para, em seguida, determinarmos se as razões que nos levam a agir são fornecidas pelos nossos estados mentais ou se derivam dos fatos a que fazem jus esses estados mentais. Nesse tópico pretendemos extrair da estrutura cognitiva racional o substrato da obrigação moral, ou seja, o elemento a partir do qual se permite que o sujeito imprima nele certa força normativa que o leva a agir.

Por último, responderemos à questão sobre em que consiste a obrigação moral, qual sua estrutura e por que, para Korsgaard, compreende uma força normativa intrínseca, isto é, a força que a obrigação imprime no sujeito parte de uma concepção moral que a razão pura, no seu uso prático, fornece ao mundo fenomênico.

Os trabalhos da Korsgaard na reformulação da ética kantiana enfatizam a fórmula do imperativo categórico e resgatam certos elementos da ética aristotélica para a filosofia

kantiana. Enquanto atualizadora contemporânea do kantismo, Korsgaard acrescenta mais elementos às formulações kantiana do dever e corrige os pontos fracos de sua estrutura. Dessa forma, a autora conecta suas descrições do que seja obrigação, lei, autonomia, razão e razões com elementos que resgatem suas concepções nos filósofos Aristóteles e Kant. No entanto, Korsgaard distingue suas respostas e características pela forma como aborda as objeções e críticas a estes conceitos e pela forma como concebe a normatividade em geral. Por ser contemporânea e estar, atualmente, presente no debate sobre o tema de nossa pesquisa e, também, em função de sua abordagem metodológica, a autora se apresenta como a candidata mais oportuna para o debate que se pretende desenvolver.

### A perspectiva da visão centrada no agente

Korsgaard (1996, p. 50)<sup>9</sup> enquadra a visão de Anscombe na linha dos filósofos morais sentimentalistas, isto é, a linha dos filósofos que compartilham uma importante suposição de que “a principal força de dizer que sou obrigado a fazer algo é que serei julgado, punido ou culpado, se não o fizer”. Logo, a moralidade é assim construída “do ponto de vista do espectador ou do juiz, tomando os afetos de aprovação e desaprovação como a fonte de nossas concepções morais mais fundamentais”.

No entanto, a filósofa contraria essa visão sentimentalista introduzindo outra visão que ela chama de “centrada no agente”. A visão centrada no agente repele a suposição de que a principal força em dizer que sou obrigado a tal e tal é que, do contrário, serei julgado ou punido se não o fizer. Conforme Korsgaard (1996, p. 50), o foco na obrigação vem de uma perspectiva deliberativa, e não de um juiz moral. Sendo assim, a autora sustenta que a principal força deliberativa em dizer “sou obrigado a fazer isto” não é que “culperei a mim ou serei culpado se não o fizer, [...] é o meu julgamento de que é certo que me impele a fazer isso” (KORSGAARD, 1996, p. 50).

De acordo com Korsgaard (1996, p. 51), essa visão centrada no agente encontra respaldo no pensamento dos filósofos clássicos, como exemplo, na ética aristotélica em termos de virtudes, em que “a pessoa de sabedoria prática de Aristóteles realiza a ação virtuosa para seu próprio bem e para o bem dos nobres”. Nessa perspectiva, o agente é movido à ação por uma “qualidade ética, uma beleza moral e nobreza apreendidas na ação”, o

---

<sup>9</sup> Todas as citações referentes às obras da Korsgaard contam com a nossa tradução.



que significa dizer que “ele não age meramente com base em alguma afeição natural espontânea [...]”.

Embora Anscombe (1958, p. 02) tenha dado pouca atenção ao conceito de autolegislação kantiana, resumindo sua caracterização em absurda, com base na alegação de que “o conceito de legislação requer poder superior no legislador [...] assim como o conceito de voto exige que haja mais de um eleitor”, Korsgaard (1992) admite ser verdadeiro que o conceito de legislação requer poder superior no legislador, porém mostra que o poder superior reside no próprio agente, detalhando, a seu ver, o que o conceito de autolegislação envolve. Diz a autora:

podemos dizer que o eu atuante concede ao eu pensante seu direito ao governo. E o eu pensante, por sua vez, tenta governar da melhor maneira possível. Assim, a estrutura reflexiva da consciência humana estabelece aqui uma relação, uma relação que temos com nós mesmos. E é uma relação não de mero poder, mas de autoridade. E essa é a autoridade que é a fonte da obrigação (KORSGAARD, 1992, p. 85).

Nessa passagem, Korsgaard (1992) tenta mostrar a relação que a estrutura cognitiva humana estabelece consigo mesma, por onde nasce a noção de obrigação, contudo, observa a autora, essa autoridade não precisa ser estabelecida, isto é, não é fruto de algo externo à consciência humana, é uma autoridade que deriva de sua própria mente e vontade, – vontade é tomada no sentido kantiano – em outras palavras, a autoavaliação. O eu atuante e o eu pensante, nesse caso, fazem parte de uma estrutura que se representa por eu agente, e quando Korsgaard (1992) toma o conceito de obrigação moral a partir de uma perspectiva que, segundo ela, é centrada no agente, não vemos nenhuma contradição como pretende Alvarez e Ridley (Cf. ALVAREZ; RIDLEY, 2007, p. 7-10), uma vez que, na estrutura interna do eu agente, operam o eu atuante e o eu pensante.

