

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Número 22

Dezembro de 2016

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editor

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Rio Grande do Norte
Natal, RN, Brasil

Comissão editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência [Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFRN
BR 101, Campus Universitário,
Prédio do CCHLA.
Sala 712
Bairro Lagoa Nova
Natal, RN, Brasil
CEP: 59078-970
Tel.: (84) 3342 2339 ramal 800 / 803
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Studia Kantiana

Número 22

Dezembro de 2016

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

5 **‘Transformação total’: Por que Kant não desistiu da educação**

[‘Total transformation’: Why Kant did not give up on education]
Robert B. Loudon

29 **Transcendentalidade, mundo e certeza em Kant e Wittgenstein**

[Transcendentality, world and certainty in Kant and Wittgenstein]
Nuria Sánchez Madrid

49 **O conceito de númeno na Crítica da razão prática: uma exigência paradoxal**

[The concept of noumena in the Critique of practical reason: a paradoxical requirement]
Monique Hulshof

71	Some Remarks on Kant’s Concept of an a priori History Ileana Beade
85	Felicidade e moralidade na ética de Kant: oposições e conciliações [Happiness and morality in Kant’s ethics: oppositions and conciliations] Luís Eduardo Ramos de Souza
105	Origens e antecedentes da intuição pura do espaço em Kant (1768-1769) [Origins and antecedents of pure intuition of space in Kant (1768-1769)] Lucas Alessandro Duarte Amaral
121	Sobre a dinâmica das faculdades e a “comoção” da lei [About the dynamic between the faculties and “commotion” of the moral law] Alexandre Medeiros de Araújo
154	Informações aos autores
155	Information for authors

‘Transformação total’: Por que Kant não desistiu da educação¹

[‘Total transformation’: Why Kant did not give up on education]

Robert B. Loudon*

University of Southern Maine (Maine / USA)

Se tivéssemos, em todos os lugares, escolas bem equipadas onde os jovens pudessem ser devidamente ensinados, dentro de vinte anos teríamos um mundo novo e não precisaríamos de polícia ou de carrascos. J. B. Schupp, *Ambassadeur Zipphusius aus dem Parnaß wegen des Schulwesens abgefertigt* (1667 – in Rutschky 1997: 59)

Ao longo dos anos, muitos comentadores chamaram a atenção para a linguagem² marcante de Kant ao descrever o tipo de mudança fundamental necessária nas escolas: “Elas devem ser transformadas [*Sie müssen umgeschaffen werden*] se alguma coisa boa deva sair delas, pois elas são defeituosas em sua organização original. [...] Não é uma *reforma* lenta, mas uma *revolução* rápida que pode trazer isso” (*AP* 2: 449).³ A

¹ Texto publicado originalmente em *Kantian Review*, vol. 21, n.3, 2016. Texto traduzido por Claudia Barbosa, mestranda em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), e-mail: claudlabarbosa@yahoo.com.br, e por Lorena Fyama Pereira Marques, mestranda em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), e-mail: lorena_fyama@hotmail.com. Revisão técnica Joel T. Klein.

* E-mail: louden@maine.edu

² Ver, por exemplo, Raumer (1843, 4: 279), Quick (1896: 275), Brandt (2007:185), Loudon (2012a: 46), e Johnston (2013: 209).

³ As citações das obras de Kant são referenciadas no corpo do texto por volume e número de página em Kants gesammelte Schriften (Kant 1900 –). Quando disponível, eu utilizo – com modificações ocasionais – as traduções em inglês de The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Kant 1992 –). Em outros casos, as traduções são minhas. Abreviaturas utilizadas: AP = Aufsätze, das Philanthropin betreffend, Br = Briefe, GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, MS = Die Metaphysik der Sitten, WA = Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, SF = Der Streit der Fakultäten, Päd = Pädagogik, V-Anth/Fried = Vorlesungen Wintersemester 1775-76 Friedländer, ZeF = Zum Ewigen Frieden, V-Anth/Pillau = Vorlesungen Wintersemester 177-78 Pillau, V-Anth/Mensch = Vorlesungen Wintersemester 1781-82 Menschenkunde, Petersburg, V-Anth/Mron = Vorlesungen Wintersemester 1784-85 Mrongovius, V-Mo/Collins = Moralphilosophie Collins, Anth = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, KpV = Kritik der praktischen Vernunft, KU = Kritik der Urteilskraft, RGV = Die Religion innerhalb der

exigência de Kant de que as escolas devem ser transformadas ecoa nas observações feitas, anteriormente, por Johann Bernhard Basedow (1724-1790) - um fato não surpreendente, uma vez que nos lembramos que a investigação de Kant ocorre dentro de um apelo de 1777 que ele escreveu em apoio à escola experimental de Basedow em Dessau, a Philanthropin. Basedow há tempos era conhecido por alegar que “uma mudança completa em todo o estado da educação e da instrução” (Lang 1891: 3) é necessária, e sua própria crítica educacional é em si uma das ilustrações mais claras das ambições transformadoras do pensamento do esclarecimento. Pois, como muitos notaram, “a época do Esclarecimento era também uma época da pedagogia”; De fato, o próprio termo “Esclarecimento” implica um processo de educação.⁴ Por exemplo, na obra de 1768 de Basedow, *Vorstellung an Menschenfreunde* (Representação sobre filantropia) na seção intitulada: “*Proof, that the Improvement of Schools and Instruction is important, and cannot happen through small Change or mere Decree* (Prova de que todo o melhoramento das escolas e instituições não pode ocorrer através de meras modificações ou meros decretos) [...] Não por meio de unguentos e curativos as feridas serão curadas, o que, por causa de todo o consumo de pus, tem uma profundidade sem fim” (Basedow, 1965, 12). E em um título de seção posterior vemos a mesma forma nominal do verbo alemão *umschaffen* (para transformar) que Kant utiliza: “Necessidade e método da total transformação [*gänzlichen Umschaffung*] de escolas e instrução” (Basedow, 1965, 28).

No entanto, como observa Reinhard Brandt, tudo isso aconteceu em meados da década de 1770, quando Kant foi subitamente:

Apreendido por uma euforia educacional: se as formas educacionais e as instituições fossem melhoradas, não de forma lenta e parcial, mas de forma súbita e radical, então a condição do mundo mudaria. The Philanthropin de Johann Bernhard Basedow em Dessau, a qual recebeu apoio de Kant, será o núcleo de uma revolução da humanidade. [...] [Mas] em 1784 não se encontra mais rastro dele, e em 1798 a ideia é oficialmente arquivada. (Brandt, 2007, 184-85)

Brandt escolhe 1798 porque, em *O conflito das faculdades*, Kant, em resposta à pergunta “qual seria a única ordem em que o progresso para melhor poderia ser esperado?” Escreve: “esperar que isso aconteça

Grenzen der bloßen Vernunft, IaG = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, NEV = Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-66.

⁴ Parry (2000, 25). Ver também Parry (2006, I: 608) e Munzel (2012, 5-81).

por meio da educação [*durch Bildung*] da juventude em casa, depois nas escolas, tanto no nível mais baixo quanto no mais alto [...] É um plano que dificilmente alcançará o sucesso desejado” (*SF* 7: 92).⁵ Na opinião de Brandt, “Kant radicalmente se afastou de seu entusiasmo educacional” (Brandt, 2007, 189) em seus anos posteriores, substituindo-o por um novo entusiasmo político - especificamente, a crença de que o progresso humano seria alcançado não por meio da transformação das escolas, mas por repúblicas pacíficas alinhadas entre si em uma federação internacional.

Mais recentemente, Manfred Kuehn, embora concordando com Brandt e outros que a educação tem muito menos significado nas obras posteriores de Kant, defendeu uma hipótese muito diferente para explicar a suposta mudança. Na visão de Kuehn, a explicação correta não é que Kant passou a ver a política como um método mais efetivo para transformar a condição humana, mas sim que ele gradualmente passa de uma perspectiva naturalista para uma perspectiva antinaturalista acerca do caráter e, finalmente, abraça uma ética da autonomia:

Inicialmente, Kant é um naturalista no que concerne o caráter. [...] Como há uma conexão muito estreita entre todos os aspectos do caráter e da educação para Kant até 1781-82, sua visão madura parece excluir tal conexão íntima. [...] A importância da educação na ética diminuiu entre 1772 e 1798, assim como a importância da autonomia na ética aumentou. [...] (Kuehn, 2012, 59, 63)

Posteriormente, vou argumentar contra ambas as posições. Contra Brandt, assumo que Kant não substitui seu entusiasmo educacional inicial por um entusiasmo político posterior, não obstante sua observação em *O conflito das faculdades* (7:92). Em vez disso, ele muda seu apoio da educação privada para a educação pública - ele defende uma maior supervisão pública e apoio financeiro para a educação. Portanto, a própria educação deve ser colocada sob o domínio maior do governo. Também, a confiança de Kant no republicanismo como um veículo chave para alcançar o progresso humano não é algo que subscreve somente em seus anos mais maduros. Encontramos também evidências claras desse compromisso em meados da década de 1770, quando ele foi supostamente apanhado por um entusiasmo obsessivo pela educação. E contra Kuehn, embora seja verdade que encontramos uma maior ênfase na autonomia, na teoria ética madura de Kant, a educação kantiana é

⁵ Werner Stark também se refere a essa mesma passagem de *SF* para sustentar sua afirmação de que o inicial “otimismo da educação” de Kant está “em claro contraste com a perspectiva política no trabalho tardio em *O conflito das faculdades* de 1798” (Kant 2004: 366n. 242).

consistente com a autonomia; Pelo menos no caso dos seres humanos, a autonomia *requer* educação, visto os seres humanos não nascerem como agentes autônomos. Em vez disso, desenvolvem suas capacidades de raciocínio moral lentamente ao longo de vários anos e, particularmente, nos estágios iniciais de seu desenvolvimento, precisam de uma educação *direcionada* para a autonomia (ver Louden, 2009, 68, 79). Para Kant, um objetivo primordial das instituições educacionais é promover a autonomia – “desenvolver com mais eficácia a valiosa capacidade de refletir racional e razoavelmente sobre decisões pessoais, sociais e políticas” (Hill, 2013, 30).

Depois de apresentar as minhas críticas às posições de Brandt e Kuehn, concluirei com uma breve explicação alternativa de como Kant – nos seus escritos iniciais e tardios – considera o papel fundamental da educação na vida humana. Na minha perspectiva, a filosofia da educação de Kant é guiada por sua filosofia da biologia, cujas principais características também estão claramente presentes em seus ensaios sobre a filosofia da história da década de 1780 e na *Antropologia de um ponto de vista prático* (1798). E isso nos dá ainda mais uma razão para duvidar da leitura de oferecida por Brandt e Kuehn de que “Kant desistiu da educação”. Afinal, se é realmente verdade que os escritos posteriores de Kant são marcados por uma abdicação oficial da ideia de educação, então também precisamos deixar de lado esses escritos. Mas poucos leitores estão dispostos a dar um passo tão drástico, pois a filosofia de Kant em obras de história e antropologia constituem componentes essenciais de seu corpus.

Em suma, Kant não desiste da educação em seus últimos anos. Em vez disso, ao longo de sua carreira ele mantém a convicção de que “o ser humano só pode tornar-se humano por meio da educação” e que é através da educação que podemos “fazer com que o ser humano alcance seu destino [*Bestimmung*]” (Päd 9: 443, 445).

Política? (Contra Brandt)

Como indicado anteriormente, Brandt defende que em seus últimos anos, Kant se afastou da educação e foi em direção à política como um método mais eficaz para transformar a condição humana. A chave para a conversão de Kant foi alegadamente a Revolução Francesa – “um sinal histórico” (ele observa em *O conflito das faculdades*) que “*não será esquecido*, porque revelou uma tendência e faculdade na natureza humana para a melhoria [*zum Besseren*] de tal forma que nenhum político, afetando a sabedoria, poderia ter evocado o curso das

coisas até então existentes” (*SF* 7: 84,88). Brandt, contrasta dois textos para sustentar sua interpretação. O primeiro é da transcrição da antropologia de *Friedländer* (*WS* 1775-76), que é baseado em Preleções que Kant encerrou pouco depois de publicar seu primeiro *Ensaio acerca de Philanthropin* em 28 de março de 1776. Ao abordar a questão de como criar uma sociedade civil melhor, na qual os talentos humanos se desenvolvessem apropriadamente, Kant pergunta:

O que então serve para ser capaz de produzir tal [estado]? Algo continua incerto, se deve começar da base, ou do topo. Deveria esse estado [político] primeiro ser estabelecido, para que cada indivíduo pudesse ser aperfeiçoado, ou cada indivíduo deveria, primeiro, ser aperfeiçoado por meio da educação? [...] Parece que a educação de cada ser humano deve constituir o começo. (*V-Anth / Fried* 25: 691, ver *Päd* 9: 448)

Em *Friedländer* Kant parece defender uma estratégia “de baixo para cima”. Ele começa transformando as escolas, para que todos (incluindo futuros professores e políticos) recebam uma boa educação. A perfeição do estado depende da perfeição de seus membros individuais.

Entretanto, mais tarde, em *O conflito das faculdades*, numa passagem que parece ecoar a citação anterior de *Friedländer*, a ordem parece ser invertida: agora uma estratégia “de cima para baixo” é defendida. Como vimos anteriormente, ao abordar a questão “qual seria a única ordem em que o progresso para melhor poderia ser esperado?” Kant escreve: “esperar que isso encontre por meio da educação [...] é um plano pouco provável de alcançar o sucesso desejado” (*SF* 7: 92). Pelo contrário, “a resposta é: não pelo movimento das coisas *de baixo para cima*, mas *de cima para baixo*” (*SF* 7: 92) - ou seja, o progresso deve vir do governo e não da educação.

De qualquer forma, ao contrário do que Brandt e outros afirmaram, existem várias razões para duvidar de que Kant tenha “radicalmente se afastado de seu entusiasmo pela educação”. Primeiro, ainda há espaço suficiente para o entusiasmo da educação dentro da estratégia de cima para baixo se a própria educação for trazida para os limites do governo - isto é, se alguém argumenta que o tipo específico de educação necessário é público e não privado. Segundo, um olhar mais atento para outras passagens relevantes *O conflito das faculdades* sugere fortemente que é isto, na verdade, o que Kant está fazendo. Por exemplo, na sentença que segue imediatamente a sua alegada observação de “não espere que o progresso seja alcançado por meio da educação” (ver *SF* 7: 92), Kant escreve: “Pois enquanto as pessoas sentem que os custos para a educação de sua juventude devem ser suportados, não por elas, mas pelo Estado, o Estado, por sua vez, não tem dinheiro sobrando (como

Büsching reclama)⁶ [...], já que usa todo o dinheiro para a guerra” (*SF* 7: 92-93).

Embora Kant não esteja aqui afirmando inequivocamente que os governos devam suportar os custos da educação, há vários fatores que apoiam essa interpretação. Em primeiro lugar, está bem documentado que, durante a segunda metade do século XVIII, o governo alemão foi gradualmente se envolvendo muito mais na educação e o próprio Kant certamente estava ciente dessa tendência fundamental. Como observa Friedrich Paulsen:

A principal inovação durante este período foi a tomada de posse da escola primária da Igreja pelo Estado, a obrigatoriedade de atendimento a todas as crianças sendo reconhecida e cumprida como dever cívico. Até a escola primária do século XVI era pouco mais do que um anexo da Igreja. No final do século XVIII, em todos os países alemães, não era mais uma instituição eclesiástica, mas uma instituição política. (Paulsen 1908: 136, ver Bowen 1981: 3: 161-69)

Em segundo lugar, a frustração anterior de Kant como um arrecadador de fundos para a escola de Basedow também sugere fortemente que ele gradualmente se tornou convencido da necessidade de um maior envolvimento do governo na educação. O apoio financeiro insuficiente era uma questão continua na *Philanthropin*, e os esforços repetidos de Kant na captação de recursos raramente atingiram o efeito desejado. No verão de 1778, ele finalmente encontrou uma saída para seu incômodo papel de arrecadador de fundos, convencendo o clérigo William Crichton a tomar seu lugar. Em sua carta a Crichton, de 28 de julho de 1778, Kant apela à vaidade do pregador, afirmando que, enquanto “estou cordialmente pronto e disposto” a continuar como captador de fundos, “parece-me que a influência seria muito maior se o Sr. Reverendo estivesse disposto a abraçar esta causa e emprestar seu

⁶ Büsching (1776, 131) escreve: “Porque os governos dos estados Europeus não têm dinheiro sobrando para as escolas, é, portanto, extremamente gratificante de todos os lados quando pessoas ricas dos mesmos Estados ajudam e se tornam benfeitores da raça humana. Graças a Deus que, de tempos em tempos, aqui e acolá, ainda existem pessoas caridosas.” Dezesseis anos antes, no final de seu segundo *Ensaio acerca da Philanthropin*, Kant também se refere a essa mesma observação de Büsching: “Pois, como o Senhor O. C. R. Büsching afirma (*Weekly Reports* 1776, No. 16), os governos de nosso tempo parecem não ter dinheiro para o melhoramento das escolas, acabará por depender de pessoas particulares com meios para promover, por generosa contribuição, tão importante preocupação universal, uma vez que tais melhorias não devem permanecer completamente desfeitas” (*AP* 2: 451-52, nota de Karl Vorländer em *AA* 7: 346). Em seu ensaio de 1777, Kant ainda está apelando a benfeitores privados para apoiar experimentos de escolas privadas progressivas, como na *Philanthropin* de Basedow. Mas, como argumento acima, no momento em que *O conflito das faculdades* é publicado, ele está convencido de que os custos da educação “devem ser suportados... pelo estado”.

nome e caneta para seu fomento” (*Br* 10: 218, ver também Louden 2012a: 48-49).

