

*ESTADO DA QUESTÃO*

**ACTUALIDADE E INACTUALIDADE  
DA ÉTICA KANTIANA**

*Leonel Ribeiro dos Santos*

Universidade de Lisboa

«The influence of Kantian philosophy is tremendous – even philosophers who claim to overcome some implausibilities of Kantianism share its basic practical principles.»

Herlinde Pauer-Studer, *Constructions of Practical Reason*,  
Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 8.

O assunto acerca do qual me proponho aqui tratar é apenas um aspecto particular de um tema mais vasto que seria o da actualidade (ou inactualidade) da filosofia kantiana. Analisar esse tema em todos os seus aspectos (na filosofia do conhecimento e epistemologia, na metafísica, na ética, na estética, na filosofia política e do direito) exigiria muito mais do que um breve ensaio e seria mesmo tarefa para vários estudiosos da filosofia kantiana.

Por isso, escolhi um tópico que constitui o núcleo mais íntimo do pensamento kantiano – a filosofia moral – e que tem despertado nos últimos decénios um grande interesse e revelado uma impressionante fecundidade para repensar os problemas éticos e ético-políticos com que a humanidade se vê confrontada nos nossos dias.

A exposição será conduzida pelo fio de três questões:

- 1.<sup>a</sup> – O que é a actualidade em filosofia e que sentido tem perguntar pela actualidade de uma filosofia?
- 2.<sup>a</sup> – Em que sentido existe ou não na actualidade uma especial preocupação filosófica com os problemas éticos?

3.<sup>a</sup> – Por que sinais se revela ou se pode medir a actualidade da filosofia moral kantiana?

Na última parte do ensaio, abordarei alguns dos mais significativos projectos contemporâneos de refundação da ordem ética que se inspiram expressamente em tópicos essenciais da filosofia moral kantiana, embora, por outro lado, também dela se distanciem, reinterpretando-a, explicitando-a, corrigindo-a ou transformando-a. Por fim, farei breve recensão de um significativo conjunto de recentes propostas de interpretação, as quais, graças a uma nova atitude hermenêutica de vistas mais amplas e compreensivas, têm vindo a fazer leituras da filosofia moral de Kant e dos seus tópicos mais característicos que levam a redescobrir não só a sua riqueza e complexidade como também a sua aptidão para continuar a iluminar as questões éticas, ao mesmo tempo que tornam patentes a estreiteza de leitura e a grosseira incompreensão de muitos dos seus críticos e adversários tanto de ontem como de hoje.

### 1. Da actualidade e inactualidade da filosofia

O tema que proponho carece de uma reflexão prévia acerca do que se entende por actualidade em filosofia? Em que consiste? Como se mede? Que queremos dizer quando afirmamos que uma ideia ou uma determinada visão das coisas é actual ou não é actual?

De um aparelho técnico eu posso dizer que é ou não actual, consoante me é ou não ainda útil. Uma peça de vestuário é ou não actual se está ou não na moda, se cai bem ou não usá-la. Mas de uma filosofia, de uma ideia filosófica ou de um sistema filosófico, poderei dizer o mesmo? Será que também estes últimos estão sob o império da moda?

Colocar o problema da actualidade ou inactualidade de uma dada filosofia ou de algum dos seus aspectos obriga, antes de mais, a pensar o que se entende por actualidade ou inactualidade e, depois, a pensar o tipo de relação que a filosofia tem com a actualidade. O mesmo é dizer que relação tem (ou não tem) a filosofia com a história e com o tempo que é o seu.

Hegel, que abordou expressamente esta questão na Introdução às suas *Lições de História da Filosofia*, condensou a sua tese a este respeito na conhecida afirmação segundo a qual toda a filosofia, quando genuína, é a consciência do seu próprio tempo, é o seu tempo em pensamento, independentemente da consciência que os filósofos tenham ou não disso.<sup>1</sup> Neste sentido, toda a filosofia autêntica seria uma espécie de lógica e ontologia da sua própria actualidade e todas as filosofias, uma vez passa-

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Introdução à História da Filosofia*, Edições 70, Lisboa, p. 122.

do o seu tempo, seriam irremediavelmente inactuais. É claro que, para Hegel, sendo as filosofias momentos da consciência de si que o Absoluto alcança na História de que é protagonista, algo delas é assumido nas formas posteriores da consciência filosófica. Mas como sabemos que passou o tempo de uma filosofia? Que há que nos advirta para a emergência de um outro *Zeitgeist* ou de uma outra *Weltanschauung*, espírito do tempo, consciência de época ou visão do mundo?

Por outro lado, também é certo que uma filosofia, ao traduzir o seu tempo em pensamento, sob a forma de uma arquitectura ou de um sistema de ideias, pretende que essa tradução assuma de algum modo a forma de intemporalidade – afirmando-se *sub specie aeternitatis* – e de universalidade, propondo-se como válida, pelo menos virtualmente, para qualquer época e em qualquer contexto.

Sabemos, porém, que esta visão hegeliana da correlação entre a filosofia e o seu tempo não é partilhada por todos os filósofos. Se pusermos a questão a Nietzsche, o autor das *Considerações inactuais* (ou intempestivas), ele dir-nos-á, ao contrário de Hegel, que a autêntica filosofia é necessariamente inactual.<sup>2</sup> Isto é, que ela não está nem pode estar reconciliada com o seu tempo, mas está contra ele e em ruptura com ele e que, precisamente na recusa de aceitar o estado de coisas que lhe é dado como actual, ela torna visível e antecipa o que é verdadeiramente o mais actual, porque o mais essencial. Também Heidegger, na *Introdução à Metafísica*, declara que a filosofia é necessariamente e por essência inactual, não só porque é sempre recusada pelo pensar da moda, mas sobretudo porque é da sua própria natureza reconduzir todo o actual e todo o hoje à respectiva origem e passado. É neste recuo e nesta inadequação com o tempo actual e com a moda que a filosofia prepara a autêntica actualidade: «o que é inactual terá os seus próprios tempos» («Was unzeitgemäss ist, wird seine eigenen Zeiten haben»)<sup>3</sup>.

Inactual é, pois, a filosofia enquanto memória recuperadora do passado que a torna possível e lhe dá actualidade. Mas, recuperado, o passado deixa de o ser e torna-se ele próprio actual e, por vezes, tão actual que é capaz de mobilizar todas as energias criadoras do homem. Inactual é a filosofia também porque, enquanto consciência crítica do seu tempo, ela dele se distancia e nisso antecipa o futuro. O filósofo é como um Jano bifronte: olha o passado e o futuro, tem uma consciência retrospectiva e prospectiva. E muitas vezes o que é investido prospectivamente é o que

---

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemässige Betrachtungen* (1873-74), *Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli/M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 3/1, 1972. Cf. R. M. Meyer, «Nietzsches Wortbildung», *Zur deutsche Wortforschung*, 15 (1914), p. 105.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), *Gesamtausgabe* Bd. 40, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, pp. 10-11.

foi descoberto retrospectivamente. De facto, na História da Filosofia assiste-se com frequência a movimentos de renascimento e de restauração do antigo, mesmo do mais antigo e originário, sejam ideias ou paradigmas filosóficos. Pense-se no esforço de pensadores renascentistas como Marsilio Ficino ou Giovanni Pico della Mirandola para recuperarem a *prisca theologia* ou *prisca sapientia* dos Antigos. Aquilo que Petrarca inaugurara um século antes com o seu projecto pessoal de restaurar a *notitia vetustatis*, para fugir da mediocridade cultural e moral da sua época, tornou-se um fecundíssimo programa filosófico-cultural que viria a mobilizar filósofos, sábios e artistas durante os séculos XV e XVI.<sup>4</sup>

Só a partir do final do século XVI – a partir da emergência daquilo a que se tem chamado a Modernidade (*temps modernes*, *Neuzeit*) – é que passou a valorizar-se o novo por ser novo, o moderno contra o antigo. Passou-se então a viver sob a pressão do sempre mais novo ou mais moderno, e isso tem como efeito directo a desvalorização não só do antigo, mas também de todo o actual, pois o presente e o actual são apenas o breve momento evanescente de passagem para algo futuro que os há-de desqualificar. O grande escritor jesuíta barroco que foi o Padre António Vieira exprimia esta nova consciência histórica, que partilhava com muitos outros pensadores quinhentistas e seiscentistas (Bruno, Bacon, Hobbes, Pascal), dizendo «que os autores antigos e mais velhos, própria e rigorosamente falando, não são os passados, senão os presentes, não aqueles que vulgarmente são chamados os Antigos, senão os que hoje e nos tempos mais chegados a nós se chamam Modernos.»<sup>5</sup> O futuro torna-se o tempo da pregnância ao qual todo o passado e até o presente são sacrificados e perante o qual são desvalorizados. Ou, quando muito, são recuperados apenas como momentos preparatórios e etapas provisórias do futuro. Mas o que seja o futuro é algo impossível de saber, pois ele ainda não foi inventado. Por paradoxal que pareça, é o vazio, o em aberto que serve de medida de todo o existente. Podemos ver aqui o velho Cronos da mitologia grega que devora os seus filhos, ou o princípio secularizado da escatologia bíblico-cristã, que vê a história como epifania do Absoluto, que terá o seu momento pletórico final a dar o sentido a todos os momentos passados. A filosofia da história de Hegel é a consagração secularizada deste paradigma.

Ao colocarmos a questão da actualidade de uma filosofia estamos já implantados nesta consciência moderna do tempo, nesta moderna forma

---

<sup>4</sup> Veja-se o meu ensaio «Petrarca e a Filosofia. Entre a invenção da Antiguidade e a génese da Modernidade», in Rita Marnoto (coord.), *Petrarca 700 anos*, Instituto de Estudos Italianos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 459-487.

<sup>5</sup> Pe. António Vieira, *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, ed. de José van den Besselaar, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1983, p. 131.

de entender que «a verdade é filha do tempo» (*veritas temporis filia*), uma sentença muito antiga (Aulus Gellius, nas *Noctes Atticae* atribui-a a um poeta antigo cuja identidade ignora) que Erasmo recolhe nos seus *Adagia* e que os pensadores modernos (Giordano Bruno, Francis Bacon, Thomas Hobbes) como que reinventaram para com ela exprimirem a sua paixão pela invenção do novo. Mas quando perguntamos pela actualidade de uma filosofia do passado, se não cometemos anacronismo, ou pressupomos que a sua verdade é perene ou intemporal, ou então temos de pensar que o tempo dessa filosofia se prolonga no nosso ou que há nela como que alguma antecipação do que nos diz respeito. Neste último caso, pode pensar-se que esse poder de antecipação de uma filosofia representa sempre alguma inadequação com o seu próprio momento histórico, algo assim como se ela tivesse chegado antes do seu verdadeiro tempo: como se tivesse razão antes do tempo e, por isso, a sua razão é, como dizia Nietzsche, intempestiva, inoportuna, incómoda até para os contemporâneos. Ela não adormece os espíritos, mas acorda-os, não é narcótico, mas agulhão. Neste sentido considerada, é como se a filosofia participasse de algum modo da condição do discurso profético: ela decifra os sinais dos tempos e antecipa na ideia o sentido do tempo e da história que estão a chegar.

