

## Uma abordagem ao sentimento moral na filosofia kantiana

### *An approach to moral feeling in Kantian philosophy*

CLÁUDIA MARIA FIDALGO DA SILVA\*

Universidade do Porto, Portugal

#### Resumo

O principal objectivo do presente artigo é apresentar uma abordagem ao sentimento moral <*moralische Gefühl*> na filosofia kantiana.<sup>1</sup> Embora Kant entenda que o ser humano não deva agir considerando o afecto <*Affekt*> e a paixão <*Leidenschaft*>, tal não significa, como por vezes é considerado, que o autor defenda que a acção virtuosa não deva ser acompanhada por qualquer sentimento. Nesta linha, o artigo possui três etapas principais: 1) realçar o que Kant entende por afecto; 2) evidenciar a posição kantiana sobre a paixão; 3) investigar os sentimentos morais apresentados pelo autor, que surgem na “Introdução à doutrina da virtude”: 3.1) sentimento moral; 3.2) consciência moral <*Gewissen*>; 3.3) filantropia <*Philanthropie*>; 3.4) respeito <*Achtung*>. Pretender-se-á apontar para o facto deles, em última análise, se resumirem a um único sentimento, o sentimento de respeito à lei.

#### Palavras-chave

filosofia kantiana, afecto, paixão, sentimento moral.

#### Abstract

The main goal of this paper is to present an approach to moral feeling <*moralische Gefühl*> in Kantian philosophy. Although Kant thinks that human beings should not act considering the affect <*Affekt*> and passion <*Leidenschaft*>, it does not mean the author maintains that the virtuous action should not be accompanied by any feeling. In this way, the paper has three main steps: 1) highlight what Kant understands by affect; 2) demonstrate the Kantian position about passion; 3) investigate the moral feelings presented by the author, which appear in the "Introduction to the doctrine of virtue": 3.1) moral feeling; 3.2) moral conscience <*Gewissen*>; 3.3) philanthropy <*Philanthropie*>; 3.4)

---

\*Investigadora doutoranda do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa (FCT) - SFRH/BD/76655/2011. Os seus interesses de investigação versam principalmente sobre o seguinte: Kant, História da Filosofia, filosofia prática, antropologia, educação. É autora de vários artigos, de entre os quais se poderão destacar: “O conceito de felicidade na filosofia moral kantiana. Principais considerações” (2012); “O conceito de virtude nos Estóicos e em Kant. Uma abordagem ao seu paralelismo” (2013); “Valores e educação: Entre a facticidade e a idealidade” (2013); “A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana” (2014); “A educação como valor intemporal” (2014). E-mail: claudia-silva-07@hotmail.com.

<sup>1</sup>O presente artigo foi apresentado, como comunicação, no 1º Congresso Português de Filosofia, organizado pela Sociedade Portuguesa de Filosofia, que decorreu na Fundação Calouste Gulbenkian e na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Portugal, nos dias 5 e 6 de Setembro de 2014.

respect <*Achtung*>. We will try to point to the fact that they, ultimately, are a unique feeling, the feeling of respect for the law.

### **Key words**

Kantian Philosophy; Affect; Passion; Moral Feeling.

### **Introdução**

O principal objectivo do presente artigo é apresentar uma abordagem ao sentimento moral <*moralische Gefühl*> na filosofia kantiana. Ter-se-á como ponto de partida a consideração de que, ainda que Kant defenda que o ser humano não deva guiar a sua conduta tendo em atenção o afecto <*Affekt*> e a paixão <*Leidenschaft*>, tal não significa, como por vezes é entendido, que o autor considere que a acção virtuosa, moral, não deva ser acompanhada por qualquer sentimento.

O trabalho é constituído por três momentos. Inicialmente pretender-se-á apresentar, sumariamente, as principais considerações kantianas sobre o afecto (1). Segundo o autor, o afecto, por fazer com que o espírito perca o império de si mesmo, não deixa o sujeito chegar à reflexão, sendo caracterizado como ausência de virtude. Por sua vez, a paixão (2), brevemente abordada no segundo momento do artigo, é vista como apetite sensível convertido em inclinação permanente, sendo, por isso, mais nociva do que o afecto e, assim, caracterizada de mal qualificado ou vício. Relativamente a estes dois momentos introdutórios, que apenas constituem o ponto de partida para o que aqui se pretende efectivamente demonstrar, ter-se-á especialmente em consideração o Livro III da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, visto ser nesta obra que o autor apresenta, com maior destaque, o que entende por afecto e paixão.

No terceiro momento do artigo, o mais relevante para o nosso presente propósito, pretender-se-á apontar para o facto de, apesar do repúdio kantiano, quer ao afecto, quer à paixão, existe lugar para o sentimento na filosofia moral kantiana (3). Pretender-se-á relevar este mesmo lugar, partindo-se da exploração dos sentimentos morais apresentados pelo autor, que surgem, na “Introdução à doutrina da virtude”, como pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral: (3.1) sentimento moral, visto como receptividade do livre-arbítrio para ser movido pela razão prática; (3.2) consciência moral <*Gewissen*>, considerada um dever perfeito do homem para consigo mesmo, como juiz

inato de si; (3.3) filantropia <*Philanthropie*>, relacionada com os deveres de virtude para com os outros, em que o amor e o respeito acompanham o seu exercício; (3.4) respeito <*Achtung*>, único sentimento moral genuíno, preceito severo e santo.

Por fim, procurar-se-á evidenciar que o sentimento de respeito reúne os outros, sendo o seu verdadeiro fundamento.

### 1. O afecto para Kant: ausência de virtude

“O afecto [...] é o sentimento de um prazer ou de um desprazer actual que não deixa o sujeito chegar à reflexão” (Anth, §73, AA 07: 251)<sup>2</sup>, tal como Kant defende na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Segundo o autor, o afecto, contrariamente à paixão, desenrola-se na precipitação, ou seja, cresce rapidamente, fazendo com que o espírito perca o império de si mesmo e não tem em consideração, desta forma, a reflexão. Também na *Doutrina da virtude* Kant refere que os afectos, contrariamente às paixões, impossibilitam ou tornam mais difícil a reflexão (MS-TL AA 06: 407). Apesar de tudo, o afecto possui uma característica positiva: “a tempestade passa depressa” (MS-TL AA 06: 408); o afecto é “*repentino* ou *brusco*” (MS-TL AA 06: 407).

Quais os exemplos de afecto que Kant apresenta? Alegria exuberante, tristeza, riso, choro, medo, ira, vergonha, por exemplo. Para o autor, quer a alegria *exuberante*, quer a tristeza, se vista como *aflição*, são afectos que prejudicam a saúde. A alegria em si, relacionada com um estado *agradável* no qual o sujeito se encontre não parece ser prejudicial. No entanto, quando é uma alegria *exuberante*, a abertura súbita a uma alegria sem limitação, “o afecto cresce até sufocar” (Anth, §76, AA 07: 255). Por outro lado, a tristeza encontra-se relacionada com um estado *desagradável* no qual o sujeito está. Se nenhuma esperança for capaz de suavizar a tristeza, esta dará lugar à *aflição*. Ora, tais são “os afectos que ameaçam a vida”(Anth, §76, AA 07: 255

---

<sup>2</sup>As citações dos textos de Kant referem-se à *Edição da Academia* e a tradução apresentada remete-se às obras indicadas nas referências bibliográficas. As abreviaturas utilizadas foram as seguintes: Anth – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; IaG – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*; KU – *Kritik der Urteilskraft*; MS-TL – *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; Päd – *Pädagogik*; RGV - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; V-Mo/ Collins – *Moralphilosophie Collins*.

Se é certo que existem afectos que prejudicam a saúde, certo é igualmente existirem outros através dos quais a natureza a favorece mecanicamente.<sup>3</sup> De entre estes, poder-se-ão destacar o riso e as lágrimas (Anth, §79, AA 07: 261). O riso, afecto caracteristicamente masculino (Anth, §76, AA 07: 255), “*fortalece* a energia vital através de um movimento benéfico do diafragma” (Anth, §79, AA 07: 262). Tal afecto, pela oscilação que provoca nos músculos da digestão, “favorece-a bem melhor do que a sabedoria de um médico” (Anth, §79, AA 07: 262). Ainda que o riso seja um afecto, Kant enaltece a sua importância, defendendo o riso com ironia e sem ofensa.

O choro, por sua vez, revela “pelo seu papel relaxante, uma preocupação da natureza pela nossa saúde” (Anth, §79, AA 07: 262), tal como quando a viúva chora a morte do seu marido. Contrariamente ao riso que é, por definição, masculino, o choro é, por natureza, feminino.

Relativamente ao medo, como aversão ao perigo, este é entendido por Kant como afecto forte, e possuindo diversos graus, que vão desde a ansiedade até ao terror, passando pela angústia e pelo horror. Curiosamente, e apesar do autor referir que, quando falamos de afecto, falamos em falta de reflexão, Kant considera ser aqui possível a reflexão, que se revela através da coragem. À coragem corresponderá a *intrepidez*, a não fácil atemorização face ao perigo. Um homem que não é corajoso, é cobarde; um homem que não é intrépido, é tímido.

