

As dimensões da motivação moral:

Kant e os Kantianos

Heiner Klemme

Como citar: KLEMME, Heiner. As dimensões da motivação moral: Kant e os Kantianos. *In:* MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p158-180>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

AS DIMENSÕES DA MOTIVAÇÃO MORAL – KANT E OS KANTIANOS¹

Heiner Klemme

Universidade de Mainz/Alemanha

No atual debate sobre uma concepção, rigorosa em termos conceituais e valiosa empiricamente, dos fundamentos práticos e da motivação moral, a ética do dever de Kant ganha um lugar destacado tanto do ponto de vista negativo quanto do positivo. Enquanto, por exemplo, éticos da virtude, neo-aristotélicos, comunitaristas, utilitaristas e éticos da compaixão concordam com o juízo de que toda tentativa “de reconstruir sem prejuízo a filosofia moral de Kant” (SPAEMANN, 2002, p.105), a partir de fundamentos iniciais fracassa; já outros autores empreendem uma concepção kantiana para desenvolver fundamentos e motivos práticos. Esta concepção deve levar em conta as dimensões centrais da filosofia moral *kantiana* (autonomia, respeito, dever moral), sem precisar retomar elementos problemáticos de sua filosofia crítica – especialmente o idealismo transcendental.²

Com as reflexões a seguir eu gostaria, da perspectiva de um kantiano, de tornar produtiva e plausível a contribuição a esse debate, pois que a filosofia moral de Kant pode reivindicar atualidade para si. Em uma *primeira* parte de minha palestra, diferenciarei a visão *tipológica* de quatro

¹ Sobre essa temática ver também: KLEMME (2003, 2004, 2006, 2006a). Agradeço a Clélia Aparecida Martins (Universidade Estadual Paulista) a tradução do texto para o português.

² A discussão em língua alemã remete, neste lugar em geral, aos conhecidos textos de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Otfried Höffe e Ernst Tugendhat, e para a literatura anglo-saxônica, remete a autores como Lawrence Kohlberg, John Rawls, Onora O’Neill e Christine M. Korsgaard.

dimensões da teoria kantiana da motivação moral, das quais, então, na *segunda* parte de minha apresentação, gostaria de demonstrar, de uma perspectiva sistemática, como essas dimensões podem ser consideradas por uma concepção moderna da motivação moral.

1. QUATRO DIMENSÕES DA MOTIVAÇÃO MORAL EM KANT

Toda interpretação e reconstrução da filosofia moral de Kant não é confrontada com problemas desconsideráveis. Estes resultam, por um lado, da situação de que Kant, diferente, por exemplo, de Aristóteles, Adam Smith ou John Stuart Mill, não tem monografia publicada na qual foram expostos seus pontos de vista acerca da fundamentação de nossos deveres morais e para a problemática da motivação moral em toda sua complexidade. E devem-se a outros o fato de que, no decorrer dos anos, as reflexões moral-filosóficas de Kant têm sido parcialmente consideradas. Por isso, neste texto procuro intervir em ambos tipos de problema; concentro-me essencialmente no conteúdo teórico da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785 e da *Crítica da razão prática*, publicada em dezembro de 1787.

Desde a perspectiva tipológica são focados esses dois textos e, segundo minha avaliação, podem ser diferenciadas quatro dimensões da motivação moral em Kant:

1. *A dimensão cognitivo-formal*: Kant aborda o fenômeno da motivação moral a partir da perspectiva da razão pura prática. Segundo sua avaliação, a razão pura não é só uma faculdade por meio da qual podemos conhecer nossos deveres morais, senão que ela também motiva em nós as ações morais. Logo, o conhecimento de nossos deveres morais e de nossa motivação moral representa dois lados de uma e mesma faculdade da razão: à razão é pura e simplesmente *principium diiudicationis* e *principium executionis*.³ Devido

³ Kant deixa claro na *Fundamentação* que a razão pura é também o princípio motor de nossa ação. Para essa interpretação nos anos 1970 ver KANT, 2004, p.67-69.

a razão, em sua função como *principium executionis*, determinar, de modo puramente formal, nosso querer, a primeira dimensão da motivação moral é uma dimensão simultaneamente cognitiva e formal.

Qual relevância tem esta dimensão cognitivo-formal para o querer e agir do sujeito racional? A resposta de Kant a esta questão diz: um ser puro da razão age necessariamente segundo a lei moral, porque a lei moral é o todo de um ser livre, que se determina exclusivamente por meio da razão. Assim o ser puro da razão (Deus) – como Kant salienta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* – age pura e necessariamente bem e não tem a liberdade de agir mal:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom⁴ (GMS IV 412, trad 217).

Certamente, um ser que, enquanto homem existe simultaneamente como ser racional e como ser sensível, age diretamente não com necessidade prática segundo a lei moral, porque na forma de inclinações e paixões ele também dispõe sobre fundamentos práticos que lhe podem ser motivos decisivos para repudiar seu dever moral. Por essa razão, Kant escreve na *Crítica da razão prática*, que nós, homens, existimos no reino dos fins como membros, mas não como criador: “De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano” (KpV V 82, trad. 133).

2. *A dimensão emotiva.* Como acentuo explicitamente, o ser puro da razão, cuja razão determina seu querer cognitivo-formal, não pode escolher também agir irracionalmente. Mas para os homens isso é diferente devido

⁴ Os escritos de Kant são citados aqui de acordo com a paginação e numeração de volume da Akademie-Ausgabe, *Gesammelte Schriften* (Berlin 1900 s.) de Kant. A *crítica da razão pura* é citada conforme a paginação dos dois originais (A e B).

a sua natureza sensível. Eles conhecem, como seres racionais, não só os fundamentos e deveres morais, pois como seres sensíveis confiam também nos motivos que resultam de sua sensibilidade. Por conseguinte, nós, homens, precisamos decidir se queremos agir segundo fundamentos racionais (morais) de prudência ou segundo fundamentos meramente razoáveis (*rationalen*), os quais podemos denominar de fundamentos pragmáticos ou instrumentais. Enquanto a razão pura nos intima a agir conforme máximas, garantidas por ela mediante a finalidade própria das pessoas, a prudência de fim razoável (*zweckrationale*) exige de nós uma ação mediante a qual satisfazemos nossas inclinações.