A capacidade autolegislativa é um atributo próprio da razão pura prática de dar lei a si mesma. Conforme Kant (2001, A 802 /B 830), no cânone da razão pura,

possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo. Tais juízos acerca do que é bom e útil repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade e que exprimem o que deve acontecer.

Para melhor esclarecer esse ponto, Korsgaard (1992) dá mais um passo em direção à resposta de como o eu pensante chega na conclusão de que uma ideia é boa, a ponto de

recomendá-la ou transformá-la em uma lei, isto é, numa lei moral. Conforme a autora, “Kant propõe que podemos dizer se nossas máximas devem ser leis, atendendo não ao seu assunto, mas à sua forma” (KORSGAARD, 1992, p. 86).

Para Korsgaard (1992, p. 87), uma máxima contém duas partes, o ato e o fim, e sua forma, por conseguinte, “é o arranjo de suas partes”, e não se limita a isso apenas, de um modo geral, “é o arranjo funcional”, isto é, “o arranjo que permite que a coisa faça o que faz”. Se o ato e o propósito que constituem a máxima de uma ação coincidem, isto é, de tal modo que “a máxima pode ser desejada como uma lei, então, a máxima é boa”. A partir disso conclui-se, que “uma boa máxima é boa em virtude de sua estrutura interna. Sua estrutura interna, sua forma, a tornam adequada para ser desejada como uma lei. Uma boa máxima é, portanto, *intrinsecamente entidade normativa*.”

Assim sendo, a estrutura da consciência humana, de acordo com a autora, nos força a agir por razões e também nos proporciona uma concepção de nossa própria identidade, no estrito sentido que somos agentes deliberativos, a partir da qual nos identificamos com a fonte de nossas razões, e assim, nos tornamos leis para nós mesmos (KORSGAARD, 1992, p. 87), isto é, fontes de nossas próprias leis. Isso acontece porque, segundo Korsgaard – parafraseando Nagel (1970) –, quando um impulso se apresenta a nós, nos perguntamos se poderia ser uma razão, e a resposta, no entanto, segue com base na análise “se a máxima de agir de acordo com ela pode ser desejada como uma lei por um ser com a identidade em questão” (KORSGAARD, 1992, p. 88). Se sim, é, portanto, passível de ser desejada como uma lei, uma razão contendo uma *estrutura normativa intrínseca*, se não, deve ser rejeitada enquanto uma obrigação.

Para Korsgaard (1992), o ato de nos obrigarmos não determina se uma máxima pode servir de lei, antes de mais, é simplesmente um fato inerente à natureza humana. Para uma máxima servir de lei passa pela maneira como pensamos nossas identidades, o que quer dizer que “há um elemento de relativismo no sistema”, conforme a autora, necessário para determinarmos se “existem obrigações morais” ou não (KORSGAARD, 1992, p. 88). Mas para que o conceito de obrigação moral seja nitidamente esclarecido é necessário que, antes de quaisquer conclusões, uma investigação a preceda: trata-se da investigação acerca de onde vêm nossas razões para as ações, ou seja, se razões são fornecidas pelos estados mentais ou são determinados pelos fatos sobre os quais são esses estados mentais e, só então, poderemos

fornecer uma análise razoável da obrigação moral, no sentido de determinar a gênese de sua força normativa.

## Razão e Razões

Esses dois conceitos são de fundamental importância quando se trata de razão prática e ações. Dizer que alguém é obrigado ou se sente obrigado a executar certas ações é, em outros termos, dizer que a pessoa está sob certos aspectos – intrínsecos ou extrínsecos ao propósito – motivado a agir. Ora, a questão que Korsgaard pretende discutir ao apresentar esse tema é, o que pretendemos quando falamos em razão ou em razões? Razões são fornecidas pelos estados mentais ou pelos fatos sobre os quais se baseiam aqueles estados? (cf. KORSGAARD, 2005, p, 207-14) Responder essas questões é de extrema importância na medida em que complementa uma parte crucial da obrigação moral, a saber, de onde derivam razões para as ações e porque pensá-las de forma contrária seria incoerente com a estrutura da obrigação.

Conforme Korsgaard (2005), quando falamos em Razão, tradicionalmente, nos referimos ao aspecto ativo da mente, opondo-se ao aspecto passivo, como percepção, sensação e emoções. Não obstante a definição, essa formulação não é isenta de problematização, uma vez que, aparentemente, a receptividade não parece ser totalmente passiva. Todavia, quando falamos em razão nos referimos à atividade mental autoconsciente, na qual os *inputs* da receptividade tomam forma, isto é, quando construímos descrições científicas do mundo observado ou quando manifestamos nossas escolhas no mundo da experiência.