Entretanto, ainda mais importante do que a questão do financiamento governamental para a educação é a questão da supervisão pública. E Kant aborda esse ponto-chave na próxima frase de *O conflito das faculdades*: “todo o mecanismo dessa educação não tem coerência se não for concebido de acordo com um plano bem ponderado do mais alto poder estatal, posto em prática de acordo com o propósito desse plano e firmemente mantido nele” (*SF* 7: 93). Aqui também, enquanto Kant não afirma inequivocamente que a educação deve ser “concebida de acordo com um plano bem ponderado do mais alto poder do Estado”, sua experiência anterior com a Philanthropin de Basedow (bem como a tendência geral anteriormente observada na Alemanha para um maior envolvimento do governo na educação no final do século XVIII) acrescenta peso interpretativo para a alegação de que este é considerado agora o seu ponto de vista. Para além de seus problemas financeiros contínuos, a escola também desandou devido a liderança instável. Entre a fundação da escola, em 1774, e 1778, a posição de diretor mudou de mãos quatro vezes (ver Louden, 2012^a, 42). Embora Kant tenha sempre sustentado que “a instalação das escolas deve depender inteiramente do julgamento dos especialistas mais esclarecidos” (pág. 9: 449), entre meados dos anos 1770 e 1790, sua posição parece ter evoluído lentamente da crença de que a educação deve depender “principalmente dos esforços privados” (pág. 9: 448) à convicção de que deve depender principalmente dos esforços públicos.⁷

Como observaram outros comentadores, uma das principais maneiras em que a teoria educacional de Kant difere da de Rousseau é que “Kant endossa a educação pública nas escolas acima a educação

⁷ Há uma passagem final em *O conflito das faculdades* que merece comentário. Na frase imediatamente após o seu apelo para a supervisão pública das escolas, Kant observa que dada “a enfermidade da natureza humana... A esperança de seu progresso é esperada somente sob a condição de uma sabedoria de cima [*nur in einer Weisheit von oben*] (que leva o nome de Providência se é invisível para nós)” (*SF* 7: 93). Aqui ele está fazendo um apelo absolutamente religioso, um que parece desafiar a leitura da “política” de Brandt, bem como a minha própria interpretação da “educação (pública)”. A observação de Kant pode parecer enigmática, mas eu sugiro que ele está protegendo suas apostas. O progresso humano é precário e seu sucesso requer tanto estratégias seculares eficazes quanto ajuda divina. Pois, no restante da frase, ele acrescenta que “o que pode ser esperado e exigido dos seres humanos nesta área” é que eventualmente “renuncie às guerras de agressão [*Angriffskrieg*] completamente” (*SF* 7: 93). Se e quando os governos gastarem menos dinheiro dos impostos em orçamentos militares, terão mais fundos públicos para apoiar a educação.

privada e doméstica.”⁸ (educação escolar em casa). Em *O conflito das faculdades*, Kant defende não só o “apoio financeiro estatal das escolas” (Johnston 2013: 209) (que a Philanthropin de Basedow recebeu inicialmente através do patrocínio do príncipe Friedrich Franz Leopold II de Anhalt-Dessau), mas também algum grau de supervisão e controle públicos nas escolas. Embora ele não ofereça nenhuma especificidade aqui (ou, infelizmente, em outros lugares), sua referência a um plano bem ponderado do mais alto poder estatal implica claramente muito mais do que o apoio público financeiro.

Ainda que Kant não defenda explicita e inequivocamente a educação pública livre em nenhum de seus próprios escritos publicados, há diversos textos inspirados por Kant neste tema que merecem menção. Em 1801, Johann Adam Bergk, um popularizador enérgico da filosofia de Kant, publicou dois comentários sobre a *Metafísica dos costumes*, além de editar (sob o pseudônimo de Friedrich Christian Starke) várias de suas palestras sobre antropologia e geografia, publicou um ensaio intitulado “Über die Einschränkung der Freiheit zu Studieren durch den Staat [Sobre a limitação da liberdade de estudar pelo Estado]” no qual argumenta em defesa do ensino superior gratuito para todos os candidatos qualificados. É dever do estado proteger “a liberdade de todos de acordo com as mesmas leis” (Bergk, 1801, 7) e excluir estudantes das universidades por causa do seu contexto social ou falta de recursos financeiros é inconsistente com essa obrigação fundamental. “Todo direito [*Recht*] repousa na igualdade de ação. O que um cidadão como tal tem permissão para fazer, todos devem ser permitidos a fazer” (Bergk, 1801, 7). “O dinheiro e a classe [*Geld und Stand*] são os critérios mais inadequados e ignóbeis que o Estado pode escolher para conferir permissão para o estudo” (Bergk, 1801, 10). Como Bergk vê, o argumento para a educação universitária gratuita é derivado do “princípio universal do direito” de Kant (que, por sua vez, é bastante semelhante à primeira fórmula do Imperativo Categórico): “Qualquer ação é correta se puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (MS 6: 230).

Da mesma forma, Fichte, no seu *Reden an die deutsche Nation* (*Discursos à Nação alemã*) (apresentado pela primeira vez como palestras públicas em Berlim, em 1807 e 1808), argumenta que o estado tem a obrigação de realizar a “educação universal ao longo de todo o seu

⁸ Reisert (2012, 22). Um texto kantiano que apoia a interpretação de Reisert é o seguinte: “em geral, parece que a educação pública é mais vantajosa do que doméstica” (Päd 9: 453).

domínio para cada um de seus futuros cidadãos, sem exceção [*für jeden seiner nachgeborenen Bürger ohne alle Ausnahme*]” (Fichte, nd, 185). Como Bergk, Fichte sustenta que qualquer tentativa de tornar o acesso à educação dependente dos “recursos de pessoas privadas bem-dispostas” (Fichte, nd, 185) é inconsistente com um princípio fundamental de justiça. Não podemos determinar universalmente uma máxima de educação privada exclusiva (isto é, em contextos onde não há alternativas públicas), pois nem todos têm os meios financeiros para pagar os custos do ensino privado. Por essa simples, porém poderosa razão, a educação privada está, deste modo, em desacordo com a filosofia moral e política kantiana.⁹

Mas ainda existem outras razões para duvidar da afirmação de Brandt de que Kant oficialmente arquiva sua euforia educacional em 1798, uma vez que olhamos para além de *O conflito das faculdades*. Primeiro, há outros textos kantianos tardios que defendem explicitamente a necessidade e a importância fundamental da educação. O mais óbvio é a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicado em 1798 - o mesmo ano no qual *O conflito das faculdades* foi publicado.¹⁰ Ao final deste texto, Kant afirma: “A soma total da antropologia pragmática, em relação ao destino [*Bestimmung*] do ser humano [...], é o que segue. O ser humano é destinado pela sua razão a viver numa sociedade com os seres humanos e nela *cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se* por meio das artes e das ciências” (*Anth* 7: 324). Mas moralizar-se por meio das artes e das ciências implica necessariamente educação, como o próprio Kant, nota explicitamente, algumas linhas depois, quando escreve: “O ser humano deve, portanto, ser *educado* para o bem [*muß also zum Guten erzogen*]” (*Anth* 7: 325).

Em segundo lugar, quando voltamos aos textos kantianos de meados da década de 1770 - quando Kant estava supostamente apanhado pela a euforia da educação e não considerava caminhos alternativos de aperfeiçoamento humano - também vemos ele enfatizando a importância da reforma *política*. Não foi a Revolução Francesa de 1789 – entendido como “sinal histórico” – que primeiro estimulou o pensamento de Kant

⁹ Para discussão relacionada sobre Bergk e Fichte, ver Loudon 2012b, 283-87, 2007, 43-50.

¹⁰ Aqui também pode ser tentador recorrer às *Preleções sobre Pedagogia*, que, naturalmente, contém uma abundância de declarações sobre o potencial transformador da educação. Mas enquanto este texto não foi publicado até 1803, provavelmente foi escrito entre 1776-87, quando Kant lecionou seu curso de pedagogia (*WS* 1776-77, *SS* 1780, *WS* 1783-84, *WS* 1786-87). As notas de conferência de Kant para este curso foram editadas mais tarde por Rink para a publicação e não é claro se Kant trabalhou nelas após 1787. Por final, a esse manuscrito não pode ser atribuída uma data exata de composição. No entanto, para uma complicação adicional, ver Loudon (2012a, 49-50).

nessa área. Por exemplo, no final da conferência de *Kaehler* sobre filosofia moral (1774-1775), Kant afirma: “A proposta de Saint-Pierre para um senado geral de nações seria, se realizada, o momento em que a raça humana daria um grande rumo à perfeição” (Kant 2004: 366, ver *V-Mo / Collins* 27: 470). Naturalmente que a proposta de paz de Saint-Pierre, – ao contrário daquela de Kant em *A paz perpétua* – não inclui a condição de que todos os estados membros no senado das nações sejam repúblicas.¹¹ Mas outros textos kantianos deste mesmo período mostram que Kant já estava se inclinando nessa direção. Por exemplo, na conferência antropológica de *Pillau* (WS 1777-78) ele pergunta:

Sobre o que repousa a realização do destino final da natureza humana? O fundamento geral é a constituição civil; A união dos seres humanos em um todo, que serve para alcançar o cultivo [*Ausbildung*] de todos os talentos, e também para uma pessoa dar ao outro a liberdade para esse cultivo – por meio disso acontece que a predisposição aos talentos é desenvolvida, por meio deste, o ser humano é elevado fora de sua animalidade (*V-Anth / Pillau* 25: 843, ver *V-Anth / Mensch* 25: 1199, *V-Anth / Mron* 25: 1427).¹²

Quando Kant fez as observações acima a estudantes em seu curso de antropologia, ele ainda estava trabalhando em uma função não oficial como um captador de fundos para Philanthropin de Basedow, e ainda muito comprometido com a crença de que “uma ordem inteiramente nova de assuntos humanos” (*AP* 2: 447) começaria nesta escola – a única escola com um currículo que “é sabiamente derivado da própria natureza e não copiado servilmente de velhos hábitos e idades inexperientes” (*AP* 2: 449). E, tendo em conta os múltiplos textos e argumentos apresentados nesta seção, não devemos concluir nem que Kant depositou todas as suas esperanças no progresso humano na educação em meados da década de 1770, nem que ele substituiu sua euforia na educação inicial por uma euforia política no final da década de 1790.¹³ A história é muito mais complicada do que isso.

¹¹ “Primeiro artigo definitivo para a paz perpétua. A constituição civil de cada estado será republicana” (*ZeF* 8: 349, *MS* 6.354).

¹² Para discussão relacionada, ver Louden (2014).

¹³ Outro texto de meados da década de 1770 que poderia parecer apoiar Stark (ver nota 4, acima) e a interpretação de Brandt é o seguinte: “O destino final da raça humana é a maior perfeição moral... Como, então, devemos buscar essa perfeição, e de onde é que se espera? De algum lugar a não ser da educação [*Nirgends als durch die Erziehung*]” (Kant 2004: 364, 366, 366n.242; cf. *V-Mo/Collins* 27: 470-71). Mas, na mesma página desta conferência, Kant afirma que o estabelecimento de um senado de nações seria “o momento em que a raça humana daria um grande passo rumo à perfeição” (Kant 2004: 366). Esta última afirmação contradiz a afirmação “em nenhuma outra parte senão na educação”.

2. Autonomia? (contra Kuehn)

Novamente, como Brandt e outros, Manfred Kuehn também afirma que a educação desempenha um papel muito menor nos escritos maduros de Kant. Mas, diferente de Brandt, Kuehn não atribui esta alegada mudança à crença kantiana de que a política é um agente mais efetivo para o progresso humano, mas, preferivelmente, para a importância crescente da autonomia na madura teoria moral de Kant. Como Owen Ware escreve, resumindo a posição de Kuehn:

Kuehn argumenta que o anti-naturalismo de Kant lança luz à sua mudança de atitude em relação à educação (...). Se a aquisição de caráter exige um ato de espontaneidade no qual se dá livremente princípios racionais para si mesmo, então as práticas educativas podem ter um papel indireto na vida moral. Kuehn sugere que a crescente importância da autonomia na ética de Kant entre 1772 e 1797 reflete a descrença da importância da educação (...). (Ware, 2012, 3)

Uma complicação que poderia ser notada na comparação entre a hipótese de Brandt para Kuehn é que enquanto Brandt está preocupado com a educação em geral, a principal preocupação de Kuehn é a educação *moral*. Como Kuehn observa anteriormente em seu ensaio: “é a educação a serviço da moralidade que é mais importante para Kant, (...) portanto, vou concentrar-me na necessidade dos seres humanos a ‘*serem educados* na direção do bem’” (*Anth* 7:325).¹⁴ Em seguida, tentarei mostrar que mesmo quando adotamos o foco mais específico de Kuehn na educação moral, isto não significa de fato que o Kant maduro vê a educação como menos importante do que o jovem Kant.

Trabalhando primeiramente com as *Preleções sobre Antropologia*¹⁵ de Kant, Kuehn cita várias leituras diferentes expostas após *Friedländer* (1775-76), mas, antes do *O conflito das faculdades* (1798), em uma tentativa de mostrar que a paixão de Kant pela educação vai perdendo gradualmente seu interesse. Por exemplo, no final de *Pillau*

¹⁴ (Kuehn, 2012, p. 57). Embora concorde com Kuehn que Kant está particularmente preocupado com a educação moral, acho estranho - dada a sua posição de que a visão madura de Kant exclui uma estreita ligação entre caráter e educação - que ele cite a *Anthropologia*, 1798, para apoiar esta posição.

¹⁵ Kuehn mantém que é a antropologia (e sua conexão com a ética) que fornece “o pensamento unificado da teoria educacional de Kant” (Kuehn 2012, 57; cf. Beck 1978, 199). Assim, ele também vê as leituras antropologia como menos importante para a ética madura kantiana do que para a sua ética naturalista anterior: “Podemos dizer, portanto, que a relevância moral das palestras sobre antropologia diminuiu à medida que o pensamento de Kant sobre questões morais desenvolveram-se. Pode parecer que após 1785 a antropologia perde toda a importância para a moral apropriada (...)” (Kuehn, 2006, xx).

(1777-78) Kant afirma: “Se a sociedade humana [*menschliche Gesellschaft*] se tornar mais perfeita, então a humanidade virá junto com ela” (*V-Anth / Pillau* 25: 843). Aqui, Kuehn encontra a resposta de Kant à questão sobre a busca do aperfeiçoamento humano através da estratégia educativa de “baixo para cima” ou de uma “de cima para baixo” da política já “menos definidas” (Kuehn 2012: 65) do que era em *Friedländer*. Mas supostamente a resposta menos definida de Kant é, em grande parte, devido à ambiguidade da “sociedade humana”. Será que esse termo se refere apenas ao governo, ou também para as instituições de ensino? Se as instituições de ensino estão incluídas como parte da sociedade humana, então a sentença de forma alguma sugere que a fé de Kant na educação está diminuindo. Além disso, como argumentado anteriormente, se a educação é trazida sob o limite do governo, então a estratégia “de cima para baixo” da reforma inclui a educação. Em *Menschenkunde* (1781-1782), Kuehn encontra a resposta de Kant “mais definida novamente” (Kuehn, 2012: 65), pois agora, Kant afirma que os “sujeitos cultivados [*gebildete*]” são necessários para que “uma constituição civil perfeita” possa existir (*V-Anth / Mensch* 25: 1201). No entanto, essa passagem não mostra que a paixão de Kant para a educação está diminuindo - muito pelo contrário. Em primeiro lugar, a frase “*sujeitos cultivados*” também poderia ser entendida como “*sujeitos educados*”, o que sugere claramente que a estratégia de “baixo para cima” começa com a transformação dos indivíduos. Mas, em segundo lugar, Kant também observa na próxima página que:

Que uma constituição civil mais perfeita venha com o tempo algum dia a existir, isso não se pode esperar até que os seres humanos e sua educação [*ihre Erziehung*] melhore; no entanto, esta melhora não parece ser possível de ocorrer até que os governos se tornem melhores. Qual deles vai ocorrer primeiro não se pode imaginar; talvez ambos irão reunir-se mutuamente num ponto no tempo, o qual, no entanto, está ainda muito distante. (*V-Anth / Mensch* 25: 1202)

A frase “até que os seres humanos e sua educação melhore” indica claramente que Kant continua a acreditar na necessidade da mudança educacional fundamental em 1781-1782. E a frase “esta melhora não parece ser capaz de acontecer até que os governos se tornem melhores” sugere fortemente, como argumentei na seção anterior, que Kant acredita que o governo deve se envolver mais na educação, se uma mudança significativa está para acontecer nesta área. Finalmente, Kuehn também chama a atenção para a seguinte passagem de *Mrongovius* (1784-1785): “Agora, quais são os meios de melhorar a sociedade civil e a constituição? 1. Educação [*Erziehung*] 2. Legislação 3. Religião. No

entanto, todos os três devem ser públicos e em conformidade com a natureza (...)” (*V-Anth / Mron* 25: 1427; Kuehn, 2012: 65-66). Mas aqui também Kant não está diminuindo a importância do papel da educação, ao contrário, ele está afirmando que a educação é necessária, mas não suficiente para alcançar “o destino final da humanidade” (*V-Anth / Mron* 25: 1429). Em suma, nenhum dos textos de antropologia citados por Kuehn apoiam sua afirmação de que a educação tem uma importância descrente para Kant em seus últimos anos.