Kant está, pois, convicto de que apenas como homens em geral acatamos seriamente a voz da razão pura prática em nós, se esta razão consegue atingir nossa sensibilidade, isto é, nosso ânimo (*Gemüt*). Exatamente isso ocorre mediante o respeito a ser causado em nós pela razão (*KpV*, V: 76, trad. 123). Este sentimento representa, de certo modo, uma âncora da razão pura em nossa sensibilidade. A razão pura não está em nós na forma de um sentimento de respeito pela lei moral, pois somos capazes realmente de reconhecer o que a razão exige de nós.

Porém, de nenhum modo aceitamos seriamente essa exigência. Daí lermos na *Crítica da razão prática*: “E assim o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si (*Selbstliebe*) opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência” (*KpV* V: 76, trad. 123).

3. *A dimensão existencial*. Na *Crítica da razão pura* Kant defende o ponto de vista de que a filosofia é, segundo sua natureza interna, inevitável, porque em seus temas aceitamos um “interesse puro da razão”. Esse interesse, segundo o ponto de vista de Kant, coloca-se em três questões, cuja resposta está no coração de todos nós – ou deveriam estar no coração de todos nós como seres racionais e esclarecidos: “1. O que eu

*posso saber? 2. O que eu devo fazer? 3. O que eu devo esperar?*⁵ (KrV A 805/B 833).

Concentremo-nos na segunda e terceira questões; ambas estão em estreita ligação com a concepção de Kant de motivação moral. Primeiramente a segunda questão. O que diz respeito ao motivacional de sua resposta, está claro, é descrito pela doutrina de Kant da dimensão cognitivo-formal e da dimensão emotiva da motivação moral: devemos fazer o que nos motiva a razão pura prática na forma de um sentimento de respeito. Todavia, como se coloca isso com nossa questão: o que devemos esperar? Qual ganho motivacional tem a resposta a essa questão? A resposta de Kant é inequívoca: porque nós seres humanos não só queremos saber o que devemos fazer, senão que, com igual seriedade perguntamo-nos o que devemos esperar, rapidamente uma teoria da motivação moral atingiria, e se daria por satisfeita, a dimensão cognitiva-formal e a emotiva da motivação moral. Para não desapontar nossa esperança, necessitamos ainda de uma dimensão suplementar da motivação moral, que eu gostaria de denominar dimensão existencial.

Essa dimensão é totalmente inapropriada para oferecer uma contribuição ao esclarecimento do sentido original do dever moral. Contudo, sem uma força do empurrão *complementar* motivacional, a dimensão cognitivo-formal e emotiva da motivação moral, dificilmente podemos *esperar* que os homens sejam suficientemente fortes e moralmente motivados para cumprirem seu dever. Nós, seres humanos, não só queremos saber o que moralmente devemos fazer, mas gostaríamos também de ter de *esperar* que nosso esforço virtuoso deva ser ressarcido com a felicidade. Se fôssemos, pois, sujeitos morais sem esperança, *subjetivamente* considerados, dificilmente seríamos motivados a cumprir nosso dever. Inteiramente nesse sentido Kant escreve na *Crítica da faculdade do juízo*, que um homem: “enfraquece[r] o respeito a que a lei moral interior diretamente lhe sugere que obedeça” (KU V 452, trad.292), se ele duvida da existência

⁵ Ao fim de sua vida Kant formula uma quarta questão, que infelizmente ele coloca na antropologia: “O que é o homem?” (XI 429)

de Deus e com isso da possibilidade de alcançar o sumo bem, como pensado unido a virtude e felicidade.

4. *A dimensão autônoma.* De acordo com o ponto de vista de Kant, as pessoas agem autonomamente se agem a partir do respeito pela lei moral, portanto, por uma lei, que elas mesmas podem se dar como seres racionais. Elas agem heteronomamente, se agem conforme fundamentos empíricos, porque estes atuam segundo a lei da natureza. Se as pessoas agem conforme uma ou outra lei, é uma questão de sua própria e livre decisão. Não há sentimento de respeito e nem esperança existencial, se pela moralidade do querer próprio corresponder a felicidade: aqui podemos lançar uma ponte sobre o hiato, com isso indicado, entre conhecimento de normas e cumprimento de normas. O conhecimento de nossos deveres morais nos motiva, segundo Kant, sem determinar nosso querer subjetivo.⁶ Precisamente nessa "liberdade" do homem, para diferenciar entre "*autonomia da vontade*" e "*heteronomia do arbítrio*" (*KpV*, V: 33, trad. 55), revela-se o lugar específico e único do homem no cosmos.

Com essas reflexões conhecemos todas as *quatro* dimensões da motivação moral em Kant. Com sua diferenciação de uma dimensão cognitivo-formal, emotiva, existencial e autônoma, indubitavelmente Kant apresenta uma concepção da motivação moral conceitualmente exigente e empiricamente substancial. De mais a mais, uma preferência essencial de sua concepção existe justamente porque ele não procura interpretar o complexo fenômeno da motivação moral a partir de uma perspectiva unilateral do racionalismo ou do empirismo.