Kant parece ter tido alguma percepção disto quando, numa conversa dos últimos anos da sua vida, terá desabafado: «Cheguei um século adiantado com os meus escritos; dentro de um século começarei a ser compreendido e os meus livros voltarão a ser lidos e estudados.» O desabafo, registado nos *Diários* de Varnhaven von Ense, foi evocado por Hans Vaihinger, no Prólogo a *Die Philosophie des Als Ob* (1911)<sup>6</sup> e também por Martin Heidegger, num dos seus Cursos de Marburgo sobre a *Crítica da Razão Pura*.<sup>7</sup> A história do kantismo dos últimos 130 anos confirma esta profecia do filósofo em causa própria, se tivermos em conta o geral movimento de «retorno a Kant», acontecido no último quarto do século XIX e que continuou por todo o século XX, com particular intensidade na segunda metade e em evidente crescendo nas mais recentes três décadas.

Sirvam estas considerações preliminares apenas para nos advertir da dificuldade do tema que aqui nos ocupa. Dificuldade que aumenta se da filosofia em geral passarmos à ética. Pois, a não ser que admitamos que esta é uma mera etologia (descrição de comportamentos, de costumes ou de hábitos) sem carácter normativo ou imperativo, a ética ou filosofia mo-

---

<sup>6</sup> *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, 1911, p. XIV: «Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man sie erst recht verstehen.»

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Gesamtausgabe Bd. 25, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, p. 1.

ral confronta-se não com o que é – com um dado estado de coisas ou de factos actuais ou passados –, mas com o que deve ser. Ora, esta condição atinge sobretudo a ética kantiana, a qual, mais do que qualquer outra, exacerba, se não a contradição, pelo menos a tensão entre o que o homem deve ser enquanto ser moral ou enquanto ser que é capaz de moralidade (o *homo noumenon*) e o que ele é enquanto ser natural (o *homo phaenomenon*).

## 2. «Retorno» ou «crise» da Ética?

Num segundo passo, ainda preliminar ao tema que me proponho tratar, haveria que esclarecer duas coisas, a saber: se o tempo que foi o tempo kantiano ainda é o nosso (ou se o nosso tempo e a nossa actualidade ainda são kantianos); e se a Ética é realmente uma questão da actualidade. Facilmente se reconhecerá que a questão da actualidade da ética kantiana se liga com a da situação da Ética na actualidade. E tanto uma como outra admitem respostas diferentes e até divergentes.

Começarei pela segunda questão: se a Ética ou a Moral é um assunto filosófico de actualidade.<sup>8</sup>

Se atendermos à produção bibliográfica filosófica dos últimos 15 ou 20 anos, vemos que a recorrência dos títulos parece indicar um inequívoco retorno das questões éticas em filosofia. A ética e a moral estão na moda. Fala-se de ética empresarial, de markética, de bioética, de ética verde ou ética ambiental, de ética dos animais, ética do consumidor, ética das profissões.<sup>9</sup> A ética tornou-se um valor acrescentado dos produtos e

<sup>8</sup> Tomo aqui por comodidade os dois termos – o de origem grega e o de origem latina – por equivalentes, como o eram no tempo de Kant, embora saiba que para muitos autores mais recentes (Ricoeur, por ex.) não é assim: Ética designaria a reflexão acerca dos princípios fundamentais que orientam a acção humana, enquanto a Moral teria um carácter formal e imperativo, convocando o sentido do dever e da responsabilidade do indivíduo e a aceitação de um certo número de normas necessárias para orientar a sua própria vida ou mesmo a vida colectiva. Christian Wolff intitulava a sua Moral como *Philosophia moralis sive Ethica*. Kant prefere a designação de «Metaphysik der Sitten» (metafísica dos costumes, fórmula que está mais próxima da raiz latina dos *mores* = costumes), mas usa também como equivalentes «philosophia practica», «philosophia moralis» e «Ethica».

<sup>9</sup> Criam-se actualmente departamentos de investigação em universidades e linhas editoriais dedicados a esta nova orientação, que cobre domínios que vão desde a ética do ensino à ética dos sistemas prisionais e correcionais, passando pela ética militar, pela ética das empresas e dos negócios, pela ética policial, pela ética da técnica e da engenharia, ética da investigação, bioética, ética do trabalho social, etc.. Só a título de exemplo, entre muitos outros, o Centre for Applied Philosophy and Public Ethics da Charles Sturt University (Australia), em colaboração com a editora Ashgate, desenvolve todo um programa nesse âmbito, dirigido por Seumas Miller e Tom Campbell: *The International Library of Essays in Public and Professional Ethics*.

dos serviços e já aparecem obras de conceituados professores de ética com títulos do género: *rentabilidade da ética para a empresa!*<sup>10</sup> –, o que pode querer dizer que até a ética (ou o que agora por ela se nomeia) se vende e entrou no circuito da venalidade. Criam-se comissões de ética para as ciências da vida, de âmbito nacional ou internacional... A que se deve todo este interesse? Sem dúvida, às novas situações que afectam a humanidade, às mutações que afectam profundamente a natureza, o alcance e a qualidade do agir humano na nossa época, dominada pelas tecnociências, sobretudo quando estas se expandem no domínio da vida e das suas condições de possibilidade: engenharia genética, clonagem humana, modificações genéticas das espécies vegetais e animais incluindo o próprio homem. Os problemas do agir humano não mudaram só de escala, mudaram também de natureza. E os agentes são cada vez menos os indivíduos, envolvidos eles próprios em engrenagens e em processos anónimos e globais que não podem de todo controlar.

Tudo parece indicar que esta exigência geral de ética e este retorno (pelo menos editorial e mediático) à moral e à exigência de moralização caracterizariam a nossa época como um «tempo da responsabilidade».<sup>11</sup> Mas há pensadores contemporâneos que não interpretam esses sinais como uma prova inequívoca de que somos muito moralizados ou de que estamos muito preocupados com a moralização dos nossos costumes e comportamentos. Muito pelo contrário, para esses, vivemos numa época desmoralizada, do pós-moral, do pós-virtude e do pós-dever, como igualmente vivemos uma época pós-metafísica e, na exigência mediática e publicitária da ética, vêem apenas um sintoma mais de que a ética propriamente tal deixou de interessar realmente aos homens do nosso tempo. Tal é a ideia que se desprende de obras relativamente recentes de alguns autores franceses: Gilles Lipovetsky<sup>12</sup>, Alain Etchegoyen<sup>13</sup> e Alain Finkielkraut<sup>14</sup>.

Eis o diagnóstico de Etchegoyen: «Estamos hoje desmoralizados. O que significa, aqui e agora, que já não temos moral. Os pontos de referência desapareceram, os deveres apagaram-se e nós herdámos o vazio. [...] Desde há alguns anos, provenientes de fontes diversas, novas palavras se juntam à confusão, sob outros enfeites e outras palavras. As éticas substituem-se à moral, como um sucedâneo. A transição da moral singular para

---

<sup>10</sup> Adela Cortina, *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Fundación Argentaria / Visor, Madrid, 1997.

<sup>11</sup> Frédéric Lenoir, *Le temps de la responsabilité*, Fayard, Paris, 1991.

<sup>12</sup> *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992.

<sup>13</sup> *La valse des éthiques*, François Bourin, Paris, 1991.

<sup>14</sup> *L'Humanité perdue. Essai sur le XXe. siècle*, Seuil, Paris, 1996.

as éticas pluralistas é um sinal dos tempos.»<sup>15</sup> Do ponto de vista ético, a actual condição seria caracterizada pelo imenso vazio, pela falta de valores de referência. Este era já, de resto, o diagnóstico a que chegara, há um quarto de século, Alsdair MacIntyre, na sua bem conhecida obra *After Virtue*<sup>16</sup>: a ética já não é possível, como tão pouco o era na época moderna; não é mais possível chegar a consensos morais partilhados universalmente. Só nos restam identificações com valores comunitários ou tribais.

Por outro lado, segundo alguns analistas, há claros sinais de fractura na actualidade que indicam que já não estamos mais implantados no solo da Modernidade, de que Kant foi reconhecidamente um dos mais destacados expoentes e intérpretes. Para os hermeneutas «pós-modernos» ou filósofos da Pós-Modernidade, a filosofia de Kant seria precisamente a expressão máxima da Modernidade enquanto programa filosófico que visava a fundamentação do saber e do agir humanos numa subjectividade racional e autónoma e, por isso, esgotada a Modernidade, ela já para nada nos pode servir, nestes tempos pós-metafísicos marcados pelo programa desconstrucionista, que instaurou o processo a todas as filosofias do sujeito e do fundamento. Os hermeneutas pós-modernos identificam a Modernidade pelo discurso da subjectividade fundadora e fundamentadora, pelo discurso da emancipação, da autonomia, da liberdade e do direito dos indivíduos, reconhecidos como sujeitos racionais e autónomos. Todos estes tópicos encontram cabal representação e legitimação na filosofia kantiana, mas eles perderam a sua capacidade para mobilizar o pensamento «pós-moderno». E assim há quem ache que irremediavelmente «o mundo kantiano soçobra na era da programação tecnológica do futuro e da alteração ideológica do passado, na era do controle totalitário, da limpeza étnica e do holocausto»<sup>17</sup>, nesta era que se tornou o nosso destino contemporâneo.

Mas, em contrapartida, a favor da tese da actualidade de Kant – da presença efectiva do seu pensamento nos debates filosóficos actuais e de modo muito particular nos debates éticos – fala o elevado número de estudos que lhe são dedicados, verdadeiramente inabarcável. Na última década têm surgido mesmo títulos de obras que claramente destacam a actualidade do pensamento kantiano e, de um modo muito particular, a actualidade do pensamento ético kantiano. Em Abril de 1993, o n.º 309

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>16</sup> Alsdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981. Veja-se um lúcido diagnóstico desta situação no ensaio de Cristina Beckert, «Do ‘Crepúsculo do Dever’ à ‘Valsa das Éticas’», *Philosophica*, n.ºs 17/18, Novembro de 2001, pp. 5-20.

<sup>17</sup> Irene Borges-Duarte, «O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, 841-862.



de *Magazine littéraire* era dedicado ao tema «Kant e a Modernidade» e nele se insistia na ideia de que mais do que estar a viver-se na actualidade um «retorno a Kant», o que na verdade acontece é que ainda vivemos no momento kantiano da filosofia. Em 1997, Alain Renaut publicava uma obra que constituía um vasto relatório reflexivo e interpretativo acerca da eficácia dos vários aspectos da obra de Kant na filosofia contemporânea, dando especial atenção aos problemas da filosofia prática.<sup>18</sup> Por ocasião do 2.º centenário da morte do filósofo, no ano de 2004, os balanços multiplicaram-se sob a forma de livros, de ensaios ou de congressos. Para já não falar no Congresso Internacional de São Paulo (4-9 de Setembro de 2005) dedicado ao tema «Direito e Política na filosofia de Kant», refiro apenas dois: o de Salamanca (Pontifícia Universidade Católica) em Outubro de 2004, sobre o tema «Actualidade de Kant y su presencia en el mundo Iberoamericano», sendo uma das sessões dedicada ao tópico «A Ética de Kant e os desafios do nosso tempo», e o de Lisboa-Évora, 25 a 27 de Novembro de 2004, subordinado ao tema geral «Kant 2004: Posteridade e Actualidade», onde o tema da recepção actual da ética kantiana também foi objecto de atenção.<sup>19</sup> Um dos balanços mais recentes, publicado na Alemanha nesse mesmo ano de 2004<sup>20</sup>, traça um quadro sistemático da recepção de Kant na filosofia contemporânea e dedica um amplo capítulo à ética ou filosofia prática.<sup>21</sup> O que todos estes balanços mostram é que a actualidade filosófica de Kant, para além de incontestável, não é comparável com a de nenhum outro filósofo, seja ele mais antigo ou mais recente. E isso leva-nos a perguntar pela razão de tal actualidade: O que

---

<sup>18</sup> Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Flammarion, Paris, 1997. Também do mesmo autor: «Présences du kantisme», in: *Kant actuel, Hommage à Pierre Laberge*, edit. por F. Duchesneau, G. Lafrance e Claude Piché, Montréal / Paris, 2000, pp. 31-47.