O ponto textual mais óbvio que fala contra a posição de Kuehn é o fato de que Kant continua a expor a necessidade e a importância da educação moral, em uma variedade de textos publicados no mesmo período de tempo em que ele assegura o que Kuehn chama de sua visão “madura” ou “antinaturalista” sobre o caráter. Talvez o exemplo mais importante ocorra no final do seu último grande trabalho na filosofia moral, da *A Metafísica dos costumes* (1797). No início de uma seção intitulada “A didática ética [*Die ethische Didaktik*]”, Kant afirma que “a virtude pode e deve ser ensinada [*gelehrt*]” (*MS* 6: 477),¹⁶ e mais tarde nesta mesma seção ele oferece um programa específico de educação moral que chama de um “catecismo moral” - “o primeiro e mais importante instrumento para o ensino da doutrina da virtude” (*MS* 6: 478). Similarmente, a defesa da necessidade de “um catecismo puramente moral” (*KpV*. 5: 154 - ou seja, um catecismo não religioso) na segunda *Crítica* (1788) é um segundo exemplo de um texto publicado durante o período crítico que mostra que ele ainda leva a educação moral muito a sério. Um terceiro exemplo é a discussão sobre a formação estética como uma propedêutica à educação moral na terceira *Crítica* (1790). O cultivo do gosto, Kant argumenta, “torna possível a transição de um encanto sensível para um interesse moral habitual sem muita violência, um salto representando a imaginação, mesmo em sua liberdade, como propositadamente determinável para a compreensão e ensinando-nos a encontrar uma satisfação livre nos objetos do sentido, mesmo sem qualquer encanto sensível” (*KU* 5: 354). Por último, mas não menos importante, é a afirmação concisa de Kant em 1798 na *Antropologia* - um texto que o próprio Kuehn cita ironicamente em apoio a sua posição (ver nota 13.) - que o ser humano “deve ser educado para o bem” (*Anth* 7: 325). Existem, assim, vários textos publicados na maturidade de Kant que indicam claramente que ele continua

¹⁶ Kuehn cita essa mesma passagem no fim de seu ensaio (Kuehn, 2012, 64). Mas ele ainda sustenta que a importância da educação é diminuída fortemente nos trabalhos maduros de Kant - que agora desempenha “um papel meramente preliminar” (Kuehn, 2012, 64).

comprometido com a crença de que a educação moral é necessária e de fundamental importância para os seres humanos. Esta é uma crença que ele continua mantendo “ao longo de sua carreira” (Moran 2009: 480, ver também Moran 2012: 127-67) e não apenas por um breve período em meados da década de 1770.

Naturalmente que a autonomia implica dar a lei para si mesmo (ver *GMS* 4: 440), e há um sentido em que a educação - como o próprio Kant observa em um ponto em sua crítica anterior das teorias morais - parece ser “externa” (*KpV* 5: 40) de uma forma que, pelo menos na superfície, não se enquadra com a autonomia. A educação é “externa” no sentido de que o professor e a escola são externos, ou estão fora do aluno, ao passo que o ato de dar a lei para si mesmo é interno. A este nível de superfície, a tensão que Kuehn e outros¹⁷ têm apontado entre autonomia e educação é real. E se ‘educação’ se refere a uma espécie de lavagem cerebral cujo objetivo é garantir que os agentes não mais deem a lei para si mesmos, então a tensão entre autonomia e educação é irremediável. Mas a educação kantiana não é lavagem cerebral. Pelo contrário, ela tem como objetivo ajudar o aluno a “sentir o progresso do seu poder de julgamento” (*KpV* 5: 154) - isto é, para auxiliar os alunos na realização da sua própria capacidade natural de agir segundo a razão e a apreciar a força da razão na vida, aprendendo a tomar “um *interesse* na moralidade” (*MS* 6: 484).

A afirmação de Kuehn de que o antinaturalismo de Kant sobre o caráter em seus trabalhos maduros leva-o a ver a educação como sendo menos importante do que em seus primeiros escritos é, na verdade, uma versão amena do desenvolvimento de uma objeção fundamental levantada anteriormente por vários críticos anteriores da filosofia da educação de Kant. Se, como Kant por vezes parece afirmar adquirir caráter moral é “o resultado de um renascimento instantâneo ou a decisão de viver apenas de acordo com princípios racionais auto impostos” (Kuehn 2012: 59) – uma “*revolução* na disposição [*Gesinnung*] do ser humano” se distingue de uma “*reforma* gradual” (*RGV* 6: 47) – então, qual o espaço existente para a educação moral dentro de sua teoria do caráter moral? Como observa Johann Friedrich Herbart, em sua revisão em 1804 das *Lições sobre Pedagogia* de Kant:

Como Kant imaginou a educação moral? Como efeito da liberdade transcendental? Impossível, pois o conceito desta última chega ao fim, assim que se pensa, não é inteiramente livre de qualquer nexos causal.

¹⁷ Ver, por exemplo, a minha discussão de Herbart e Beck abaixo.

Liberdade transcendental faz o que faz por si mesma; não se pode impedi-la através de qualquer coisa, não se pode evitá-la através de qualquer coisa. Ela descobre máximas; o que o professor diz que é irrelevante (...). Algo não pode influenciar a liberdade transcendental (...). Desta forma, Kant e seus seguidores descrevem a liberdade transcendental para nós; - E, desta forma, eles destroem toda a pedagogia. (Herbart 1804: 261)

Lewis White Beck emite uma versão da mesma crítica ao longo de um século e meio mais tarde, quando ele afirma que: “a filosofia moral de Kant tem, e não pode ter, lugar para a educação moral” (Beck 1978: 201). A razão pela qual a educação moral é “impossível” dentro de um quadro kantiano, Beck explica em outro texto, é que “a moralidade é um produto de uma revolução interior súbita na forma da vontade, e cada ato deve ser considerado como se fosse um início inteiramente novo”¹⁸. O que Kuehn acrescenta a esta história bem conhecida é uma descrição do desenvolvimento da teoria ética de Kant, o movimento para uma pré-crítica ética naturalista para uma posição crítica e antinaturalista. O acréscimo de Kuehn está correto, mas também está um pouco fora de foco. Para Herbart, Beck e outros, que endossam o “não há espaço para a educação moral”, a acusação contra Kant refere-se a sua teoria ética madura - e não a sua ética pré-crítica.

3. O papel da educação na filosofia de Kant: um primário

Até agora tenho defendido três afirmações inter-relacionadas: 1) Kant não desiste da educação em seus últimos anos, apesar da sua nota em *O conflito das faculdades* (7: 92). Ao longo de sua carreira, Kant afirma que a educação é de fundamental importância na vida humana. No entanto, em seus últimos anos ele argumenta por mais supervisão pública e apoio financeiro para educação. 2) A fé de Kant no republicanismo como um veículo fundamental para alcançar o progresso humano não é algo com que ele concorda apenas em seus últimos anos. Também encontramos evidência clara deste compromisso por volta da década de 1770, quando ele supostamente foi tomado por um entusiasmo obsessivo pela educação. 3). Embora a teoria ética madura de Kant seja diferente da sua ética pré-crítica em vários aspectos fundamentais - um dos quais é a crescente importância da autonomia no período posterior –

¹⁸ (Beck, 1960, 235). Numa nota de rodapé, Beck remete o leitor para *RGV* 6: 47-48 em apoio a sua interpretação (Beck, 1960, 235 nota 77). Mas, como vou discutir na seção final deste ensaio, Kant não está afirmando aqui que a educação moral é impossível. Ao contrário, ele está especificando que forma ela deve tomar e no que ela deve se concentrar.

a autonomia e a educação kantiana são consistentes uma com a outra quando corretamente entendida.

Nesta seção final gostaria de indicar brevemente como Kant - em seus escritos iniciais e tardios - concebe os papéis da educação não-moral e moral na vida humana, e por que ele acha que eles são importantes. No fundo, a filosofia da educação de Kant é guiada pela sua filosofia da biologia¹⁹. Dois aspectos fundamentais são a teleologia (todos os organismos vivos, incluindo os humanos, devem ser entendidas como tendo propósitos inerentes - ver, por exemplo, *KU* 5: 376, 379) e o [aspecto] que eu vou chamar quase-inatismo ou inatismo *à la* Leibniz - refiro-me à ideia de que enquanto certas capacidades humanas fundamentais são inerentes e herdadas geneticamente, é necessário “algum trabalho”, a fim de polir essas capacidades até alcançarem “clareza” (Leibniz, 1989, 294). As capacidades próprias são inatas, mas a educação é necessária para que elas se desenvolvam adequadamente.

A dimensão teleológica da teoria educacional de Kant é exibida em seu uso frequente do termo alemão *Bestimmung*, traduzido de várias formas como “destino”, “vocação” e “determinação”. A espécie humana tem uma *Bestimmung*²⁰, e a educação é uma condição significativa necessária para a realização desse objetivo fundamental. Como ele observa nas páginas de abertura das *Lições de Pedagogia*: “é nossa tarefa fazer isso acontecer” (*PAD* 9: 445). O que é a *Bestimmung* do ser humano? Em uma palavra, “*humanidade [Menschheit]*” (*PAD* 9: 442), pela qual Kant representa o bom desenvolvimento de todas as capacidades humanas fundamentais. Como ele observa em sua *Anthropologia*, em 1798: “Pode-se supor como um princípio que a natureza quer que toda criatura alcance sua *Bestimmung* por meio do desenvolvimento apropriado de todas as predisposições [*alle Anlagen*] de sua natureza”. A autonomia, como observado anteriormente, é em si uma dessas capacidades humanas inerentes, mas os seres humanos necessitam de educação, a fim de exercer eficazmente a sua autonomia. E é por isso que Kant afirma - no que é provavelmente a mais famosa frase de suas *Preleções sobre Pedagogia* - que “o ser humano só pode se tornar humano através da educação [*durch Erziehung*]” (*PAD* 9: 443; cf. *AP* 2: 449). Os seres humanos só podem alcançar sua *Bestimmung* com a ajuda da educação.

¹⁹ No que se segue, estou aplicando alguns temas desenvolvidos em Louden (Louden 2014: 213-22).

²⁰ Kant afirma que “nas espécies animais cada indivíduo atinge o seu *Bestimmung*, no entanto, na raça humana um único indivíduo não pode nunca fazer isso, em vez, apenas toda a espécie humana pode chegar a sua *Bestimmung*” (*V-Anth / Mensch* 25: 1196; cf. *IAG* 8: 18, *Anth* 7: 324, *Päd* 9: 445).

O quase-inatismo na filosofia da educação de Kant é evidente em seu uso frequente dos dois termos alemães (termos que, pelo menos em seus escritos de educação, ele usa alternadamente)²¹ *Keime* (germe) e *Anlagen* (disposições). Os seres humanos, como outros organismos biológicos, têm certas *Keime* e *Anlagen* distintas. Uma vez que descobrimos o que são, vamos conhecer o potencial inerente do Homo sapiens, bem como quais os aspectos da vida humana que precisam ser cultivados a fim de realizar este potencial. Como Kant observa na primeira página da *Pedagogia*: “a espécie humana é obrigada a extrair [*soll...herausbringen*], de si mesma, pouco a pouco, com suas próprias forças, toda as qualidades naturais que pertencem à humanidade” (9: 441). E, novamente, algumas páginas adiante: “Há muitos germes [*Keime*] na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação [*Bestimmung*]” (9: 445).

Keime e *Anlagen*, deste modo, ambos se referem às tendências herdadas dentro da espécie, e autonomia – “uma *capacidade* e *disposição* para tomar decisões com a devida *reflexão* e *independência* de espírito” (Hill, 2013, 24) - é em si uma das tendências herdadas da humanidade. Mas, a fim de realizar plenamente essa capacidade, certos fatores ambientais favoráveis são necessários, um dos quais é a educação. No entanto, Kant e Basedow criticam as instituições de ensino de sua época por não desenvolver adequadamente *Keime* e *Anlagen* dos seres humanos. Como resultado, as escolas também não ajudam adequadamente os seres humanos a alcançar a sua *Bestimmung*. Como Kant observa na *Pedagogia*: “a ideia de uma educação que desenvolve toda a disposição natural no ser humano é certamente genuína. [Mas] com a presente educação o ser humano não alcança completamente o fim de sua existência [*Zweck seines Daseins*]” (PAD 9: 445). A reforma gradual das instituições de ensino existentes é inadequada, “porque elas são defeituosas [*fehlerhaft*] na sua organização original” e “tudo o que nelas se trabalha é contrário à natureza [*Natur entgegen*]” (AP 2: 449). As capacidades naturais dos seres humanos (uma das mais valiosas é a autonomia) não são, portanto, adequadamente desenvolvidas nas escolas. Em vez disso, um “plano de educação mais adequado para o propósito do ser humano [*einer zweckmäßigern Erziehung*]” (PAD 9: 445) é

²¹ Em alguns de seus escritos biológicos mais técnicos, Kant faz uma distinção entre esses dois termos. Ver, por exemplo, VvRM 2: 434.

demandado e, para isso, uma transformação total das escolas é necessária.

Para aqueles leitores que estão familiarizados com ambas as filosofias de Kant, da história ou da sua antropologia, os pontos elementares que chamaram a atenção em sua teoria educacional sobre a *Bestimmung* da humanidade por meio do desenvolvimento apropriado de seus *Keime* e *Anlagen* parecem familiares. Estes mesmos temas centrais são repetidamente sublinhados nesses outros escritos, bem como, para todos os três (viz., Antropologia, história, educação) são parte do que chamei em outro lugar “campos de impureza interligados” (Louden, 2000, 29) dentro da filosofia de Kant. Todos eles lidam com o estudo empírico da natureza humana. E este fato serve para embasar ainda mais a minha reivindicação básica sobre a importância contínua da educação ao longo da carreira de Kant. Se as reivindicações de Brandt, Kuehn e Cia., sobre a alegada drástica diminuição do entusiasmo de Kant para com a educação em seus escritos maduros, fossem verdade, então teríamos que também anular a filosofia de ensaios de história da década de 1780, bem como da *Anthropologia* de 1798. Mas a maioria dos leitores (incluindo Brandt e Kuehn) não está disposta a fazer isso, por isso estes escritos constituem uma parte substancial do corpus de Kant.

Mas o que dizer sobre a educação *moral*? Como observado anteriormente, Kant afirma repetidamente nos textos tardios que a educação moral é necessária para os seres humanos: “a virtude pode e deve ser *ensinada*” (*MS* 6: 477-1797), e o ser humano “deve (...) ser *educado* para o bem” (*Anth* 7: 325-1798). Ao mesmo tempo, há outros textos finais que, de acordo com Beck e (em menor grau) Kuehn, implicam que em Kant a educação moral é impossível. O exemplo mais frequentemente citado deste último é na *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793), no qual Kant afirma que não se pode esperar para se tornar moralmente bom “através de uma *reforma* gradual”, mas apenas através de “uma *revolução* na *Gesinnung*”- uma necessidade de “mudança de coração” e não “uma mudança de *costumes* [*Sitten*]” (*RGV* 6: 47)²².

Finalizando, gostaria de defender brevemente dois pontos sobre esse assunto. Em primeiro lugar, Kant de forma alguma afirma ou implica no trecho “mudança de coração” que a educação moral é impossível; em vez disso, ele está especificando que forma ela deve

²² Não é claro que esta é apenas uma parte da visão madura de Kant, por exemplo, na *Reflexion* 1113, lemos: “O caráter não é formado através da instrução [*Unterweisung*]” (15: 496). O intervalo de datas para esta nota de Adickes é: ‘1769? 1770-1771? 1773-1775? 1776-1778 ??’.

tomar e em que se concentrar. Como ele afirma na página seguinte: “Segue-se daí que a educação moral de um ser humano [moralische Bildung] deve começar, não com uma melhora de *Sitten*, mas com a transformação de sua maneira de pensar [*Umwandlung der Denkungsart*]²³ e o estabelecimento de um caráter” (*RGV* 6: 48). Mais uma vez, na visão de Kant, a educação moral correta vai se concentrar não nos hábitos, mas sim sobre o desenvolvimento da autonomia (ver Herman 1998: 225-72). Da mesma forma, em uma passagem relacionada em uma seção da *Anthropologia* intitulada “*Sobre o caráter enquanto uma forma de pensar*”, em que Kant compara a aquisição do caráter como “uma espécie de renascimento”, “fazendo uma promessa a si mesmo”, e “o início de uma nova época”, ele afirma: “Educação, exemplos e ensinar [*Erziehung, Beispiele und Belehrung*] geralmente não podem realizar esta firmeza e persistência em princípios de forma *gradual*, mas apenas, por assim dizer, por uma explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto (*Anth* 7: 294)”. Aqui também, ele não está afirmando que a educação moral não desempenha papel algum na formação do caráter; em vez disso, ele está especificando como ela deve proceder. Estratégias educativas que buscam estabelecer gradualmente o caráter são geralmente mal sucedidas. Em vez disso, elas devem tentar efetuar uma “explosão”, uma experiência de conversão radical. Por exemplo (embora sua linguagem aqui não seja tão dramática), em uma discussão de como “formar um caráter em crianças” na *Pedagogia*, Kant recomenda que as crianças dão-se as regras de conduta que devem, em seguida, prometer segui-las. (*PAD* 9: 481; cf. *V-Anth / Fried* 25: 649, *V-Anth / Mron* 25: 1385). Desta forma, as crianças aprendem a agir em conformidade com os princípios que vêm de sua própria razão.

Contra Aristóteles, a virtude moral não é “o resultado do hábito”, e não nos tornamos simplesmente virtuosos “apenas fazendo as coisas” (Aristóteles 1890: 23, 24 / II.1 1103a17, 1103b1). Em vez disso, a aquisição da virtude moral é um processo de “desenvolver a compreensão do aluno não apenas sobre quais princípios são consistentes com a virtude, mas também do porquê os referidos princípios serem consistentes com a virtude” (Suprenant 2012: 8). Este é o foco central de observações positivas de Kant sobre a educação moral tanto na *Metafísica dos costumes* quanto na segunda *Crítica*. O professor tenta mostrar ao aluno que os princípios da moralidade estão na própria razão

²³ Para uma extensa análise da noção de *Denkungsart* em Kant, consulte Munzel (1999).

do aluno: “sua própria razão [*deine eigene Vernunft*] ensina o que você tem que fazer e diretamente ordena que você deve fazer” (*MS* 6: 481). Através da discussão de casos morais concretos apresentados em partes nas “Biografias dos tempos antigos e modernos”, o estudante (como observado anteriormente) aprende a “sentir o progresso do seu poder de julgamento” (*KpV* 5: 154) e adquire, assim, um “*interesse* na moralidade” (*MS* 6: 484). Finalmente, porque as profundezas do coração de cada ser humano “são para ele incompreensíveis” (*RGV* 6, 51), segue-se que nenhum ser humano pode jamais saber com certeza se ele ou ela se submeteu com êxito à revolução do *Denkungsart* que Kant assume ser necessário (ver *RGV* 6: 47). O melhor que podemos fazer é tentar cultivar a força moral necessária para dominar essas inclinações que se opõem à lei (“ele é um bom ser humano apenas trabalhando e se tornando incessantemente” - *RGV* 6: 48), e também por isto a educação moral é necessária.