Consideremos o fenômeno da motivação moral a partir da perspectiva dos homens (e não a partir da perspectiva dos seres puros racionais), então o *pointe* da concepção kantiana da motivação moral está na compreensão de que o fenômeno da motivação moral não deve separar da cons-

⁶ Sobre esse pensamento, Habermas tem tentado, com as seguintes palavras, trazer o ponto: "Os deveres *vinculam* a vontade dos destinatários, mas não a *violam*. Apresentam uma determinada direção à vontade, orientam-na, mas não a impõem como fazem os impulsos; motivam mediante razões, mas não dispõem da força impulsionadora característica dos motivos exclusivamente empíricos". (HABERMAS, 1991, 144, tradução, p.142)

ciência do dever moral, posto não haver tal consciência sem um sentimento de respeito pela lei moral. Se não tivéssemos esse sentimento, então não reconheceríamos os fundamentos que são universais (imparciais), e por meio dos quais a liberdade de cada um pode ser protegida e vinculada à liberdade do outro e, assim, pode manter o homem como fim próprio. Destarte, neste caso, a consciência teórica não teria relevância moral. Nós dignificaríamos a esfera da liberdade *sozinha*, pela perspectiva de fins racionais de uma pessoa que orienta sua ação pelo critério de maximização em vantagem própria.

2. UMA CONCEPÇÃO KANTIANA DA MOTIVAÇÃO MORAL

Com isso chego à *segunda* parte do texto, na qual quero sugerir, no mínimo, como as quatro dimensões da motivação moral em Kant podem ser levadas em conta para uma moderna concepção *kantiana* da motivação moral. Aqui deve-se indicar primeiramente que o complexo fenômeno da motivação moral poderá ser respondido naturalmente não desvinculado da questão da existência e natureza dos fundamentos práticos: quem quer desenvolver e defender sistematicamente uma concepção kantiana da motivação moral precisa também tratar de uma concepção kantiana dos fundamentos práticos.

FUNDAMENTOS PRÁTICOS

Por isso, detemo-nos por um momento na concepção kantiana dos fundamentos práticos e perguntamos por meio de quais características ela se distingue. Conforme meu ponto de vista, distingue-se uma concepção kantiana de fundamentos práticos por meio de um *dualismus* de fundamentos pragmáticos e morais (p. ex., deveres hipotéticos e categóricos), segundo o qual fundamentos pragmáticos se referem ao bem (felicidade)

e fundamentos morais à retidão.⁷ Justamente por dispormos de dois tipos de fundamentos práticos, em relação um com o outro, podemos cair em conflito, e assim nós, o homem que há em nós como o acesso limite entre sensibilidade e razão, precisamos decidir sobre quais fundamentos devem ser decisivos para nosso querer e ação concretos.

A concepção kantiana dos fundamentos morais diferencia-se significativamente de modelos empiristas e racionalistas de fundamentos práticos. Pois, enquanto para o modelo deontológico kantiano fundamentos morais e não morais estão em conflito irresoluto um com o outro, numerosos autores modernos, numa ligação com posições clássicas da antiguidade e da modernidade tentam desenvolver um modelo *harmônico* de fundamentos práticos, porque esses autores consideram o conflito um indício de irracionalidade. Segundo essas posições, tão-somente pode existir um singular sumo bem de nossa ação e os fundamentos práticos apresentam critérios de racionalidade de uma pessoa que se mostra com esforço para esse bem.⁸

Consoante ao entendimento kantiano, uma pessoa age de fato irracionalmente, se age de modo imoral, mas não, por meio disso, desrazoavelmente (*irrational*). Ao mesmo tempo que em uma pessoa pesa seu desejo para cumprir um dever moral, ela age razoavelmente (*rational*) no sentido da satisfação de seus desejos. De modo irracional (*unvernünftig*) atua ela no sentido moral da palavra, se falta para com um dever existente, do qual ela tem conhecimento. Justamente porque uma pessoa pode ser feliz ao mesmo tempo que falta para com seus deveres morais, não se pode, segundo Kant, denominá-la irracional (*irra-*

⁷ Essa concepção dualista dos fundamentos práticos, e não – como é suposto oportunamente – simplesmente a *renúncia* a uma concepção substancial do bem, está no centro da filosofia moral kantiana. Rawls leva em conta esse dualismo em sua teoria do liberalismo político com a diferença entre o racional e o razoável: “In justice as fairness the reasonable and the rational are taken as two distinct and independent basic ideas. They are distinct in that there is no thought of deriving one from the other; in particular, there is no thought of deriving the reasonable from the rational”. (RAWLS, 1996, p.51, 2006, p.28); ver também (HABERMAS, 1996, p.35-36). Sidgwick (1907, p.XII-XIII, XX-XXI), em referência a Joseph Butler, acentua um “Dualism of the Practical Reason” (amor-próprio racional e universalismo).

⁸ Isso é indicado a modo de exemplo para todos os tipos de ética que estão na tradição de Aristóteles e Hume.

tional) em geral.⁹ Ela age com fim racional, mesmo quando não age moralmente.

Fundamentos morais devem ser entendidos, na sequência, como fundamentos por meio dos quais uma ação (ou um querer) pode ser justificada diante de todas as pessoas capazes de *racionalidade* (*vernunftfähigen*) (e não meramente razoáveis). Fundamentos morais são normas de retidão moral. Uma pessoa age de fato de modo razoável, mas não precisamente de modo racional, se ela, por meio de sua ação pretende satisfazer um desejo que ela, todavia, perante pessoas queridas não é capaz de justificar. Em outras palavras, fundamentos morais (deveres (*Verpflichtungen*)) exigem imparcialidade¹⁰ e universalidade. Por meio de ambas as características eles se diferenciam de outros pretendidos fundamentos práticos.