Quanto aos afectos de ira e de vergonha, pode afirmar-se que eles paralisam o fim ao qual se propõem. “Eles são o sentimento repentino de um mal como ofensa, mas a sua violência é incapaz de dissipar este mal” (Anth, §78, AA 07: 260).

A vergonha, contrariamente à ira, suscita uma certa simpatia no ser humano: “Simpatizamos com a vergonha de outro na medida em que ela é uma dor, mas não com a sua *ira*, se nos *relata* os seus motivos, encontrando-se presentemente no mesmo estado de afecção; pois diante de alguém nesse estado não está seguro nem mesmo aquele que ouve o seu relato” (Anth, §78, AA 07: 260-1). À partida, nem a ira nem a vergonha traz prejuízo à saúde, especialmente se não mantivermos a sua energia, pois, caso contrário, deixarão um

---

<sup>3</sup>Note-se que, apesar do repúdio kantiano relativamente aos afectos, alguns são vistos como possuindo aspectos positivos.

ressentimento atrás delas e, assim, sentir-nos-emos feridos por não sermos capazes de lidar adequadamente com uma ofensa.

Poder-se-á afirmar que os afectos causam determinadas expressões faciais e, assim, podemos referir que, por oposição às paixões, são “leais e sinceros” (Anth, §74, AA 07: 252).<sup>4</sup> Por outras palavras, o ser humano facilmente poderá ser traído por uma expressão facial, mesmo que tente ocultar o afecto.<sup>5</sup>

Por fim, e no que ao afecto respeita, este é considerado apenas *ausência de virtude* (MS-TL AA 06: 408); não um mal qualificado, um verdadeiro vício, como a paixão (MS-TL AA 06: 408).

## 2. A paixão para Kant: mal qualificado ou vício

Se, por um lado, o afecto é como uma intoxicação que dissipamos quando dormimos, ainda que tal normalmente resulte numa enxaqueca no dia seguinte, a paixão poder-se-á

---

<sup>4</sup>Contudo, o homem possui também a capacidade de fingir afectos. A este respeito, Kant apresenta-nos o exemplo de um actor que, devido à sua instrução e imaginação, pode até comover melhor através de um afecto simulado do que por um afecto verdadeiro. Ocorre algo semelhante quando o ser humano se encontra apaixonado. Quando está “seriamente apaixonado é embaraçado, desajeitado e pouco sedutor na presença da pessoa que ama. Mas alguém que apenas faz papel de apaixonado, e que tem talento, pode representar de forma tão natural que faz a pobre enganada cair totalmente na sua rede; justamente porque tem um coração despreocupado, a sua mente permanece clara, e ele encontra-se assim em plena posse dos seus meios para simular muito naturalmente a aparência de amante” (Anth, AA 07: 264).

<sup>5</sup>A título de curiosidade, o autor entende que podemos, de certa forma, controlar os nossos afectos. Contudo, o controlo que podemos ter relativamente a eles encontra-se relacionado com o temperamento que cada um de nós possui. É também na *Antropologia* que Kant nos fala dos diferentes temperamentos possíveis. O autor refere-se a uma distinção entre o ponto de vista *fisiológico* do ser humano – no qual marca presença a *constituição* e a *complexão* corporais – e o ponto de vista *psicológico*, em conexão com os temperamentos da *alma* – no qual marca presença especialmente a sua faculdade de sentir e de desejar (Anth AA 07: 286).

Relativamente aos temperamentos que podemos atribuir à alma, pode-se estabelecer uma divisão geral em 1) temperamentos do *sentimento* e 2) temperamentos da *actividade*. Cada um deles pode estar associado a uma intensidade, ou falta dela, da *força vital*. Assim, podemos falar de quatro temperamentos simples, pertencentes aos primeiros ou aos segundos: 1.1) o *sanguinário*; 1.2) o *melancólico*; 2.1) o *colérico*; 2.2) o *fleumático*. O temperamento sanguinário (1.1) distingue-se do temperamento melancólico (1.2) principalmente pelo facto da sensação, no primeiro, encontrar-se ligada a “uma impressão rápida e forte, mas sem marcar profundamente (sem durar); no segundo, a sensação tem menos vigor, mas enraiza-se profundamente” (Anth AA 07: 287). Assim, enquanto o temperamento sanguinário possui *sangue leve*, o temperamento melancólico possui *sangue pesado*.

No que concerne aos temperamentos da actividade (2), o temperamento colérico (2.1) é possuidor de *sangue quente*, pois fica em chamas mais rapidamente do que um fardo de palha, mas “a sua cólera é sem ódio. [...] A sua actividade é rápida, mas não persiste” (Anth AA 07: 289). A sua paixão principal é a ambição e agrada-lhe a aparência. Aprecia ter os outros sob a sua protecção, “não por amor, mas por orgulho: é a ele mesmo que vai, de preferência, o seu amor”(Anth AA 07: 289). O temperamento fleumático (2.2), possuidor de *sangue frio*, é o que se encontra relacionado com a abstenção de *afecto*. O seu temperamento fá-lo ter sabedoria e podemos dele dizer que se trata de um filósofo (Anth AA 07: 289-90).

Finalmente, enquanto o temperamento sanguinário se encontra sujeito ao desenvolvimento de afectos, mas dificilmente de paixões, o temperamento colérico encontra-se exposto, quer ao desenvolvimento de afectos, quer de paixões. Pelo contrário, os temperamentos melancólico e fleumático não são tão susceptíveis aos afectos, mas poderão encontrar-se expostos, em certa medida, à paixão.

assemelhar a um veneno ingerido (Anth, §74, AA 07: 252). Não obstante Kant considerar que, quer o afecto, quer a paixão são doenças da alma (Anth, §73, AA 07: 251)<sup>6</sup>, refere que as paixões são piores, visto serem fingidas e dissimuladas (Anth, §74, AA 07: 252). Desta forma, Kant defende que a paixão é mais nociva que o afecto: “se o afecto é uma *embriaguez*, a paixão é uma doença, que odeia todo e qualquer medicamento, e por isso é muito pior que todos os movimentos passageiros da alma” (Anth, §80, AA 07: 265-6). Enquanto o afecto representa apenas um prejuízo momentâneo à liberdade e ao domínio de si, a paixão renuncia a eles, encontrando o seu prazer e satisfação no servilismo (Anth, §81, AA 07: 267). As paixões deixam-se unir à mais tranquila reflexão, não sendo, por isso, turbulentas e passageiras como os afectos.

A paixão, ao invés do afecto, “dá-se no tempo e, também, é poderosa; ela reflecte para alcançar o seu objectivo” (Anth, §74, AA 07: 252). Idêntica perspectiva é apresentada também na *Doutrina da virtude*: “A tranquilidade com que a ela nos entregamos deixa-nos reflectir e permite ao ânimo forjar-se princípios a tal respeito e, por isso, quando a inclinação induz àquilo que é oposto à lei, permite incubá-los, arreigá-los profundamente e incorporar assim (deliberadamente) o mal na sua máxima – o que é então um mal *qualificado*, isto é, um verdadeiro *vício*” (MS-TL AA 06: 408).

Para o autor, poder-se-ão dividir as paixões, consoante a sua origem: a) paixões relativas às tendências *naturais* (inatas); b) paixões relativas às tendências nascidas na *cultura* humana (adquiridas). As paixões da primeira espécie são: *tendência à liberdade*; *tendência à reprodução*. Estas paixões encontram-se ligadas a um afecto e, certamente por isso, podem ser apelidadas de *paixões quentes*. Pelo contrário, as paixões da segunda espécie, pelo facto de não se encontrarem relacionadas com um afecto, mas com a determinação de uma máxima estabelecida por certos objectivos, são paixões frias: obsessão pela *honra*, *pelo poder*, pela *posse* (Anth, §81, AA 07: 267-8).

Segundo Kant, a relevância da *tendência à liberdade como paixão* tem como prova o facto de, logo à nascença, o ser humano reivindicar a liberdade como direito, algo que mais nenhum outro animal faz: “De forma diversa dos outros animais, a criança que acaba de ser

---

<sup>6</sup>Lembre-mo-nos, a este propósito, da proximidade entre Kant e os Estóicos e a consideração estóica, por parte do primeiro, do dever de apatia moral (cf., por exemplo, MS-TL AA 06: 408; Anth, §75, AA 07: 253-4).

retirada do ventre materno, entra no mundo acompanhada de um grito, porque vê como coerção a sua incapacidade de se servir dos seus membros: anuncia no mesmo instante o seu direito à liberdade (da qual nenhum outro animal tem uma representação)” (Anth, §82, AA 07: 268-9).