Segundo, e mais fundamentalmente, também desejo desafiar o dualismo assumido por alguns dos críticos de Kant, especificamente, entre a educação no ensino geral e moral. Na visão de Kant, *toda* a educação – tanto a “não-moral” quanto a moral - deve ser a educação para a autonomia. “Tenha coragem de fazer uso de seu *próprio* entendimento! é (...) o lema do esclarecimento” (*WA* 8: 35), e, como observado anteriormente, o próprio esclarecimento implica um processo de educação. Como Kant observou em outros lugares, “não são *pensamentos*, mas *pensar* que o entendimento deve aprender. (...) De modo que no futuro seja capaz de *andar* por conta própria, e fazê-lo sem tropeçar” (*NEV* 2: 306). Aprender a pensar por si (em vez de simplesmente memorizar fatos ou aprender os pensamentos dos outros) é a autonomia intelectual, bem como a autonomia moral. Ambos os aspectos da autonomia são de fundamental importância, e a educação, bem concebida, desempenha um papel necessário para o desenvolvimento de cada um. Além disso, o cultivo adequado de pensamento implica não apenas desenvolver a capacidade de compreender os fatos, mas também aprender a amar o conhecimento pelo seu próprio bem, e não por sua utilidade. Afinal a “*verdade* (a condição essencial e primeira da aprendizagem) é mais importante, enquanto que (...) a *utilidade* (...) tem apenas importância secundária” (*SF* 7: 28; cf. *NEV* 2: 308). E uma vez que nós recordemos o quão poucos seres humanos - não só nos dias de Basedow e Kant, mas também em nosso próprio – conseguiram realmente cultivar o pensamento neste sentido mais fundamental, talvez esteja na hora de dar

uma segunda olhada nas suas críticas às instituições de ensino: “elas precisam ser transformadas, se algo de bom devera sair delas”.²⁴

Referencias

- ARISTOTLE. *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- BASEDOW, J. B. *Ausgewählte pädagogische Schriften*, ed. Albert Reble, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1965.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*, New Haven: Yale University Press, 1878.
- BERGK, J. A. ‘Ueber die Einschränkung der Freiheit zu Studieren durch die Staat’. *Monatschrift für Deutsche; Zur Veredlung der Kenntnise, zur Bildung des Geschmacks, und zu froher Unterhaltung*, 1801, 1: 3-16.
- BOWEN, J. *A History of Western Education*, vol. 3, New York: St. Martin's Press, 1981.
- BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.
- BÜSCHING, A. F. *Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Schriften*. Berlin: Haude and Spener, 1776.
- FICHTE, J. G. *Reden an die deutsche Nation*. Leipzig: Philipp Reclam, n.d.
- HERBART, J. F. Review of *Immanuel Kant über Pädagogik*, ed. Friedrich Theodor Rink. *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 27, 1804, pp. 257-61.
- HERMAN, B. ‘Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education’. In Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, New York: Routledge, 1998, pp. 255-72.
- HILL, Jr., T. E. ‘Kantian Autonomy and Contemporary Ideas of Autonomy’. In SENSEN, O. (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 15-31.
- JOHNSTON, J. S. *Kant's Philosophy: A Study for Educators*. New York: Bloomsbury, 2013.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.

²⁴ As versões anteriores do presente documento foram apresentadas como palestras para o painel “Kant sobre Educação” patrocinado pela American Kant Sociedade Norte na American Philosophical Association Eastern Division Reeting realizada na Filadélfia, Dezembro de 2014, e no colóquio do Departamento de filosofia da Lehman College, CUNY, em março de 2015. Gostaria de agradecer a Pablo Muchnik e Michael Buckley por seus convites para apresentar o meu trabalho, bem como os membros da audiência por suas perguntas, votos e comentários após minhas apresentações. Agradeço também a Julian Wuerth por seus comentários encorajadores sobre um esboço anterior. Finalmente, gostaria de agradecer aos dois revisores anônimos selecionados pelo *Kantian Review* pelas suas muito úteis sugestões para melhorar o artigo.

- KANT, I. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Paul Guyer and Allen W. Wood, General Editors. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 -.
- KANT, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Werner Stark (ed.). Berlin: de Gruyter, 2004.
- KUEHN, M. 'Introduction'. In Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. and trans. Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press), 2006, pp. vii-xxix.
- KUEHN, M. 'Kant on Education, Anthropology, and Ethics'. In. ROTH, K.; SUPRENANT, C. W. (eds.), *Kant on Education: Interpretations and Commentary*, New York: Routledge, 2012, pp. 55-68.
- LANG, O. H. *Basedow: His Educational Work and Principles*. New York: Kellogg, 1891.
- LEIBNIZ, G. W. 'Preface to the *New Essays*'. In G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. ARIEW, R.; GARBER D. Indianapolis: Hackett, 1989, pp. 291-306.
- LOUDEN, R. B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York: Oxford University Press, 2000.
- LOUDEN, R. B. *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us*, New York: Oxford University Press, 2007.
- LOUDEN, R. B. 'Making the Law Visible: The Role of Examples in Kant's Ethics'. In TIMMERMAN, J. (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press), 2009, pp. 63-81.
- LOUDEN, R. B. "'Not a Slow Reform, but a Swift Revolution": Kant and Basedow on the Need to Transform Education'. In. ROTH, K.; SUPRENANT, C. W. (eds.), *Kant on Education: Interpretations and Commentary* (New York: Routledge), 2012a, pp. 39-54.
- LOUDEN, R. B. 'Translator's Introduction' [to the *Menschenkunde* transcription]. In Immanuel Kant, *Lectures on Anthropology*, ed. Allen W. Wood and Robert B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press, 2012b, pp. 283-87.
- LOUDEN, R. B. 'Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species'. In Alix Cohen (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 211-29.
- MORAN, K. A. 'Can Kant Have an Account of Moral Education?' *Journal of the Philosophy of Education*, 43, 2009, 471-84.
- MORAN, K. A. *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.
- MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Pedagogy: Toward Education for Freedom*. Evanston: Northwestern University Press, 2012.

- PARRY, G. ‘Education Can Do All’. In GERAS, N.; WOKLER, R. (eds.), *The Enlightenment and Modernity*, New York: St. Martin’s Press, 2000, pp. 25-49.
- PARRY, G. ‘Education’. In HAAKONSSSEN, K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- PAULSEN, F. *German Education, Past and Present*, trans. T. Lorenz, London: T. Fisher Unwin, 1908).
- QUICK, R. H. *Essays on Educational Reformers*. New York: D. Appleton and Company, 1896.
- RAUMER, K. von. *Geschichte der Pädagogik*. Stuttgart: Liesching, 1843.
- REISERT, J. R. ‘Kant and Rousseau on Moral Education’. In ROTH, K.; SUPRENANT, C. W. (eds.), *Kant and Education: Interpretations and Commentary* (New York: Routledge), 2012, pp. 12-25.
- RUTSCHKY, K.. (ed.) *Schwarze Pädagogik*, Frankfurt and Berlin: Ullstein, 1997.
- SUPRENANT, C. W. ‘Kant’s Contribution to Moral Education’. In ROTH, K.; SUPRENANT, C. W. (eds.), *Kant on Education: Interpretations and Commentary* (New York: Routledge), 2012, pp. 1-11.
- WARE, O. Review of Klas Roth and Chris W. Suprenant (eds.), *Kant and Education: Interpretations and Commentary*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2012.

Resumo: Nesse ensaio argumento que Kant permanece comprometido com a necessidade e a importância fundamental da educação ao longo da sua carreira. Segundo Johann Bernhard Basedow (1724-1790) Kant afirma que a ‘transformação total’ das escolas é necessária, e ele mantém essa perspectiva não apenas na década de 1770, mas, também, em seus últimos anos. Na construção do meu ensaio, eu tento refutar duas recentes interpretações opostas – a saber, a de Reinhard Brandt com um posicionamento kantiano de um precoce ‘entusiasmo educacional’ que mais tarde foi substituído pelo entusiasmo político e a visão de Manfred Kuehn, segundo a qual a crescente importância da autonomia na ética madura de Kant leva-o a diminuir a ênfase na educação.

Palavras-chave: Kant, educação, autonomia, destino, disposições.

Abstract: In this essay I argue that Kant remained committed to the necessity and fundamental importance of education throughout his career. Like Johann Bernhard Basedow (1724-1790), Kant holds that a ‘total transformation’ of schools is necessary, and he holds this view not only in the 1770s but in his later years as well. In building my case I try to refute two recent opposing interpretations – viz., Reinhard Brandt’s position that Kant’s early ‘education enthusiasm’ was later replaced by a politics enthusiasm, and Manfred Kuehn’s view that the increasing importance of autonomy in Kant’s mature ethics leads him to deemphasize education.

Keywords: Kant, education, autonomy; destiny, dispositions.

Recebido em: 06/2016

Aprovado em: 06/2016

Transcendentalidade, mundo e certeza em Kant e Wittgenstein

[Transcendentality, world and certainty in Kant and Wittgenstein]

Nuria Sánchez Madrid*

Universidad Complutense de Madrid (Madrid/Espanha)

«Tout une nuage de philosophie condensé dans une goutte de grammaire»
(I. Bachmann, *Le dicible e l'indicible*, Ypsilon Éditions, 2016, trad. M. Cohen-Halimi)

Gostaria de começar este trabalho sobre a noção de transcendentalidade rastreável na obra de Wittgenstein e Kant dirigindo a atenção dos leitores para um gesto. Um gesto de construção lógica no caso do primeiro, ciente da sua capacidade e potência, no qual pode ainda se entrever a projeção mental usual num engenheiro, e um gesto de espanto no caso do segundo, de admiração renovada pela existência de um princípio desejado pelo entendimento e graciosamente fornecido pelo Juízo. Percebo também na obsessão de Wittgenstein para obter uma linguagem que estabeleça rigorosamente e de maneira inequívoca os seus próprios limites uma certa impaciência do transcendental que recebe como resposta o demorado ritmo da procura kantiana de princípios encarregada de levar paz à visão que o filósofo natural tem com respeito à natureza, com antecedência ao descobrimento desses princípios. O artigo seguirá a seguinte estrutura. Em primeiro lugar, tentarei delimitar o lugar ocupado pela *tautologia* —real, como é o caso de Wittgenstein,

* E-mail: nuriasma@ucm.es. O presente texto pertence à pesquisa desenvolvida no seio dos projetos *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) e *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos pelo Ministério de Cultura do Governo da Espanha. Uma primeira versão do trabalho foi apresentada numa conferência ditada sob gentil convite do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto em maio de 2016. Agradeço muito as observações que me foram fornecidas nessa ocasião pelos colegas Paulo Tunhas e Sofia Miguens. Agradeço também a revisão linguística do texto realizada pelo colega Joel T. Klein.

ou meramente aparente e retórica, como acontece em Kant— com respeito aos fundamentos da lógica para os dois pensadores, frisando especialmente a diferente emergência do sentimento neles. Em segundo lugar, apresentarei uma leitura sobre a função reservada nos dois projetos de pensamento à estética e às formas mais variáveis da natureza. Finalmente, indicarei algumas conclusões sobre a diferente maneira de colocar o sentido da transcendentalidade do pensamento e da reflexão a partir de uma orientação lógico-matemática ou acroamática, tendo em conta que para à última a discursividade é uma exigência *sine qua non* para a emergência do sentido. Considero que a combinação destas duas leituras do transcendental poderiam abrir novas dimensões no estudo de um método que tem produzido uma longa tradição no âmbito da filosofia e que quase poderíamos associar com uma maneira de entender o exercício filosófico e de obter consciência do que estamos a fazer quando procuramos e geramos conceitos.

1. A tautologia se diz de muitas maneiras

Tenho a impressão de que um bom ponto de partida para um diálogo entre Kant e Wittgenstein poderia se encontrar na noção de tautologia, termo que ocorre, por exemplo, com uma força singular para expressar a inicial impressão kantiana na *Primeira Introdução da Crítica do Juízo* de que o princípio transcendental de conformidade a fim seria uma mera repetição do já manifestado pelos princípios transcendentais do entendimento. A leitura do trecho do texto que acho mais esclarecedor a respeito poderá nos oferecer indicações essenciais para proceder na abertura do diálogo anunciado:

Esse princípio não tem, à primeira vista, o aspeto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito. Só que quanto a saber se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto ela nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade de aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para nosso Juízo. (Kant, EEKU, § V, AA 20: 211)¹

¹ Vd. sobre as consequências epistemológicas da *Primeira Introdução da Crítica do Juízo* (=EEKU) o estudo introdutório à minha edição espanhola do texto (Sánchez Madrid, 2013). As citações da EEKU seguem a versão portuguesa contida na bibliografia final.

Kant nos diz assim que a lógica abriga muitas camadas no seu interior, quer dizer, que a lógica não é um espaço completamente transparente nem mostra tudo o que ela pode prever com antecedência à experiência. Se conferirmos o excerto acima com a afirmação do *Tractatus*, segundo a qual todas as proposições da lógica ficariam situadas no mesmo nível e têm idêntico valor (6.4), teríamos que negar a validade da indicação kantiana, mais atenta ao progresso antropológico nas operações de conhecimento ou, se se preferir, ao contexto de descobrimento do que ao contexto de explicação. Kant mantém a autoridade de uma sentença de herança aristotélica que com certeza não teria gostado do espírito quase spinozista de Wittgenstein. Essa sentença sustenta que os fundamentos mais profundos da nossa experiência se mantêm sempre obscuros para a nossa percepção mais imediata, de maneira que somente uma reflexão específica poderia descobri-los. Frente a aparente tautologia, produto das aparências produzidas pelo encontro da finitude humana com as estruturas de sentido mais abstratas, a noção wittgensteiniana da tautologia aparece como resultado do próprio auto-esclarecimento dos signos da linguagem lógica. Num primeiro passo, à altura das proposições do *Tractatus* que começam com a de número quatro, a tautologia e o seu contrário, quer dizer, a contradição, marcam o limite das figuras que a linguagem pode projetar sobre o mundo capturando o sentido dele. A imagem escolhida para descrever a função destes limites da linguagem lógica é o ponto do qual parte uma flecha:

4.461 A proposição mostra o que diz, a tautologia e a contradição que não dizem nada.

A tautologia não possui condições de verdade pois é verdadeira sob qualquer condição; a contradição sob nenhuma condição é verdadeira.

A tautologia e a contradição são vazias de sentido.

(Como o ponto de onde duas flechas partem em direções opostas.)
(Wittgenstein, 1968, 87)²

Num segundo passo do *Tractatus* acede-se à natureza quase mecânica da tautologia, comparada novamente, esta vez com uma analogia aritmética, ao número 0 que permite realizar as operações desta ciência. Em quanto plenitude hiperbólica de todas as referências, a tautologia acaba por não poder se referir especificamente a coisa

² As citações do *Tractatus* seguem a versão portuguesa de J.A., Giannotti, contida na bibliografia final. Nos casos em que a versão das obras deste autor estiver em castelhano, a tradução é sempre minha.

nenhuma em concreto. Simplesmente delimita tudo o que se deixa dizer com sentido. A tautologia admite assim qualquer coisa, sempre que a possibilidade da coisa respeite as condições do sentido, enquanto que a contradição expulsa do discurso aquelas proposições que não seguem as regras de construção proposicional. Porém, delimita a fronteira que coincide com a demarcação do sentido possível para as proposições que o sujeito pode construir:

4.4611 A tautologia e a contradição não são, porém, sem sentido [*sinnlos*]; pertencem ao simbolismo do mesmo modo que "0" pertence ao simbolismo da aritmética.

4.462 A tautologia e a contradição não são figurações da realidade. Não representam nenhuma situação possível, porquanto aquela permite todas as situações possíveis, esta, nenhuma.