Ora, mas como se esclarece a existência especial de fundamentos *morais*? Por que em geral há fundamentos com os quais podemos julgar externamente nossos desejos empíricos? Essas questões referem-se à dimensão *cognitiva* de uma teoria deontológica da normatividade, em cujo centro está a ideia de existência de seres humanos que nunca devem ser instrumentalizados. Ora, como poderia um kantiano moderno fundamentar sua interpretação de que as pessoas têm o direito moral de nunca tornarem-se instrumentalizadas por quaisquer outros? Sua fundamentação está baseada em *dois* juízos que ele supõe em cada homem: o *primeiro* diz respeito à contingência de nossas convicções de conteúdo valorativo, que por seu lado estão alojadas em nossos desejos e interesses. O kantiano moderno está convicto de que nós – considerando apenas subjetivamente – não podemos levar uma vida boa e feliz, se não estimamos subjetivamente determinadas coisas. Logo, como pessoas nós necessitamos de uma concepção do bem.¹¹ Embora isso não signifique que uma

⁹ Ver VIII *MVT*, p.261. Para Kant – diferente do que pensa Habermas – a razão prática, como tal, diretamente não coincide com a "Moralidade" (HABERMAS, 1991, p.110). Logo, como Habermas acertadamente reclama, para Kant prontamente encontram-se "diferentes variantes da razão prática, que, contudo, se complementam", (HABERMAS, 1991, p.110; tradução, p.110)

¹⁰ LOHMENN, G. (2001), retomando A. Smith, Strawson e Tugendhat, desenvolve um conceito alternativo de imparcialidade.

¹¹ Isso John Rawls tem acentuado continuamente.

concepção conteudística do bem ou da vida boa, considerada *em si*, tenha mais valor que todas as outras.

Enquanto esse *primeiro* juízo refere-se ao conteúdo de nosso querer ou ao conteúdo para o fim de efetivação da ação como tal, relaciona-se o *segundo* juízo ao *status* axiológico do sujeito deste querer. Esse juízo abrange *três* aspectos: *primeiro*, uma pessoa, que quer ser autora de sua própria vida, precisa ser considerada como uma pessoa racional e responsável (nas palavras de Kant, precisa “agir sob a ideia de liberdade”) (GMS, IV: 448, trad. 244).

Segundo, não há fundamento intersubjetivo posteriormente consumado (imparcial) para colocar o valor da própria pessoa no de outra. Respeitamos os seres humanos como pessoas precisamente porque somos seres humanos *iguais* sob duas perspectivas decisivas: somos seres abertos ao mundo (*weltoffene*), cuja liberdade irreduzível está na condução autode-terminada e domínio de nossa vida. E isso não dispõe nada em nós de conhecimentos privilegiados de valor, faculdades, convicções, desejos ou interesses, com base nos quais poderia se *fundamentar*, perante pessoas queridas, por que uma pessoa de muito valor é como outra qualquer e tão-somente *seus* fundamentos contam. Pela perspectiva dos destinatários racionais de uma tal “fundamentação”, esta precisa necessariamente fracassar. Não há pessoa racional que se esclarece sem pressão, simplesmente por meio da maximização de interesses de uma outra pessoa.

Terceiro, o juízo na nossa igualdade de sujeitos livres e com nossas vidas indisponíveis se esclarece no ponto de vista epistêmico e antropológico, porque os seres humanos colocam questões normativas irrecusáveis que têm uma *dimensão moral*. Questões morais resultam de nosso respeito às pessoas como sujeitos que não dispõem de suas próprias vidas. Simultaneamente, porém, essa igualdade marca também o ponto de vista sob o qual podemos responder nossas questões morais. Estas serão respondidas, pois, por meio de um princípio ou por meio de um procedimento pelo qual a liberdade de uma pessoa precisa estar em harmonia com a liberdade de outra, sem restringir o interesse legítimo dessas pessoas de poder levar

uma vida autodeterminada.¹² Logo, os conteúdos de nosso querer – considerados *em si* – são realmente valiosos sob a perspectiva axiológica. Tão logo os consideramos a partir da perspectiva das pessoas que dispõem sobre o juízo na fundamentação moral, modifica-se seu *status*. Pois agora avaliamos os conteúdos subjetivos não apenas a partir da perspectiva da prudência, como *boa* ou *ruim*, pelo contrário, avaliamo-na a partir da perspectiva moral como *correta* ou *falsa*. Desta perspectiva uma ação (moral) é considerada falsa mesmo que seja boa para uma pessoa (ou um grupo de pessoas).¹³ Ou, formulado de outro modo: podemos, tendo em vista todas as ações que julgamos boas, perguntar se elas também são corretas.

Como sempre o princípio e o procedimento com os quais obtemos a ideia da autofinalidade das pessoas podem ser descritos como deveres ou fundamentos concretos condutores da ação moral; se devemos ou queremos falar de um imperativo categórico ou de um princípio do discurso, podemos compreender a ideia de um espectador imparcial ou preferir a concepção de partidos, que coloca as regras de justiça sob determinadas condições: decisivo é que esse princípio fundamenta deveres morais e que, devido a isso, já não podemos exigir demais a normatividade, pois por meio deles [deveres morais] nossas questões normativas serão respondidas segundo os fins e meios de nossas ações. Trata-se de deveres que colocam um limite *normativo* ao nosso egoísmo, sem colocá-lo *in toto* em questão. A moral não tem a função de tornar o homem santo; à primeira vista ela tem