A tendência à liberdade como paixão “é a mais violenta de todas as paixões para o homem de natureza” (Anth, §82, AA 07: 268), já que se regista um conflito entre as suas reivindicações e as dos outros.<sup>7</sup>

Quanto à outra paixão inata – *tendência à reprodução* – diz-nos Kant, na *Doutrina da virtude*, que a finalidade da natureza quanto à coabitação dos sexos é a procriação (MS-TL, §7, AA 06: 426) e que o amor ao sexo determina a conservação da *espécie*, sendo um *fin natural*, tal como o amor à vida determina a conservação da *pessoa* (MS-TL, §7, AA 06: 424). No entanto, à simples voluptuosidade, ao mero prazer carnal, corresponderá, como vício, impudícia e, como virtude referida a tais impulsos sensíveis, a castidade “que aqui se apresentará agora como um dever do homem para consigo mesmo” (MS-TL, §7, AA 06: 424).<sup>8</sup>

Quanto às paixões adquiridas, elas têm em comum o facto de exercerem influência sob os outros homens. Segundo Kant, se possuímos *honra, poder e dinheiro*, ou, pelo menos, dois deles, conseguimos ter influência sobre as pessoas e utilizá-las para os nossos próprios fins, quase como instrumentos da nossa vontade. A paixão pela honra (2.1) em que basta a aparência, é um orgulho que procura forçar os outros a menosprezarem-se em comparação conosco. Quem alimenta esta paixão (2.1) são os lisonjeadores e todo o ser humano que dá com prazer a última palavra a um homem considerado importante (Anth, §85, AA 07: 272).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>Lembre-mo-nos, a este respeito, da proximidade entre a liberdade vista como paixão e o conceito kantiano de “sociabilidade insociável” (cf. IaG AA 08: 392).

<sup>8</sup>Para o autor, como é sabido, o abuso da faculdade sexual opõe-se à moralidade: “Que semelhante uso contranatural (portanto, abuso) da própria faculdade sexual viola o dever *para consigo mesmo*, opondo-se, sem dúvida, em sumo grau à moralidade, é evidente para cada um quando nele pensa” (MS-TL, §7, AA 06: 425). No entanto, segundo Kant, apesar de ser difícil provar racionalmente o uso contranatural das próprias faculdades sexuais e o seu uso desprovido de fim como violação do dever para consigo mesmo, poder-se-á falar no *fundamento da prova*, que “consiste, sem dúvida, em que o homem renuncia assim (desdenhosamente) à sua personalidade, ao usar-se apenas como meio para satisfazer os impulsos animais” (MS-TL, §7, AA 06: 425). Quando o homem se entrega totalmente à inclinação animal transforma-se “numa coisa de que se pode gozar, e também numa coisa contrária à natureza, isto é, num objecto repulsivo, despojando-se assim de todo o respeito por si mesmo” (MS-TL, §7, AA 06: 425).

<sup>9</sup>Apesar de considerar que *menosprezar* interiormente os homens em comparação com os outros é, por vezes, uma inevitabilidade, Kant entende que manifestar externamente esse menosprezo é uma ofensa (MS-TL, §39,

Relativamente à paixão pelo poder (2.2)<sup>10</sup>, ou, se quisermos, pela dominação dos outros, Kant diz-nos que esta, para além de injusta, também não é hábil. Injusta na medida em que suscita uma oposição geral e é contrária à liberdade. Também não é hábil, pelo facto de provocar resistência. Tal paixão estará relacionada com a disposição do ser humano para a humanidade, tal como Kant no-la apresenta na *Religião nos limites da simples razão*. Esta disposição, que se refere ao amor de si *que compara*, faz com que o ser humano se julgue ditoso ou desditado apenas quando se compara com outrem. “Do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*: não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar” (RGV AA 06: 27). Desta forma, começa a surgir no ser humano o desejo, ainda que injusto, de ser superior em relação aos outros, como afirma na *Religião* (RGV AA 06: 27). Também na *Antropologia* Kant diz-nos que a paixão pelo poder “começa pelo medo de ser dominado pelos outros, e pensa em colocar-se a tempo em vantagem de poder sobre eles” (Anth, §85, AA 07: 273). É neste momento que a *inveja* e a *rivalidade* contra os outros surgem de uma forma secreta ou aberta, dando origem aos chamados vícios da *cultura*, ou, no grau mais elevado da sua malignidade, aos *vícios diabólicos*, de entre os quais se poderão destacar, por exemplo, a *ingratidão* e a *alegria malvada* (RGV AA 06: 27).

Quanto à paixão pela posse (2.3), o dinheiro é considerado o mais relevante e aquele que o possui supõe possuir igualmente “um poder que se crê que seja suficiente para substituir a falta de qualquer outro” (Anth, §85, AA 07: 274), mesmo que se registre uma renúncia ao seu uso.<sup>11</sup> Esta corresponderá, igualmente, a uma renúncia do dever para consigo mesmo,

---

AA 06: 463). Para o autor, a soberba, ou, se quisermos, a tendência para sobressair em relação aos outros “é um tipo de *ambição* pelo qual exigimos aos demais homens que se desprezem ao comparar-se conosco; é, portanto, um vício que se opõe ao respeito que todo homem pode legitimamente pretender” (MS-TL, §42, AA 06: 465).

<sup>10</sup>A título de curiosidade, segundo Kant, a paixão pelo poder encontra-se relacionada com a força, por oposição aos métodos *indirectos* de dominação, de entre os quais o autor destaca a arte das mulheres para utilizar os homens para os seus próprios fins, em virtude do amor que lhes inspiram. Tal método indirecto de dominação “não implica qualquer força, mas saber dominar e cativar as suas vítimas através das próprias inclinações destas” (Anth, §85, AA 07: 273).

<sup>11</sup>O autor realiza uma distinção entre a *avareza gananciosa* e a *avareza somítica*. A primeira visa ampliar a aquisição dos meios que nos permitem ter uma vida cómoda, ainda que para lá dos limites da nossa verdadeira necessidade, apresentando-se como uma violação do seu dever de beneficência para com os outros. A segunda não é apenas a aquisição, mas também a conservação de todos os meios de uma vida cómoda, tendo em vista



visto que a avareza é considerada “a restrição do *seu* gozo dos meios de vida cómoda abaixo da medida da verdadeira necessidade própria; esta é, em rigor, a avareza que aqui se tem em mente e que se opõe ao dever *para consigo mesmo*” (MS-TL, §10, AA 06: 432). Nas palavras de Kant, “se a primeira das três paixões provoca o *ódio*, a segunda o *medo*, a terceira, ela, provoca o *desprezo*” (Anth, §85, AA 07: 274).<sup>12</sup>

### 3. Pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral

Ainda que Kant considere que o ser humano não deva guiar a sua conduta tendo em atenção o afecto e a paixão, como vimos, tal não significa que o autor defenda que a acção virtuosa, moral, não deva ser acompanhada por qualquer sentimento.

Concordando com Leonel Ribeiro dos Santos, temos como certa a seguinte divisa: “o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsadora” (Ribeiro dos Santos, 1994, p. 85). Algo interessante que Kant destaca na sua “Elucidação crítica da analítica da razão pura prática”<sup>13</sup> e que aponta, igualmente, para a relevância do sentimento moral na sua filosofia, é a comparação que apresenta entre a razão especulativa e a razão prática. O autor começa por afirmar que, quer a razão prática, quer a razão especulativa são *razão pura*. Em primeiro lugar, a analítica da razão especulativa relacionava-se com o conhecimento dos objectos que podem ser dados ao entendimento, devendo, por isso, começar pela *intuição*, por conseguinte, pela sensibilidade e avançar para os conceitos (dos objectos da intuição), e, posteriormente a este duplo preliminar, era-lhe possível terminar com princípios. Por seu turno, a razão prática não se relaciona com os objectos para os *conhecer*, mas com a sua própria faculdade de *tornar reais* aqueles, ou seja, com uma *vontade* que se assume como causalidade, tendo a razão o seu princípio

---

simplesmente a sua posse e não o seu gozo, privando-se, assim, do agradável gozo da vida, o que corresponderá a uma oposição do dever para consigo mesmo (MS-TL, §10, AA 06: 432-3).

<sup>12</sup>Sobre as considerações kantianas relativas ao afecto e à paixão, que aqui são apresentadas apenas muito sumariamente, cf, por exemplo, os seguintes artigos: “What can Kant teach us about emotions?” (Borges Duarte, 2004, pp. 140-158); “A life without passions and affects: Kant on the duty of apathy” (Formosa, 2011, pp. 96-111); “Kant e Freud sobre o *Superego*: Apetite de vingança, princípios do direito e sentimento do sublime” (Sánchez, 2012, pp. 203-225).