Na tradição filosófica, a razão compreende certos princípios: princípios do entendimento, princípios matemáticos, etc – assim como Kant os identificou. De acordo com Korsgaard (2005, p, 208) uma pessoa é tida como racional “quando suas crenças e ações conformam-se com os ditames daqueles princípios, ou quando ela é deliberadamente guiada por eles”.

Para Korsgaard, razões envolvem três aspectos: (1) itens que constituem justificativa para a ação; (2) tipos de fatos acerca das ações que justificam as razões; (3) relação entre razões e ações. A primeira diz respeito se razões são fornecidas pelos estados mentais ou se

são os fatos que determinam os estados mentais. A segunda diz respeito se razões surgem dos objetivos alcançados pela ação, ou se são determinadas por outras propriedades inerentes às ações, como se a ação é justa ou boa; e a terceira diz respeito se há alguma relação causal entre razões e ações ou alguma outra relação que não seja de causalidade. Esta última trata da mais importante questão, a saber, o que queremos significar quando dizemos que alguém é “motivado” (cf. KORSGAARD, 2005, p, 208-9).

Korsgaard (*ibid, ibidem*) acredita que razões práticas têm ao menos algumas das seguintes propriedades: são normativas, motivadoras e motivadoras em função de sua normatividade. Enquanto definição Korsgaard defende que uma razão prática seja “uma consideração normativamente motivadora”. Conforme nosso objetivo, acreditamos ser mais pertinente nos debruçarmos sobre o primeiro aspecto que trata da questão se razões são fornecidas pelos estados mentais ou se são determinados pelos fatos sobre os quais se baseiam os estados mentais. Ao respondermos satisfatoriamente a essa questão estaremos, de certa forma, fornecendo subsídios que alicerçam nossa argumentação acerca da ontologia da obrigação moral.

Conforme Bernard Williams, citado por Korsgaard (*ibid, ibidem*), “Desejar fazer algo é, certamente, uma razão para fazê-lo”. Disso discordamos uma vez que entendemos que entre desejo e razão (motivo) há um intervalo que a atividade reflexiva ocupa. Certamente, Williams devia ter em vista outros motivos que o levaram a cair em tal raciocínio, pois parece bem nítido que desejar não pode jamais constituir razões para ação. Desejar algo é ter ou demonstrar disposição para aquela coisa, o que é diferente da tomada de decisão de que vale a pena o “risco”, por exemplo, um homem que deseja tanto a mulher do amigo. Independentemente de ser um homem sem caráter, ele precisa, antes de agir, decidir que seu desejo é maior que o risco de traição e, então, a ação só toma lugar ou não após a tomada da decisão.

Dessa forma, não nos parece – à primeira vista – que razões devam ser fornecidas pelos fatos sobre os quais são os estados mentais. No entanto, consideraremos outras objeções a fim de assegurar nossa posição. Imaginemos que o CEO da Amazon aumente em 12% o salário dos funcionários da categoria mais baixa e, então, perguntamos por que ele aumentou o salário daquela categoria. Certamente, qualquer resposta possível para nós deve partir ou do fato de que o estado em que os funcionários da categoria mais baixa se encontravam era

deplorável, por isso o aumento, ou do fato de que o CEO simplesmente julgou realizar uma simples vontade própria.

Dessa forma alguém poderia comentar que as razões que *determinaram* o comportamento do CEO a agir foram as condições dos funcionários, assim como alguém poderia argumentar, em oposição, de que os fatos por si só não podem fornecer razão alguma. Para Korsgaard (2005), as possíveis respostas acerca do estado mental do CEO podem sugerir que ele queria (*wanted*), ou que ele tinha esse desejo (*desire*), ou que ele tem a crença (*belief*) de que ao fazer isso estará fazendo o bem. Dessa forma a união de dois elementos (crença e desejo) fornece a razão pela qual a ação foi executada, ou seja, se aumentar o salário dos funcionários foi a realização de um desejo é porque ele acredita que a ação ajudará os funcionários de alguma forma.

Mesmo assim, alguns filósofos acreditam que, conforme Korsgaard (2005, p, 210), a conclusão com base na crença de que aquela ação é boa em nada diz respeito ao estado mental do CEO, mas sim, de determinados “fatos para os quais aqueles estados mentais são uma resposta [...]”. A esses fatos Korsgaard denomina de “propriedades do bem fazer das ações”, isto é, propriedades inerentes à natureza das coisas e que as tornam boas ou, ao menos, elegíveis para o agente. Tomemos essa posição como possível e analisemos sua validade.

Conforme Korsgaard, há ao menos duas objeções quando se trata de propriedades do bem fazer serem normativas ou motivadoras: a primeira diz respeito à objeção ao realismo normativo, a saber, a ideia de que não há coisas como fatos ou propriedades morais; a segunda objeção se segue da aceitação da primeira e acrescenta a questão da explicação sobre “a motivação e o sentido de obrigação apelando tão somente às propriedades do bem fazer de uma ação. Afinal, pessoas cientes dessas propriedades às vezes falham em ser motivadas por elas, ou em reconhecer que elas apresentam algum tipo de reivindicação normativa” (KORSGAARD, 2005, p, 211).