4.463 Na tautologia as condições de concordância com o mundo — as relações representativas — cancelam-se umas às outras, pois não se põem em relação representativa com a realidade. (Wittgenstein, 1968, 87)

Um pouco antes das proposições mencionadas, Wittgenstein salienta que tautologia e contradição, em quanto são casos limites da união dos signos, podem se considerar como a dissolução deles (4.466), numa espécie de eutanásia signica que ao mesmo tempo completa a função que eles exercem nas proposições. E toda proposição pode ser levada até o horizonte tautológico, quer dizer até a sua desapareição, resultado da compreensão do conteúdo, pois como é bem sabido — tenhamos na mente a imagem da escada que se volta prescindível uma vez usada — compreender equivale para Wittgenstein a distinguir entre o instrumento e o alvo do sujeito. Desse modo, o processo autônomo da operação lógica, que produz o conteúdo do qual precisa — “Caso as proposições elementares estejam dadas, já nos estão dadas *todas* as proposições elementares” (5.524) — esclarece pelo uso mesmo atribuído aos signos o que a pesquisa do significado, com a sua tendência metalógica, não seria capaz de manifestar. Pelo contrário, uma leitura não pragmática, mas semântica da operatividade da lógica conduziria decididamente ao erro aos olhos de um Wittgenstein que já na época do *Tractatus* mostra uma clara simpatia pela saúde que o mero uso introduz na nossa concepção do que são a linguagem e o pensamento. Amiúde Wittgenstein faz menção ao que chama de “princípio de Ockham”, uma de cujas formulações no *Tractatus* é a de que um signo sem uso próprio careceria de sentido. “Unidades de signos *desnecessárias* nada designam”, lemos na proposição 5.47321, que pode ser conferida com a 3.328. O significado dos signos equivale — afirma Wittgenstein — ao

cumprimento de um fim [*einen Zweck zu erfüllen*] (*ibid.*). Na conferência sobre ética que Wittgenstein ministrou em Cambridge no 17 de novembro de 1924, lê-se que a carência de sentido de algumas expressões seria o único caminho aberto para compreendê-las corretamente:

Vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda achado as expressões corretas, mas era justamente a falta de sentido delas o que constituía a sua verdadeira essência. Pois a única coisa que eu pretendia com ela era precisamente ir além do mundo, o que é a mesma coisa do que ir além da linguagem significativa. O meu único alvo —e creio que o de todos aqueles que tentaram alguma vez de escrever ou de falar de ética³ ou de religião— era arremeter contra os limites da linguagem. Este arremeter contra as paredes da nossa gaiola é perfeita e absolutamente uma ação desesperançada. (Wittgenstein, 1988b, 43)

O órgão da lógica estabelece assim uns limites insuperáveis para as proposições que possam se articular com o fim de se referir ao mundo, de maneira que a experiência de se enfrentar à mera presença do limite produzirá ressonâncias afetivas bem eloquentes no ânimo do sujeito-operador do campo lógico onde mora o sentido. A posição de Wittgenstein com respeito ao conhecimento do mundo deixará um espaço próprio ao que chamará de “intuições a priori” com que os físicos (Aristóteles, Newton, Einstein) tentam representar o complexo conteúdo do mundo. Certamente as descrições que os físicos fazem da natureza não procede por meio de signos como seria o caso da lógica, mas por meio de redes mais grossas ou mais finas, que determinam as construções do sentido físico do mundo. Aparece aqui uma liberdade — especialmente do ponto de vista estético— que não se dá no caso da lógica, como se a lógica, bem ciente do seu poder, deixara uma margem de liberdade em mãos da perspectiva que o cientista adota com respeito ao mundo como uma totalidade de factos:

6.341. A mecânica newtoniana, por exemplo, conduz a descrição do universo a uma forma unificada. Tomemos uma superfície branca e sobre ela manchas pretas irregulares. Dizemos então: seja qual for a figuração que faço, sempre posso aproximar-me quanto quiser de sua descrição, se cubro a superfície com uma rede quadriculada suficientemente fina de modo a poder dizer de cada quadrado se é branco ou preto. Conduzi dessa maneira a descrição da superfície a uma forma unificada. Essa forma é

³ Vd. Sanfélix (2008, p. 17): “Lo místico no es ninguna remota región a la que accedamos a través de un extraño trance. Es, más bien, una forma de instalarse en este mundo; una forma que, pase lo que pase, lo encuentra bueno, bello y, en última instancia, sagrado. Si la lógica muestra las condiciones de inteligibilidad de este mundo (o de cualquier otro), la ética muestra las condiciones de su aceptabilidad”.

qualquer, pois teria empregado com o mesmo sucesso uma rede feita em triângulos ou em hexágonos. É possível que a descrição com auxílio de uma rede em triângulos fosse mais simples, isto é, com uma grossa rede em triângulos poderíamos ter obtido uma descrição mais precisa das manchas do que com outra mais fina e quadriculada (ou vice-versa), e assim por diante. Às diversas redes correspondem diversos sistemas de descrever o mundo. A mecânica determina uma forma de descrição do mundo, pois diz: todas as proposições da descrição do mundo devem ser obtidas de um número de proposições dadas — os axiomas mecânicos — segundo um modo dado. Com isto provê as pedras para a construção do edifício científico, dizendo: sejam quais forem os edifícios que pretendas levantar, deves construí-los com estas e apenas estas pedras. (Wittgenstein, 1968, 122-123)

Novamente, no caso da física, a operatividade das redes e os elementos que elas tomam como base nos indicam como é que temos que construir a nossa ideia do mundo. De facto, o sucessivo lançamento de redes à diversidade mundana que nos rodeia conforma diversas mitologias, quer dizer, o nome associado por Wittgenstein nas observações sobre a certeza dos anos 50 (vd. especialmente as observações 96-98) com as construções principais que nos permitem manter uma relação com o mundo externo e os outros e representativas do que chamamos de sentido comum.⁴ Uma maneira bem diferente de colocar o sentido do mundo externo na sua complexidade material aparece claramente exposto nas duas introduções à *Crítica do Juízo*, onde fala-se de uma pressuposição do Juízo como responsável da sistematização dos conhecimentos que o sujeito vai acumulando. É verdade que tal pressuposição poderia considerar-se próxima às sentenças citadas por Wittgenstein no *Tractatus* como exemplos de “intuições ou visualizações a priori” (6.34), quer dizer “o princípio de razão suficiente, o de continuidade na natureza, o do mínimo esforço na natureza, etc., etc.”. Porém, o princípio que toma forma na terceira *Crítica* luta —como vimos— com a redução a uma evidencia de carácter tautológico:

[Q]ue a natureza em suas leis meramente formais (pelas quais ela é objeto da experiência em geral) se oriente segundo nosso entendimento, pode-se bem compreender, mas, quanto às leis particulares, sua diversidade e heterogeneidade, ela é livre de todas as restrições de nossa faculdade-de-

⁴ Vd. Gil (2000, p. 271): “[La conviction] ne relève pas de l’idée cartésienne, elle est un effet épistémique des pratiques cognitives et de la sédimentation des “images du monde”. Wittgenstein désigne par ce terme les systèmes non thématiques de représentations qui forment la strate première de la pensée. Les images du monde —telles que la vérité des choses et de mon corps, l’existence d’un ordre du temps et d’un passé, la réalité de la Terre, la science dans son ensemble— font l’objet de croyances fondamentales et indéracinables. Elles s’inscrivent dans l’histoire naturelle et dans l’histoire humaine, se transmettent et s’apprennent par d’autres pratiques”.

conhecimento legisladora, e é uma mera pressuposição do Juízo, em função de seu próprio uso, para remontar do particular-empírico sempre ao mais universal igualmente empírico, em vista da unificação de leis empíricas, que fundamental aquele princípio. Tampouco se pode cobrar um tal princípio da experiência, porque somente sob a pressuposição do mesmo é possível instituir experiências de modo sistemático. (Kant, EEKU, § IV, AA 20: 211)

A diferença com o estabelecido como lei fundamental da concepção figural da linguagem no *Tractatus* evidencia-se especialmente no interesse kantiano em converter em discurso o como, quer dizer, a modalidade que nos permite representar o fundamento reflexivo de toda representação, cuja base mostra-se perante o medo e a surpresa e, sobretudo, frente à possível falha e consequente crise do trabalho conceitual. Um dos resultados principais da *Primeira Introdução da Crítica do Juízo* confirma que há uma linguagem consistente em figurar a nossa figuração na natureza e as suas formas mais empíricas e particulares, quer dizer uma espécie de metalinguagem reflexionante que sustenta o que consideramos conhecimento.⁵ As seguintes proposições do *Tractatus* alertariam necessariamente frente ao excesso cometido por um texto como o que acabamos de ler de Kant:

2.172 Sua forma de afiguração, contudo, a figuração não pode afigurar; apenas a exhibe.

2.173 A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação), por isso a figuração representa seu objeto correta ou falsamente.

2.174 A figuração não pode, porém, colocar-se fora de sua forma de representação. (Wittgenstein, 1968, 60)

Ao impedir que a forma possa figurar a si própria Wittgenstein insiste na conveniência de atentar para e favorecer a mimese da técnica no âmbito do pensamento e da reflexão conceitual. Em realidade, parece nos convidar para transformar o ritmo abstrativo do pensamento na sequencia dos passos dos quais precisa qualquer produção. A humanidade teria se desorientado com frequência vítima do imaginário que o significado leva consigo, em vez de fazer sua a sentença de inspiração ockhameana que considera desnecessário qualquer signo que não estiver acompanhado de um uso inequívoco (5.4732-5.47321). Com esse gesto, Wittgenstein consegue consolidar o processo de naturalização do limite que lhe levará a afirmar que “*Os limites de minha linguagem*

⁵ Mais considerações sobre as bases reflexivas da teoria em Kant encontrar-se-ão no meu livro (Sánchez Madrid, 2016).

denotam os limites de meu mundo” (5.6), de modo que a conclusiva convergência de vida e mundo — eu sou o que é o meu mundo — acaba expressando finalmente a única consequência possível a lógica. “*Nós* não exprimimos o que queremos com a ajuda de signos, mas que a natureza dos signos naturalmente necessários, na lógica, asserta-se a si própria” (6.124). A lógica figurativa expõe como restrições o que o filósofo atento à lógica interpretará facilmente como o mandato fáctico desta ciência, com certeza a mais autoconsistente, até o extremo de não precisar formular as suas ordens sob o aspeto de axiomas e princípios derivados. Como lemos na proposição 6.127: “Todas as proposições da lógica são equiponderantes, não existem entre elas princípios essenciais e proposições derivadas”. É bem conhecida a insatisfação que Wittgenstein sente com respeito à axiomática procurada por Russell e Whitehead nos *Principia mathematica*.

Frente à naturalização do sentido perseguido por Wittgenstein, o espaço de figuração procurado pelo filósofo transcendental kantiano traz consigo uma espécie de valorização epistemológica da distração, pela qual nós, os seres humanos, nos deixamos levar com muita facilidade. Essa capacidade para nos afastar do fundamento nos define como seres humanos, quer dizer, é um signo da nossa finitude e nos impede não poucas vezes tomar consciência das instâncias transcendentais que poderiam estar ativas —sem estarmos cientes do processo— enquanto conhecemos e analisamos as propriedades dos entes. O encontro kantiano com o princípio transcendental de finalidade, chave para a continuidade entre as palavras e as coisas pertence a um processo de descobrimento semelhante. Kant quase sublinha que as crianças e os poetas são mais sensíveis aos efeitos do sentido comum do que os pensadores profissionais, com o qual põe de manifesto que a visão sobre a lógica não é a mesma em todas as fases da existência. Ninguém como Poe descreveu o acontecimento kantiano da saída da distração originária na qual todos nós ficamos já comodamente instalados. O princípio de conformidade a fim entre os nossos conceitos e as formas da natureza devia emergir justamente no momento em que a nossa atenção se desloca dos *topoi* conhecidos demais para se ocupar do que está acima ou a baixo do que habitualmente chamamos de astúcia ou inteligência. Sugiro ler uma passagem de “A carta roubada” para esclarecer a disposição com respeito ao limite na qual se encontra o sujeito transcendental kantiano:

E, se o delegado e toda a sua corte têm cometido tantos enganos, isso se deve, primeiro, a uma falha nessa identificação e, segundo, a uma apreciação inexata, ou melhor, a uma não apreciação da inteligência daqueles com quem se metem. Consideram engenhosas apenas as suas

próprias *idéias* e, ao procurar alguma coisa que se ache escondida, não pensam senão nos meios que eles próprios teriam empregado para escondê-la. Estão certos apenas num ponto: naquele em que sua engenhosidade representa fielmente a da *massa*; mas, quando a astúcia do mal-feitor é diferente da deles, o malfeitor, naturalmente, os engana. Isso sempre acontece quando a astúcia deste último está acima da deles e, muito frequentemente, quando está abaixo. (Poe, 2005, 537)

O interessado na transcendentalidade teria assim de tentar caminhar por regiões que encontram-se a baixo ou a cima —seguindo a Poe— do habitualmente identificado e conhecido, propiciando o encontro com o acontecimento mais expressivo do que significa o sentido. Para isso será preciso descobrir as forças que circulam no interior da necessidade lógica e identificar o seu alcance expressivo, uma operação que o jovem Adorno identificou com força como uma das virtudes poéticas, por assim dizer, do em geral sóbrio texto da Crítica kantiana:

Sem o ter advertido, graças a Kracauer cobrei consciência pela primeira vez da expressão em filosofia: dizer o que surge à consciência. O momento contrário a este, o da necessidade lógica, o da coação objetiva no pensamento, passou a um segundo plano. [...] Eu descobri que de todas as tensões que animam a filosofia, a central seja talvez a que media entre expressão e necessidade lógica. (Adorno, 2003, 389)

A necessidade lógica não permitiria que outros interesses, diferentes dos operacionais compareçam na superfície das proposições e do discurso todo, mas a distração com respeito aos passos que a operatividade lógica requer abriria passo à novos princípios, dotados de uma maior força hermenêutica e depositários dos modos de sentir que não podemos desvincular na nossa experiência da natureza, onde segundo Kant procuramos a proporção, a conveniência e a unidade, afastando-nos sempre que pudermos de horizontes estridentes e próximos a um caos no qual as nossas representações não seriam capazes de nos ajudar a sobreviver, mantendo assim viva a esperança do sentido.

2. A estética e a sentimentalidade da lógica

O progresso da leitura no *Tractatus* persegue manter sob um inflexível controle as impressões emocionais produzidas pelo contato com os instrumentos de desenvolvimento da lógica. Nesse sentido, por exemplo a proposição 4.1213 manifesta que quando tudo parece proceder corretamente na nossa linguagem simbólica experimentamos o sentimento de ficar em posse de uma concepção lógica correta. O mais chamativo do fenômeno seria a presença de um sentimento quando tudo parecia apontar para a desaparecimento do mesmo, o qual nos leva a reflexões

de Wittgenstein de natureza tão spinozista como a que permite salientar que “vive eternamente quem vive no presente” (6.4311), ficando esse *nunc stans* especialmente representado pelo desenvolvimento sem obstáculos das relações formais entre signos lógicos. Como vimos na primeira secção, tal experiência sentimental não deveria ser considerada como uma espécie de saída da realidade mais mundana. Pelo contrário, o domínio da lógica, com o conseguinte enfraquecimento da psicologia, tem de se reconhecer que atravessa o mundo todo: Wittgenstein não duvida para a reconhecer nos âmbitos mais objetivos e humildes por quotidianos. Essa descida da lógica ao mais concreto é aconselhada nas *Investigações filosóficas*:

§ 97. O pensamento fica rodeado por uma auréola. A sua essência, a lógica, apresenta uma ordem e precisamente a ordem *a priori* do mundo, quer dizer, a ordem das *possibilidades* que têm de ser comuns ao mundo e ao pensamento. Mas esta ordem, ao que parece, tem de ser *sumamente* simples. É *anterior* a toda experiência; tem de atravessar toda a experiência, não pode levar aderida nenhuma opacidade ou insegurança empírica. Tem de ser dum cristal puríssimo. Mas este cristal não aparece como uma abstração, mas como algo concreto, até como o mais concreto e em certo modo o *mais duro*. (Wittgenstein, 1988a, 117)

Se o sentimento de plenitude, que Wittgenstein não duvidará em conectar com a consciência do poder lógico que atravessa o mundo todo, reconcilia a finitude com uma força que até chega a explicar qualquer imaginação humana — no fundo toda percepção possui uma descrição lógica na altura do *Tractatus* —, as descrições kantianas do princípio que nos permite compreender como a natureza especifica ela própria as suas formas de maneira conveniente para um sistema lógico confinam com a inquietude. Nelas o sujeito se sente quase agraciado por um dono benfazejo que nos faz sentir aligeirados de uma necessidade e até “regozijarmos ante um acaso favorável às nossas intenções, quando encontramos uma tal unidade sistemática sob simples leis empíricas” (I. Kant, *KU, Einl.*, § V, AA 05: 184). E quando esse prazer já não for percebido, podemos ter a certeza de que ele ficará sepultado sob mantos de normalidade e hábitos determinantes quase automáticos.⁶ Porém, sempre será viável recuperar a sensibilidade para tal prazer, apenas precisaremos tempo, atenção e meditação sobre as operações implicadas no simples fato de falarmos:

De fato, não encontramos em nós o mínimo efeito sobre o sentimento do prazer, resultante do encontro das percepções com as leis, segundo conceitos da natureza universais (as categorias) e não podemos encontrar,

⁶ Sobre esta questão poderá ler-se com proveito o trabalho de Nuzzo (2014, pp. 88-107).

porque o entendimento procede nesse caso sem intenção e necessariamente, em função da sua natureza. [...] Na verdade nós já não pressentimos mais qualquer prazer notável ao apreendermos a natureza e a sua unidade da divisão em gêneros e espécies, coisa mediante a qual apenas são possíveis conceitos empíricos, pelos quais a conhecemos segundo as suas leis particulares. Mas certamente esse prazer já existiu noutros tempos e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento, sem se tornar mais especialmente notado. (Kant, KU, *Einl.*, § VI, AA 05: 187)

O prazer frisado pelo texto da *Einleitung* da *Crítica do Juízo* não poderia resultar do simples efeito de imposição das relações e formas lógicas, diferenciadas umas de outras nas operações, mas da certeza transcendental de que a reflexão não encontrará obstáculos insuperáveis ao lidar com as formas naturais. A indicação de um prazer que teria existido desde tempos imemoriais exige ao leitor olhar para um princípio chave na edificação do transcendental, deixando a um lado as seguranças que aguardam no sujeito como uma segunda natureza. A indicação kantiana de que o nosso primeiro contato com o mundo teria produzido um prazer que o ser humano singular —mas não a humanidade toda— teria esquecido, poderia ser conferido com uma proposição do *Tractatus* onde a falta de importância do singular enfrenta-se à preexistência da possibilidade da designação [*Bezeichnungsweise*]. Wittgenstein coloca desde a univocidade dos sentidos do ser a questão da novidade e do acontecimento, pois cada abertura [*Aufschluss*] sobre a essência do mundo confirma que se trata do efeito do domínio que a lógica possui sobre o mundo. A leitura do trecho ajudará a avaliar o tom kantiano que atravessa a proposição:

3.3421 Um modo particular de designação pode ser desimportante, mas é sempre importante que seja um modo possível de designação. Esta é a situação na filosofia em geral: o singular se manifesta repetidamente como desimportante, mas a possibilidade de cada singular nos dá uma abertura [*Aufschluss*] sobre a essência do mundo. (Wittgenstein, 1968, 69).⁷

⁷ Considero um excelente comentário, em chave platônica e kantiana, da passagem citada do *Tractatus* o seguinte capítulo de Ledesma (2008, pp. 155-188, especialmente p. 172-173): “Este camino que parte de lo singular y arbitrario, de lo que en cada caso es ya dado, para remontarse a su posibilidad y retornar a lo singular mismo, que de ese modo se vuelve manifestación del mundo y de lo no arbitrario, no tiene nada de nuevo: “así es como, en efecto, suceden las cosas en filosofía”. Este camino no es otra cosa que lo que kantianamente suele llamarse método trascendental con el que ya se habían encontrado Platón y Aristóteles, cada cual a su manera. Y, al igual que ellos, Wittgenstein entiende que la tarea de la filosofía consiste en el recorrido de dicho camino, que pasa necesariamente por la lógica, es decir, por poner de manifiesto «el armazón del mundo” (6.124)).