<sup>19</sup> Veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos (coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006. Nomeadamente os ensaios de: Marina Savi, «Il tema del Rispetto in Kant e la sua attualità», pp. 269-290; Viriato Soromenho-Marques, «Kant e a comunidade dos seres racionais», pp. 291-302; José Manuel Santos, «Leituras contemporâneas da Ética de Kant», pp. 621-640; Manfred Baum, «Direito e Ética na filosofia prática de Kant», pp. 65-76; Cristina Beckert, «Kant e Jonas: do dualismo antropológico ao monismo antropológico», pp. 735-744.

<sup>20</sup> Dietmar Heidemann e Kristina Engelhard (eds.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 2004.

<sup>21</sup> Eu próprio publiquei nesse mesmo ano um longo estudo no qual tentava dar conta do alcance e teor deste novo movimento de «regresso a Kant» e também aí abordava este retorno a Kant do último quarto do século XX e este renovado interesse pela filosofia prática kantiana. Leonel Ribeiro dos Santos, «Regresso a Kant. Sobre a situação actual dos estudos kantianos», *Philosophica*, 24, 2004, pp. 119-182. O presente ensaio pode considerar-se como uma explicitação do que naquele sobre este tópico se expunha de forma condensada.

torna a filosofia de Kant assim tão apta e disponível para ser chamada a intervir de modo fecundo nos debates filosóficos actuais?

Kant foi, sem dúvida, a mais expressiva voz da Modernidade no domínio do pensamento ético, propondo um modo de equacionar as questões da moralidade que, se não rompe com toda a tradição do pensamento moral anterior, pelo menos representa um novo paradigma. E, segundo alguns analistas, a actual crise da Ética ou da Moral representaria precisamente a rejeição e o abandono de tudo aquilo que constituía a essência da proposta kantiana: a universalidade da lei moral, a incondicionalidade do dever, a imperatividade da razão sobre as tendências passionais, o primado do esforço e do mérito sobre o êxito e a felicidade. A isto contrapõe-se hoje, se não o niilismo e o indiferentismo em questões de moralidade, pelo menos o relativismo e o pluralismo éticos (a cada um a sua moral), o individualismo hedonista, uma moral *light*, indolor e sem exigência de esforço ou de sacrifício. Antes, a ética ou a moral exigia-se dos indivíduos. Hoje exigem-se comportamentos éticos de entidades anónimas ou de colectivos sem rosto (empresas, hospitais, laboratórios de investigação...). Há neste actual retorno do ético um recalçamento e uma ausência do que era suposto ser precisamente a essência do ético: a deliberação humana, a capacidade humana de agir de forma autónoma, consciente e livre. O ético social tende hoje para a juridicização ou normatização: acaba num conjunto de normativas que definem um quadro deontológico que estipula também as regras da respectiva aplicação, definidas metricamente e sancionadas socialmente, ou por entidades reguladoras (da saúde, do comércio, dos serviços...), mas sem um verdadeiro sujeito moral que tenha que correr e assumir por conta própria o risco da deliberação. A bioética e a ética empresarial e dos serviços tendem a fixar-se num código standardizado de soluções protocolarizadas que obedecem a critérios de objectividade mensurável, que visam evitar as decisões dos agentes individuais envolvidos e potenciais conflitos jurídicos com os clientes. Os agentes não deliberam, nem decidem, mas seguem regras previamente definidas e aplicáveis a situações típicas e standardizadas. Quanto ao ético individual, por sua vez, quando ainda se cultiva, tende para a esteticização ou para a medicalização: é uma espécie de dietética, de terapêutica, ou de ginástica para estar em boa forma. O psicanalista, o dieticista e o *personal trainer* são os mestres e oficiantes desta moral e ascética dos novos tempos democráticos e das sociedades mediáticas globalizadas, as quais também têm as suas místicas *à la carte*, que vão desde as mais variadas formas de budismo às aventuras do sexo tântrico, novas formas de misticismo do espírito e do corpo, que proliferam também entre os intelectuais, desiludidos de ideologias, de revoluções, da política e da religião, e até da ciência e da filosofia, sobretudo se entendidas e praticadas como paciente trabalho da razão, e que assim saboreiam, neste crepúsculo

dos deuses e dos mitos que nos coube em sorte, a ilusão de uma espiritualidade ou até de uma religiosidade sem deuses e sem clero, mas não sem mestres e gurus.

Como interpretar, neste contexto, que, segundo vários analistas, indicia uma indesmentível crise contemporânea da ética, o renovado interesse que a filosofia de Kant, em geral, e em particular a sua moral, têm despertado nos últimos decénios? Tratar-se-á de um novo movimento de «regresso a Kant», análogo daquele que se viveu no último quarto do século XIX, mas agora não já sob o signo da *Erkenntnistheorie* e sim sob o da *praktische Philosophie*? Ou, como sugerem alguns, não se tratará tanto de um novo «regresso a Kant» quanto do reconhecimento de que, pese embora todo o coro dos «pós-modernos», «vivemos ainda num tempo kantiano»? Caso assim fosse, manteria toda a actualidade e pertinência o programa kantiano de construção dum humanismo laico sustentado numa subjectividade auto-reflexiva, mas porventura de matriz mais estética do que metafísica, para além e independentemente de se saber se Deus existe ou não, para além de apodícticas certezas ou evidências científicas ou metafísicas acerca da natureza das coisas, do homem, da sua história e destino. E mais do que falar de um «regresso a Kant» deveria então dizer-se que ainda vivemos um tempo kantiano, um tempo aberto pela filosofia kantiana. Esse tempo seria marcado por aquilo a que Luc Ferry chama a «laicidade». Seria isso o que no fundo explicaria o grande e diversificado interesse actual pela filosofia prática de Kant, em vários contextos culturais e em muito diferentes tradições filosóficas: na Alemanha, em França, nos Estados Unidos, em Inglaterra.

A actualidade de Kant no contexto da filosofia francesa mais recente tem sido representada sobretudo por dois pensadores: Luc Ferry e Alain Renaut. Na sua interpretação do significado actual da filosofia kantiana, Ferry põe em destaque dois aspectos que têm que ver directamente com a ética. Segundo ele, «a actualidade do kantismo é a laicidade. [...] Kant é aquele pensador que nos convida a pensar não apenas a política e o direito mas também a ética e a cultura independentemente duma derivação de tipo teológico. É nisso que ele é o pensador da modernidade.[...] Há uma actualidade do momento kantiano em dois pontos fundamentais que são a emergência da laicidade, isto é o retraimento do divino, a inversão das relações homem-Deus [...] e, por outro lado, o facto de que o momento kantiano representa um momento de desconstrução relativamente ao ideal louco e ilusório da subjectividade metafísica senhora de si própria. O momento kantiano é ainda actual na medida em que Kant efectua a desconstrução da metafísica, conservando embora uma significação, da qual não podemos dispensar-nos, para a ideia de uma subjectividade senhora de si própria.»<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> *Magazine Littéraire*, n.º citado.

Segundo o pensador francês, Kant teria inaugurado um «humanismo não metafísico» e teria posto a salvo a subjectividade do processo de desconstrução da metafísica, a título de «princípio de reflexão» para pensar um certo número de fenómenos que não podemos evitar de pensar sob a categoria da subjectividade metafísica. Tomemos um exemplo: cada vez que eu argumento, queira-o ou não, sou obrigado a imputar a argumentação que desenvolvo, seja ela moral, política, científica ou mesmo estética, a uma subjectividade fundadora, a uma subjectividade metafísica, que eu sei, de resto – e nisso reside o paradoxo –, que ela é uma ilusão no plano da verdade e, todavia, no plano do sentido, eu não posso impedir-me de pensar a minha argumentação e atribuir-ma a mim mesmo sob a categoria da subjectividade metafísica. A *Crítica do Juízo* vai tentar reencontrar uma significação para as ideias metafísicas apesar de a *Crítica da Razão Pura* ter desconstruído a sua pretensão à verdade. É nesta oposição entre o projecto da perda ilusória da metafísica e a vontade de reencontrar a significação do projecto metafísico que reside, segundo Ferry, a profundidade e o alcance do momento kantiano em que ainda vivemos. O que não se pode já fundamentar como evidência e conhecimento postula-se como pressuposto.

A insistência na decisiva importância da *Crítica do Juízo* e do seu princípio da subjectividade (ou juízo) reflexionante de matriz estética para se compreender todo o alcance e radicalidade da revolução kantiana em filosofia é um dos aspectos comuns a Alain Renaut<sup>23</sup> e a Luc Ferry. Aliás, esta descoberta da terceira *Crítica* como a obra de Kant que permite repensar a uma nova luz as questões da filosofia prática – a ética, a política e a filosofia do direito, ou mesmo como a obra onde se pode colher a verdadeira filosofia política de Kant – é um estranho fenómeno recorrente em alguma hermenêutica kantiana dos últimos decénios e em programas filosóficos totalmente independentes uns dos outros. Hannah Arendt já vira nessa obra (melhor dito, nalguns dos parágrafos da primeira parte dessa obra sobre o juízo estético) a genuína filosofia política de Kant, que, em contrapartida, não reconhecia nem nos escritos kantianos expressamente dedicados à ética e à filosofia do direito, nem nos escritos da década de 90 que o velho filósofo dedicara expressamente a questões de filosofia política<sup>24</sup>. Jean-François Lyotard fez outro tanto, privilegiando embora a analítica do sublime daquela mesma obra, mas concordando com Arendt em que «a *Doutrina do Direito* não é o texto pertinente para

---

<sup>23</sup> Veja-se: Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Flammarion, Paris, 1997, sobretudo o cap. VIII.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1992.

o estudo da filosofia política de Kant».<sup>25</sup> Muito recentemente, como se coligisse as sugestões provindas de diferentes lados, também Henri d'Aviau de Ternay propôs uma ampla «releitura da filosofia kantiana do direito a partir da terceira *Crítica*».<sup>26</sup>

E ainda no espaço da cultura filosófica francófona e nesta mesma linha interpretativa de fuga aos textos canónicos onde Kant pensava ter exarado a sua filosofia prática, merece referência a interpretação foucaultiana da moral kantiana e do seu significado, lida não nos escritos de Kant sobre a filosofia moral, mas nos ensaios do filósofo sobre a filosofia da história. Segundo Foucault, o que é relevante na proposta kantiana, lida como uma «ontologia da actualidade», é a temporalização do universal e a atenção à actualidade, a relação ao presente e à situação, a ideia de que o universal é declinável no tempo. O que importa é saber apanhar o momento, o fazer com que a acção actual do indivíduo faça avançar a humanidade em direcção à sua finalidade, levar a cabo o trabalho indefinido da liberdade, realizar a constituição do próprio sujeito como sujeito autónomo. Como nenhuma outra proposta filosófica, a ética de Kant expõe o *êthos* da modernidade como tarefa do sujeito, como a infinita abertura do humano e, por conseguinte, como a impossibilidade de consagrar qualquer forma de humanismo já dada ou ainda por fazer. O homem – saber o que é o homem – está permanentemente em aberto. E assim, em vez do imperativo de Píncaro – «sê o que és» –, deveria antes dizer-se: «sê o que não és», ou: «não te aceites como és». Ser aquilo que não se é, esgotar todas as possibilidades do humano não é tanto realizar um universal abstracto como programa de realização pessoal, mas é antes abrir-se à afirmação de todas as singularidades e estilos de vida que são entre si incondicionalmente incomensuráveis. E, desta feita, Foucault lê em Kant – talvez por intermediação de Nietzsche – não tanto a afirmação incondicional da universalidade da lei, quanto o imperativo do universal respeito absoluto das singularidades. O imperativo categórico desta moral poderia então formular-se deste modo: ser respeitador quando uma singularidade se levanta; ser intransigente sempre que o poder viola o universal.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986, p. 30.