<sup>13</sup>A este propósito, apresentamos a definição kantiana de elucidação: “Entendo por elucidação crítica de uma ciência, ou de uma secção sua que forma por si mesma um sistema, a investigação e a justificação porque é que deve precisamente ter esta forma sistemática e mais nenhuma outra, quando ela se compara com um outro sistema que tem por fundamento uma faculdade de conhecer análoga” (KpV AA 05: 159).

determinante. Assim sendo, ela não tem que indicar qualquer objecto da intuição, mas *somente uma lei* da mesma. Por esse motivo, na razão prática encontramos-nos perante a ordem inversa à razão pura, em que a sensibilidade, neste contexto, não é vista, como outrora, enquanto capacidade de intuição, mas como sentimento.<sup>14</sup>

Embora já em obras anteriores Kant nos tenha falado do conceito de sentimento moral, com especial destaque para a *Crítica da razão prática*, nomeadamente no Capítulo III da “Analítica da razão pura prática”, intitulado “Dos motivos da razão pura prática”, é na sua *Doutrina da virtude* que Kant nos apresenta, de uma forma clara, o que entende por pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral: “Há certas disposições morais que, se não se possuírem, também não pode haver dever algum de as adquirir. – São elas o *sentimento moral*, a *consciência moral*, o *amor* ao próximo e o *respeito por si mesmo (auto-estima)*” (MS-TL AA: 06, 399). Referindo que a consciência delas não é de origem empírica, o autor refere que apenas pode ter origem na consciência de uma lei moral, como seu efeito sobre o ânimo (MS-TL AA 06: 399).

### 3.1 Sentimento moral

O que se entende por sentimento moral? “É ele a receptividade para o prazer ou o desprazer, que brota simplesmente da consciência da coincidência ou da discrepância entre a nossa acção e a lei do dever” (MS-TL AA 06: 399). Segundo Kant, não pode haver dever algum de ter ou de adquirir um sentimento moral. Poder-se-á afirmar que todo o ser humano possui sentimento moral, pois, caso contrário, a humanidade daria facilmente lugar à

---

<sup>14</sup>A seguinte passagem kantiana, pelo facto de ser bastante rica e elucidativa quanto a esta questão, merece aqui a sua transcrição: “assim uma crítica da analítica desta razão, na medida em que deve ser razão prática (o que constitui o verdadeiro problema da analítica), tem de começar pela *possibilidade de princípios práticos a priori*. Somente a partir daí podia ela chegar aos *conceitos* dos objectos de uma razão prática, a saber, os de simplesmente bem e mal, para primeiramente os dar, em conformidade com esses princípios (pois não é possível dar tais conceitos como bem e como mal, antes desses princípios, mediante qualquer faculdade de conhecer); e só então é que o último capítulo, a saber, o da relação da razão pura prática à sensibilidade e da sua influência necessária, conhecível *a priori*, sobre a mesma, isto é, do *sentimento moral*, podia terminar esta parte. A analítica da razão pura prática dividia assim de um modo inteiramente análogo ao da razão pura teórica o âmbito completo de todas as condições do seu uso, mas em ordem inversa. A analítica da razão pura teórica foi dividida em estética transcendental e em lógica transcendental, a da prática, pelo contrário, em lógica e em estética da razão pura prática (se me é permitido utilizar aqui estes termos, aliás não adequados, simplesmente em virtude da analogia); a lógica, por seu turno, foi aí dividida em analítica dos conceitos e em analítica dos princípios e, aqui, em analítica dos princípios e em analítica dos conceitos. Além, a estética tinha ainda duas partes devido às duas espécies de uma intuição sensível; aqui, a sensibilidade não é considerada como capacidade de intuição, mas somente como sentimento” (KpV AA 05: 160-1).

animalidade. “Nenhum homem há que careça por completo de sentimento moral; pois, na ausência plena de receptividade para esta sensação, estaria moralmente morto” (MS-TL AA 06: 400). Desta forma, não tendo o ser humano o dever, nem de o ter, nem de o adquirir, tem a obrigação, enquanto ser moral, de o *cultivar*, admirando a sua insondável origem.

### 3.2 Consciência moral

Poder-se-á afirmar que a consciência moral<sup>15</sup>, como sentimento moral, é, acima de tudo, a consciência de um *tribunal interno* ao homem <*das BewusstseineinesinnerenGerichtsoffesimMenschen*>. Segundo Kant, o exame interior de si mesmo, em que o homem nada mais teme do que encontrar-se aos seus próprios olhos perspectivando-se como desprezível e repugnante, “é o melhor, o único vigilante para impedir a irrupção no ânimo de impulsos vulgares e perniciosos” (KpV AA 05: 288). O homem, como ser moral, possui-a originariamente, não podendo fugir dela:

Todo o homem tem consciência moral e se descobre observado, ameaçado e mantido em respeito (respeito unido ao medo) por um juiz interno, e este poder, que nele vela pelas leis, não é algo que ele (arbitrariamente) se *forja*, mas está incorporado no seu ser. Segue-o como a sua sombra, quando pensa fugir. Pode ele, sem dúvida, estontear-se ou adormecer com prazeres e diversões, mas não evitar regressar a si ou despertar, logo que ouve a sua voz temível. Pode até, na sua extrema depravação, chegar a não fazer dela caso algum; mas não pode deixar de a *ouvir*(MS-TL, §13, AA 06: 438).<sup>16</sup>

À consciência moral está relacionada a razão que se julga a si mesma, “julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou a *favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não” (RGV AA 06: 186). Como poderá o ser humano julgar se as acções são moralmente boas ou más? A resposta é simples: “Interroga-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más” (KpV AA

---

<sup>15</sup>Estas linhas sobre o conceito de consciência moral na filosofia kantiana seguem um outro artigo nosso, já publicado: “A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana” (2014).

<sup>16</sup>Por isso, para Kant, afirmar que um determinado homem *nãotem* consciência moral não faz sentido. Em rigor, poderíamos antes afirmar que um determinado homem não tem em conta a sentença da sua consciência moral; algo diverso. Por essa razão, o autor estabelece uma distinção entre *inconsciência moral* e falta de consciência moral (MS-TL AA 06: 401).

05: 122).

Ora, o ser humano, se, ao seguir a regra supra referida, concluir que a máxima da acção não sustenta a forma de uma lei natural, é porque ela é impossível de um ponto de vista moral. E isso todo o homem é capaz de concluir, até o menos instruído (KpV AA 05: 123).<sup>17</sup>

O tribunal interno ao homem, que, como vimos, é a consciência moral, no âmbito da qual há, ou não, a imputação interna de um acto, possui então três etapas principais. Numa primeira etapa, o homem imagina uma consciência moral que *adverte* antes da decisão. De seguida, quando o acto já se encontra concluído, surge na consciência moral, não só o acusador, mas também o advogado, o defensor. A última etapa é constituída pela sua sentença, que, com força de lei, irá *absolver* ou *condenar* o homem, embora Kant note que, mesmo no caso de absolvição, “nunca se pode decretar um *prémio (praemium)*, como ganho de algo que antes não era seu, mas que só se inclui o *regozijo* de se ter subtraído ao perigo de ser considerado culpado; portanto, a ventura, no reconfortante consolo da consciência moral, não é *positiva* (como alegria), mas só *negativa* (o sossego, após a inquietude anterior)” (MS-TL, §13, AA 06: 440).

Findo este processo, “o juiz interior, como pessoa *com poder*, dita a sentença de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto” (MS-TL, §13 AA 06: 440).<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Neste contexto importará referir, ainda que muito brevemente, que Kant considera ser possível cultivar a consciência moral. Segundo o autor, é através da querela que o ser humano poderá cultivar as suas genuínas disposições morais. Se é certo que a anedota e o gracejo suscitam o interesse de várias pessoas, desde as letradas aos homens de negócios, certo é igualmente que a querela, especialmente a querela relativa ao *valor moral* de determinada acção suscita um interesse muito superior (KpV AA 05: 273), afirmando ser possível “mesmo muitas vezes nestas apreciações ver transparecer o carácter das pessoas ajuizando acerca de outras” (KpV AA 05: 273).

Kant afirma que o ser humano deverá, desde cedo, ter esta prática: “Não sei porque é que os educadores da juventude não fizeram já de há muito um uso desta tendência da razão para empreender com prazer o exame mais subtil mesmo em questões práticas levantadas” (KpV AA 05: 275). Se assim fizessem, “activariam o juízo dos seus educandos [...]; descobririam que a primeira juventude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada nisso, porque sente o progresso da sua faculdade de julgar; e o que é ainda mais importante, poderão esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer a boa conduta em toda a sua pureza e de a aprovar, de notar pelo contrário com pena ou desprezo o mínimo desvio a seu respeito, embora até aí se trate unicamente de um jogo da faculdade de julgar em que as crianças podem competir entre si, deixará no entanto [nelas], por um lado, uma impressão duradoira de estima e, por outro, de repulsa” (KpV AA 05: 275), conforme nos estejamos a referir a acções dignas de aprovação ou de censura. Estas questões, refira-se, encontram-se bastante próximas da noção kantiana de “catecismo de direito” (em que, face a uma situação, se coloca a questão: “isso é justo ou não?”), presente na sua ideia de educação (cf. Päd AA 09: 490).