A falta de importância do singular comunica-nos a importância decisiva da forma lógica, que abrange toda a riqueza do mundo por meio de manipulações e artifícios que despregam “uma rede infinitamente fina” (5.511), a qual acaba por formar “um grande espelho” (ibid.). Assim, o *Como* [*Wie*] mostra-se como radicalmente anterior ao *Que* [*Was*] (5.5521), sem que porém a lógica e o mundo estabeleçam um autêntico diálogo, pois que “*algo é assim*” (ibid.) seria o único dado imprescindível para se convencer da consistência de um *Sachverhalt*. O *Was* torna-se uma realidade sutil, quer dizer, a rede mediante a qual a lógica reflete o sentido do mundo, não como uma *Lehre*, mas como um *Spiegelbild* dele, capacidade que permite chamá-la de transcendental (6.13). O alvo da insistência da *Crítica do Juízo* para descobrir o primeiro fundamento [*erste Grundlage*] da objetividade procurava um resultado semelhante, mas nele a antropologia desempenhava uma função determinante. Em efeito, as disposições de ânimo do sujeito — medo, satisfação, expectativas epistemológicas — desenhavam um horizonte transcendental que completa a imagem do verdadeiro e expõe também os caminhos pelos quais a nossa natureza se liberou da ameaça da desordem e da impotência para unificar os dados fornecidos pela natureza. Voltando por um momento à colocação tractariana do problema do sentimento do mundo, parece-nos que o eixo da sentimentalidade permanece restringido ao acompanhamento constante do sujeito das operações assinaladas pelas funções de verdade e dos argumentos. O sujeito não possui nenhum sentimento próprio, exceto aquele procurado pelo desenvolvimento das relações formais entre os signos da sintaxe lógica. Tal sentimento, finalmente, será considerado no *Tractatus* como a emergência da vontade, capaz de sentir o mundo como um todo limitado (6.45). Mas a vontade aparece quando o limite já tem sido estabelecido, não durante o processo de desenvolvimento das funções de verdade que manifestam as relações entre proposições, reflexo das existentes entre fatos atômicos.

3. A experiência do limite

A antropologia gerada pela teoria figurativa da linguagem de Wittgenstein expõe certamente um diálogo demorado do sujeito com a consciência do limite, entendido como a evidência mais clara da capacidade da sutil rede da lógica para nos instalar num mundo cujo

conteúdo não está na nossa mão modificar.⁸ No entanto, o homem feliz e o infeliz intervêm sobre os limites do mundo, do qual cada um deles se apropria de um modo diferente. O limite na verdade animaliza o ser humano segundo a perspectiva de Wittgenstein (Vd. Wittgenstein, 1987, 47c.), que teria achado com certeza simpática a imagem kafkiana —nos *Aforismos de Zürau*— de um macaco batendo a si próprio com uma chibata, cujos nodos teriam correspondência com os nodos da consciência do animal que começa a se achar interiormente um ser humano. Toda aproximação ao limite comunica-nos que nunca pensamos tanto como quando não somos nós a pensar, mas os signos, a sintaxe lógica ou o jogo da linguagem. Esta regra parece-me fundamental no esclarecimento da reflexão wittgensteiniana. Uma epígrafe das *Investigações filosóficas* aponta precisamente para o facto da exigência de pureza cristalina da lógica subministrar um cenário gelado demais, sem fricções, que tentamos desesperadamente abandonar para nos refugiar no território áspero da linguagem efetiva (§ 107). Essa fuga levar-nos-á sem dúvida a uma infra-ordem —em vez de a uma supra-ordem— articulada por palavras quotidianas e humildes, como “mesa”, “lâmpada” ou “porta”, bem mais sólidas do que as usadas habitualmente para nomear a “linguagem”, a “experiência” ou o “mundo”. Na obra apontada salienta-se esta mudança na hierarquia acostuada entre conceitos elevados e baixos:

§ 97. Ficamos baixo a ilusão de que o peculiar, o profundo, o que é essencial em nossa pesquisa reside em que trata de capturar a incomparável essência da linguagem. Isto é, a ordem existente entre os conceitos de proposição, palavra, dedução, verdade, experiência, etc. A ordem é uma super-ordem entre —por assim dizer— super-conceitos. Enquanto certamente as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se tiverem algum uso, teriam de tê-lo como as palavras «mesa», “lâmpada”, “porta”. (Wittgenstein, 1988a, 117)

A infra-ordem das palavras traz consigo uma experiência do limite que não depende tanto da consciência como do uso, uma circunstância especialmente bem recebida pela ideia do transcendental colocada por Wittgenstein. Com efeito, a perspectiva transcendental impede-nos de delimitar as coisas que há no mundo frente as que não pertenceriam a ele, pois tal decisão só poderia derivar-se de uma visão além dos próprios limites (5.61). O carácter unidimensional do limite, que não conduz a nenhum além do mundo, justifica a exclusão dele como um

⁸ Sobre a questão da antropologia ligada à epistemologia wittgensteiniana gostava de referir ao leitor ao trabalho de Moyal Sharrock, «Kuhn y Wittgenstein. Objetividad con rostro humano», en Pérez Chico/J.V. Mayoral (2015, pp. 143-175).

mais dos conteúdos fáticos, onde tudo acontece segundo aquilo que a lógica determina:

6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor. Se houver um valor que tenha valor, então deve permanecer fora de todos os acontecimentos e do ser-peculiar, pois todos os acontecimentos e o ser-peculiar são acidentais.

O que o faz não-acidental não pode estar *no* mundo pois, no caso contrário, isto seria de novo acidental.

Deve estar fora do mundo.

Por isso não pode haver proposições da ética. Proposições não podem exprimir nada além. (Wittgenstein, 1968, 126)

Novamente, as condições não contingentes do contingente desaparecem do cenário para se repregar na fronteira onde a linguagem sófica dissolve-se e acaba por se suprimir a si própria. A dissolução dos signos equivale ao surgimento do silêncio, um silêncio terapêutico ao juízo de Wittgenstein, que percebe nele a supressão das discussões sem fim nem proveito dos metafísicos da tradição, mas talvez também as lutas históricas e sociais pelo poder. Nele Ingeborg Bachmann afirma que pode se reconhecer o efeito de afastamento respectivamente da destruição mobilizada alternativamente pelo irracionalismo e pelo racionalismo, uma lição que simplesmente os membros do Círculo de Viena não compreenderam devidamente (Vd. Bachmann, 2016, 49-50), produzindo assim um Wittgenstein à medida deles. A identificação da ética com o silêncio encontrará uma intensa oposição nas seguintes palavras — de espírito profundamente arendtiano — de Hermann Broch (vd. 1968), segundo o qual “a ética não saberia viver sem a linguagem”, e justamente a perda da linguagem, o mutismo, apareceria como a principal causa da desagregação dos homens. No *Tractatus* é precisamente no gesto de supressão dos signos —o elemento crucial para a construção de sentido— que o mundo inteiro aparece, quer dizer, o contexto global dos fatos atômicos, uma totalidade perante a qual o sujeito sente uma ressonância sentimental, emergindo a presença do que Wittgenstein chama de vontade. Uma vontade que não tem modo de intervir no conteúdo do mundo, mas sim de poder aceitar as regras lógicas dele ou recusar ter parte nesse jogo e então destruir as suas energias. A felicidade ou infelicidade do ser humano aludidas ao final do ensaio de 1919 seguem um modelo marcadamente espinosista, no sentido de identificar o feliz com o sábio, com quem não se espanta de sucesso nenhum, pois o compreende na trilha sistemática das

classificações lógicas. A ligação entre estabelecimento do limite e produção de uma determinada sensibilidade aparece amiúde na poética tractariana. A mesma figura na qual consiste a proposição descreve-se como «um padrão de medida», cujos extremos estão em condições de “tocar” [*berühren*] a realidade (2.1512 e 2.15121). As coordenações entre os elementos da figura e das coisas chamam-se de “antenas” por meio das quais a figura toca a realidade. As proposições falam assim de uma estética que toma forma como uma espécie de sombra dos conceitos formais, mas que sustenta o sentido da fina rede de desenhos que esclarecem as estruturas que compõem o mundo. Na *Philosophische Grammatik*, Wittgenstein avaliará esta assunção da linguagem como uma *Gestalt* capaz de se pôr em contato direto com a vida como um excesso um pouco ridículo: “é como se tivérmos imaginado que o que é essencial ao vivente fosse a forma [*Gestalt*] exterior e, assim, tivérmos fabricado um bloco de lenho que tiver essa complexão, vendo com vergonha o lenho morto que... não tem semelhança alguma com a vida” (PG, WA, tomo 4, p. 85).⁹ Trata-se de uma concepção do limite do sentido bem diferente da identificação do limite da razão como abertura de um espaço próprio, desde o qual o mundo pode adquirir uma nova presença, ao adotar o ponto de vista do sistema para concebê-lo. A disciplina que Wittgenstein exorta para manter com respeito ao reino do *unsinnig* opõe-se claramente à distinção kantiana entre barreira e limite, como podemos considerá-la por exemplo nos parágrafos conclusivos dos *Prolegomena*.

A aparição do limite no *Tractatus*, essencial para entender que o sujeito é sujeito metafísico, mas não psicológico, transformar-se-á com o tempo no pano de fundo do qual se fala nas observações recolhidas no ensaio *Sobre a certeza* (vd. obs. 96-98), com o qual Wittgenstein confere a função das mitologias¹⁰ nas diferentes culturas. Seria de interesse analisar neste ponto a riqueza de associações que surgem entre Wittgenstein e Blumenberg no que diz respeito à sombra mitológica que para os dois acompanha de contínuo o progresso cognoscitivo humano, tarefa para a qual o *Trabalho sobre o mito* do segundo ofereceria caminhos instigantes para reler a obra tardia do primeiro.¹¹ No mesmo

⁹ Um interessante comentário sobre o trecho se encontrará em Knabenschuh de Porta, “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en Padilla (2007, pp. 90-91).

¹⁰ Vd. o excelente trabalho de Sanfélix, em discussão con Hacker, “Contraste y trasfondo. Wittgenstein y la filosofía”, en Padilla (2011, pp. 41-81). Cfr. O capítulo de Hacker neste mesmo livro: “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein” en Padilla (2011, pp. 17-40).

¹¹ Com certeza esta direção será o horizonte de trabalho de outro artigo. A relação entre Blumenberg e Wittgenstein é bem menos conhecida do que a conexão entre a pesquisa sobre as coordenadas compartilhadas de sentido por uma comunidade e o análise da formação dos paradigmas científicos para Kuhn. Neste respeito vd. Moyal-Sharrock (2015: 171): “[D]onde la *Weltbild*

sentido, as proposições empíricas que parecem desempenhar uma função especial com respeito às restantes proposições empíricas, desde que pertencem ao sistema de referencia indiscutível para o sujeito¹² (obs. 83-84), permitem falarmos do sentido comum como uma espécie de edificação na qual os alicerces obedecem aos materiais mais humildes e aparentemente empíricos. A progressiva naturalização do limite levará a sair do campo onnipresente da lógica para observar como aprendemos e ensinamos, o que fazemos quando calculamos com sucesso ou quando lançamos uma ordem efetiva ao vizinho, como sublinha o célebre exemplo no começo das *Investigações*. Tudo acontece nesta segunda fase como se Wittgenstein adoptasse um tom bem mais humilde, ao analisar realidades pertencentes à vida mais quotidiana, de maneira que o domínio fático e pragmático que o jogo da linguagem mantém com os seus usuários/vítimas abre passo a uma nova etapa de compreensão da transcendentalidade.

4. Conclusão

Se quisermos tirar algumas observações conclusivas da maneira em que Kant e Wittgenstein colocaram a questão da transcendentalidade e o acesso do sujeito ao mundo, teríamos de situar num primeiro plano uma diferente sensibilidade para a contingência, respeitada em Kant como o radicalmente outro, que pela sua consistência material nunca poderá se encontrar completamente contido no conceito, e reconhecida em Wittgenstein como desenvolvimento de signos necessários. Os dois pensadores compartilham sem dúvida um interesse inegável pela conceitualidade que abriga a multiplicidade das formas mundanas, mas no caso kantiano a matriz reflexionante das belas formas desconhece a delimitação completa da sua capacidade. Dito de uma maneira esquemática demais: as formas da reflexão são justamente o que nunca se deixará definir de antemão, por isso as formas sempre surpreendem em Kant, ao indicar ao espectador possibilidades lógicas não preparadas de antemão no conceito. A admiração kantiana pelos desenvolvimentos orgânicos da natureza afasta ao leitor dos produtos da mera lógica, na

wittgensteiniana es en parte instintiva y en parte vinculada a la cultura, para Kuhn la *Weltbild* está completamente vinculada a la cultura y es completamente adquirida [...]. Para ambos, sin embargo, la *Weltbild* vinculada a la cultura no es el resultado de un consenso concertado, sino de uno no concertado, y por lo tanto no es culpable de subjetivismo, dogmatismo o de lo que Kuhn denomina “ley de la call”. [...] Nuestros fundamentos no son preferencias o elecciones nuestras”.

¹² Sobre a função peculiar destas proposições, recomendo ler o trabalho de Villarmea (2008, pp. 133-154).

qual Wittgenstein deposita toda a sua confiança com a esperança de salvar o ser humano das dificuldades sem fim de uma linguagem que perdeu a bússola para analisar os seus percursos. Mas creio que precisamente as camadas de inteligência não humana que encontram-se repregadas no organismo oferecem um inusitado ponto de reencontro entre Kant e Wittgenstein. Com efeito, é nos exemplos de inteligência que não poderiam se considerar diretamente de humanos —a Providência, a mitologia, a lógica, o jogo da linguagem— onde ambos pensadores percebem um limite do sentido que ao mesmo tempo funda o que chamamos de realidade. Naturalmente, a razão segundo Kant deve continuar a agir como faculdade reguladora dos modelos hermenêuticos que permitem ao sujeito lidar com a objetividade regular da natureza e a caótica da história, uma propriedade que progressivamente vai perdendo autoridade para Wittgenstein. A inflexão produzida do *Tractatus às Investigações* e até às observações *Sobre a certeza* evidencia que uma ideia de transcendentalidade formulada como atividade do sujeito não é nem o único nem o melhor padrão para validar um conhecimento. Pelo contrário, ainda mais efetivos que os conhecimentos que se tornam conteúdos conscientes são aqueles que nós pomos em andamento ou aplicamos sem necessidade nenhuma de entender a sequência de passos que os compõem. Encontramo-nos assim convidados por Wittgenstein a abandonar a identificação usual do transcendental com o abstrato ou ideal por uma compreensão mais profunda da inteligibilidade que percorre toda percepção, toda pressuposição e toda ação. Lá nos aguardam as raízes últimas da inteligência, onde —como lemos em *Sobre a certeza*— depararemos mais com a nossa animalidade do que com a nossa racionalidade. Sem nos reconciliar com esse humilde, mas potente solo não haverá reunião sólida nenhuma entre a transcendentalidade e a contingência do mundo.

Referencias

- KANT, I. *Primeira Introdução da Crítica do Juízo*. Versão de Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Versão portuguesa de J.A., Giannotti, Universidade de São Paulo, Editora Nacional, 1968.
- WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*. Versão castelhana de J.Ll. Prades e V. Raga. Barcelona: Gedisa, 1987.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Versão de U. Demoulines e A. García Suárez. Barcelona/México: UNAM/Crítica, 1988a.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. Estudo introdutório de M. Cruz. Barcelona: Paidós, 1988b.

Outras referências

- ADORNO, TH. *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- BACHMANN, I. *Le dicible et l'indicible*. Versão de M. Cohen-Halimi. Paris: Ypsilon Éditions, 2016.
- BROCH, H. *La grandeur inconnue*. Versão de A. Kohn. Paris: Gallimard, 1968.
- GIL, F. *La Conviction*. Paris: Flammarion, 2000.
- KNABENSCHUH DE PORTA, S. Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein. In. PADILLA, J. (ed.). *El laberinto del lenguaje/The Labyrinth of Language*. Toledo: Universidad de Castilla La Mancha, 2007, pp. 75-94.
- LEDESMA, F. Método y trascendentalidad. In. MORENO, F. L. (ed.). *Para leer a Wittgenstein*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 155-188.
- MOYAL SHARROCK, D. (2015) Kuhn y Wittgenstein. Objetividad con rostro humano. In. PÉREZ CHICO, D.; MAYORAL, J.V. (eds.). *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 143-175.
- NUZZO, A. The place of emotions in Kant's transcendental philosophy. In. COHEN, A. *Kant on emotion and value*. London: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 88-107.
- PADILLA, J. (ed.) *Antropología de Wittgenstein*. Reflexionando con P.M.S. Hacker. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- POE, E.A. Cuentos. Versão esp. de J. Cortazar. Madrid: Alianza, 2005.
- SÁNCHEZ MADRID, N. *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: NEFIPonline, 2016.
- SÁNCHEZ MADRID, N. Contingencia y trascendentalidad. In. MADRID, N. S.. *Kant, I. Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Escolar y Mayo, 2013.
- SANFÉLIX, V. Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el Tractatus de Wittgenstein. *Revista de Filosofía* 33/2, 2008, 5-20.
- VILLARMEA, S. Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposiciones en Sobre la Certeza y en el Tractatus. In. MORENO, L. F. (ed.). *Para leer a Wittgenstein*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 133-154.