A partir dessas duas objeções, ou seja, se propriedades naturais não exercem sobre o agente nenhuma força normativa intrínseca e a partir disso tornar impossível explicar o sentido da obrigação inerente às propriedades do bem fazer, conclui-se que deve haver um terceiro elemento que por natureza é a geradora da força normativa. Segundo Korsgaard, para que propriedades do bem fazer possam ter efeitos normativos e motivacionais, “o agente deve *tomá-las* como sendo propriedades do bem fazer e ser movido correspondentemente” (*ibid, ibidem*).

Ora, parece que as propriedades do bem fazer, por si só, não são capazes de produzir a força normativa enquanto razão para a ação. Para tanto, é necessário que haja a atividade reflexiva da razão, para determinar se tais fatos constituem razões ou não para a ação. Ao concluirmos que razões para a ação decorrem, em parte substantiva, dos estados mentais do agente enquanto fonte da força normativa e motivacional, estamos afirmando que a normatividade enquanto força diretiva pode tanto nos direcionar a querer, a acreditar nas coisas, assim como a seguir uma determinada direção ou a opor-se a ela. Conforme Pink (2016, p, 118),

[...] existe uma função diretiva, uma função que, a menos que tome a forma de uma orientação especificamente legal, não se restringe à ação e omissão, mas que pode ser aplicada a atitudes em geral. Os padrões normativos podem não apenas nos direcionar a fazer coisas ou abster-nos delas, mas também nos direcionar a querer ou acreditar nas coisas. Portanto, os padrões que são normativos para nós podem ter um papel diretivo. Eles podem nos apontar uma determinada direção ou nos apoiar em sua execução; e são fortemente diretivos quando nos apontam nessa direção e longe de qualquer outra - quando eles não apenas apoiam A, mas se opõem a qualquer B contrário.

Na citação acima, Pink tentou demonstrar, de forma mais simples possível, que a força normativa não deva apenas ser entendida como aquela que obriga sem exceção, antes de mais, ela é uma força que tem como a principal característica direcionar. Seus direcionamentos podem ocorrer tanto nas nossas tomadas de decisões quanto nas nossas ações. Neste último a força normativa possui uma função diretiva imperativa, isto é, quando nos aponta para uma certa direção incompatível com qualquer outra possibilidade.

Em suma, o que tudo indica é que, ainda que razões possam ser, em parte, fornecidas pelos fatos de que se tratam os estados mentais a força normativa de que precisam para se transformarem em diretivas são fornecidas pelos estados mentais, ou seja, para serem razões, significando conjunto de elementos a partir da qual surgem motivos, precisam da mediação dos estados mentais e, ao concordarmos que os fatos por si só não constituem razão alguma, também concordamos que razões, em parte significativa, são fornecidas pelos estados mentais.

## Obrigação moral segundo Korsgaard

O conceito de obrigação moral foi o principal problema que Anscombe colocou ao debate, rejeitando, na construção de uma filosofia moral moderna, a manutenção de uma ética que tem como fundamento o dever moral. Para Anscombe, uma primeira razão para isso seria que o conceito de obrigação, sob qual ancora o dever moral, é fruto de uma herança que o cristianismo trouxe à modernidade e, sendo assim, a moral é construída do ponto de vista de um legislador universal. Uma segunda razão seria que o conceito de obrigação apenas está apto a exercer uma força psicológica na argumentação, o que, todavia, carece de um conteúdo descritivo que, no âmbito empírico, demonstre a justeza ou não da ação. Conforme Anscombe, a ideia de obrigação, logo, é naturalmente associada com a concepção de ética da lei divina, o que na ausência desse quadro teria um sentido vago.

Contra as teses que consistem em argumentar que a crença na figura de um legislador universal há muito foi abandonada, para Anscombe é como se os tribunais fossem abolidos e a noção do criminoso ainda mantivesse. É, portanto, a partir desse quadro que o conceito de obrigação moral, em particular, ganha uma abordagem diferente com Korsgaard, a partir da interpretação kantiana desse conceito.

A principal defesa da Korsgaard, sob a qual consistirá todo o argumento na análise da obrigação, parte do princípio de que o julgamento moral compreende uma força normativa intrínseca ao próprio sujeito. Dessa forma, a autora reinterpreta o conceito de obrigação moral, a partir de uma abordagem própria na qual o conceito de obrigação moral passa a assumir uma caracterização mais expressiva e determinante de sua arquitetura. Das teorias éticas de virtude às deônticas, Korsgaard (1992) percebe que o problema era de encontrar um ponto, na noção de obrigação moral, que combinasse os dois elementos da normatividade, a motivação e o ato de vinculação. A partir de Kant, o projeto de uma filosofia moral tornou-se necessário para entender a noção de obrigação como dever incondicional, que tanto motiva quanto une a vontade com o próprio dever.

Com a consideração dos conceitos morais como conceitos da razão pura, o movimento começa, prioritariamente, pela necessidade de um relato metafísico, que mostra como esses conceitos são gerados pela razão pura; e, analiticamente, o que esses conceitos contém que os tornam necessários, ao mesmo tempo que se traduzem em obrigação para nós (os humanos).