¹² Kant, com uma clareza final, expressa o sentido funcional das leis morais só na "Doutrina do direito" da *Metafísica dos costumes* com o imperativo categórico do direito: "age externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (MS VI: 231). Risquemos a palavra "externamente" dessa frase, então se traz o sentido normativo de nossos deveres de virtude e deveres de direito simétricos à lei fundamentada na moral no seguinte ponto: devo agir de tal modo que pelo uso da minha liberdade (tanto interna como externa) não fira o uso da liberdade de pessoas queridas (e inclusive a minha própria liberdade). A obrigatoriedade deste imperativo moral está, por seu lado, sobre o direito nato à liberdade, em conformidade com isso todo homem, "em virtude de sua humanidade" tem o direito original de fazer uso de sua liberdade, tão logo ele possa "coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal" (MS VI 237; ver também GMS, IV: 430-431 e KANT, 2004, 31: "A *Bonitæ* moral é portanto o governo de nosso arbítrio por meio de regra, por onde todas as ações de meu arbítrio válido em geral concordam. E tal regra, que é o *Principium* da possibilidade de concordância de todo livre arbítrio, é a regra moral."). Otfried Höffe em todo caso segue a ideia kantiana, ao ver "no direito à igual liberdade [...] o direito humano ou o princípio de todos os direitos humanos" (1981, p.253); ver também Brandt (2002, p.56, 58-59) e Habermas (2002, p.96-99).

¹³ Ver Fried (1978, p.8-9).

muito mais a função de colocar um *limite* imparcial em nossos desejos e interesses subjetivos. Deveres morais têm o sentido de proteger nossa autonomia como pessoas, que como permanentes perscrutadores da sorte precisam encontrar sua própria felicidade. Por conseguinte, desde a perspectiva da moral deontológica, não é a liberdade de uma pessoa, mas a limitação de sua necessidade que precisa ser fundamentada.

Com essa concepção dualista de fundamentos práticos, os kantianos defendem um *externalismo normativo*. De acordo com isso julgamos nossos desejos referidos e interesses a nossa própria sorte, a partir da qual esses desejos e interesses externam perspectivas de fundamentos morais por meio dos quais a indisponível autonomia de cada ser humano é protegida e conservada. Na *perspectiva motivacional*, todavia, estão kantianos *internalistas*.¹⁴ Conforme o ponto de vista deles, os homens, como pessoas, não são só motivados para encontrar sua sorte, mas também para agir segundo fundamentos racionais, com os quais eles reconhecem o *status* das pessoas concebidas como fim próprio. Entrementes, a essa dimensão internalista da observância moral das normas não falta o sentido cognitivo das normas morais. Ao contrário, essa dimensão refere-se totalmente ao sentimento de respeito que a disposição de uma pessoa indica, oriunda do conhecimento da retidão moral, para tornar-se uma ação de fato.

Motivação moral. Inicialmente perguntemo-nos por uma concepção kantiana plausível da motivação moral que está próxima das reflexões sobre o conceito de disposição moral de uma pessoa. Onde indica esta

¹⁴ Bernard Williams defende em seu influente artigo sobre fundamentos internos e externos a interpretação de que os kantianos são externalistas porque pensam que para uma pessoa um fundamento pode existir para consumir uma ação à qual não corresponde nenhum elemento em sua "*constituição subjetiva motivacional*" (WILLIAMS, 1999, p.106; ver também MACKIE, 1981, p.31-33, etc., de cuja opinião é que os externalistas – como Platão, Kant ou Sidgwick – afirmam a existência de valores objetivos). Isso todavia não é correto. Nem Kant nem os kantianos precisam afirmar que para uma pessoa precisa existir tais fundamentos. (Suponho que a interpretação de Williams da posição kantiana é influenciada por W. D. Falk, segundo o qual o entendimento de Kant – ao contrário de Prichard – é inteiramente correto afirmar uma relação lógica de implicação entre dever e motivação, e para isso são completamente irrelevantes fatos psicológicos; ver FALK, 1947/1948, p.22-23, 34-35). Os kantianos, pelo contrário, podem afirmar que fundamentos morais (categóricos) são parte dessa constituição (ver para isso: KORSGAARD, 1999; RAWLS, 1996, p.85). Minha interpretação da visão de Williams a respeito da diferença entre o externalismo *normativo* e o internalismo *motivacional* é que nós valorizamos alguns fundamentos a partir da perspectiva de outros fundamentos (que representam motivos) e decidimo-nos então qual fundamento deve ser decisivo para nosso agir.

disposição? Uma pessoa está disposta, a partir do conhecimento, a tornar a retidão moral uma ação de fato, se ela, em suas reflexões práticas, considera seriamente (*ernesthaft*) os fundamentos morais. Nesse sentido, quem está disponível – como H. A. Prichard (1912) – não coloca a questão moral “por que ele deve agir *moralmente*”, pois ela é sem sentido para se colocar racionalmente.¹⁵ Reconhecer e respeitar fundamentos morais significa nada mais que pura e simplesmente reconhecer sua grande significação normativa diante de outros fundamentos práticos, que sozinhos são relacionados ao bem ou a dor de qualquer (também da própria) pessoa. Isto é a dimensão *cognitivo-formal* da motivação moral.

Pertence ao conhecimento itinerante de Kant que (para nós, seres humanos) a cognição dos fundamentos morais *não* pode ser separada do sentido de ter obrigação.¹⁶ Se não tivéssemos esse sentimento, nos sentiríamos trivialmente obrigados a sermos morais. O universalismo do valor das normas necessita de um contexto afetivo, sem o qual ele permanece praticamente sem efeito. Sem esse sentimento os fundamentos universais realmente poderiam nos ser inteiramente de significação prática, mas nós os julgaríamos sempre então só a partir da perspectiva normativa da *prudência*: se a nós é prudente agir segundo fundamentos que serão aprovados por todas as pessoas (ou poderão ser), então temos também um motivo correspondente para agir. No entanto, temos um sentimento de respeito pela lei moral, isto é, por pessoas que precisam conduzir suas próprias vidas, então temos também uma causa para agir de acordo com esses fundamentos, quando a mim (a nós) não é prudente fazer isso. Apenas se possuímos esse sentimento é que há uma diferença prática entre a retidão moral e o bem.