<sup>26</sup> Henri d'Aviau de Ternay, *Un impératif de communication. Une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

<sup>27</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, pp. 572-578, 631, 685-687; vol. III, p. 794.

### 3. A redescoberta da filosofia prática de Kant na actualidade

Da leitura duma obra como a de Gilles Lipovetsky, que acima citei, fica-se com a impressão de que os principais tópicos da moral kantiana – dever, lei moral, obrigação, imperativo categórico – estão fora de moda. Eles cedem perante o prazer, a iniciativa e a espontaneidade e as incondicionais exigências da razão prática sucumbem perante os reconhecidos direitos da sensibilidade e do sentimento. Por outro lado, também alguns dos pressupostos da ética kantiana, tais como a subjectividade ou a consciência moral, por efeito das filosofias pragmatistas e desconstrucionistas, estão sob suspeita. Expulsou-se o sujeito, a consciência moral, a intenção, a vontade boa. Sem estes pressupostos, não há cabimento para a proposta moral kantiana e o próprio cumprimento do dever sem eles se torna apenas uma caricatura da moralidade.

Mas, quer sejamos kantianos quer não, há tópicos que foram por Kant «inventados» (naquele sentido em que Schneewind fala da invenção da autonomia) ou por ele criados e trabalhados para equacionar o problema da moralidade e que fazem hoje parte do vocabulário que usamos, seja quando abordamos questões éticas e jurídicas, seja até nos textos das leis constitucionais dos Estados democráticos e nas Declarações de direitos universais e fundamentais do homem, da criança, da mulher, dos povos), documentos que regem actualmente a convivência entre os homens e entre os povos e que, para todos os efeitos, constituem uma espécie de norma moral mínima reconhecida pelo consenso tendencialmente universal dos povos (se bem que esteja muito longe de ser universalmente cumprida!). Desse vocabulário que herdámos de Kant constam tópicos tais como a autonomia, a liberdade, o respeito pelo ser humano enquanto pessoa, a dignidade humana, a humanidade como um fim em si mesma. Não faltam, é claro, os que consideram que tudo isto não passa da generalização de uma visão antro-po-política etnocêntrica, europeia ou ocidental!<sup>28</sup>

Passo a referir, em primeiro lugar, alguns programas explícitos de retomada da ética kantiana ou de alguns dos seus elementos. Num segundo momento procederé à recensão das novas interpretações orgânicas da filosofia prática kantiana levadas a cabo sobretudo no espaço anglo-americano, a partir de finais da década de 80 do século XX.

---

<sup>28</sup> Veja-se a discussão desta interpretação no ensaio de Nythamar de Oliveira, «Direitos Humanos e Universalizabilidade: Uma Interpretação Kantiana», *Kant: Posteridade e Actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 685-696. Veja-se também: Heiner Bielefeldt, «Towards a Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights», *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5 (1997), pp. 349-362; Clélia Aparecida Martins, «Em Defesa de uma Ética Universal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59 (2003), pp. 221-238.

3.1. Seja, em primeiro lugar, John Rawls e a inspiração kantiana do seu programa filosófico proposto na obra *Uma Teoria da Justiça* (1971) e explicitado noutros seus escritos posteriores. Os elementos da ética kantiana são intencionalmente arrancados por Rawls ao seu contexto sistemático de origem, o que tem dado razão aos que contestam o carácter genuinamente kantiano da concepção rawlsiana<sup>29</sup>. Não discutirei aqui essa questão. É certo que há uma decisão arbitrária sobre o que é essencial e acessório na ética kantiana: é essencial o que serve a teoria que se quer fundar e acessório e espúrio tudo o mais. Proceder-se a uma espécie de distinção entre a letra e o espírito da proposta kantiana, libertando-a de elementos que não sendo necessários à sua consistência, perturbam a sua compreensão. Já alguns kantianos da primeira hora (Fichte, Schiller) não se entendiam entre si quanto à questão de saber onde acaba a letra e começa o espírito do kantismo. Poder-se-ia mesmo perguntar se Kant, caso vivesse hoje, não reformularia a sua proposta em nova linguagem, se não a apresentaria de modo diferente. É nessa linha que Rawls considera legítimo o seu esforço por libertar a fecundidade da proposta kantiana da ganga da linguagem e das categorias e envolvimento sistemático-metafísico em que foi inicialmente proposta, pois dado o seu valor substantivo ela não merece ficar refém dessa linguagem e desse envolvimento. Ouçamo-lo: «Descrevi como sendo kantiana a concepção de equidade contida nos princípios da justiça.... Mas não quero dizer com isso que esta concepção seja literalmente a concepção de Kant... Tudo depende do que se considera como essencial. A perspectiva de Kant está marcada por um certo número de dualismos, em particular os dualismos entre o necessário e o contingente, a forma e o conteúdo, a razão e o desejo, os noumena e os phaenomena. Abandonar estes dualismos tal como ele os pensou é, para muitos, abandonar aquilo que é distintivo desta teoria. Eu penso de modo diferente. A concepção moral de Kant tem uma estrutura característica que é mais claramente discernível quando estes dualismos não são tomados no sentido que ele lhes deu, mas reinterpretados e a sua força moral reformulada dentro do objectivo de uma teoria empírica. Um dos objectivos de *Uma Teoria da Justiça* era indicar como isso poder ser feito.»<sup>30</sup> E noutro lugar: «Para desenvolver uma concepção kantiana viável da justiça, a força e o conteúdo da doutrina de Kant tem de ser desvinculada das suas bases no idealismo transcendental.»<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Veja-se: Christine Korsgaard, «Rawls and Kant: on the Primacy of the Practical», *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis, 1995, ed. H. Robinson, vol. I, Milwaukee, Marquette University Press, 1995; Otfried Hoffe, «Is Rawls's Theory of Justice Really Kantian?», *Ratio*, 26 (1984), pp. 103-124.

<sup>30</sup> J. Rawls, «A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review*, February, 1975, p. 98.

<sup>31</sup> J. Rawls, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly*, 14, 1977, p. 165.

Mas se é legítima a operação, podemos todavia perguntar: que resta dessa depuração dos elementos característicos e dos cenários envolventes da filosofia moral kantiana? Restam alguns pressupostos mínimos, e sobretudo resta a sua estrutura, o seu esqueleto, um esquema processual, e é isso que se aproveita para a refundação de uma teoria da justiça. A decisão sobre o que é essencial e de validade actual no pensamento ético de Kant e o que é acessório pode parecer arbitrária, por considerar acessório o que outros consideram fundamental. Mas não praticou Kant um tipo semelhante de hermenêutica a propósito de Platão, pretendendo entendê-lo melhor – a respeito do significado das ideias – do que o próprio se havia entendido a si mesmo (ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand)?<sup>32</sup>

Com a sua nova «Teoria da Justiça», Rawls propunha-se contrariar o utilitarismo e pragmatismo dominantes no pensamento ético-jurídico anglo-saxónico da primeira metade do século XX. Fáz-lo inscrevendo-se na linha do contratualismo liberal, onde se encontra com Locke e sobretudo com Kant, e transgride os limites tradicionais da ética colocando-se numa zona onde o ético, o político e o jurídico se intersectam. Um dos seus grandes méritos consiste em ter recuperado a amplitude da noção kantiana de filosofia prática e ter mostrado a fecundidade da moral kantiana no plano político-jurídico. E esse trabalho, iniciado com *Uma Teoria da Justiça*, culmina numa sua outra obra fundamental: *A Lei dos Povos*.<sup>33</sup> Se ali eram os tópicos fundamentais da ética kantiana tal como expostos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, aqui são os princípios kantianos da política, expostos no ensaio de 1795 *Para a Paz Perpétua*, que são expressamente assumidos: «A ideia básica é seguir a posição de Kant tal como delineada na *Paz Perpétua* e a sua ideia de *foedus pacificum*. Interpreto o seu pensamento de modo a começar com a ideia de um contrato social da concepção política liberal de um regime democrático constitucional e estendê-la introduzindo uma segunda posição original no segundo nível em que os representantes de povos liberais celebrem um acordo com outros povos liberais.... Tudo isto é consonante com a ideia kantiana de que um regime constitucional deve estabelecer um Direito dos Povos efectivo com vista a realizar a liberdade total dos seus cidadãos.»<sup>34</sup> No ensaio «The Idea of an Overlapping Consensus», Rawls afirma expressamente: «Aceito a ideia de Kant apresentada na *Paz Perpétua* segundo a qual um estado mundial seria uma autocracia opressiva ou estaria permanentemente perturbado por guerras abertas ou latentes entre

---

<sup>32</sup> *KrV* B 370, Ak III, 246.

<sup>33</sup> *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mas. / London (1993), 2002.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 57.



regiões e pessoas. Assim é necessário que busquemos princípios que regulem uma confederação de estados e especificar os poderes dos seus vários membros.»<sup>35</sup> E só mais uma citação: «Não podemos permitir... que grandes males do passado e do presente minem a nossa esperança para o futuro da nossa sociedade enquanto pertencendo a uma Sociedade de Povos decente e liberal no mundo. De outra forma, a conduta ilícita, perversa e demoníaca de outros também nos destruirá a nós e marcará a sua vitória. Em contrapartida, devemos apoiar e fortalecer a nossa força desenvolvendo uma concepção razoável e realista de direito político e de justiça aplicável às relações entre povos. Para alcançar este objectivo seguimos Kant.»<sup>36</sup>

É muito significativo que Rawls descubra em Kant a íntima solidariedade da moral e da política. É mesmo esse um dos traços distintivos do novo interesse pela ética de Kant, o considerá-la no todo da filosofia prática (ética, direito, política, englobando também aquilo a que Robert Louden chama a «ética impura») e reconhecer a razão kantiana como uma razão comum e pública, e não como uma razão entregue a exercícios monológicos e solipsistas (como a entende Habermas). Por outro lado, é significativo que realce o carácter construtivista da ética e da política kantianas, destacando a ideia da autonomia dos sujeitos racionais e livres que são chamados a criar as leis a que eles mesmos se submetem e a participar pelas suas deliberações na instauração daquela ideal mas possível «sociedade bem ordenada» a que Kant dava o nome de «reino dos fins».

Um dos aspectos característicos da moral kantiana particularmente realçado por Rawls é precisamente o seu construtivismo, tópico a que dedicou toda uma série de conferências em Abril de 1980 (as John Dewey's Lectures na Columbia University) e alguns artigos.<sup>37</sup> O carácter construtivista contrabalança o intuicionismo moral – que se insinua na invocação do «Faktum der Vernunft – e exprime-se sobretudo no papel atribuído à pessoa na explicitação do que constitui a essência – a forma, a estrutura e o conteúdo – das normas morais. Kant pressupõe agentes racionais e livres em situação de igualdade como fazendo parte de uma sociedade de pessoas em que cada um dos respectivos membros é legislador autónomo como se pertencesse a um ideal «reino dos fins». A invocação kantiana da autonomia da vontade é outro modo de dizer isso: a lei moral

---

<sup>35</sup> John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mas. / London, 2001.

<sup>36</sup> *A Lei dos Povos*, p. 22.