Para isso, é importante observar que a partir de Kant uma ordem moral racional não será mais considerada, simplesmente, como intuída na natureza das coisas, assim como pretendia a metafísica tradicional. A partir de Kant será possível que Korsgaard (1992) recorra a uma síntese crítica, a fim de mostrar que os conceitos da moralidade se aplicam não ao universo em sua totalidade, mas a uma parte, a nós os humanos, e possivelmente a toda a natureza racional.

Sem abrir mão da tradição, Korsgaard (1992) acredita – assim como Kant – que a moralidade de uma ação não é e nem deve ser algo externo à própria ação em si, pois isso separa qualquer relação entre o motivo pela qual a ação é praticada ou o fim que se pretende com essa ação, da própria correção ou não da ação. Esse ponto, no entanto, abre espaço para uma interpretação de Korsgaard e Kant enquanto adeptos de uma concepção naturalista da ação, no sentido de que a correção seria uma propriedade natural da ação inerente a sua própria característica, o que na verdade seria errado, pois de acordo com a própria Korsgaard (1996, p.52), o projeto de Kant “proíbe a suposição acrítica de que os princípios necessários podem ser considerados, pela intuição racional, válidos na natureza das coisas”. Para Kant, não há intuição intelectual, toda a intuição é sensível, portanto, impossível extrair da natureza dados prontos.

Diferentemente dos racionalistas tradicionais, que pretendiam simplesmente aceitar a razão como instrumento do saber, Korsgaard (1992) terá de explicar como a percepção da vinculação da ação correta é o que nos move, sem que se corra o risco de simplesmente reproduzir uma versão naturalista do conceito de obrigação. Para os externalistas, são as coisas (o mundo externo) que provocam razões e motivos, determinam os significados e justificam nossas crenças, ao passo que para os internalistas algo é considerado correto e, portanto, torna-se uma razão para a ação, quando associado ao motivo interno, isto é, quando o desejo de fazer o que é certo aparece como causa principal, não porque uma ação correta é uma ação boa e nem porque uma ação boa tem seu valor intrínseco a ela. Portanto, tendo a correção nenhum valor intrínseco, o desejo de fazer o que é certo não seria um ato de valor moral, mas tão somente motivacional.

Para Korsgaard (1992), – que não defende nenhuma das posições como ontologicamente correta – uma ação com valor moral é aquela praticada por dever, e seu valor reside na máxima que a orienta, isto é, num princípio subjetivo da vontade, ou seja, o valor de uma ação “reside nos fundamentos sobre os quais a ação junto com seu propósito foi



escolhida” (KORSGAARD, 1992, p. 57). Assim sendo, a ideia da máxima kantiana será essencial para a solução do problema de obrigação.

Assim como Kant, Korsgaard acredita que o ser racional age sob a ideia de liberdade, o que faz com que ele delibere face a situações de escolhas. O ato de deliberação, enquanto tomada de decisão, não acontece, simplesmente, em função do desejo ou impulso, mas há algo além, algo que se determina por meio de escolha de qual desejo ou impulso satisfazer e esse algo é a própria razão pura. Mesmo que a escolha seja de satisfazer o desejo mais presente, isto é, o mais forte, não significa que o agente age/agi de forma condicional ou que foi impelido por esse desejo, pelo contrário, significa que esse desejo foi tomado como uma razão, ou seja, como uma máxima.

Conforme citado por Korsgaard (1996, p. 47), para Hume, uma ação correta é aquela em que o motivo para tal justifica sua efetivação, não a ação em si que é considerada enquanto certa, ou seja, que o “primeiro motivo virtuoso, que confere mérito em qualquer ação, jamais pode ser uma consideração à virtude dessa ação, mas deve ser algum outro motivo ou princípio natural”, que demonstra a necessidade de um conhecimento prévio de quais ações são virtuosas a ponto de tomá-las como tal. Para Hume, nossa aprovação das afeições naturais seria esse primeiro motivo virtuoso, o que no entendimento de Korsgaard pode ser interpretado como um senso moral necessário, que – além do motivo do dever – nos permitiria extrair bons motivos enquanto fórmula da ação correta. Mas isso nos colocaria em duas posições totalmente contrárias, pois

se mantivermos a tese de que são os motivos que essencialmente tornam as ações corretas, aparentemente devem ser outros motivos que não a consideração pela retidão em si. Por outro lado, se quisermos manter a tese de que o principal motivo da ação virtuosa é o motivo do dever, devemos ter alguma forma de identificar ou definir ações corretas, que não dependa de seus motivos. (KORSGAARD, 1996, p.48)

Na primeira posição, o motivo pelo qual agimos deriva de algum fator externo motivado por um sentimento, logo, são os fatores externos que determinam a correção ou não de uma ação, uma vez que as razões para as ações são motivadas por eles. Na segunda posição, o julgamento de que a ação é correta parte da simples razão pura orientada por uma máxima. A máxima é um princípio subjetivo da vontade, isto é, um princípio que brota da vontade pura vincula a razão pela ação ao motivo do dever. Assim sendo, uma ação por dever seria aquela orientada por uma máxima, tendo como a única motivação nada alheia à vontade

pura, ou seja, nem o motivo pela qual a ação é praticada (o que leva à ação) nem o fim que se pretende com aquela ação (o que se espera com a ação), mas tão somente o motivo do dever.