<sup>18</sup>Um aspecto bastante interessante da posição kantiana, parece-nos, é a consideração de uma exigência maior quanto ao julgamento de nós próprios do que relativamente ao julgamento de outros, pois o juízo da nossa acção não deve ter em conta a fraqueza da nossa natureza, muito embora a tenhamos que considerar em relação às

Acima de tudo, é necessário que se conserve a imparcialidade no julgamento de nós próprios, bem como a sinceridade<sup>19</sup> quanto à autoconfissão do seu valor moral interno, ou ausência dele, sendo estes deveres do homem para consigo mesmo (MS-TL, §15, AA 06: 441-2). Assim, o ser humano depara-se com “a autoridade da lei moral e o valor imediato que a pessoa adquire aos seus próprios olhos pela observação desta lei, para sentir a satisfação que há na consciência da sua adequação ao dever” (KpV AA 05: 67), ou, pelo contrário, com “a amargura do remorso, quando se pode censurar a si mesmo pela infracção à lei” (KpV AA 05: 67).<sup>20</sup> Também nos seus *Cursos de Ética* surge tal posição, visto Kant afirmar que a consciência moral, que é vista como um instinto, impele-nos, de uma forma involuntária e irresistível, a julgar com a força da lei as nossas acções, transmitindo-nos uma satisfação interna no caso das boas acções e, pelo contrário, uma dor interna no caso das más (V-Mo/ Collins AA 27: 296-7).

Quanto à primeira hipótese, adverte Kant que, ainda que a prática frequente conforme a este princípio determinante consiga efectuarse subjectivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo, podendo este ser considerado sentimento moral, o conceito de dever jamais poderá daí derivar-se. Caso contrário, estaríamos a “fazer objecto da sensação aquilo que unicamente pela razão pode ser pensado [...], todo o conceito de dever seria assim suprimido e substituído simplesmente por um jogo mecânico de inclinações mais refinadas” (KpV AA 05: 69).

Quanto ao segundo caso, estamos perante o arrependimento, uma auto-censura, uma

---

acções dos outros. O princípio que decorre da fraqueza da natureza humana é o seguinte: “as leis morais nunca podem ser estabelecidas de acordo com a fraqueza humana, mas são apresentadas como santas, puras e moralmente perfeitas” (V-Mo/ Collins AA 27: 294). Por outras palavras, o princípio que se relaciona com a fragilidade da natureza humana é o de, quando julgamos uma acção, não devemos ter em consideração esta fragilidade. A lei deve ser entendida como santa, justa, e deve, igualmente, ser aplicada às acções do homem com toda a precisão (cf. V-Mo/ Collins AA 27: 295). “*Fragilitas humana* nunca pode portanto ser um fundamento, *coram foro humano interno*, para diminuir a imputação. O tribunal interno está correcto; ele considera a própria acção, e sem ter em atenção a fragilidade humana [...]” (cf. V-Mo/ Collins AA 27: 295). Relativamente aos outros, Kant diz-nos o seguinte: “*Fragilitas e infirmitas humana* apenas podem ser consideradas quando julgamos acções de outras pessoas; em relação às minhas próprias acções, elas não podem ser tidas em linha de conta, e assim desculpar o que faço. O homem, como legislador pragmático e juiz, deve ter em consideração a *fragilitas* e a *infirmitas humana* quando está a lidar com outros, e lembrar que eles são apenas humanos; mas em relação a si mesmo ele deve proceder com total rigor” (V-Mo/ Collins AA 27: 295).

<sup>19</sup>Também n’*A religião nos limites da simples razão*, por exemplo, Kant refere-se à sinceridade, afirmando, aqui, ser o fundamento da consciência moral (cf. RGV AA 06: 190).

<sup>20</sup>A este propósito convirá referir que, para Kant, a consciência não erra, já que, como afirma, “uma consciência moral *errónea* é um absurdo” (MS-TL AA 06: 401).

repreensão que o homem a si mesmo faz, quer relativamente a uma acção que acabou de levar a cabo neste momento, quer a uma acção já há muito realizada, onde a recordação persiste, bem como um sentimento doloroso produzido pela disposição moral, ainda que praticamente vazio, visto jamais poder anular o acontecido, ainda que seja “um dever não deixar que se desvaneça tal recordação” (MS-TL, §53, AA 06: 485). O arrependimento, como dor, é inteiramente legítimo, já que relativamente à lei da nossa existência inteligível, a lei moral, a razão não reconhece diferença temporal alguma. A nossa vida não se pode pensar como divisível em fases temporais, mas apenas como unidade absoluta como “*unidade temporal*, ou seja, como um *todo*” (RGV AA 06: 70).

No caso de arrependimento, “a rigorosa auto-censura ouvir-se-á nele [homem] como se fosse a voz de um juiz a quem tivesse que prestar contas sobre o que fez” (KU, §86, 416), fazendo com que não seja suportável, para o homem, perspectivar-se como indigno de viver. “Não descobriu às vezes todo o homem, mesmo apenas o medianamente honesto, que se absteve de uma mentira, aliás inofensiva, [...] simplesmente para não ter de se desprezar em segredo aos seus próprios olhos?” (KpV AA 05: 156-7).

### 3.3 Filantropia

Em relação à filantropia, perspectivada como sentimento moral, Kant estabelece uma distinção entre amar os homens e fazer-lhes bem. Pelo facto do *amor* se relacionar, não com o querer, mas com o *sentimento*, não se pode amar porque se *quer*, nem, muito menos, porque se deve. Não se pode entender o amor como um dever, pois “todo o dever é *coerção*, coacção, embora seja uma autocoacção de acordo com a lei. Ora o que se faz por coacção não se faz por amor” (MS-TL AA 06: 401). Contudo, o fazer bem aos homens, ou seja, a *benevolência* (*amor benevolentiae*), enquanto acção, pode estar sujeita a uma lei do dever (MS-TL AA 06: 402). Não é pelo facto de amarmos que devemos fazer o bem a outrem. Pelo contrário, é pelo facto de fazermos o bem a outro que, num segundo momento, tal suscitará em nós o amor aos homens:

*Fazer o bem* é um dever. Quem amiúde o pratica e tem êxito no seu propósito benevolente chega, por fim, a amar efectivamente aquele a quem fez o bem. Portanto, quando se diz “deves amar o teu próximo como a ti mesmo”, não significa “deves amar imediatamente (primeiro) e mediante este amor fazer (depois) o bem”, mas “faz o bem ao teu próximo e esta beneficência suscitará em ti o amor aos homens (MS-TL AA 06: 402).

É na segunda parte da “Doutrina Ética Elementar”, da sua *Doutrina da virtude*, que Kant nos apresenta os deveres de virtude para com os outros. O *amor* e o *respeito*, como sentimentos, são aqueles que acompanham o seu exercício. Ainda que se possam examinar em separado, algo que Kant, mais à frente, acaba por realizar, eles encontram-se sempre reciprocamente unidos num dever. O autor apresenta um exemplo disso mesmo. Embora nos reconheçamos obrigados a beneficiar um pobre, devemos poupar-lhe a humilhação, procurando que o respeito por si mesmo se preserve:

Reconhecer-nos-emos, pois, como obrigados a beneficiar um pobre; mas, visto que este favor implica também uma dependência do seu bem-estar relativamente à minha generosidade, que decerto humilha o outro, é um dever poupar a humilhação ao receptor, mediante uma quantia que apresente esta beneficência ou como simples obrigação ou como pequeno obséquio, para nele preservar o seu respeito por si mesmo (MS-TL, § 23, AA06: 448-9).

Para Kant, e no que aos deveres de amor respeita<sup>21</sup>, o conceito de benevolência parece possuir um papel essencial, e como que introdutório, a estes. O autor considera que a máxima da benevolência é um dever de todos os homens entre si, atendendo à lei ética da perfeição: ama o teu próximo como a ti mesmo.