<sup>37</sup> Destaco: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, LXXVII (n. 9, September), pp. 515-573; «Themes in Kant's Moral Philosophy», in: R. Beiner / W. J. Booth (eds.), *Kant & Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven & London, 1993, pp. 291-319.

deve emanar da vontade livre do homem. A máxima da sua acção deve ser uma máxima sua e a razão prática deve nela reconhecer-se como instituidora ou «criadora dos seus princípios» (Urheberin ihrer Principien)<sup>38</sup>. Mas, sem perder essa condição, logo tem de sujeitar-se ao teste da sua objectividade e universalidade. A bem conhecida primeira formulação do imperativo categórico traduz isso mesmo: «Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal». Portanto, o construtivismo moral kantiano tem em si mesmo o antídoto contra a arbitrariedade moral. Ele postula desde a sua génese uma estrutura social de comunidade, pressupõe seres racionais, iguais e livres que se determinam autonomamente pela sua própria vontade e providencia critérios que nos podem ajudar a ver o que nas deliberações morais é relevante, seja a propósito das acções a realizar, ou das situações, das pessoas e das instituições nelas envolvidas. O construtivismo kantiano sustenta que a objectividade moral deve ser entendida em termos de um desejável ponto de vista social construído que todos os participantes nessa construção possam aceitar. Esta interpretação rawlsiana do sentido originariamente comunitário da ética de Kant contrasta, como veremos, com a de Habermas, que acusa a moral kantiana de ser expressão de uma abordagem monológica, segundo a qual o indivíduo isoladamente testa as suas máximas da acção no foro interno e na solidão da sua consciência. Por isso, para Rawls não há fosso entre a moral e a política kantianas: os princípios e pressupostos de uma e de outra são os mesmos e o que vale na teoria deve valer também na prática.

3.2. Por seu turno, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas pretendem a «transformação», a «reformulação» ou a «correção» da ética kantiana, com vista a reciclá-la nas suas próprias propostas da «ética do discurso» (Habermas) ou «ética da sociedade de comunicação» (Apel). Kant está sempre no horizonte de ambos, pelo menos como referência para uma demarcação crítica. Há *nuanças* entre os dois filósofos, mas o programa, quanto ao essencial, pode considerar-se o mesmo e é tido pelos próprios como sendo-o<sup>39</sup>.

Habermas não deixa de reconhecer que há algumas afinidades entre a «ética do discurso» e a moral kantiana, mas prefere sublinhar as diferenças. Assim, segundo o Professor de Frankfurt, a ética do discurso tem sobre a ética kantiana três vantagens essenciais:

<sup>38</sup> Kant, *Grundlegung*, Ak IV, 448.

<sup>39</sup> Veja-se: J. Habermas, «Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discursive Ethics?» in: R. Beiner / W. J. Booth (eds.), *Kant & Political Philosophy*, p. 320; D.V. Dutra, *Kant e Habermas: A reformulação discursiva da moral kantiana*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2002.

1.<sup>a</sup> – Ela permite superar a dicotomia existente na ética kantiana entre o plano inteligível (dever, vontade livre) e o plano fenoménico (inclinações, motivações subjectivas, instituições políticas e sociais). Segundo Habermas, a necessidade quase-transcendental com a qual os sujeitos envolvidos na interacção comunicativa se orientam eles mesmos para exigências válidas reflecte-se apenas no serem constrangidos a falar e a agir sob condições idealizadas. O insuperável fosso que Kant viu entre o inteligível e o empírico torna-se, na ética do discurso, uma mera tensão que se manifesta na comunicação quotidiana como a força factual de pressupostos contrafactuais.

2.<sup>a</sup> – A «ética do discurso» rejeita o que os seus autores consideram ser a abordagem monológica de Kant, a qual assume que o indivíduo testa a sua máxima da acção no foro interno ou na solidão da sua própria alma. A singularidade da consciência transcendental de Kant simplesmente dá por garantido o prévio entendimento entre uma pluralidade de egos empíricos, como se a sua harmonia fosse pré-estabelecida. Na ética do discurso não é assim, mas vê-se o entendimento partilhado a respeito da generalizabilidade do interesse como resultado de um discurso público construído intersubjectivamente.

3.<sup>a</sup> – A «ética do discurso» corrige a insatisfatória justificação da moralidade que Kant dá apelando a um «facto da razão», que se impõe incondicionalmente como consciência do dever ou imperativo categórico. Pelo contrário, segundo a ética do discurso, a fundamentação da norma ética obtém-se por um processo de argumentação entre os sujeitos morais, um procedimento que postula o seguinte princípio: só podem pretender ser válidas aquelas normas que podem encontrar-se no consenso de todos aqueles que estão envolvidos no seu papel como participantes num discurso prático. Uma tal reformulação discursiva do imperativo categórico conduz também a uma transformação no princípio de universalização das normas, que adoptaria então a seguinte formulação: para uma norma ser válida, as consequências e os efeitos laterais da sua observância geral para a satisfação dos interesses particulares de cada pessoa devem ser aceitáveis por todos. Neste sentido, a ética do discurso evitaria melhor do que a kantiana o risco de, ao pretender justificar a universalidade da norma moral, incorrer na «falácia etnocêntrica», generalizando como um princípio moral válido para todos aquilo que é simplesmente a expressão dos preconceitos do homem adulto, do homem branco, do homem culto, do homem ocidental ou mesmo do sexo masculino. A ética do discurso evitaria esse risco, na medida em que parte do princípio de que cada indivíduo que seriamente se comprometa a participar na argumentação, ao fazer isso aceita implicitamente alguns pressupostos pragmáticos gerais que têm um conteúdo normativo. O princípio moral pode pois ser derivado do conteúdo destes pressupostos da argumentação desde que se co-

nheça no mínimo o que ele significa para justificar uma norma da acção. Por outro lado, fazendo-se eco das críticas de Hegel à ética kantiana, que sublinhavam a existência nela de uma contradição entre a lei moral e a vida, os defensores da ética do discurso pretendem alargar a concepção deontológica da ética incluindo nela os aspectos estruturais que possam ser considerados como condições de uma vida feliz.

O programa da «ética da sociedade de comunicação» ou «ética do discurso» é desenvolvido a partir dos pressupostos do pragmatismo de Peirce e com explícita recusa dos pressupostos arquitectónicos gerais do sistema da moral kantiana, acusada de monológica e solipsista, de formalista e descontextualizada da realidade histórica efectiva da vida dos seres humanos a quem se destina. E, todavia, nestes programas há ainda uma referência explícita à moral kantiana, que é fixada numa interpretação redutora, criticada e mesmo rejeitada, enquanto, por outro lado, se pretende ainda submetê-la a uma «transformação» ou «correção», abandonando a filosofia da consciência e propondo uma fundamentação não-metafísica da ética. Mas também aqui cabe a pergunta que fizemos a propósito de Rawls: que resta da moral kantiana depois desta «transformação pós-metafísica» e desta «correção pragmático-discursiva»? Resta o princípio de universalidade (ou de universalização) das regras ou a suposição de que a ética deve valer para todos os seres que supostamente usam a razão. Mas a razão de que aqui se trata não é a razão prática de que falava Kant, mas a razão dada na linguagem, na discursividade e na comunicação. Em suma: substitui-se o «eu penso» kantiano por um «eu falo» ou um «eu argumento»; a lei moral como *factum* da razão e fundamento da ética é substituída pelo *a priori* da «sociedade de comunicação» (*Kommunikationsgemeinschaft*); o imperativo categórico e suas formulações são substituídos pelo princípio de universalizabilização pragmático-transcendental que se pode formular nestes termos: «Toda a norma válida deve satisfazer esta condição, a saber: que os efeitos colaterais e as consequências que previsivelmente se produziriam a partir da sua aplicação geral a favor da satisfação dos interesses de cada um, possam ser aceites por todos os envolvidos e possam ser preferidas aos efeitos das regulamentações possíveis alternativas que se conheçam». Em vez da ideia kantiana de um «reino dos fins» ou comunidade ética, invoca-se a ideia reguladora de uma comunidade ideal de discurso ou de argumentação, e em vez da suposta racionalidade dada propõe-se a ideia de uma consensualidade a construir, isto é, a possibilidade de serem consensualizadas todas as normas por parte de todos aqueles que por elas são afectados.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Karl-Otto Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter

Na chamada «ética da sociedade de comunicação» ou «ética do discurso» conserva-se, sem dúvida, um aspecto essencial da ética kantiana, que é o princípio de universalidade (ou de universalizabilidade), embora transformado numa feição linguístico-pragmática, discursiva e argumentativa. Mas esta transformação só parece reforçar a tónica do universalismo abstracto que, por outro lado, tanto Apel como Habermas apontavam como vício da ética de Kant. Alain Renaut é muito crítico quanto à pertinência desta tentativa de substituir o paradigma do sujeito prático kantiano pelo paradigma pragmático peirciano da comunicação e considera como sendo ainda e apesar de tudo mais fecunda a perspectiva original de Kant, mormente se a subjectividade prática integrar o princípio kantiano de reflexão tal como este se propõe na terceira *Crítica*. Escreve o filósofo francês: «A teoria kantiana do sujeito tal como culmina na concepção do sujeito como sujeito prático, parece-me permanecer a este respeito, filosófica e intelectualmente, o nosso presente.»<sup>41</sup>

Há, todavia, quem interprete o programa da “ética do discurso” como sendo claramente de inspiração kantiana e como sendo mesmo uma versão da filosofia prática de Kant transposta para o âmbito da moralidade pública. É o caso de Herlinde Pauer-Studer, que escreve: «A ética do discurso de Habermas representa uma expressão específica do pensamento prático de Kant, na medida em que reconstrói os princípios kantianos mormente no contexto da moralidade pública... Ao concentrar-se no projecto de reescrever a ética kantiana como moralidade pública, Habermas procura superar a filosofia metafísica do sujeito (Subjektphilosophie). O

---

der Wissenschaft», Idem, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2, pp. 358 ss; J. Habermas, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt M., 1988; K.-O. Apel, «Diskursethik und Verantwortungsethik» (La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant), in Idem, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991; «Diskursethik – Notizen zu einer Begründungsprogramm», Idem, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, p. 75; Idem, «Necesitamos en la actualidad una ética universalista, o estamos ante una ideología de poder eurocêntrica?», in: V. D. García Marz – V. Martínez Guzmán (orgs.) – *Teoría de Europa*, Valencia, NAU llibres, 1993, pp. 9-18.