Nessa perspectiva adotada por Korsgaard (1992), a máxima expressa a razão que deriva de princípios ou leis, logo, a máxima expressa uma concepção da lei. Uma vez que todas as ações são propositais, isto é, todas as ações obedecem a um propósito, todas as ações, portanto, obedecem a uma máxima. Contudo, isso não significa que todas as ações têm valor moral.

Para Korsgaard (1992) – assim como para Kant –, a diferença, por exemplo, entre uma pessoa simpática e uma outra que age por dever, reside em suas máximas. Para a pessoa simpática sua ação benevolente de ajudar as pessoas é algo que gera nela um prazer satisfatório e, assim, a satisfação se torna sua finalidade; ao passo que para a pessoa que age por dever ajudar pessoas é algo necessário, algo que a condição dela, enquanto um ser racional está submetida e, assim, o puro dever se torna em finalidade pela qual age.

É importante eliminar qualquer interpretação no sentido de afirmar que, para Korsgaard (1992), aquela que age por dever não sente nenhuma satisfação advinda de sua ação. O argumento apenas consiste em afirmar que o que motiva essa pessoa a agir não é a satisfação que a ação pode ou não proporcionar, mas simplesmente o dever de que aquela ação seria o correto a fazer. Dessa maneira, nada impede que ela tenha a satisfação que a ação pode gerar, até porque, para a autora o dever não é um propósito diferente, isto é, uma outra finalidade que não seja a felicidade, mas apenas de uma base ou fundamento diferente para adoção de um propósito (KORSGAARD, 1992, p. 60).

A ideia kantiana do ser racional enquanto finalidade, isto é, aquele que tem fim em si mesmo, assume, para Korsgaard, um papel importante no conceito de obrigação, uma vez que o querer ser tratado de modo P impõe a necessidade de tratar o outro de modo P. Desse modo, as necessidades dos outros assumem o caráter de normativa para mim – em outras palavras, tornam-se leis. Portanto, uma pessoa que age por dever é simplesmente aquela que, ao tomar suas necessidades como importantes, se vê na condição de também tomar as necessidades de outras pessoas como tal, ou seja, o caráter normativo lhe impõe dever à ação, haja vista que, conforme Kant (2007), o dever é a necessidade de uma ação realizada por respeito à lei.

A necessidade, portanto, é o que convoca à ação e esta, por sua vez, torna-se necessária em função do “caráter legal” que contém as máximas, isto é, a capacidade de expressar uma demanda que nos é feita. A partir disso conclui-se que o caráter legal das

máximas é o que motiva a pessoa da boa vontade e torna a ação correta. Todavia, ainda resta a questão de saber se uma máxima pode ter seu caráter legal derivado de algo fora de si, ou seja, extrínseco a ela.

Se perguntarmos para uma pessoa que acredita que ações corretas são aquelas que respeitam o comando da lei divina, o porquê de praticar uma determinada ação, a resposta não distanciaria do “porque Deus quer assim”, o que mostra que a sua máxima contém um caráter legal extrínseco, em conformidade com a lei divina. A ação, portanto, não seria correta apenas porque o caráter legal da máxima contém o que Korsgaard (1992 p. 61) chama de “*lawlike form*”, que aqui traduzo por “forma característica ou princípio da lei”, mas tão somente porque o caráter legal da máxima veio de um fato extrínseco, a saber, que a ação foi prescrita por uma lei externa, a lei divina.

Aqui, o que motiva a pessoa a agir parece ser necessário e suficiente para que a ação seja realizada, e independe do fato de se a máxima possui um caráter legal intrínseco. Agora, dois pontos assumem uma distância considerável, quais sejam, que se uma ação é correta por ser prescrita pela lei divina, então, não é porque a sua máxima contém um caráter legal intrínseco. Em outras palavras, há uma nítida separação entre uma ação que se diz moralmente correta, da ação correta pela suposta conformidade com o mandamento ou lei divina. Tanto para Korsgaard quanto para Kant, a moralidade de uma ação deriva do caráter legal da máxima que a orienta e isso só é possível por se predispor de uma certa característica ou princípios da lei (*lawlike form*).

A característica ou princípio da lei, aqui entendida, compreende a ideia da universalidade, isto é, que uma máxima só pode se tornar numa lei quando válida universalmente, independente da vontade daquele que pratica a ação. Dessa forma, por exemplo, aquele que mente com o objetivo de alcançar um certo fim não teria sua máxima válida nem para si, pois da mesma forma alguém poderia, também, mentir para ele com o mesmo propósito e, assim, “ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos” (KANT, 2007, BA 55-56, p. 61).

A necessidade e a universalidade, portanto, constituem a forma imperativa da lei moral e, assim como vimos até agora, a correção de uma ação e a razão pela qual uma pessoa moral a executa devem coincidir em um mesmo fundamento. Conforme Korsgaard nos mostra, o senso moral não pode, de forma extrínseca, conferir correção à ação, isso deve ser intrínseco à própria ação.