Segundo o autor, no amor universal à humanidade, a benevolência é a maior quanto à *extensão*, mas a menor quanto ao *grau*. O que quer isto dizer? A resposta de Kant é a seguinte: “se eu disser: interesse-me pelo bem deste homem, só em virtude do amor universal aos homens, então o interesse que aqui alcanço é o menor possível. Não sou indiferente em relação a ele; e é tudo” (MS-TL, §28, AA 06: 451). Mas, bastará à benevolência interessar-se pelo bem de outro homem, sendo indiferente a ele? Para Kant, ter-se-á que realizar uma distinção entre benevolência do *desejo* e benevolência activa. É imperativo, não a mera complacência no bem dos outros, mas a adopção deste bem como fim nosso:

Vê-se imediatamente que aqui se não alude apenas à benevolência do *desejo*, em rigor, simples complacência no bem dos outros, sem para tal ter de contribuir com coisa alguma (cada um por si, Deus por todos nós), mas a uma benevolência activa, prática, que

---

<sup>21</sup>Lembre-mo-nos da *inveja*, da *ingratidão* e da *alegria pelo mal alheio* como vícios da misantropia directamente opostos à filantropia, no entender de Kant (MS-TL, §36, AA 06: 458).

consiste em se propor como fim o bem e a saúde do outro (fazer o bem) (MS-TL, § 28, AA 06: 452).<sup>22</sup>

Os deveres de amor, os quais se relacionam com a benevolência, podem ser divididos, no entender de Kant, em: a) dever de *beneficência*; b) de *gratidão*; c) de *simpatia*. Em primeiro lugar, a beneficência (a). Esta parece possuir uma maior relevância do que a simples benevolência, se vista como benevolência do *desejo*, no seguimento do que vimos há pouco:

A benevolência consiste em comprazer-se na felicidade (no bem-estar) dos outros; mas a beneficência é a máxima de se propor isto mesmo como fim, e o dever correspondente é a coerção do sujeito, mediante a razão, para aceitar esta máxima como lei universal (MS-TL, § 29, AA 06: 452).

A recusa de Kant da máxima do interesse pessoal a este respeito é clara. Todo o homem que se encontra na miséria anseia pela ajuda dos outros. Contudo, se não fosse ele a encontrar-se na miséria mas um outro, e se manifestasse, neste caso, a sua máxima de não querer ajudar o outro, fazendo desta forma uma lei permissiva universal, todos lhe iriam negar igualmente a sua ajuda, quando ele próprio necessitasse, ou, pelo menos, estariam autorizados a fazê-lo. Assim, a máxima do interesse pessoal que Kant recusa veementemente, como se sabe, contradir-se-ia se redundasse em lei universal. Contudo, ainda que, quando ajudo outro que se encontra na miséria, possa esperar que este me ajude se eu algum dia nela me encontrar, tal parece não poder ser visto como móbil da minha acção: “Fazer o bem, isto é, ajudar os outros homens nas necessidades em vista da sua felicidade, segundo a capacidade própria e sem esperar nada em troca, é um dever de cada homem” (MS-TL, §30, AA 06: 453).<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup>Kant, referindo-se particularmente, e em primeiro lugar, ao dever de amor (filantropia), considera que existem três tipos de homens: 1) o *amigo dos homens*; 2) o *inimigo*; 3) o indiferente aos outros. Aquele que é 1) amigo dos homens é aquele que é *ditoso* quando as coisas correm bem aos outros. Aqui estamos perante o homem filantropo. Por seu turno, o 2) inimigo dos homens, aquele que é considerado misantropo em sentido prático, apenas é feliz quando as coisas correm mal a outros. Por fim, o homem indiferente, visto como *egoísta (solipsista)*, é aquele para o qual, desde que as coisas lhe corram bem, é indiferente ao modo como as coisas possam correr a outros (MS-TL, §26, AA 06: 450).

<sup>23</sup>Itálico nosso. Para Kant, o homem rico, aquele cujos *meios* excedem, e muito, a sua própria necessidade, quando ajuda outros deve evitar, a todo o custo, pensar que dessa forma compromete o outro, já que, se tal ocorresse, revelava querer impor-lhe uma obrigação, o que comprometeria claramente a autenticidade do benefício que lhe dispensaria. “Deve, antes, mostrar-se como obrigado ou honrado pela aceitação do outro, portanto, mostrar o dever como uma simples obrigação sua, a não ser que realize o seu acto benéfico em total segredo (o que é melhor)” (MS-TL, §31, AA 06: 453). O benfeitor, sendo forte para assumir em segredo o mal



A máxima da beneficência para com os necessitados, como máxima do interesse comum, é então um dever universal dos homens, na medida em que estes devem ser considerados como congéneres, pois encontram-se unidos pela natureza numa morada com vista à ajuda mútua (MS-TL, §30, AA 06: 453).

A gratidão (b), dever seguinte apresentado por Kant, é vista pelo autor como “a *veneração* por uma pessoa, porque nos concedeu um benefício” (MS-TL, §31, AA 06: 454). Ainda que a gratidão seja considerada pelo autor como um dever de amor, o sentimento unido a este é o sentimento de respeito para com o outro, neste caso, o benfeitor (que o compromete). Contudo, este último, quanto ao receptor, encontra-se apenas numa relação de amor. “A gratidão não é, em rigor, um amor com que o obrigado corresponde ao benfeitor, mas *respeito* por ele” (MS-TL, §35, AA 06: 458). Ainda que no amor em geral a igualdade dos deveres seja imperativa, aqui, no que respeita a gratidão, o obrigado encontra-se um grau abaixo do seu benfeitor (MS-TL, §35, AA 06: 458).

Segundo o autor, a gratidão, como dever, é a coerção imediata exercida pela lei moral. Nesta linha, Kant realiza uma distinção entre *gratidão* e máxima da *prudência* (MS-TL, §32, AA 06: 455). Por outras palavras, o homem não deve ser grato a outro, procurando assim movê-lo a novos benefícios, servindo-se deste apenas como meio para os seus propósitos, mas deve ser grato porque isso corresponde ao dever.

Em terceiro lugar, o autor refere-se à simpatia (c). Em relação ao sentimento de simpatia, perspectivado como um dever, Kant realiza uma distinção essencial entre o que denomina de *humanitaspractica* e *humanitasaesthetica*. Enquanto a primeira se relaciona com uma *comunicação recíproca dos sentimentos*, a segunda baseia-se simplesmente na *receptividade* para o sentimento comum de alegria ou de dor, que a própria natureza fornece ao ser humano. A *humanitaspractica* é livre e consiste em *partilhar*, assentando na razão prática e é a única obrigatória. Pelo contrário, a *humanitasaesthetica* não é livre, podendo ser chamada de *contágio*, como o das enfermidades contagiosas, ou até mesmo de afecção compassiva, visto propagar-se naturalmente entre os homens que vivem juntos (MS-TL, §34,

---

que evita a outros, poderá ser adjectivado, nas palavras de Kant, como um homem moralmente *rico* (MS-TL, §31, AA 06: 453).

AA 06: 456-7). Também já na *Fundamentação*, o autor parece apontar para esta mesma distinção, quando se refere ao amor *prático* e ao amor *patológico*:

o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de acção e não em compaixão lânguida (GMS AA 04: 399).

Para que o mal no mundo não aumente, fazer o bem *por compaixão* não pode ser visto como um dever: “Na realidade, quando outrem sofre e [...] me deixo contagiar pela sua dor, não podendo, porém, livrá-lo dela, dois são os que sofrem, embora o mal (na natureza) só a um afecte”(MS-TL, §34, AA 06: 457). Por essa mesma razão, Kant concorda inteiramente com o modo como o estóico representa o *sábio*:

desejo um amigo, não para que ele me ajude na pobreza, na enfermidade, no cativeiro, etc., mas para que eu o possa ajudar a ele e possa salvar um homem; e, todavia, quando o seu amigo se não pode salvar, o próprio sábio interroga-se: que me importa? Ou seja, rejeitava a afecção compassiva (MS-TL, §34, AA 06: 457).

Contudo, ainda que não seja um dever sofrer com os outros, a participação activa no seu destino surge como um dever, e o cultivo dos sentimentos compassivos naturais, estéticos, surge, também ele, com especial relevância. Para o autor, o sentimento de simpatia é absolutamente essencial, pois incita-nos a levar a cabo o que a mera representação do dever não consegue:

É, pois, um dever não evitar, mas buscar, os lugares onde se encontram os pobres a quem falta o necessário (...): porque este é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever, só por si, não conseguiria (MS-TL, §35, AA 06: 457).

Como Wood ressalta, ainda que não possa ser visto como um dever ter este amor patológico, tal não significa que ele seja irrelevante para a motivação moral. Porquê? Porque este mesmo amor é *pressuposto* pela moralidade, na medida em que, se não possuíssemos esta susceptibilidade para tais sentimentos, não seríamos de todo agentes morais (Wood, 2000, p. 16).