¹⁵ Ver Falk (1947/1948) e Apel (1988, p.442-443).

¹⁶ A tese de Falk “Kant dispenses with a ‘sense of duty’ in the shape of any singular and contingent psychological disposition” (FALK, 1947/48, p.35), é correta nisso, porquanto Kant de fato afirma que o sentimento de respeito representa um efeito necessário da razão pura em nosso ânimo e nós não precisamos ser motivados pelos sentimentos (desejos) *externos* à razão. Mas isso não diz exatamente que Kant entende motivo como “*causa ratiōis*” (FALK, 1947/1948, p.25) e, em decorrência, defende um “pure cognitivism” (DANCY, 2000, p.94) na teoria da motivação.

No sentimento de respeito, que representa a dimensão emotiva da motivação moral, esboça-se, pois, *limites* na argumentação de uma teoria pura mais cognitiva de fundamentos deontológicos; as pessoas poderão supor não apenas o conhecimento na autofinalidade de pessoas enquanto fins últimos de seu querer e agir, como o fundamento abstrato de deveres morais, mas também sugerir um procedimento sem que seus deveres *concretos* possam ser moralmente reconhecidos. Pois o conhecimento na autonomia e igualdade das pessoas, *considerado por si*, pode não nos motivar. Por fim, podemos muito bem representar os sujeitos racionais que compreendem o que os fundamentos morais exigem e qual função eles têm. E, contudo, esses sujeitos não têm motivo para aceitar séria e praticamente esses fundamentos.¹⁷ Mas quem, sem sentimento, ressentir-se de um dever moral universal, em contrapartida, também não pode fundamentar *moralmente*, por que se em uma determinada situação de renúncia deveria atuar *moral* e retamente na própria satisfação do desejo.¹⁸

Da consciência de um fundamento moral e do correspondente sentimento de respeito não sucede certamente que uma pessoa moral esteja em uma determinada decisão relevante para a ação. Justamente mediante o domínio ratificado por Kant do modelo mais racional e mais causal-mecânico de ação, conforme o qual nós sempre precisamos agir segundo o fundamento ou desejo melhor ou causal mais forte; os fundamentos morais podem ser entendidos como fundamentos que precisamos aprovar ou desaprovar *antes* que eles tornem-se efetivamente ativos. Precisamos

¹⁷ Ao contrário de Kant eu mantenho no mínimo uma questão em aberto, se tais pessoas podem existir. Se há pais que não amam suas crianças, e homens que querem se destruir, por que então não deveria também existir seres humanos que não sentem sentimento de respeito pelas pessoas? No nível pedagógico coube a Kant – em decorrência de Rousseau – também isso. (*KpV*, V: 151-161).

¹⁸ Assim entendo a exposição de Albrecht Wellmer, de que um “equivalente razoável para um acordo sacral ou religioso aparado moralmente” só pode existir tão logo obtiver o estudo – cognitivo e afetivo – das relações de reconhecimento recíproco. Na medida em que isso não é o caso, as argumentações morais perdem seu ponto de ataque, sem que isso concomitantemente precise ocorrer para as argumentações empírico-técnicas do caso. *Há um lack of moral sense; [...]*. (WELLMER 1986, p.163). Ver também Habermas (1991, p.135-136) e Tugendhat (1993, p.62): “Quem não tem sentido moral, não pode nem se envergonhar nem se indignar com outros. Ele pode apenas estabelecer uma relação instrumental com as normas morais”.

– para recorrer a um conceito de Joseph Butter – exercer sobre isso o que é relevante no estabelecimento mais reflexivo de um poder consciente.

Essa dimensão *autônoma* da aprovação e desaprovação dos fundamentos morais expressa com isso que não dispomos e nem podemos dispor do *esclarecimento* completo e *causal* de decisões de ação efetiva de uma pessoa, quando não queremos inserir o ponto de vista moral.¹⁹ Precisamos atribuir um sentido fraco da autonomia prática à pessoa, que lhe permita escolher entre fundamentos morais e imorais.²⁰ Com esta afirmação, se podemos querer ou queremos no sentido de uma *libertas indifferentiae*, a questão *metafísica* realmente não pode ser respondida. Destarte, considerando do ponto de vista de uma pessoa, que julga seu querer e sua ação a partir da dupla perspectiva dos fundamentos morais e práticos, encontramos nossas decisões de efetiva ação inteiramente livres em vista de nossos fundamentos práticos nos casos ideais. O fenômeno do dever moral é absolutamente primário (*primär*) e não deve ser resolvido por inclinações ou pelo conhecimento do bem. Naturalmente não dispomos também sobre o “terceiro” fundamento, sobre o qual poderíamos referir de modo conciliador (BAIER, 2002, p.107-108). Enquanto compreendemo-nos como pessoas morais, nos entendemos como sujeitos que agem *segundo fundamentos* que nos “torna inclinados a” (Leibniz) cometer uma dada ação, mas não exatamente determinar.

A dimensão *autônoma* é vinculada mais estreitamente à dimensão *existencial*, que, no mínimo compreende dois aspectos diferentes:

¹⁹ Isso, todavia, Rawls parece não supor, quando ele define o “sense of justice” como nossa faculdade, “to understand, to apply, and to act from the public conception of justice”. Pois a disposição (“willingness”) expressa nele “to act in relation to others on terms that they also can publicly endorse”. Rawls descreve como um desejo (“desire”) (RAWLS, 1996, p.19). Por meio desta ligação conceitual entre cognição e desejo se terá – segundo cada versão – a psicologia da ação de Hume *racionalizada* ou o cognitivismo kantiano *naturalizado* (RAWLS, 1996, p.81-86); para a versão naturalista de Kant ver também (KORSGAARD, 1996, 160; GUYER, 2001; RAUSCHER, 2006). Rawls exclui – se entendo corretamente – dos fundamentos conceituais, a possibilidade de alguém conhecer o valor moral de uma norma prática, e apesar disso resolver conscientemente cometer uma falta contra ela.