Resumo: O artigo tenciona contribuir à discussão da diferente função da transcendentalidade em Kant e em Wittgenstein. Em primeiro lugar, tentarei delimitar o lugar ocupado pela tautologia —real, como é o caso de Wittgenstein, ou meramente aparente e retórica, como acontece em Kant— com respeito aos fundamentos da lógica para os dois pensadores, frisando especialmente a diferente emergência do sentimento neles. Em segundo lugar, apresentarei uma leitura sobre a função reservada nos dois projetos de pensamento à estética e às formas mais variáveis da natureza. Finalmente, indicarei algumas conclusões sobre a diferente concepção do sentido da transcendentalidade do pensamento e da reflexão a partir de uma orientação lógico-matemática ou acroamática, tendo em conta que para a última a discursividade é uma exigência sine qua non para a emergência do sentido.

Palavras-chave: Kant, Wittgenstein, transcendentalidade, tautologia, lógica, estética

Abstract: The paper aims at contributing to discuss the different function that transcendentality fulfills in Kant and Wittgenstein. First I shall attempt to highlight the function fulfilled by tautology —real according to Wittgenstein or merely apparent and rhetoric according to Kant— for the grounding of logic, especially focusing on how feeling arises in both thinkers. Second I will display an interpretation of the function that esthetics and the most changeable forms of nature fulfill in both philosophical projects. Third I shall draw some conclusions about the appraisal of the meaning that transcendentality of thinking and reflection does have for Kant and Wittgenstein, taking into account the acroamatic orientation argued by the first and the logical-mathematical orientation claimed by the second and the fact that acroamatic conception of reason necessarily requires discursivity as the threshold of sense.

Keywords: Kant, Wittgenstein, Transcendentality, Tautology, Logic, Esthetics

Recebido em: 09/2016

Aceito em: 11/2016

O conceito de númeno na *Crítica da razão prática*: uma exigência paradoxal¹

[The concept of noumena in the *Critique of practical reason*: a paradoxical requirement]

Monique Hulshof*

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (Campinas, Brasil)

No prefácio à *Crítica da razão prática*, Kant reconhece a grande dificuldade de seus leitores em compreender e admitir a “alteração na maneira de pensar” trazida pela crítica, a qual exige, de um lado, que todos os objetos da experiência sejam considerados apenas como fenômenos, mas, de outro lado, que “coisas em si mesmas” sejam colocadas como fundamento destes fenômenos. É exatamente em torno dessa “alteração na maneira de pensar” que ele encontra articuladas as duas principais linhas de objeções à crítica². A primeira delas, referida pelo próprio Kant como “o enigma da crítica”, estaria em conceder realidade objetiva às categorias aplicadas aos “objetos da razão pura prática” – designados como númenos – já que o uso transcendental dessas categorias com relação aos objetos suprassensíveis havia sido proibido à razão especulativa. A segunda linha de objeções seria referente à “exigência paradoxal” de “se considerar um númeno, enquanto sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo também, em vista da natureza, um fenômeno em sua própria consciência empírica” (*KpV*, AA 05: 6)³.

¹ Este artigo é uma versão modificada de parte do quarto capítulo da tese de doutoramento intitulada “A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica”, defendida em 2011 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

* E-mail: mohulshof@gmail.com

² Segundo Beck, Kant estaria se referindo às críticas feitas por H. A. Pistorius em sua resenha sobre a *Fundamentação* e sobre as *Erläuterungen über Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft* de Schultz (cf. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Band 66, 1. Stück, Mai 1786, 92-123); e por J. F. Flatt em *Tübingsche gelehrte Anzeigen* (14. Stück, 16, Februar 1786, 105-112) (Beck, 1960, p. 58). Heiner Klemme também oferece as mesmas referências nas observações técnicas ao final de sua edição da *Crítica da razão prática* (Klemme, 2003). Cf. também Bittner, Cramer, 1975.

³ As citações serão acompanhadas da referência de paginação da *Akademie Ausgabe* mencionada na bibliografia. A tradução é de minha autoria, publicada em 2016 pela editora Vozes.

Embora seja uma questão não decidida se o principal motivo da publicação da *Crítica da razão prática* teria sido a intenção de dar resposta às diversas críticas e equívocos de interpretação dos leitores da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁴, é possível reconhecer em diversas passagens o esforço de Kant em defender a “alteração da maneira de pensar” das acusações de inconsequência. De um lado, Kant procura explicitar melhor em que medida o conceito de númeno, que havia sido apresentado na primeira crítica como meramente negativo e problemático, adquire uma significação positiva. De outro lado, pretende também explicar como a categoria de causalidade, cujo uso havia sido limitado unicamente à experiência possível, poderia ainda ser legitimamente aplicada ao sujeito considerado enquanto númeno.

Para tornar mais clara sua posição Kant adota duas estratégias. Em primeiro lugar, argumenta que apenas a explicitação dos conceitos determinados de moralidade e liberdade permite desvelar o que se entende pelo númeno que a crítica coloca como fundamento dos fenômenos. Em segundo lugar, propõe-se a retomar, ao longo do exame do uso prático da razão, também o uso teórico, com o intuito de compará-los e apontar assim a aplicação diversa que a razão prática faz da categoria de causalidade.

O presente artigo se propõe a analisar a primeira dessas duas estratégias. Trata-se de compreender como Kant pretende lançar luz sobre a “exigência paradoxal” da *Crítica*: a de considerar os sujeitos, enquanto livres, como númenos ou como pertencentes a um “mundo inteligível”. Pretendemos mostrar como Kant procura deixar claro, na segunda *Crítica*, que a distinção entre dois pontos de vista não exerce nenhum papel na fundamentação do princípio supremo da moral. Nesse sentido, defenderemos que a representação do sujeito como possuindo uma “natureza inteligível” ou como membro de um “mundo inteligível” é uma necessidade que provém da consciência que possui da lei moral e, por conseguinte, de sua liberdade. Ao considerar-se como númeno, portanto, o sujeito estaria se valendo de um modo de representação, apenas simbólico, para o exercício prático da razão pura, o qual permanece incompreensível do ponto de vista teórico.

⁴ Klemme argumenta que, após a publicação da *Fundamentação*, em 1785, Kant não teria ainda esboçado o plano de escrever a *Crítica da razão prática*, pois estaria seguro de que a *Fundamentação* havia cumprido suficientemente o papel de investigação preparatória para a *Metafísica dos Costumes*. A tese defendida por Klemme é a de que Kant decidiu dedicar-se à segunda *Crítica* não apenas em virtude das inúmeras objeções à sua concepção de moral, mas principalmente, devido à “descoberta” da antinomia do conceito de bem supremo, uma dialética do uso prático da razão, cuja solução permitiria dar resposta às objeções. (Klemme, 2003).

Nossa análise divide-se em duas partes. Num primeiro momento, trata-se de esclarecer que a concepção do sujeito moral como númeno não cumpre nenhuma função na justificação da validade do princípio da moral e, com isso, no estabelecimento da realidade objetiva do conceito de liberdade, já que a efetividade da razão prática pura é “exposta” mediante o recurso ao “fato da razão” (1). A partir disso, mostraremos em que medida Kant pode sustentar que o estatuto positivo adquirido pelo conceito de númeno no uso prático da razão não contradiz o sentido negativo e problemático que lhe havia sido atribuído no interior da Analítica da primeira *Crítica*. Argumentaremos que a referência a n menos constitui-se apenas como um modo de representação do nosso próprio ato de determinação da vontade pela forma legislativa, em contraposição à sua determinação segundo as leis da natureza (2).

1. A efetividade da razão prática pura e a realidade objetiva do conceito de liberdade

No prefácio à segunda *Crítica*, Kant argumenta que apenas a determinação dos conceitos de “moralidade” e “liberdade” permite explicar em que consiste o “númeno” que a primeira *Crítica* propunha colocar como “fundamento” dos fenômenos e, além disso, como   possível formar um conceito de númeno, apesar da limitação das categorias ao seu uso empírico. Nas palavras de Kant, “apenas uma crítica minuciosa da razão prática pode suprimir essa m -interpretação e colocar sob uma luz clara o modo de pensar consequente que constitui precisamente sua maior vantagem” (*KpV*, AA 05:6-7). Para compreender, portanto, de que maneira Kant vislumbra a possibilidade não apenas de formular conceitos sobre objetos suprassensíveis, mas de atribuir a estes conceitos algum significado, ainda que apenas em sentido prático, é preciso olhar com cuidado para sua “Analítica da razão prática pura”.

É claro que não nos cabe aqui retomar em detalhe a argumentação de Kant nos oito primeiros parágrafos da “Analítica”, em que pretende expor a efetividade da razão prática pura. Basta reconstruir os quatro passos principais dessa argumentação a fim de explicitar um ponto importante: para estabelecer a razão pura como sendo efetivamente prática e atribuir realidade objetiva ao conceito de liberdade, tanto em sentido positivo quanto em sentido transcendental, Kant não recorre   distinção entre dois pontos de vista sobre o sujeito, nem a seu pertencimento a um mundo inteligível.

O *primeiro passo* de Kant na Analítica consiste em estabelecer o princípio fundamental da razão prática pura, mediante uma comparação entre dois modos de operar da razão em relação à vontade: quando esta é condicionada empiricamente e quando é condicionada apenas pela razão⁵. No primeiro modo, o fundamento de determinação da vontade não é fornecido pela própria razão, mas pelo objeto de desejo da vontade (fins postos de acordo com inclinações ou interesses). Neste caso, os princípios práticos que determinam a vontade a agir são meramente subjetivos, porque valem apenas para uma vontade particular. Esses princípios permanecem, portanto, apenas como máximas (*KpV*, AA 05: 19), princípios subjetivos para o “meu querer e o meu agir” (Bittner, 2003, p. 8). Ainda que a razão possa cumprir aqui algum papel no estabelecimento dos meios para que a vontade alcance os seus fins desejados, as regras práticas por ela fornecidas são condicionadas pelos fins e se expressam em imperativos apenas hipotéticos. Como esses fins são escolhidos de maneira particular e contingente, os imperativos funcionam somente como preceitos, que se constituem mediante observação empírica e que, por isso, nunca podem atingir a universalidade e necessidade de uma lei prática. Assim, a razão prática que opera sob condições empíricas da vontade não instaura nenhuma legislação (nenhuma ordem diferente daquela regida por leis naturais).

Em um segundo modo de operar, porém, a razão é concebida como determinando “por si mesma” a vontade, não em vista do objeto (ou do fim) particular desejado, mas segundo aquilo que reconhece como válido para a vontade de todos os seres racionais. Desta maneira, a máxima ou o princípio subjetivo da ação válido para uma vontade particular, pode ser reconhecido ao mesmo tempo como princípio objetivo – válido para a vontade de qualquer ser racional – ou como uma lei prática (*KpV*, AA 05:19).

Kant procura explicitar essa diferença mediante a distinção entre forma e matéria de um princípio prático nos Teoremas II e III. Se o fundamento de determinação da vontade for seu objeto de desejo (a matéria), os princípios práticos permanecem meramente subjetivos e a razão fornece apenas regras para obtenção desse objeto, mas nenhuma lei. Se, pelo contrário, a condição da determinação da vontade não está nos fins particulares desejados, mas encontra-se apenas no elemento formal da máxima, isto é, em sua compatibilidade com a forma de uma

⁵ Beck observa que nos teoremas I, II e o escólio II do §8 Kant realiza o exame da razão prática *empírica*, cumprindo a tarefa de limitação proposta pela *Crítica*, ao passo que inicia a Analítica da razão prática *pura* apenas a partir do Teorema III.

legislação universal concebida pela razão, o princípio prático subjetivo é reconhecido ao mesmo tempo como válido objetivamente ou como uma lei pr tica⁶. Portanto, é apenas quando a nossa vontade se determina a agir não segundo fins desejados, mas segundo a “forma legislativa” de nossa máxima de a  o, que se pode dizer que a razão pura instaura uma “ordem” ou uma legislação própria.⁷

Em um *segundo passo* da argumentação, Kant apresenta o estreito vínculo entre essa determinação da vontade com base na “forma legislativa” da máxima e o conceito de liberdade da vontade. Esse vínculo   explicitado mediante a posição de dois problemas (*Aufgaben*). No Problema I, Kant parte da suposição da possibilidade de determinar a vontade mediante a “forma legislativa” da máxima de sua ação, para perguntar pela natureza dessa vontade. Ora, se a vontade for determinada

⁶ Alguns dos comentadores que defendem a filosofia moral de Kant da acusação de “formalismo vazio” insistem na importância de compreender que a determinação da vontade pela razão segundo a forma não significa uma abstração ou eliminação de todo elemento material da máxima (o objeto desejado), mas apenas que este não é considerado o fundamento de determinação da vontade. O que importa na determinação da vontade segundo a forma é a compatibilidade da máxima com uma lei universal. (Cf. Beck, 1960, p. 96). Quanto a este ponto, Kant se faz claro na seguinte passagem: “Ora, é certamente inegável que todo o querer tem de possuir t m m um objeto e, portanto, uma m teria; mas esta não  , só por isso, o fundamento de determinação e a condição da máxima” (*KpV*, AA 05:34).

⁷ De acordo com Onora O’Neill nessa contraposição dos dois “quadros” da razão prática (empírica e pura), Kant apresenta dois elementos como fundamentais para compreender a razão pura em seu uso prático: a autonomia e a universalização. Seu argumento é o de que, para Kant, esses dois elementos só podem ser ambos fundamentais na medida em que são equivalentes. Ora, mas como seria possível identificar o princípio de agir com base em leis válidas para todos (universalização) e o princípio de agir com base nas leis que eu estabeleço para mim mesmo (autonomia)? A fim de tornar clara a equivalência entre universalização e autonomia, O’Neill chama atenção para o sentido em que Kant usa os termos autonomia (*Autonomie*) ou auto-legislação (*Selbstgesetzgebung*), o qual passa, em geral, despercebido: “Tornou-se comum presumir que a referência do *auto* [*self*] na ideia kantiana de *auto-legislação* [*self-legislation*] (*Selbstgesetzgebung, Autonomie*)   o agente humano, mas nessa leitura auto-legislação significa a legislação do próprio agente [*agent’s own legislation*]. Não há nenhuma razão pela qual a legislação do próprio agente tenha de ser a legislação adotada por todos: muito pelo contrário. Esse impasse interpretativo   uma boa evidência de que Kant v  a conexão entre capacidade de universalização [*universability*] e autonomia de outra maneira e que os princípios aut nomos kantianos não são aqueles que os agentes podem inventar arbitrariamente para eles mesmos. Uma melhor leitura da concepção kantiana de autonomia, a meu ver, é considerar o *auto* [*self*] em *auto-legislação* [*self-legislation*] simplesmente como um termo reflexivo. Auto-legislação é a legislação que não se refere a ou se deriva de nada outro; é uma legislação não-derivativa. É isso que Kant sugere el pticamente, mas não imprecisamente, quando escreve ‘a legislação [*law-giving*] da razão pressupõe apenas ela mesma’” (O’Neill, 2002, p. 86). Se a auto-legislação significa uma legislação não derivada de outro lugar, no sentido de não visar fins particulares (objetos desejados) ou de não depender de condições variáveis de sujeito para sujeito, ela pode ser identificada a uma legislação válida para todos ou apta a ser adotada por todos. O’Neill completa seu argumento ressaltando que aquilo que marca a compreensão kantiana de autonomia, portanto, não é a independência individual na escolha ou na ação, mas a independência em relação aos fins individuais no estabelecimento dos princípios de a  o, pois   essa independência que garante a validade universal do princípio, ou seja, seu caráter de lei.

pela mera forma da lei universal fornecida pela razão pura, então ela não está condicionada por nenhum fenômeno ou objeto sensível e não se guia, portanto, pela lei da natureza. Como Kant define a liberdade em sentido estrito (ou transcendental) exatamente como essa propriedade de não se determinar por nenhuma condição empírica anterior e, portanto, de não se submeter à lei de causalidade natural, ele afirma que, nesse caso, a vontade tem de ser livre. No Problema II, o caminho traçado é o inverso: Kant parte da suposição da vontade livre para estabelecer que a única maneira de determiná-la independentemente de quaisquer condições empíricas é considerando apenas a “forma legislativa” da máxima.

No Escólio (*Anmerkung*) que se segue a esses dois problemas, além de ressaltar essa reciprocidade ou referência mútua entre liberdade e lei prática incondicionada, Kant começa a introduzir o *terceiro passo* de sua argumentação, que consiste em mostrar que a razão pura é efetivamente prática, ou seja, determina incondicionalmente a vontade a agir. Lembrando o estatuto meramente negativo do conceito de liberdade, o qual apenas designa a independência da vontade em relação às condições empíricas de determinação da ação, Kant afirma que este conceito não pode nos dar conhecimento de uma lei prática incondicionada (*KpV*, AA 05: 29). Para mostrar a efetividade da razão prática pura, portanto, não se pode começar pelo conceito transcendental de liberdade. Pelo contrário, Kant argumenta que é apenas a consciência dessa lei que nos permite conhecer o conceito de liberdade, ou seja, que constitui sua *ratio cognoscendi*.