O argumento da Korsgaard contra a lei externa é simples, apenas procura mostrar que a fonte da normatividade e ou obrigação não pode ser compreendida de forma extrínseca à vontade, sob pena da redefinição do conceito da autonomia e da autolegislação. Dessa forma a objeção da Anscombe sobre o conceito de autolegislação fica comprometida visto que, de forma clara, os argumentos da Korsgaard parecem abordar e demonstrar com precisão o caráter intrínseco da lei. A obrigação moral, nessa perspectiva, compreende o universo em que as máximas que orientam as ações possuem um caráter legal intrínseco, ou seja, aquilo que manda obedecer ao julgamento de que a ação é correta, portanto, recomendável, parte do próprio sujeito e não de algo externo a ele. Posto isso, o conceito de obrigação moral é assim desvinculado de uma concepção de ética da lei divina, haja vista que a gênese da obrigação está na razão pura no seu uso prático.

## Conclusão

Agora apresentaremos as últimas considerações numa breve síntese. Contrastamos nesta dissertação duas posições, por um lado a ética kantiana que tem como fundamento o dever moral, e por outro, as objeções da Anscombe à ética de lei como um todo. Enquanto o projeto ético kantiano enfatiza o dever moral sob a perspectiva da autonomia do ser racional, as objeções da Anscombe colocam em pauta, de modo geral, a possibilidade dos juízos morais reportarem ao mundo sensível.

Anscombe pretende rejeitar os conceitos morais de obrigação com as alegações de que estes carecem de um conteúdo descritivo, ou seja, que estes conceitos não dão conta de descrever a realidade, o que por conseguinte dá lugar ao forte efeito psicológico que tais conceitos exercem. A força psicológica, no entanto, é fruto de uma falaciosa argumentação, que consiste em passar do âmbito meramente descritivo ou factual para um âmbito normativo. Assim sendo, Anscombe defende a necessidade de um estudo que desse conta de suprir o problema para assim valer os estudos da moralidade. Na perspectiva da autora, se há lei, então, há um legislador, e a figura do legislador na ética de leis é o divino sendo, portanto, inconcebível o conceito da autonomia e da autolegislação do ser racional.

Em contraposição trouxemos Korsgaard, que procura esclarecer, e ao mesmo tempo, mostrar, que a gênese do conceito da obrigação parte de uma perspectiva centrada no agente, ou seja, que a base da obrigação não tem e nem poderia ter – pelas razões já apresentadas – seu caráter legal de algo extrínseco ao agente, e nisso concordamos com a autora pelo simples fato de que seres racionais são capazes de deliberações. Ora, se a deliberação for fruto de manipulação de algum ser superior, trata-se de uma questão não filosófica – talvez teológica – e talvez impossível de ser provada. Quando Kant afirma que conhecemos a liberdade prática como uma das causas naturais, ele, simplesmente, pretende advogar que em meio ao determinismo natural, o ser racional ainda é capaz de deliberações, isto é, de julgar e escolher conforme seu entendimento, o que demonstra o exercício de sua liberdade. Desse modo, resta-nos apenas aquilo que se pode descrever conforme os eventos do mundo prático, a saber,

que “os seres racionais são capazes de deliberações”, portanto, um atributo inerente à natureza de sua própria capacidade racional (razão).

Ao apresentarmos, de modo geral, os argumentos tanto de Kant quanto de Anscombe percebemos que a principal objeção desta última, no que diz respeito a passagem de “ser” para “dever ser”, ainda persiste, talvez impossível de ser reprovada em sua totalidade, mas não porque a ética kantiana, *de fato*, trata de uma ética de leis de cunho divino. Kant, em suas formulações a respeito dos fundamentos da moral, mostra que a causalidade por liberdade enquanto uma ideia transcendental, mesmo não possuindo a realidade objetiva no mundo sensível, é necessária, na medida em que restringe o conhecimento à experiência, e também revela a possibilidade da razão transcender os limites da experiência possível com seu uso puro prático.

Ainda que se trate de uma ideia regulativa da razão especulativa é necessário para o estabelecimento de uma liberdade prática. A razão pura, então, teria um uso moral que se fundamenta na restrição do entendimento ao que é, foi ou será, uso esse que tem, enquanto pressuposto de sua legitimidade, a liberdade no sentido prático, e sua supressão – da liberdade transcendental – anularia simultaneamente toda a liberdade prática (KANT, 2001, p. A 534 B 562).

Posto isso concluímos que ao recomendar a necessidade dos conceitos morais terem suas correlações empíricas para que, desta forma, o estudo da moralidade possa fazer sentido Anscombe torna inviável o debate, pois não se pode descrever o conteúdo das ideias morais via objetos empíricos, o que torna sua proposta ainda mais problemática. No entanto, ainda que o conteúdo das ideias morais seja impossível de ser descrito via objetos empíricos, sua possibilidade lógica apresenta evidências no universo racional prático, isto é, na experiência. Dessa forma consideramos os argumentos de Kant fortes, pois justificam e fundamentam – ao nível de sua proposta – a sua teoria moral, que à luz do dever, não deve ser tomada como pressupondo a figura do divino enquanto fórmula do dever.