²⁰ Uma visão semelhante tem Henry Sidgwick: “In all ordinary cases [...] it does not seem to me relevant to ethical deliberations to determine the metaphysical validity of my consciousness of freedom to choose whatever I may conclude to be reasonable, unless the affirmation or negation of the Freedom of the Will somehow modifies my view of what it would be reasonable to choose to do if I could so choose. I do not think that any such modification of view can be maintained, as regards the ultimate ends of rational action” (1907, 1968). – Posteriormente Strawson, a partir da perspectiva do sentimento moral, introduziu uma estratégia de argumentação comparável a essa, ver: Peter F. Strawson (1974).

Primeiro. Com base na diferença entre fundamentos morais (racionais) e imorais ((*rationalen*) razoáveis, sensíveis), uma pessoa que se sente moralmente *obrigada*, pode realmente não colocar a questão *moral*: por que ela deve agir moralmente?; mas pode muito bem colocar questões de *interesse próprio*, se ela, pois, também *quer* agir moralmente, se ela, por meio disso, precisou renunciar à satisfação de seus desejos individuais. Com isso essa questão pode supor três diferentes significados: ela pode (a) se direcionar a outros deveres (imperfeitos), aos quais pertence a concepção de que eles, em caso isolado, deverão ter prevalecido sobre os fundamentos não morais. Ela pode (b) se referir a deveres estritos (perfeitos) que representam *per se* fundamentos preponderantes. E ela pode, por fim (c), ser entendida como questão fundamental, se se quer, em princípio, considerar para seu querer e agir fundamentos morais (deveres). O imoral responde a essa questão negativamente, mas o amoral, ao contrário, entende seu sentido moral.

Segundo. Com sua doutrina do sumo bem Kant tem afirmado um intrínseco vínculo entre, por um lado, a questão do valor e do motivo e, por outro lado, a questão do fim de nossas ações morais: sem a esperança de que nosso esforço moral leve ao bem, estaríamos na obscuridade moral dos que tristemente cumprem seus deveres. Pois não é de nós querer – como acentuou Platão²¹ – ser *apenas* racionais. Essa esperança não se conta simplesmente no fato de que, em princípio, não há conflito entre moral e felicidade, senão também sobre o fato de que por meio da moral nós podemos alcançar um bem de modo próprio, o qual não se *cria* (*erschöpft*) na satisfação de nossas inclinações.

Como pode ser reconstruído esse segundo aspecto do dever moral sob suposições não transcendentais, feitas por Kant com sua doutrina dos postulados? De modo interessante, Kant mesmo dá, no âmbito de sua filosofia política e filosofia do direito, uma resposta a essa questão, de que não unicamente às pessoas que se sentem moralmente obrigadas há

²¹ *Philebos* 11e-12a.

esperança (e motivação). Ao contrário, a elas também a “pomba” moral pode dar um motivo *pragmático* para orientar sua ação nesses fundamentos. Como entender esta feliz harmonia entre prudência e moral?

Responde-se a essa questão por meio do direito. Kant descreve o direito como um estado no qual cada ser humano, na relação da liberdade externa da ação, existe com outros seres humanos não só como meio, mas “simultaneamente” como fim (RL, VI: 236). Por essa razão, somos já interessados, a partir de fundamentos puramente *egoístas*,²⁷ na existência de correspondentes relações intra- e interestatais. O homem *prudente* escolhe, segundo pontos de vista racionais legais, o Estado de direito organizado, porque neste ele não será tratado como uma coisa e pode levar uma vida autodeterminada como pessoa jurídica. O homem *moral* escolhe um tal Estado de direito mas em uma linha baseada em fundamentos de respeito perante a autofinalidade das pessoas. Como resultado consideramos, portanto, em *todos* os homens apenas quando eles são prudentes, um interesse prático na existência de relações legais *externas*, em cujo aperfeiçoamento podem ser encontradas grandes diferenças entre homens meramente prudentes e homens morais. Pois no juízo de que a guerra, o *summum malum* (Hobbes) e a paz, o *summum bonum* (Kant), é nosso agir político, estão de acordo o homem meramente prudente e o meramente moral. Prudência é com isso a *condição* normativa e motivacional *mínima* para a existência de estruturas de interação pacíficas e livres entre os homens. Para a prudência ausente não há certamente sucedâneo: quem não dirige a disposição cognitiva e a motivacional, se deixa conduzir por fundamentos que visam a conservação, a longo prazo, da própria existência e a otimização de suas chances de vida, não é só moralmente ruim, mas está também sem parceiro potencial no contrato de uma sociedade (hobbesiana) do egoísmo racional.

²⁷ Ver *ZeF*, VIII 366, trad. 53 “O problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios (se somente eles tiverem entendimento)”, Höffe (1988, p.56-78), Gerhardt (1995, p.121-125) e – criticamente – Brandt (1997, p.235-236).

CONCLUSÃO

Para concluir: tentei indicar que a concepção de Kant de motivação moral abrange quatro dimensões variadas, e que de modo algum é vinculada à imagem propagada de uma singular teoria racionalista da motivação. Fundamentos morais não precisam apenas ser reconhecidos, eles são também envolvidos pelo contexto emotivo, voluntário e existencial do querer e do agir, sem cuja dignidade nós não podemos entender como cognições em geral podem ser efetivas praticamente.