<sup>41</sup> A obstinação destes autores numa leitura muito parcial e desfocada da moral kantiana persiste em ensaios recentes que escreveram a propósito do tema kantiano da «paz perpétua»: K.-O. Apel, «Kant's 'Toward Perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty»; J. Habermas, «Kant's Idea of Perpetual Peace...», in: *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. by J. Bohman e M. Lutz-Bachmann, MIT Press, Cambridge, Ma. / London, 1997, pp. 79-110 e 113-153, respectivamente. Para uma «mediação» entre a «ética do discurso» e a ética kantiana, veja-se: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente der moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt M., 1986, sobretudo o cap. 3, pp. 114-172: «Ansätze einer Vermittlung zwischen Kantischer und Diskursethik».

raciocínio que subjaz a este propósito é o seguinte: a ética de Kant, ao colocar o foco na avaliação das atitudes interiores (Gesinnungen) de um indivíduo, permanece confinada à mente racional do sujeito; mas a moralidade como um instrumento da vida pública tem de transcender a avaliação das atitudes individuais.»<sup>42</sup> Há igualmente quem acuse a proposta habermasiana de todos os vícios – de formalismo, de vacuidade e de intelectualismo – que o próprio Habermas atribuía à ética kantiana.<sup>43</sup>

3.3. No espaço da filosofia anglo-saxónica, e mesmo nos Estados Unidos da América, sobretudo a partir da década de 70 do século passado, o interesse pela filosofia moral kantiana tem-se manifestado com uma grande vitalidade.<sup>44</sup> Não deixa de ser surpreendente este renascimento do interesse pela ética de Kant, precisamente em países dominados pela tradição filosófica do empirismo, do utilitarismo e do pragmatismo, uma tradição alheia ou mesmo adversa às perspectivas não só da filosofia europeia continental, como sobretudo das filosofias conotadas com o idealismo e o racionalismo. Por certo, tal renovo de interesse está directa ou indirectamente relacionado com a atenção que a filosofia moral kantiana mereceu no pensamento de John Rawls. De facto, alguns (ou algumas, já que um número muito significativo destes novos leitores da ética kantiana são mulheres) dos protagonistas desta revalorização da ética kantiana assumem-se como discípulos de Rawls, embora as suas leituras da filosofia prática de Kant difiram, na postura hermenêutica e nos objectivos, das do autor de *Uma Teoria da Justiça*, nomeadamente, pelo propósito que as anima de reconstruírem a coerência interna do pensamento ético de Kant para chegarem a perceber a proposta kantiana enquanto tal, em vez de tentarem aproveitar peças isoladas dela para resolver problemas éticos actuais ou como peças para construir sistemas de pensamento próprios. Acreditam estes novos intérpretes que só depois de restituído à sua coerência orgânica, liberto tanto das caricaturas a que o reduzem os seus críticos como das transformações ou correcções arbitrárias a que o sub-

---

<sup>42</sup> «Introduction» a *Constructions of Practical Reason*, pp. 8-9.

<sup>43</sup> Veja-se: «Sheyla Benhabib: Discourse Ethics and Minority Rights», in: Herlinda Pauer-Studer (ed.), *Constructions of Practical Reason. Interviews on Moral and Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, Cal., 2003, pp. 29-49.

<sup>44</sup> Um amostra desse interesse pode ver-se na Antologia de ensaios editada por Mark Timmons (*Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2004), que têm por tema os tópicos da *Metaphysik der Sitten*, obra tardia de Kant quase sempre esquecida ou mesmo desprezada pelos intérpretes. A obra contém (pp. 409-438) uma ampla e selecta bibliografia organizada tematicamente por Joshua Glasgow, a qual dá bem ideia desta verdadeira redescoberta da filosofia moral kantiana e dos tópicos e campos em que tal redescoberta se tem revelado mais fecunda.

metem os que dele se aproveitam, pode o paradigma kantiano da ética ser devidamente apreciado e só então também é possível ver em que medida pode ele ou não contribuir para iluminar os problemas éticos da actualidade.

O que sobretudo caracteriza estes mais recentes intérpretes da filosofia moral kantiana é a comum atitude que os leva a ler e a tentar compreender a proposta de Kant antes de criticá-la e antes até de tentarem aproveitar ou adaptar algumas das ideias kantianas para os respectivos programas filosóficos. Mas um outro traço distintivo destes novos hermeneutas da filosofia moral kantiana é o facto de não fugirem dos textos canónicos, indo procurar noutros textos kantianos menos óbvios a genuína filosofia prática de Kant. Os novos hermeneutas enfrentam os textos chave em que se expõe a ética kantiana e não fogem da abordagem de tópicos aparentemente já resolvidos e pouco agradáveis por estarem inflacionados de críticas e de mal-entendidos, como o dever, o imperativo categórico, o ponto de vista dos *noumena* e dos *phaenomena*, a ideia de reino dos fins e outros semelhantes, ou simplesmente banalizados, como acontece com a ideia do homem como um fim em si mesmo. Orienta-os a procura da coerência da proposta kantiana, na tentativa de perceberem quais os problemas específicos a que é resposta, suspeitando que, por detrás das fórmulas que têm sido objecto de apreciações sumárias, se pode talvez oferecer uma nova compreensão da condição moral dos seres humanos muito mais rica e complexa do que se poderia imaginar, a qual, porém, só se revela a quem estiver disposto a ouvir o que o filósofo quis realmente dizer. Isto não significa que aceitem incondicionalmente as perspectivas de Kant. Mas que mesmo a crítica, se a ela houver lugar, só pode nascer da justa compreensão do que o filósofo propôs, e não das ficções levianas e distorcidas dos seus intérpretes apressados ou críticos por antecipação. Por outro lado, os novos hermeneutas recusam a estratégia de extrair fórmulas ou declarações do contexto orgânico de que fazem parte no pensamento kantiano para as exhibir isoladas como se elas representassem totalmente esse pensamento. Recusam igualmente as caracterizações habituais da ética kantiana como deontológica, como ética do dever, como ética formalista, e mostram como nela estão presentes os aspectos que nela são considerados omissos, desde que se tenha em consideração os vários escritos de Kant sobre a problemática ética e haja o esforço de ler tudo o que Kant disse sobre as questões em debate, e não apenas uma ou outra passagem de uma ou outra página, de uma ou outra obra.

Passo a referir individualizadamente alguns desses recentes restauradores da filosofia moral kantiana.<sup>45</sup> Seja, antes de mais, Onora O'Neill<sup>46</sup>,

---

<sup>45</sup> Na impossibilidade de proceder aqui a uma recensão de todos esses verdadeiros redescobridores da filosofia prática kantiana, a simples menção, mesmo não exaus-

professora nas Universidades de Essex e de Cambridge, a qual tem tentado mostrar a coerência do pensamento ético kantiano e a capacidade deste para iluminar as questões éticas da actualidade, nomeadamente, no que se refere à racionalidade da acção, aos direitos do homem e às relações interpessoais. O'Neill começa por pôr em evidência o carácter originariamente político da empresa crítica e da primeira *Crítica*, fazendo dela uma leitura macro-estrutural e destacando as metáforas políticas e jurídicas sobre as quais está construída. Assumindo uma declarada posição anti-empirista, propõe-se devolver Kant a si próprio, lendo de novo as suas obras e tentando compreender os seus argumentos, em vez de criticá-lo ou usá-lo sem saber qual a coerência em que fazem sentido as suas ideias ou tópicos de que nos reclamamos herdeiros, tais como a liberdade, a autonomia, o respeito pela pessoa. Nomeadamente, critica aqueles que, como Rawls, pretendem aproveitar alguns elementos da filosofia moral kantiana que consideram recuperáveis, embora à custa de os libertarem do enquadramento e dos pressupostos metafísicos de origem. Mas a sua crítica dirige-se também àqueles que, como Putnam, reconhecem por certo a pertinência da desconstrução da metafísica tradicional levada a cabo por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*, ao mesmo tempo que consideram destituída de todo o sentido a proposta kantiana em filosofia moral.

A ideia central da leitura da ética kantiana proposta por O'Neill caracteriza-se por tomar em toda a seriedade e consequência a tese do primado do prático como ideia condutora não só da filosofia prática kantiana mas de todo o programa da crítica kantiana da razão. Segundo O'Neill, o imperativo categórico preside a todo o trabalho da crítica da razão, tanto teórica como prática. Escreve a autora: «Kant é reverenciado pela sua incondicional defesa da liberdade humana e respeito pelas pessoas e pela

---

tiva, dos seus nomes e de algumas das suas obras mais representativas já dá para fazer uma ideia do alcance desta nova orientação da hermenêutica do kantismo, da qual ainda muito se pode esperar: Marcia W. Baron (*Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, Ythaca, NY, 1995; «Love and Respect in the Doctrine of Virtue», in M. Timmons, ed., *ob.cit.*, pp. 391-407); Allen Wood (*Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999); Tomas E. Hill, Jr. (*Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ythaca, NY, 1992; *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2000); Stephen Engstrom (*Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996); Onora O'Neill (*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989); Barbara Herman (*The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993); Jerome Schneewind, Robert B. Louden, Nancy Sherman, Christine Korsgaard (v. *infra*).

<sup>46</sup> *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989.



sua insistência em que a razão pode guiar a acção. Ele é também injuriado por ter dado uma justificação metafisicamente absurda do fundamento da liberdade e uma repelente e ao mesmo tempo insípida justificação das obrigações humanas. Muitos propnetes contemporâneos de ética 'Kantiana' pretendem ficar com a parte mais agradável das suas conclusões éticas sem as perturbações metafísicas. Esperam fundar uma concepção kantiana da justiça e dos direitos sobre grosseiras concepções empiristas do eu, da liberdade e da acção. Nestes ensaios eu tomei uma rota diferente. Tentei situar a ética de Kant no contexto das suas próprias concepções de razão, acção e liberdade, demonstrar que estas não devem ser lidas como uma extravagância metafísica e mostrar que a sua teoria ética nem é obtusamente vazia nem inexoravelmente estúpida. A ideia que governa esta leitura da empresa kantiana é a de que temos de tomar a sério a ideia da crítica da razão, pois desta decorre quase tudo o mais. As verdadeiras normas da razão têm de ser justificadas: se elas nem são dadas nem auto-evidentes, podem ter um freio recursivo e não uma justificação fundacionalista. A filosofia deve começar com a tarefa de mostrar porque é que algumas normas ou procedimentos para orientar o nosso pensamento devem possuir autoridade para nós e ser tidas como normas de razão. Esta tarefa inicial é prática: a empresa teórica não pode ir por diante sem que as normas da razão sejam estabelecidas. Em conformidade, o princípio a que Kant chama «o supremo princípio da razão prática» – o imperativo categórico – tem de ser central não apenas para a sua ética mas para toda a sua filosofia.»<sup>47</sup>

O'Neill considera que, se o imperativo categórico é central para o pensamento de Kant, então devemos questionar não apenas as tentativas para dar à ética «Kantiana» uma feição empirista, mas também a estratégia igualmente popular de separar a filosofia prática de Kant da sua filosofia teórica. Desenvolvendo uma interpretação austera de alguns dos mais familiares textos kantianos, O'Neill consegue responder a muitas das críticas dos comunitaristas a respeito do carácter abstracto da ética kantiana e dá a ver domínios de raciocínio prático frequentemente negligenciados mas muito fecundos e ao mesmo tempo mostra o infundado das críticas de formalismo vazio e de prescritivismo rígido feitas à moral kantiana e revela esta muito mais como uma ética de princípios do que como uma ética de regras, na qual se dá mais ênfase às obrigações do que aos direitos e na qual a sensibilidade e a afectividade, longe de serem expulsas, antes são requeridas para o contexto da moralidade.

Também Barbara Herman, na sua obra *The Practice of Moral Judgment*<sup>48</sup> pretende romper com as interpretações estereotipadas da ética

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. ix.

<sup>48</sup> Harvard University Press, Cambridge, Mas./London, 1993.

kantiana, convencida que está de que a visão que o filósofo tem da vida moral é muito mais complexa e subtil do que os seus intérpretes e críticos dão a entender. Ao contrário daqueles que evitam certos textos kantianos, porque são difíceis ou porque parecem propor soluções que não são simpáticas, esta intérprete obriga-se a um contínuo diálogo com os textos, partindo do pressuposto de que a proposta que eles expõem deve fazer sentido, mesmo que esse sentido já não nos sirva. Da sua leitura emerge um Kant que quase surpreende pela acutilância das suas perspectivas, muito mais próximas do nosso melhor desejo do que ousaríamos suspeitar.