Se a liberdade dos seres racionais é manifestada por meio de suas escolhas perante as recomendações dos sentidos, a razão prática só pode ter um uso regulador fornecendo, assim, leis/regras *pragmáticas* da nossa livre conduta. As leis morais que comandam de forma absoluta e incondicionada, por conseguinte, são resultados da razão pura no seu uso prático, e

é essa a fonte do dever. Desta forma a razão pura reserva um campo próprio à moralidade na qual se fundamenta o princípio da imputabilidade da ação que, basicamente, se trata do ato de - na perspectiva do próprio sujeito - atribuir ao agente responsabilidades por suas ações, que são frutos de sua liberdade e talvez aqui seja um dos pontos de maior crítica dos apoiadores de ética das virtudes, por as vezes confundir *responsabilidade* com *punição*.

Assim sendo os conceitos morais devem ser considerados como axiomáticos, isto é, conceitos que não se podem provar e nem demonstrar sua realidade objetiva, mas que são óbvios pelo simples fato de serem conhecidos na experiência e, de certa forma, recomendados pela própria razão ainda que o sujeito, em função de sua liberdade, escolha agir por finalidade. Posto isso, descarta-se a possibilidade dos conceitos morais serem passíveis de descrições empíricas, ao mesmo tempo que a fonte da obrigação é evidenciada a partir da perspectiva do próprio sujeito e não de um ser superior.

Tendo a obrigação sua fonte intrínseca ao sujeito, a figura do legislador não é desvinculada ao sujeito assim como pretende Anscombe, até porque para nós não há nenhuma contradição em legislador ser o sujeito da ação uma vez que, a premissa maior prática de sua máxima que orienta a ação é que a máxima, também, possa servir de lei para si e para os outros tornando-se em universal, haja vista que “o mandamento incondicional não deixa à vontade nenhum arbítrio acerca do que ordena, só ele tendo, portanto, em si, aquela necessidade que exigimos na lei” (FMC, 2007, p. 50).

## Referências bibliográficas

- ALVAREZ, M.; RIDLEY, A. **The Concept Of Moral Obligation**: Anscombe contra Korsgaard. **Philosophy**, Cambridge, 82, no. 4, 543-552, out. 2007. p. 543-552. Disponível em:  
<https://www.semanticscholar.org/paper/The-Concept-of-Moral-Obligation%3A-Anscombe-contr-Alvarez-Ridley/65289c9b27bd7768c5ddd9118b821346d030c8b7>. Acesso em: 29 de set. de 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819107000149>.
- ANSCOMBE G.E.M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, v.33, n.124, 1958a, p.1-19. Disponível em:  
 <<https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy/article/modern-moral-philosophy1/9E56836F22C34BE2CE4A3E763691C2FB>>. Acesso em: 29 de set. 2021.
- ANSCOMBE G.E.M. On Brute Facts. **Analysis**, Oxford, v.18, no. 3, 1958b, p. 69–72.
- ENGELHARDT, H. Moral obligation after the death of God: critical reflections on concerns from Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, and Elizabeth Anscombe. **Social Philosophy and Policy**, USA, v. 27, n. 2, 2010, p. 317-40.
- HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos costumes**. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: edições 70, 2007.
- KORSGAARD, C.M. Acting for a reason. In: **The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology**. New York: Oxford University Press, 2008, p. 207-229.
- KORSGAARD, C.M. Kant's analysis of obligation: The argument of *Groundwork I*. In: **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 43-76.
- KORSGAARD, C.M. **The sources of normativity**. Tanner Lectures on Human Values. Cambridge: Cambridge University press, v.12, 1992, p.19-112.
- LEWIS, C. S. **A abolição do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge, Cambridge University Press. 1903.



O'BRIEN, B. M. On obligation and the virtues of law. *In*: GORMALLY, L.; JONES, D. A.; TEICHMAN, R. (Org.) **The moral philosophy of Elizabeth Anscombe**. UK: Imprint Academic, 2016, p. 89 – 110.

PINK, T. Anscombe, Williams and the Positization of Moral Obligation. *In*: GORMALLY, L.; JONES, D. A.; TEICHMAN, R. (Org.) **The moral philosophy of Elizabeth Anscombe**. UK: Imprint Academic, 2016, p. 111 – 130.

PINZANI, A. Sobre a terceira Antinomia. *In*: KLEIN J. T. **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 561-90.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

RYAN, M. The Politics of Practical Reason: Why Theological Ethics Must Change Your Life. **Theopolitical visions**, v.10, n. 116, 2011, p. 15-50. Disponível em: [https://ecommons.udayton.edu/rel\\_fac\\_pub/116/](https://ecommons.udayton.edu/rel_fac_pub/116/). Consultado em 03 de out. de 2021.

SAUTTER, F. T. Um breve estudo histórico-analítico da Lei de Hume. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v.29, n.2, 2006, p. 241-248.