Contrariamente ao que Kant sugeria na *Fundamentação*, o amor patológico parece afinal ter relevância moral. Qual a razão? Poder-se-á afirmar, de certa forma, que ele auxilia o sujeito no cumprimento do dever, pois, como vimos, a representação do dever nem tudo consegue. Também na *Antropologia* surge tal posição, nomeadamente quando Kant afirma que a natureza colocou em nós um incentivo patológico (sensível), cuja natureza é temporária, até que a razão, ou, se quisermos, a representação do dever, ganhe força suficiente (Anth §75, AA 07: 253). É neste sentido que Nancy Sherman nos diz que tal concepção pode ser vista como moralidade *faute de mieux*, uma moralidade provisória, de um tipo inferior, a moralidade de uma criança que será eventualmente substituída no progresso do indivíduo, sendo apenas um estágio de um processo de desenvolvimento. Assim, a razão, por si só, estaria relacionada com uma moralidade humana que se poderia, essa sim, caracterizar de madura (Sherman, 1990, p. 158).<sup>24</sup>

Quanto aos deveres de virtude para com os outros homens oriundos do respeito que se lhes deve<sup>25</sup>, estes encontram-se relacionados com a modéstia, ou seja, com a restrição voluntária do amor a si mesmo que o homem faz ao ter em conta o amor a si dos outros (MS-TL, §37, AA 06: 462). Quando nos encontramos perante a falta de modéstia na exigência de ser respeitado por outros, estamos face à *arrogância*. “Portanto, o *respeito* que tenho por outros ou que outrem me pode exigir é o reconhecimento de uma *dignidade* noutros homens, isto é, de um valor que carece de preço” (MS-TL, §37, AA 06: 462).

---

<sup>24</sup>Este ponto que Nancy Sherman apresenta, *faute de mieux*claim(1), é apenas uma das características referidas relativas a este assunto. As outras são as seguintes: 2) *afirmação perceptual*- “Alguns tipos de emoções, tais como simpatia, compaixão, e amor, permitem-nos aplicar princípios morais alertando-nos para as circunstâncias que tenham uma dimensão moral e possam requerer a acção moral. De acordo com a minha anterior discussão, as emoções servem como modos perceptuais de resposta. São modos de atender ao que é moralmente relevante” (Sherman, 1990, p. 158); 3) *afirmação de atitude* – “A ênfase agora não está em *localizar* um problema moral através de emoções, mas em *executar* um fim (ou subfim) requerido ou recomendado com o tipo certo de atitude emocional. [...] Parte do que devemos fazer é cultivar certas atitudes e disposições, ie, simpatia mais do que ressentimento ou repulsão pelos doentes; uma alegre prontidão de ajudar e encontrar maneiras pelas quais possamos ajudar” (Sherman, 1990, p. 159); 4) *afirmação estética* – “As emoções são cultivadas essencialmente como ornamentos estéticos que fazem com que a moralidade seja mais atractiva à humanidade” (Sherman, 1990, p. 160); 5) relacionada com as considerações anteriores, está a consideração do dever como um “*constrangimento regulativo* que considera permissível que o sujeito aja baseado nas emoções tais como a compaixão ou a amizade, desde que sejam constringidas pelo dever. Isto é, as inclinações podem apoiar o agir por dever mas apenas nos limites estabelecidos pelo próprio dever” (Sherman, 1990, p. 161).

<sup>25</sup>Lembre-mo-nos, a este respeito, da *soberba*, da *maledicência* e da *zombaria* como vícios que violam o dever de respeito para com os outros homens (MS-TL, §42, AA 06: 465).

Por fim, Kant fala-nos na amizade como constituindo a íntima união do amor e do respeito. “A *amizade* [...] é a união de duas pessoas graças a um amor e a um respeito idênticos e recíprocos. – Facilmente se vê que é um ideal de comunicação e de participação no bem de cada um deles” (MS-TL, §46, AA 06: 469). Mais à frente Kant reitera esta sua posição: “A *amizade moral* [...] é a confiança total entre duas pessoas na comunicação recíproca dos seus juízos e sentimentos íntimos [...]” (MS-TL, §47, AA 06: 471). Ainda que seja uma simples ideia, inacessível no exercício, é um dever aspirar a ela e, por isso, digno de honra.<sup>26</sup>

### 3.4 Respeito

Relativamente ao sentimento de respeito, propriamente dito, há a notar em primeiro lugar, e como bem referiu Wood, que este é o único sentimento que Kant explora com algum detalhe em escritos anteriores, nomeadamente na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática* (Wood, 2000, p. 15). Centremo-nos, por isso, nessas obras.

Será o respeito um sentimento obscuro arquetizado por Kant, um sentimento *patológico*, recebido por influência? A resposta é clara: Não, como deixa entender na *Crítica da razão prática*. “Ele é de uma espécie tão peculiar que parece estar unicamente à disposição da razão e, sem dúvida, da razão pura prática” (KpV AA 05: 135), como refere o autor na *Crítica da razão prática*. Porém, já na *Fundamentação* Kant parece ter respondido cabalmente a esta questão:

---

<sup>26</sup>Qual o motivo que leva Kant a afirmar que a amizade é inacessível no exercício? Parece-nos que é pelo facto da amizade, como o autor refere, possuir várias dificuldades: “De um ponto de vista moral, é decerto um dever que um amigo aponte ao outro as suas faltas; mas isso acontece para seu bem e é, portanto, um dever de amor. Mas a sua outra metade enxerga aqui uma falta do respeito que daquele esperava e em que, sem dúvida, ou o outro já incorreu ou, porque o observa e critica em segredo, está continuamente em perigo de vir a cair; neste caso, o próprio *facto* de ter de ser observado já por si mesmo se lhe afigurará ofensivo” (MS-TL, §46, AA 06: 470). De igual modo, ainda que o ser humano deseje um amigo na dificuldade, é um grande peso a sensação de estar encadeado ao destino de outros e, conseqüentemente, oprimido pela necessidade alheia. “Por conseguinte, a amizade não pode ser uma união tendente à vantagem recíproca, antes deve ser puramente moral, e a assistência, que a cada um dos dois é permitido esperar do outro, não se deve conceber como fim e fundamento para que alguém a ela se determine – perderia assim o respeito da outra parte -, mas apenas como manifestação externa de uma suposta benevolência interior e cordial” (MS-TL, §46, AA 06: 470-1). Uma outra dificuldade surge quando um recebe do outro um *benefício*. Este poderá contar provavelmente com a igualdade no amor, mas não no respeito, pois vê-se a si mesmo num grau inferior. A amizade, se se avizinhar da fusão numa só pessoa é algo muito frágil, especialmente se não houver princípios ou regras recíprocos que previnam a vulgaridade e restrinjam o amor recíproco através das exigências de respeito. Se assim não suceder, estará sempre vulnerável a *rupturas* (MS-TL, §46, AA 06: 471).

Poderiam objectar-me que eu, por detrás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro [...]. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro género que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito* (GMS AA 04: 402n).

O sentimento de respeito à lei, como sentimento moral, “é, pois, produzido simplesmente pela razão” (KpV AA 05: 135). Assim, e em virtude da sua origem, não se trata de um efeito patológico, mas *prático*, já que a representação da lei moral, ao privar o amor de si da influência, produz a representação da superioridade da sua lei objectiva relativamente aos impulsos da sensibilidade (KpV AA 05: 134). A este respeito, Kant refere-se, em várias passagens, ao amor de si e à presunção, como constituindo o egoísmo (*Selbstsucht*) (*solipsismus*), afirmando que, enquanto a razão pura prática apenas causa *dano* ao amor-próprio, relativamente à presunção chega mesmo a *aniquilá-la*. Kant entende o amor de si como a “tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objectivo da vontade, segundo os princípios subjectivos de determinação do seu livre arbítrio” (KpV AA 05: 131). Contudo, se este se torna legislador e princípio prático incondicionado, dá lugar à *presunção*. Nesta linha, Kant refere o seguinte:

a lei moral, que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objectiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjectivas do amor de si. Ora, o que no nosso próprio juízo causa dano à nossa presunção, humilha-a. Por conseguinte, a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza. Aquilo cuja representação, *enquanto princípio determinante da nossa vontade*, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o *respeito* (KpV AA 05: 131-2).

Para o autor, o respeito pode ser perspectivado, quer de um ponto de vista negativo, quer de um ponto de vista positivo:

é possível discernir *a priori* que a lei moral, ao excluir as inclinações e a tendência para delas fazer a condição prática suprema, isto é, o amor de si, de todo o acesso à legislação suprema, possa exercer um efeito sobre o sentimento, efeito que, por um lado, é simplesmente *negativo* e, por outro, tendo em conta o princípio restritivo da razão pura prática, é *positivo* (KpV AA 05: 132).

Kant refere, mais à frente, que o respeito pode ser considerado efeito *negativo*, visto causar dano sobretudo à actividade do sujeito, quando as suas inclinações são os princípios

determinantes da sua acção. Assim, o efeito desta lei sobre o sentimento será humilhação, ligada à resistência a motivos da sensibilidade. Em contrapartida, o respeito pela lei moral, se visto como efeito positivo, ainda que indirecto, enfraquece a influência impeditiva das inclinações pela humilhação da presunção (KpV AA 05: 139-40).

Poder-se-á afirmar que o sentimento de respeito “produz um *interesse* pela observância dessa lei [lei moral], que denominamos *interesse moral*; da mesma maneira que a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral) constitui genuinamente o *sentimento moral*” (KpV AA 05: 142).