Referência especial merece também Christine M. Korsgaard, Professora das Universidades de Harvard e de Chicago, que igualmente se demarca, consciente e declaradamente, das três tradições hermenêuticas dominantes no espaço filosófico anglófono: a empirista, a analítica e a pragmatista. Sensível quer à relevância histórica quer à complexidade textual da proposta kantiana, Korsgaard confronta a moral de Kant com outros paradigmas do pensamento ético que tradicionalmente foram apresentados como sendo-lhe antagónicos, ao mesmo tempo que põe em relevo a capacidade das posições kantianas para iluminar os problemas éticos contemporâneos. Rejeitando a visão tradicional e estereotipada da ética kantiana, que a apresenta como tendo uma visão fria da vida moral, na qual se enfatiza o dever deixando de lado a afectividade e os valores, a autora reconstrói a filosofia moral de Kant na sua coerência e é nessa medida que consegue mostrar também a sua fecundidade para suscitar e equacionar questões práticas das relações humanas do quotidiano com relevância ética e política. Esta discípula de Rawls desenvolve um conseqüente e interessante programa de reconstrução da filosofia prática com base em pressupostos kantianos reinterpretados na sua organicidade e no seu contexto histórico (o que a distingue do próprio Rawls, mas sobretudo das leituras de Habermas e de Apel).<sup>49</sup> Entre os tópicos que desenvolve está o da conciliação e da complementaridade de Kant e de Aristóteles, destacando mais do que as oposições, os pontos de afinidade entre a ética aristotélica da virtude e da felicidade e a ética kantiana do dever.<sup>50</sup> Korsgaard desmonta os estereótipos a respeito da ética kantiana e as críticas que comumente lhe são feitas, segundo os quais ela é uma ética deontológica que não tem em consideração os fins da acção, ou que é

---

<sup>49</sup> Da bibliografia kantiana da autora, veja-se sobretudo: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

<sup>50</sup> Sobre o ensaio: «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action»: in Stephen Engstrom and Jeniffer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge U.P., 1996, pp. 203-236. E também em «Aristotle and Kant on the source of value», in *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 225-248.

uma *Gesinnungsethik* confinada ao ponto de vista da consciência individual, ou que não atende à dimensão intersubjectiva da moralidade, ou que despreza a dimensão da afectividade e da felicidade na vida ética, ou que exacerba a dimensão da universalidade da lei sem ter em conta as condições concretas e particulares da acção. Em contrapartida, esta autora sublinha a força e o carácter público e normativo da linguagem e da razão. Mas, acima de tudo, coloca o princípio de humanidade expresso numa das formulações do imperativo categórico, que considera ser a melhor fórmula para trabalhar com os problemas morais concretos. A partir desta fórmula desenvolve uma teoria do valor segundo a qual são os seres humanos, enquanto seres capazes de uma racionalidade prática e considerados como fins em si mesmos, que conferem valor às coisas e, em vez de ler nesta “fórmula da humanidade” um preconceito antropocêntrico, como o viu Hannah Arendt e Hans Jonas, Korsgaard vê antes nesta teoria kantiana do valor um princípio capaz de ir ao encontro até das perspectivas ambientalistas e ecológicas no plano ético.

Escreve a autora: «Dois temas dominam a interpretação de Kant que eu ofereço. O primeiro é a teoria do valor que eu associo à fórmula da humanidade de Kant. Kant difere dos realistas e dos empiristas não apenas quanto aos objectos aos quais atribui valor ou no modo como categoriza as diferentes espécies de valor, mas na explicação que dá a respeito de porque é que existe algo como o valor no mundo. De acordo com Kant nós *conferimos* valor aos objectos das nossas escolhas racionais. Ele defende que a concepção de nós próprios como «fins-em-nós-mesmos» é um pressuposto das escolhas racionais. Escolher algo é tomá-lo como sendo digno de ser levado a cabo, e quando escolhemos coisas porque elas são importantes *para nós* estamos de facto a considerar-nos *a nós mesmos* como sendo importantes. A reflexão sobre este facto remete-nos para a concepção da nossa humanidade como uma *fonte de valor*. Esta é a base da Fórmula da Humanidade de Kant, o princípio segundo o qual se devem tratar todos os seres humanos como fins-em-si-mesmos. O segundo tema refere-se à famosa, ou infame, doutrina kantiana dos dois pontos de vista como suporte da filosofia moral, o dos *noumena* e o dos *phaenomena*.»<sup>51</sup>

Christine Korsgaard recusa a ideia de que, ao propor essa distinção, Kant está a evadir-se para o domínio metafísico ou a supor a existência de dois mundos, ou um modo de existência misteriosa num outro mundo diferente deste. Pelo contrário, ela recoloca essa estratégica distinção no plano em que Kant a colocou: como um «duplo ponto de vista», que temos de tomar necessariamente em consideração se queremos salvar a vida moral e, em última instância, a dignidade dos seres humanos. O simples facto de

---

<sup>51</sup> *Ob. cit.*, pp. ix-x.

podermos pensar essa possibilidade já é uma prova de que não estamos absolutamente encadeados ao mundo dos fenómenos e à sua lei determinista. Escreve a autora: «Tratar os outros como fins em si mesmos não é matéria de descoberta de um facto metafísico a respeito deles – que eles são livres e racionais e por isso têm valor – e então agimos de acordo com isso. Quando se respeita a humanidade dos outros não se olha para eles de modo algum como objectos do conhecimento – como *phaenomena*. Pelo contrário, olhamo-los como seres activos, como autores dos seus pensamentos e escolhas, como *noumena*. Respeitar os outros como fins em si mesmos é tratá-los como concidadãos do ponto de vista da razão prática. Significa fazer as vossas escolhas com eles ou pelo menos de um modo tal que seja aceitável do seu ponto de vista – isto é, escolher máximas que possam servir como leis universais. Respeitar a humanidade dos outros é pensar e agir como um cidadão legislador no Reino dos Fins».<sup>52</sup>

É também o espírito de reconstrução orgânica que orienta os vários escritos sobre a filosofia prática kantiana de Tomas E. Hill, Jr.<sup>53</sup>, embora sem a preocupação de uma rigorosa exegese textual e ainda menos de tirar soluções à força da teoria kantiana. O autor confessa que o seu projecto de tentar entender e reconstruir a teoria kantiana da razão prática se revelou por vezes penoso, mas pensa ter chegado a posições próprias e desenvolvido temas que, pelo menos quanto ao espírito, considera serem kantianos, embora não esteja preocupado em defender a etiqueta «kantiana», e ainda menos em invocar a aura de autoridade que ela poderia evocar. Antes, o que lhe interessa é articular as soluções propostas com os problemas em questão, compará-las com outras propostas de pensamento ético, na esperança de que elas se revelem como alternativas mais compreensíveis, e talvez mesmo mais plausíveis, tendo em conta o propósito que o seu autor tinha em vista.

3.4. Das obras recentes que reapreciam o alcance da filosofia moral kantiana, no contexto da reflexão dos modernos sobre as questões éticas, há duas que se destacam: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, de John Rawls<sup>54</sup>, obra desenvolvida a partir do que começou por ser um Curso sobre Kant do final dos anos 70 e que nos anos seguintes se ampliou à abordagem também de outros filósofos modernos, como Leibniz,

---

<sup>52</sup> *Ob. cit.*, pp. xi-xii.

<sup>53</sup> *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; *Dignity and Practical Reason*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1992; *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

<sup>54</sup> Harvard University Press, 2000; trad. franc.: *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, La Découverte, Paris, 2002.

Hume e Hegel, importantes para contrastar as posições kantianas. E a obra de J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*<sup>55</sup>. No Prefácio desta última obra lê-se: «A origem deste livro reside na filosofia moral de Kant e nos inúmeros aspectos que dela me escapavam. Pareceu-me que teria melhor sorte de os compreender se eu focasse as questões às quais Kant pensava dever responder quando começou a considerar o assunto. [...] Projectei desde o princípio fazer de Kant o ponto focal deste estudo porque pensei e penso ainda que a sua concepção da moral como autonomia fornece o melhor dos pontos de partida legados pelos filósofos do passado para uma compreensão filosófica contemporânea da moral.»<sup>56</sup> A obra termina com esta declaração: «Podemos certamente sustentar que a nossa época suscita os seus próprios problemas à filosofia moral, mas podemos também pensar que as respostas que Kant elaborou para os seus próprios problemas são úteis para esclarecer os nossos. E se partilharmos a sua convicção fervorosa da igual capacidade moral de todos os seres humanos normais e da sua igual dignidade, podemos seguramente pensar que alguma coisa como o seu princípio moral de base é mais susceptível de dar uma resposta adequada aos nossos problemas do que qualquer outro princípio já inventado.»<sup>57</sup>

Por seu turno, Nancy Sherman, na sua obra *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*<sup>58</sup>, expõe com particular ênfase o que constitui um dos aspectos relevantes da mais recente apreciação da ética kantiana, o qual é um novo confronto sobretudo com a ética aristotélica (mas também com a dos estóicos) marcado não já pela irredutibilidade de perspectivas entre uma suposta ética eudaimonista e teleológica e uma ética formalista e deontológica, mas pela aproximação e até pelo reconhecimento de profundas afinidades. Isso foi possível graças à atenção dada à doutrina da virtude, tópico ao qual Kant dedicou a sua última obra de filosofia prática e uma das últimas que publicou, e da mesma forma a atenção aos aspectos da antropologia moral e pragmática, que sempre estiveram no horizonte das reflexões kantianas sobre a moralidade. Assim é possível reavaliar a relação da ética kantiana com outros grandes paradigmas do pensamento ético, não só com o de Aristóteles mas também com o dos Estóicos, e reconhecer, para além das naturais diferenças, o íntimo parentesco que os une, a respeito não só do tópico da virtude, mas também da sabedoria prática, da importância da reflexão na deliberação, da atenção às condições particulares e contingentes das situações em que tem lugar a acção.

---

<sup>55</sup> Cambridge University Press, Cambridge / New York, 1998.

<sup>56</sup> *Ob.cit.*, p. 15.

<sup>57</sup> *Ob.cit.*, p. 619.

<sup>58</sup> Cambridge University Press, 1997.

É neste mesmo registo interpretativo que se inscreve a obra editada por Stephen Engstrom e Jennifer Whiting, *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*<sup>59</sup>, que reúne ensaios de Christine Korsgaard, Julia Annas, J.B.Schneewind, T.H.Irwin, Stephen Engstrom, Allen W. Wood, Jennifer Whiting, John McDowell, Barbara Herman. Enquanto alguns dos colaboradores no volume (J. McDowell e J. Whiting) interpretam a ética de Aristóteles a partir de uma perspectiva kantiana, outros (Christine Korsgaard e Barbara Herman) relêm os tópicos da filosofia moral de Kant a partir duma perspectiva aristotélica. A aproximação e convergência, a respeito de muitos pontos essenciais, entre os protagonistas dos dois mais importantes paradigmas do pensamento ético no pensamento europeu e ocidental é a tónica deste conjunto de ensaios, originariamente apresentados num simpósio realizado na Universidade de Pittsburgh, em Março de 1994, provindos de autores que trabalham autonomamente mas que têm por princípio metodológico rejeitar as classificações feitas e os estereótipos e voltar a ler os autores no *corpus* o mais completo possível das respectivas obras. Ora, precisamente, um dos estereótipos mais frequentes na contraposição entre a ética aristotélica e a ética kantiana é a afirmação de que falta a Kant uma doutrina do bem ou do valor, aspectos que, pelo contrário, seriam essenciais na proposta aristotélica.<sup>60</sup>

A nova abordagem orgânica da filosofia moral kantiana obriga, por outro lado, a considerar não só o plano da fundação ou fundamentação (*Grundlegung*) e dos princípios racionais mas também o da aplicação (*Anwendung*) e do contexto empírico da acção, aspecto este que Kant remetia para a «antropologia prática», mas de modo nenhum os deixando fora de consideração, embora seja essa a ideia mais comum que da sua proposta de filosofia moral se faz, quer entre os filokantianos quer entre os críticos de Kant. Mas a atenção agora dada a estes aspectos permite responder aos que acusam a moral kantiana de rígido formalismo, de ser uma ética para seres racionais, mas não para seres humanos sensíveis. Da mesma forma, a preocupação de ligar o plano da fundação da moralidade e o da sua aplicação, o racional e o empírico, é um traço comum a muitos dos novos hermeneutas da filosofia moral kantiana. E ninguém levou a cabo esse programa com mais consequência do que Robert B. Louden, na sua obra *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*.<sup>61</sup> No Prefácio da obra, o autor escreve: «Este é um livro acerca da segunda

<sup>59</sup> Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

<sup>60</sup> Christine M. Korsgaard aborda e discute este tema directamente no seu ensaio «Aristotle and Kant on the source of value», in: Idem, *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 225-248.