Tentei, portanto, demonstrar, tendo por base uma concepção kantiana de fundamentos práticos, que essas quatro dimensões para o moderno debate teórico acerca da motivação têm relevância sistemática no âmbito da filosofia moral. Obviamente minhas reflexões a esse respeito são necessariamente complementares. Diante de tudo, isso está no esclarecimento próximo da dimensão emotiva da motivação moral, a cuja análise me concentrei exclusivamente no sentimento de respeito. Por fim, o respeito não é o sentimento único para questões de motivação moral. Bem ao contrário, meu ponto de vista é que precisamente uma teoria orientada moralmente no vocabulário deontológico do dever, da justiça e da retidão permanece incompleta sem uma análise fenomenal do sentimento moral. Pois, apesar de julgarmos como moralmente corretas ou falsas a apropriação do sentimento moral como vergonha e indignação, em princípio, a partir da perspectiva deontológica externa dos fundamentos morais, a retidão moral e a falsa [retidão] também têm uma dimensão emotiva profunda. Essa dimensão profunda se constitui certamente a partir de concernidos legais. Assim, não só casos de falsidade moral representam a falta de vergonha e a crueldade que julgamos a partir de perspectivas nutridas pelo direito, mas simultaneamente elas são percebidas como exteriorizações de uma pessoa profundamente má, diante da qual reagimos com aversão e indignação. Uma análise exposta a partir da perspectiva *deontológica* desses sentimentos apresenta um desiderato de pesquisa.

(Tradução: Clélia Aparecida Martins)

REFERÊNCIAS

BAIER, Kurt. Moralische Gründe und Gründe, moralisch zu sein. In: Bayertz (Hrsg.), *Warum moralisch sein?* Paderborn u. a., 2002. p.97-129.

BRANDT, Reinhard. Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?. *Kant-Studien*, v. 88, p.229-237, 1997.

_____. Reinhard.Habermas und Kant. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 50, p.53-68, 2002.

COHEN, Hermann . *Kants Begründung der Ethik*, 2. Auflage (1877), Berlin, 1910 (zitiert nach der 3. Auflage. In: ders.: *Werke*, Band 2. Zürich; New York: Hildesheim, 2001).

DANCY, Jonathan. *Practical reality*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

FALK, W. D. Ought' and Motivation, zitiert nach: ders.: *Ought, Reasons, and Morality. The Collected Papers of W. D. Falk*. With a Foreword by Kurt Baier, Ithaca; London: The Hogarth Press, 1947-1948. p.21-41.

FRIED, Charles. *Right and Wrong*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1978.

GERHARDT, Volker. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt: WBG, 1995.

GUYER, Paul. Naturalizing Kant. In: SCHÖNECKER, Dieter ; ZWENGER, Thomas (Hrsg.). *Kant verstehen / Understanding Kant*. Darmstadt: WBG, 2001. p.59-84.

HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

HEUER, Ulrike. *Gründe und Motive*. Über humesche Theorien praktischer Vernunft, Paderborn: Mentis, 2001.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*, hrsg. von Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HÖFFE, Otfried. Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie. In: SCHWARTLÄNDER, Johannes. (Hrsg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein: Straßburg, 1981. p.241- 274.

_____. *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart: Reclam, 1988.

KANT, Immanuel (2004): *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark. Berlin; New York, 2004.

KLEMME, Heiner F. Drei Dimensionen moralischer Motivation (Kommentar zu: Gertrud Nunner-Winkler: Ethik der freiwilligen Selbstbindung. In: Erwägen – Wissen – Ethik (EWE) (vormals: *Ethik und Sozialwissenschaften- Streitforum für Erwägungskultur*), v. 14, n. 4, p.615-617, 2003.

_____. Internalismo motivazionale. Profilo di un punto di vista kantiano, *Verifiche* v. 32, p.179-205, 2004.

_____. Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In: _____. ; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter. (Hrsg.) *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg: Meiner, 2006.

_____. Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der ‚libertas indifferentiae‘ zwischen Wolff und Crusius In: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 10. São Paulo, 2005. *Akten des...* Berlin; New York, 2006a. (im Erscheinen).

LOHMANN, Georg. Unparteilichkeit in der Moral. In: WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus (Hrsg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p.434-455.

KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PATZIG, Günther. ‚Principium diiudicationis‘ und ‚Principium executionis‘: Über transzendente Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: PRAUSS, Gerold (Hrsg.). *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. p.204-218.

PRICHARD, H. A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, v. 81, p.21- 37, 1912; zitiert nach: Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?. In: BAYERTZ (Hrsg.) (2002), *Warum moralisch sein?* Paderborn u. a., 2002. p.49-68.

_____. *Duty and interest: an inaugural lecture*, Oxford: Oxford University Press, 1928.

RAUSCHER, Frederick. Reason as a natural cause. In: KLEMME,

Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Meiner, 2006.

RAWLS, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Hrsg. von Erin Kelly. Aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2006.

ROSS, William D. *The right and the good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

_____. *Foundations of ethics: the Gifford lectures delivered in the University of Aberdeen, 1935-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

SIDGWICK, Henry. *The methods of ethics* (1874). 7nd. London, 1907. (Nachdruck: With a Foreword by John Rawls, Indianapolis, Cambridge, 1981).

SMITH, Michael. *The moral problem*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

SPAEMANN, Robert. Habermas über Bioethik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 50, p.105-109, 2002.

STRAWSON, Peter F. Freedom and Resentment (1962). In: ders.: *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen, 1974. p.1-25.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über ethik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1993.

WELLMER, Albrecht. *Ethik und dialog: elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

WILLIAMS, Bernard. Interne und externe Gründe (1981) In: GÖSEPATH, Stefan. (Hrsg.), *Motive, Gründe, Zweck: theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. p.105-120.

TRADUÇÕES UTILIZADAS

HABERMAS, J. Comentários a ética do discurso. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela p.dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. In: _____. *Immanuel Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. *À paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.