Kant identifica a consciência de uma *livre* sujeição da vontade à lei, uma coerção, ao respeito pela lei. A acção levada a cabo com a exclusão de todos os princípios determinantes relativos à inclinação, denomina-se *dever*, que estará ligado, por esta mesma exclusão, a um *constrangimento* prático. O sentimento relativo à consciência deste mesmo constrangimento não é patológico, mas prático, pelo facto de ser possível mediante uma determinação objectiva da vontade e uma causalidade da razão. Por um lado, e pelo facto de representar uma *submissão* à lei, que anuncia coerção em virtude do sujeito ser sensivelmente afectado, não encerra qualquer prazer, mas desprazer na acção em si. Por outro lado, ele contém igualmente *elevação*, sendo que o efeito subjectivo sobre o sentimento, em virtude da razão pura prática ser a sua única causa, pode denominar-se *auto-aprovação* (KpV AA 05: 143), ou, se quisermos, *auto-contentamento* (KpV AA 05: 212) em relação a essa elevação. E isto porquê? Porque, nas palavras de Kant, “se reconhece, independentemente de todo o interesse, como determinado a isso apenas pela lei e, doravante, se tem consciência de um interesse totalmente diverso, [...], o qual é puramente prático e *livre*” (KpV AA 05: 144). Este mesmo interesse, para o autor, não se relaciona com qualquer inclinação que nos aconselhe a assumi-lo numa acção conforme ao dever. É, antes, a razão que o ordena absolutamente através da lei prática e que o produz. Precisamente por isso ostenta um nome tão peculiar, o de respeito (KpV AA 05: 144).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>Várias e interessantes relações poderiam ser estabelecidas entre os conceitos de sentimento moral, ou respeito, e sentimento do sublime, mas, para tal, ser-nos-ia necessário um outro artigo. Contudo, apresentamos algumas passagens kantianas que apontam nesse mesmo sentido: “*Dever!* Nome grande e sublime” (KpV AA 05: 154); “É alguma coisa de muito sublime na natureza humana ser determinado imediatamente a acções por uma pura lei da razão” (KpV AA 05: 210); “A majestade da lei [...] inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta *respeito* do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em

## Considerações finais

Do nosso ponto de vista, parece claro que o sentimento possui relevância na filosofia moral kantiana. Ainda que o ser humano não deva guiar a sua conduta considerando o afecto e a paixão, como vimos, tal não significa, como por vezes é erroneamente considerado, que não deva ser acompanhada por qualquer sentimento. Procurando evidenciar tal perspectiva, como apontámos especialmente através da exploração da *Doutrina da virtude*, podemos nos referir a vários sentimentos morais, que Kant considera serem pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral: sentimento moral, consciência moral, filantropia, respeito.

Na nossa perspectiva, poder-se-á afirmar a existência de uma primazia deste último, do sentimento de respeito, em relação aos restantes. O respeito pelo dever é apresentado por Kant, na *Crítica da razão prática*, como o único sentimento moral genuíno (KpV AA 05: 152). Como vimos, numa obra mais tardia, na *Doutrina da virtude*, Kant parece afinal referir a existência de outros. Tratar-se-á de uma mudança de posição relativamente ao que já havia

---

virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebatava mais do que toda a beleza” (RGV AA 06: 24n); “não se pode muito bem pensar um sentimento para com o sublime da natureza sem ligar a isso uma disposição do ânimo, que é semelhante à disposição para o sentimento moral” (KU §29, AA 05: 116); o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão” (KU §23, AA 05: 77); o sublime “é o que apraz imediatamente pela sua resistência contra o interesse dos sentidos” (KU §29, AA 05: 115). Como estas e outras passagens comprovam, e como bem referiu Beck, a sublimidade da lei moral parece ser para Kant mais do que uma metáfora (Beck, 1960, p. 220).

Seguindo Paulo Tunhas, autor português que se tem debruçado sobre esta relação, e que aponta para a existência do que denomina de “Estética da razão prática”, poder-se-á afirmar que, quer o respeito, quer o sublime são sentimentos e produtos da razão. Em ambos deparamo-nos com uma subordinação ou um sacrifício. Em que medida? No caso do respeito existe a subordinação da minha vontade à lei; no caso do sublime regista-se o sacrifício da imaginação à razão. Contudo, também quanto ao sublime nos deparamos com a *subordinação à lei*, pois, como refere Paulo Tunhas, o verdadeiro objecto do sublime não é o poder da natureza, mas a nossa própria destinação moral, a lei moral que governa a nossa destinação.

Quer quando falamos do respeito, quer quando falamos do sublime podemos nos referir a um *efeito negativo*. Efeito negativo da lei moral sobre o sujeito, no caso do respeito; efeito negativo, indirecto, da lei moral sobre o sujeito, no caso do sublime. A humilhação estará ligada ao respeito, enquanto o medo estará ligado ao sublime. Por isso, e como refere ainda Paulo Tunhas, assim como o respeito é o fundamento não patológico da humilhação, o sublime é o fundamento não patológico do medo. Quanto ao positivo, em relação a ambos os sentimentos podemos falar de contentamento consigo próprio, aprovação de si mesmo, satisfação negativa, contentamento intelectual. Estas considerações foram apresentadas por Paulo Tunhas na conferência “O sublime como estética da razão prática”, organizada pelo grupo de investigação *Aesthetics, Politics and Art* do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal, a 22 de Abril de 2013. A este propósito, ver igualmente, por exemplo, *A razão sensível – Estudos Kantianos* (Ribeiro dos Santos, 1994, pp. 85-98). Sobre a experiência estética em Kant, onde esta temática, bem como outras, são exploradas, cf., por exemplo, *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política* (Ribeiro dos Santos, 2012, pp. 301-347).

afirmado na *Crítica da razão prática*? Parece-nos que não. Tratam-se, isso sim, de diferentes maneiras, ligadas, não só à aplicação da moral kantiana, bem como à dimensão afectiva do ser humano e, por isso, mais atractivas, de pensar um único sentimento, o sentimento de respeito. Estas diferentes formas de o considerar surgem relacionadas, quer com o sentimento de respeito perspectivado como dever que o ser humano tem perante si próprio – e aqui falamos na consciência moral –, quer como dever perante os outros – e aqui referimo-nos aos deveres oriundos do amor e do respeito que se lhes deve.<sup>28</sup>

Consideramos que o sentimento moral, visto como sentimento de respeito, pode desta forma ser incluído e abordado no que poderemos denominar, na linha de Robert Louden, de parte impura da ética kantiana (cf. Louden, 2000). Acima de tudo, consideramos ser apenas deste modo que podemos pensar como a moralidade kantiana possa ter eficácia na vida do ser humano, perspectivado, não apenas como racional, mas também como sensível.

### Referências bibliográficas

Beck, L. W. (1960), *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago;

Borges Duarte, M. L. (2004), “What can Kant teach us about emotions?”, *The Journal of Philosophy*, vol.101/3, pp. 140-158;

Formosa, P. (2011), “A life without passions and affects: Kant on the duty of apathy”, *Parrhesia* 13, pp. 96-111;

Kant, I. (1995), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, introd. Viriato Soromenho-Marques, trad. Paulo Quintela, Porto Editora, Porto;

\_\_\_\_\_ (1997), *Lectures on Ethics* (1997), trad. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge;

\_\_\_\_\_ (1998), *Crítica da faculdade do juízo*, introd. António Marques, trad. e notas António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa;

---

<sup>28</sup>Lembre-mo-nos, neste contexto, da *perfeição própria* e da *felicidade alheia*, respectivamente, como fins que, ao mesmo tempo, são deveres (MS-TL AA 06: 385).



\_\_\_\_\_ (2000), *Réflexionssur l' Éducation*, introduction ettraduction de A. Philonenko, LibrairiePhilosophique J. Vrin, Paris;

\_\_\_\_\_ (2001), *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

\_\_\_\_\_ (2004), *Metafísica dos costumes - Parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

\_\_\_\_\_ (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Robert B. Louden, Cambridge University Press, Cambridge;

\_\_\_\_\_ (2008), *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

\_\_\_\_\_ (2008), “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa;

Louden, R. (2000), *Kant's Impure Ethics – From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford;

Madrid, N. S., “Kant e Freud sobre o *Superego*: Appetite de vingança, princípios do direito e sentimento do sublime”, (2012),

(<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2012v11n3p203/23923>, 03/11/2014).

Ribeiro dos Santos, L. (2012), *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa;

Ribeiro dos Santos, L. (1994), *A razão sensível – Estudos kantianos*, Edições Colibri, Lisboa;

Sherman, N. (1990), “The Place of emotions in Kantian Morality”, em *Identity, Character and Morality – Essays in Moral Psychology*, ed. Owen Flanagan and AmélieOksenbergRorty, MIT Press, Cambridge, pp. 149-70;

Wood, A., “The Final Form of Kant's Practical Philosophy”, (2000), (<http://pt.scribd.com/doc/220674282/Wood-A-The-Final-Form-of-Kant-s-Practical-Philosophy>, 05/19/2014).