<sup>61</sup> Oxford University Press, Oxford / New York, 2000.

parte da ética de Kant, uma parte que – dois séculos depois da morte do filósofo e, quem sabe, depois de quantos livros e artigos acerca da sua ética – permanece infelizmente um segredo bem guardado mesmo entre os especialistas de Kant. Kant referiu-se a esta segunda parte de várias maneiras, como «antropologia moral», como «antropologia prática», como «filosofia moral aplicada» e por vezes simplesmente como «antropologia», mas o que é importante é que ela tem que ver com o estudo empírico (ou o que eu chamo «impuro») da natureza humana e não com os princípios puros (não empíricos). Embora Kant tenha sido claro quanto a considerar a primeira parte ou pura como fundacional e, por conseguinte, como mais importante do que a segunda, ele insistiu igualmente que a segunda parte era absolutamente necessária sempre que se pretende aplicar os resultados da primeira parte aos seres humanos. No passado, os filósofos morais que tinham simpatia relativamente ao que pensavam ser as ideias de Kant tendiam a ver a investigação empírica acerca dos seres humanos como irrelevante para a teoria ética... Ao mesmo tempo, muitos críticos do que pensavam ser as ideias de Kant rejeitaram a sua teoria ética como uma relíquia quase-racionalista, alegando que a sua abordagem purista não reconhecia a contribuição que os estudos empíricos dos seres humanos podem trazer à nossa compreensão da moralidade. A meu ver, ambas as posições são fundamentalmente erradas. São certamente erradas na sua leitura de Kant: se eu fui bem sucedido em mostrar alguma coisa no estudo que proponho é que Kant atribuiu um valor muito mais alto aos estudos empíricos para a teoria moral do que o fizeram muitos dos seus adversários e dos seus simpatizantes. Mas eu creio que elas são erradas também filosoficamente: tanto os estudos puros como os impuros desempenham funções necessárias e complementares para a compreensão da ética. O meu livro tem dois objectivos: primeiro, chamar a atenção dos leitores para uma importante e severamente negligenciada dimensão da ética de Kant; segundo, reavaliar a força e a fraqueza filosófica da sua ética, uma vez readmitida a segunda parte no seu devido lugar no contexto da sua filosofia prática... Dada a influência dominante que a imagem de Kant continua a exercer sobre o pensamento ético moderno, é minha esperança que, corrigindo os erros de interpretação respeitantes à sua ética, pode começar a mudar também a maneira de os filósofos pensarem as relações entre a teoria ética e os estudos empíricos.»<sup>62</sup>

No seu conjunto, esta obra é um bem documentado e compreensivo estudo da ética kantiana tal como ela se deixa ver, projectada na acção e aplicada ao concreto, nas considerações do filósofo a respeito da antropologia física e pragmática, da pedagogia, da filosofia da religião, da filosofia da história, da filosofia da política e do direito.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, Preface.

#### 4. Balanço e conclusão

O favor que as questões éticas parecem ter na actualidade pode revelar-se ambíguo e não traduzir uma real e generalizada convicção da necessidade de um regresso à moral ou à moralização da vida pública e privada. Por outro lado, o favor fácil que hoje se concede a tudo o que invoca o pluralismo e o multiculturalismo tem reflexos decisivos na concepção dos princípios éticos, pondo em causa a pretensão destes a terem uma validade normativa universal, relativizando-os, ou reduzindo-os a singularidades étnicas, culturais ou mesmo tribais, com valor apenas para aqueles que com eles se identificam. Na esfera individual, tudo indica que hoje se verifica uma tendência para a esteticização da ética pessoal, para entender a ética como um certo estilo de vida ou mesmo como uma vida com estilo, da mesma forma que o artista tem o seu traço pessoal, ou o escritor tem a sua poética própria. Glosando o que Buffon dizia acerca do estilo, poderíamos agora dizer que «l'éthique c'est l'homme-même». E esta poderia ser até, porventura, a sua melhor definição. Com isso indica-se, por certo, um modo de ser, não já, porém, o do homem enquanto ser racional ou enquanto pessoa e membro de uma comunidade racional, mas o do homem singular, que não tem qualquer pretensão de universalizar o seu projecto de vida ou de legitimá-lo a partir de uma qualquer instância de universalização. Como se correspondesse ao desiderato formulado por Nietzsche, esta ética singular perdeu de vista o sentido da universalidade: cada qual tem a sua. A absoluta exigência kantiana de autonomia e de liberdade continua a ser invocada, mas sem o sentido do dever e da lei e sobretudo sem a preocupação de que a máxima de cada qual se submeta ao teste da universalização. Retoma-se assim, em certo sentido, o princípio aristotélico da ética como uma topografia dos costumes e géneros ou modalidades de vida e como cultivo especializado de alguma forma de excelência ou virtude, à medida de cada qual, seja ela de natureza desportiva, empresarial, política, ou profissional.<sup>63</sup>

Aparentemente, em questões de ética, quando não incondicionalmente rendidos aos imperativos do utilitarismo ou do pragmatismo, estamos hoje muito mais próximos de Aristóteles, de Epicuro ou de Nietzsche do que de Kant. Todavia, a actualidade da filosofia moral de Kant demonstra-se suficientemente na sua capacidade para continuar a ser a principal interlocutora e parceira no debate ético dos nossos dias, com particular insistência a partir dos anos 70 do século XX. Ora servindo para o

---

<sup>63</sup> Veja-se a proposta de Michel Onfray, *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Bernard Grasset, Paris, 1993. A recuperação da ética do epicurismo, temperada embora com outros ingredientes, pode ver-se em várias obras de Fernando Savater: *Ética como amor próprio*, Mondadori, Madrid, 1988; *El contenido de la felicidad*, Aguilar, Madrid, 1986.



confronto crítico, ora proporcionando elementos para a elaboração de novas propostas, ora até para ser criticada, corrigida ou transformada, ela marca com o seu selo o pensamento ético do nosso tempo, não apenas como ética individual, mas sobretudo, como bem o mostra o programa de Rawls, naquele domínio onde a ética se torna um assunto público com carácter de urgência e uma questão de política global capaz de cuidar dos pressupostos para que a humanidade seja ainda possível com dignidade. O que é sempre actual na filosofia de Kant é a sua radicalidade no modo de colocar os problemas e isso a impede de solidificar-se numa doutrina. A filosofia de Kant, em qualquer dos seus domínios, mas também no da filosofia moral, tem uma feição zetética (investigativa) e heurística, o que a torna intelectualmente fecunda para qualquer geração. Não vamos a ela para que nos dê as respostas ou as soluções para os nossos problemas, mas para que nos seja estímulo e guia no equacionar dos problemas. Kant ensina-nos a pensar por nós mesmos. Não nos ensina pensamentos já feitos, nem sequer os seus próprios.

Por conseguinte, o nosso tempo, em relação à ética, apresenta sinais que se prestam a interpretações contraditórias. Por um lado, alguns desses sinais parecem indicar um retorno da ética e da moral. Por outro, há muitos indicadores que levam a pensar que vivemos já numa civilização pós-moral, pós-virtude e pós-dever, onde estas noções mesmas de moral, de virtude e de dever deixaram de fazer sentido. Mas, tendo em conta a irremediável quebra das relações de solidariedade e de identidade de base religiosa, cultural ou nacional, num mundo global cada vez mais dominado por uma cultura de base económica e técnica laicizada, onde os indivíduos atomizados, apesar de tudo, trocam entre si relações cada vez mais intensas e precisam de entender-se para poderem, no mínimo, garantir as condições da sua sobrevivência sustentável, a urgência de um conjunto mínimo de princípios ético-jurídico-políticos comuns de regulação dessas relações, seja no plano individual seja no plano colectivo e mundial – uma espécie de gramática mínima que permita conjugar a humanidade em toda a sua diferença e na riqueza das suas vivências –, torna-se cada vez mais premente. Dada a sua matriz universalista e formal (mas não por isso formalista), que não se vincula a uma perspectiva unilateral e regional, nem comporta essencialmente consigo, como sendo-lhe aderente, a substância de uma dada cultura ou religião, estando, por conseguinte, mais imune do que qualquer outra ao risco da «falácia etnocêntrica» (pese embora a acusação que nesse sentido lhe faz Habermas!), dado o seu estilo construtivista, graças ao qual os agentes éticos são convidados a participar eles mesmos na elaboração das normas por que se devem reger, pelo seu generoso sentido cosmopolita, que lhe dá a dimensão da essencial unidade e solidariedade de todos os seres humanos, mas, ao mesmo tempo, a abre para a atenção à diversidade dos homens e das suas cultu-

ras, por tudo isso a ética kantiana revela-se mais apta do que qualquer outra das disponíveis matrizes do pensamento ético para animar o debate contemporâneo e para nos ajudar a encontrar respostas fecundas e socialmente viáveis para as questões éticas e políticas desta nossa época marcada e desorientada pelo impacto de dois fenómenos aparentemente contraditórios: a globalização, que homogeneiza as mentalidades e os comportamentos, e o multiculturalismo, que relativiza, tribaliza e banaliza todos os valores.

#### RÉSUMÉ

##### ACTUALITÉ ET INACTUALITÉ DE L'ÉTHIQUE KANTIENNE

Après une réflexion à propos du sens de l'actualité ou de l'inactualité en philosophie, on s'interroge sur les signes ambigus de la culture contemporaine qui peuvent indiquer soit le crépuscule de la morale soit le retour de l'éthique. Dans ce contexte on cherche à faire la récénsion et l'interprétation des témoignages d'un très récent intérêt pour la philosophie pratique de Kant, entendue au sens large en tant que philosophie morale, philosophie politique et philosophie du droit. Étant donné son caractère foncièrement universaliste qui l'immunise contre les éthnocentrismes, son style constructiviste grâce auquel les acteurs sont invités à participer dans l'élaboration des normes de sa conduite et son sens cosmopolite qui la rend sensible à l'unité essentielle et à la solidarité des êtres humains, la disposant en même temps pour comprendre la diversité des individus, des peuples et des cultures, la philosophie pratique de Kant montre son aptitude pour animer le débat éthique contemporain et pour aider à trouver des réponses aux questions éthico-politiques d'une époque qui est attirée par deux phénomènes qui semblent contradictoires: la globalisation, qui rend homogènes les manières de penser et de vivre, et le multiculturalisme, qui relativise, tribalise et banalise toutes les valeurs.