Ora, mas como Kant pretende estabelecer que *conhecemos* a lei moral e que, portanto, a razão pura é efetivamente prática? A conclusão de que a “razão pura é prática unicamente por si mesma e fornece (ao homem) uma lei universal, que nós denominamos *lei moral* (*KpV*, AA 05: 31)” é apresentada no “escólio” de uma das passagens mais controversas de sua filosofia prática, na qual introduz a consciência da lei moral como sendo um “fato da razão pura”. Kant afirma:

Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um fato da razão (*Factum der Vernunft*), porque não se pode inferi-la sutilmente a partir de dados (*Datis*) precedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta não nos é dada previamente), mas (*sondern*) porque ela se impõe a nós por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica, se bem que ela seria analítica se pressupuséssemos a liberdade da vontade, mas para isso seria exigida, sendo a liberdade um conceito positivo, uma intuição intelectual, que aqui não nos é permitido admitir de modo algum. Contudo, para considerar, sem nenhum mal-entendido, essa lei

como dada, temos de observar que não é nenhum fato empírico, mas antes o único fato da razão pura (*Factum der reinen Vernunft*) que se anuncia como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*). (KpV, AA 05: 31)

Enfatizando o primeiro argumento oferecido por Kant para denominar a consciência dessa lei fundamental como um fato (*Faktum*) – a impossibilidade de ser inferida de dados anteriores da razão –, diversos leitores mostraram-se extremamente críticos ao apelo a um “fato da razão”⁸. Ao igualar a lei moral a um “fato”, Kant teria abandonado a tentativa de deduzir sua validade objetiva e de justificar, assim, a efetividade da razão prática pura. Entretanto, se observarmos mais atentamente o segundo motivo para designar a consciência da lei moral como um fato – introduzido mediante a conjunção adversativa (*sondern*) – outra interpretação mostra-se possível. Kant argumenta que a consciência da lei fundamental pode ser considerada como um fato (*Faktum*) da razão porque ela “se impõe a nós por si mesma como proposição sint tica a priori”. Dois elementos mostram-se fundamentais para a compreensão deste argumento. De um lado, o caráter de incondicionalidade da lei moral, que denota uma *atividade* da razão prática pura; e, de outro lado, o modo como esta lei é imposta “a nós”, isto é,   nossa vontade finita (humana) como uma necessidade (*N tigung*), consistindo assim em uma proposição sint tica *a priori* e não em uma proposição analítica. Explicitemos estes dois elementos⁹.

⁸ As críticas feitas ao fato da razão remontam a Schopenhauer e Hegel e foram retomadas mais recentemente por Henrich, Prauss, Bittner e Ameriks. Sobre o assunto cf. Allison, 1990, p.230. Conferir também a discussão sobre as diferentes interpretações sobre o fato da razão realizada por Kleingeld em “Moral consciousness and the ‘fact of reason’” (Kleingeld, 2010).

⁹ Em sua interpretação sobre o fato da razão, Allison se vale dos dois elementos – a atividade da razão pura pressuposta nessa imposição da lei (a) e a consciência que temos da lei moral enquanto uma necessidade (*N tigung*) (b) – para mostrar que, com o “fato da razão”, Kant não abre mão de uma justificação da efetividade da razão prática pura. De acordo com Allison, o “fato da razão” não deve ser identificado diretamente com o “fato de a razão pura ser prática”, como se Kant considerasse como dado aquilo que a própria *Crítica* pretende estabelecer: a efetividade da razão prática pura. Assim, Allison sugere outra caracterização do fato: este deveria ser entendido apenas como “a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento dessa lei pela razão humana comum como sendo uma lei suprema para sua vontade” (Allison, 1990 p. 233). Essa consciência que a razão comum tem da lei moral não seria necessariamente a da lei moral como um princípio formal, mas apenas a consciência das “obrigações morais particulares, originadas no processo de deliberação prática, em que a lei, que serve como regra (procedimento de decisão), governa essa deliberação” (Allison, 1990, p. 233). Dada a existência desse “fato” na análise da razão humana comum, a tarefa de Kant seria a de referi-lo   razão pura, ou seja, a de mostrar que a consciência da obrigação moral que temos no processo de deliberação é um fato *da* razão. Para Allison é a partir da consciência que a razão comum possui da obrigação moral e da análise dessa lei moral como sendo um comando (*Gebot*) da razão na forma de um imperativo categórico (incondicional) que Kant pode estabelecer a vontade como sendo de fato determinada pela razão prática pura ou, em outras palavras, a razão pura como efetivamente prática.

Em primeiro lugar, é preciso notar o caráter de incondicionalidade da lei moral da qual temos consciência. Não é apenas pela característica de ser dada, sem inferência de algum conceito anterior, que a consciência da lei moral é designada como um fato da razão. É apenas na medida em que nossa consciência dessa lei pressupõe uma atividade *da razão prática pura*, isto é, o ato da razão de determinar a vontade em vista apenas da forma legislativa presente na máxima – independentemente, portanto, de quaisquer condições empíricas – que podemos chamá-la de fato (*Faktum*) da razão.

Marcus Willaschek chama atenção para a ambiguidade da palavra “Faktum”, da qual Kant se vale nessa apresentação da consciência da lei moral. Ainda que seja usualmente entendido como “Tatsache”, um fato ou acontecimento dado, na *Metafísica dos Costumes* e nos escritos sobre religião Kant atribui ao termo “factum” também um significado que denota atividade. Ali, “factum” é entendido como um feito ou como um ato imputável (Tat) (*MdS* AA 06: 223). Segundo Willaschek somente essa denotação de atividade nos permite compreender o que Kant designa como “fato da razão”. Ele argumenta:

É a razão que aqui determina a vontade. Nesta medida, a determinação da vontade é seu “ato” (Tat) – ou o seu “feito” (Factum). Estas passagens não deixam dúvida alguma de que o “Fato (Factum) da razão pura” não é simplesmente um fato (Tatsache) independente da razão, que se tem de admitir passivamente, mas uma atividade (Aktivität) ou exercício (Leistung) “da razão”. Só assim pode-se justificar a exigência de validade universal que Kant vincula a esse Faktum. Além disso, há uma conexão imediata entre a tese de que a razão pura é “prática” e o “fato” (Factum) da razão pura: a razão pura é prática, na medida em que ela “faz” (tut) algo, portanto, mediante um “fato” (Factum).¹⁰

Essa compreensão do “fato” como consistindo em um “ato” da razão é corroborada pela preocupação de Kant em distinguir o fato da razão de um mero fato empírico. Ao final da passagem citada acima em que introduz o fato da razão, Kant insiste que não se trata de *um* fato dado empiricamente, isto é, de um fato, cuja certeza tem de ser aceita mediante a experiência. O que está em questão é o único fato da razão

¹⁰ Willaschek, 1992, p. 180. Em uma análise semelhante à de Willaschek, Keinert também explicita o fato como sendo um “ato” da razão no sentido de um “ato normativo primário” pelo qual ela institui a lei moral. Seria necessário atentar, contudo, para “estrutura de mão dupla” presente neste ato: há ao mesmo tempo um movimento de reflexão da razão na representação da universalidade da lei e de determinação da vontade segundo esta lei. Essa estrutura do “ato” da razão, segundo Keinert, estaria espelhada na estrutura dupla do próprio juízo moral que pressupõe um movimento reflexionante na avaliação da regra presente na minha máxima como passível ou não de universalização e, em caso afirmativo, um movimento de determinação da vontade (Keinert, 2006, cap.3).

pura, pela qual ela “se proclama como originariamente legisladora”. Trata-se, portanto, da consciência que temos do ato da razão pelo qual ela institui uma legislação própria, distinta da legislação natural, na medida em que determina a vontade a agir em vista da universalidade da lei e não dos objetos ou fins particulares desejados.

Em segundo lugar, é preciso observar a maneira pela qual esse ato de instituição de uma legislação da razão prática pura determina a vontade de um ser racional finito, ou seja, de que modo nós nos tornamos conscientes da lei moral. Kant sustenta que, como a lei moral estabelece o meu princípio subjetivo de determinação da vontade como sendo compatível com uma legislação *universal*, ela é um princípio válido para todos os seres racionais que possuam razão e vontade (*KpV*, AA 05: 32). Na medida em que não leva em conta os fundamentos subjetivos de determinação de uma vontade particular, a razão pura se proclama como “originariamente legisladora” para *todos os seres racionais*. A lei moral seria, portanto, um princípio válido não apenas para os seres racionais que possuem uma vontade finita, ou seja, uma vontade determinada não apenas pela razão, mas também por fundamentos sensíveis ou patológicos. Ela valeria também para os seres racionais, cuja vontade é completamente determinada pela razão, isto é, para aqueles que possuem uma vontade santa ou uma vontade divina.

No caso desses seres cuja vontade é completamente determinada pela razão, a lei moral consistiria em uma proposição analítica, dada a identidade entre os conceitos de razão e de vontade. No caso dos homens, porém, visto não haver essa identidade e a vontade não ser sempre determinada pela razão, só podemos ter a consciência da lei moral como uma proposição sint tica *a priori*. Este é o segundo elemento importante para a compreensão da consciência da lei moral como “fato da razão”: como possuímos uma vontade finita, só temos consciência da lei moral como sendo uma imposição ou um comando (*Gebot*) da razão que se expressa na forma de um imperativo, “que comanda categoricamente, porque a lei   incondicionada” (*KpV*, AA 05: 32)¹¹. Temos consciência da lei moral, portanto, como um dever (*Sollen*) ou uma necessidade (*N tigung*) moral.

¹¹ Gu do de Almeida também apresenta uma análise filológica do termo “Faktum” como um “ato” ou um “feito” da razão. No entanto, segundo Almeida essa análise não é conclusiva para resolver o seguinte impasse na concepção de um “fato da razão”: como seria possível atribuir a este fato uma certeza imediata, se não está fundada em nenhuma intuição, nem consiste em uma proposição analítica? Almeida propõe como saída desse impasse dar atenção   distinção entre lei e imperativo ou entre a lei moral como proposição analítica, cuja verdade   imediata, e o imperativo categórico enquanto proposição sint tica. Nas palavras de Almeida: “A distinção entre lei e imperativo permite que se pense o imperativo como uma consequência do conhecimento da lei. O ‘fato da

Nessa medida, a compreensão desse terceiro passo da argumentação – a exposição da efetividade da razão prática pura a partir de um “fato” entendido como “ato” da razão – é fundamental para o *quarto e último passo* da Analítica dos Princípios, em que Kant pretende atribuir, a partir da consciência da lei moral, realidade objetiva ao conceito de liberdade, afirmando que esta última tem de ser entendida como *ratio essendi* da lei moral (KpV, AA 05: 4).

Esse último passo é dado no Teorema IV, em que Kant explicita a relação entre a lei moral, a liberdade em sentido negativo e a liberdade em sentido positivo. Kant retoma a relação de reciprocidade (ou referência mútua) entre lei prática incondicionada e liberdade da vontade, introduzindo agora o princípio de autonomia da vontade. Ele afirma:

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a essas leis: toda heteronomia do arbítrio, ao contrário, não somente não funda nenhuma obrigação (*Verbindlichkeit*), mas é além disso oposta ao princípio da obrigação e da moralidade da vontade. É precisamente na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto desejado) e também, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela mera forma legislativa universal, da qual uma máxima tem de ser capaz, que consiste o único princípio da moralidade. Mas essa independência é a liberdade em sentido negativo, ao passo que esta legislação própria da razão pura e, enquanto tal, prática, é a liberdade em sentido positivo. Portanto, a lei moral não exprime nada além do que a autonomia da razão prática pura, isto é, a liberdade e esta autonomia é, ela própria, a condição formal de todas as máximas, unicamente sob a qual elas podem entrar em consonância com a lei prática suprema. (KpV, AA 05: 33)

Ora, na solução da terceira antinomia da *Crítica da razão pura* Kant havia garantido a possibilidade de se conceber, sem contradição, a lei de causalidade por liberdade, contraposta à lei de causalidade natural. Tal causalidade, também designada como causalidade inteligível (ou numênica), só podia ser concebida, porém, de maneira *negativa* e *problemática*, como uma independência de quaisquer condições empíricas na produção de um efeito sensível. Esse estatuto problemático e negativo do conceito transcendental de liberdade era exigido a fim de

razão’, lembremos, é, em sua fórmula canônica, a consciência da lei moral por um agente dotado de uma vontade imperfeita. Ter consciência da lei é ter consciência da verdade de uma proposição analítica. Essa consciência não é, porém, uma condição necessária de se ter uma vontade imperfeita. Assim, se acontece a um agente dotado de vontade imperfeita de ter a consciência da lei moral, ele tem a consciência de algo que em si mesmo é objeto da certeza característica das proposições analíticas, mas de tal modo que a relação da lei com sua vontade se exprime sempre numa proposição sintética” (Almeida, 1999, p. 83).

não colocar em risco a necessidade e a universalidade do princípio da causalidade da natureza com referência aos objetos de toda a experiência possível.

Agora, na *Crítica da razão prática*, precisamente por ter “exposto” a consciência da lei moral como sendo um fato (ou ato) da razão pura, Kant pode finalmente apresentar de maneira *positiva* e *determinada* a lei de causalidade por liberdade. A consciência da lei moral nos torna também conscientes da autonomia de nossa vontade, ou seja, de nossa capacidade de determinar a vontade a agir não em vista dos fins desejados (inclinações e interesses), mas segundo a forma legislativa da máxima fornecida pela razão.   essa consciência que nos permite *conhecer a lei* de causalidade pela razão pura, designada como lei de causalidade por liberdade¹².

Dessa maneira, torna-se possível a “dedução da realidade objetiva do conceito de liberdade”,   qual Kant se refere na seção que se segue aos oito primeiros parágrafos da Analítica. Logo após insistir na impossibilidade de uma dedução da realidade objetiva da lei moral, ele argumenta que a mera exposição da lei moral como um “fato da razão pura, do qual somos conscientes a priori”, serve de princípio para a dedução da faculdade da liberdade. Kant afirma:

algo diferente e totalmente paradoxal entra no lugar dessa dedução do princípio moral buscada inutilmente, a saber, que esse princípio, inversamente, serve ele mesmo como princípio para a dedução (*Deduktion*) de uma faculdade insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa tinha de admitir ao menos como possível (para encontrar entre suas ideias cosmológicas o incondicionado segundo sua causalidade, a fim de não contradizer a si mesma), a saber, a faculdade da liberdade, da qual a lei moral, que não precisa, ela mesma, de quaisquer fundamentos que a justifiquem, prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade nos seres que reconhecem essa lei enquanto obrigante para eles. (*KpV*, AA 05: 47).

Assim, Kant deixa claro que a lei moral – que não precisa de nenhuma prova ou justificação, já que temos consciência dela como um

¹² O exemplo do príncipe que exige de uma pessoa um falso testemunho sobre um homem honesto, ameaçando-a com uma pena de morte, permite-nos compreender melhor essa relação intrínseca entre a consciência da lei moral e a consciência da liberdade. Com esse exemplo Kant procura mostrar que, se fôssemos guiados apenas pelos nossos interesses e nossa razão cumprisse tão somente o papel de cáculo de meios e fins, sequer hesitar amos em difamar um homem que sabemos ser honesto. No entanto, o que efetivamente ocorre   que mesmo sob ameaça de morte podemos hesitar em dar o falso testemunho, ou ainda, mesmo depois de acusar alguém injustamente para escapar da morte, temos a estranha consciência de que não deveríamos ter feito isso. É essa consciência do dever ou da obrigação moral que, segundo Kant, faz com que nos reconheçamos como livres, isto é, como não sendo determinados apenas pelos nossos fins particulares ou guiados apenas pela necessidade natural.

fato da razão – fornece uma “espécie de credencial” para o conceito de liberdade, na medida em que é estabelecida como “princípio da dedução da liberdade enquanto uma causalidade da razão pura” (*KpV*, AA 05: 48).

É importante compreender como Kant relaciona os sentidos positivo e negativo de liberdade ao introduzir o princípio de autonomia da vontade. A liberdade *em sentido positivo* consiste na legislação própria da razão prática pura, ou seja, da razão que impõe “por si só” uma lei que comanda a vontade a agir apenas segundo a forma legislativa da máxima, ou seja, em vista do que é válido universalmente para qualquer vontade. Ora, essa liberdade em sentido positivo pressupõe necessariamente a independência em relação a todo objeto de desejo (matéria presente na máxima), independência que, como vimos, é designada por Kant como *liberdade em sentido negativo* ou *transcendental*. Dessa maneira, ao estabelecer, mediante a exposição da consciência da lei moral como um fato (ato) da razão, o conhecimento da lei da causalidade por liberdade em sentido positivo, Kant estabelece também a liberdade em sentido negativo, já que esta última é necessariamente pressuposta pela primeira¹³.

Pode-se notar, então, que para a dedução do conceito de liberdade da vontade tanto em sentido positivo – enquanto autonomia da vontade – quanto em sentido transcendental – como independência das condições sensíveis na determinação da causalidade da vontade – Kant não se vale, portanto, da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. O conceito de liberdade fica estabelecido pela própria consciência que temos do ato da razão pura na determinação da vontade a agir, pelo qual ela se prova efetivamente como prática¹⁴. Sendo assim, longe de atribuir

¹³ De acordo com Allison, a referência à consideração de nós mesmos como “membros do mundo inteligível” cumpriria um papel importante na dedução da liberdade negativa ou transcendental. Tal dedução não consistiria apenas na asserção, reconstruída acima, de que a liberdade negativa seria uma pressuposição derivada da realidade da liberdade positiva (autonomia), a qual estaria, por sua vez, garantida pela consciência da lei moral. Allison sustenta que mais do que uma asserção, o argumento de Kant seria o de que “a capacidade de motivação moral (autonomia) fornece a *evidência* de nosso pertencimento a um mundo inteligível a partir da qual nossa independência do mecanismo da natureza pode ser inferida” (Allison, 1990, p. 241). Em outras palavras, a autonomia asseguraria a existência dos homens em um mundo inteligível, da qual decorreria a liberdade negativa. É preciso observar, no entanto, que esta reconstrução da dedução da liberdade negativa proposta por Allison, como ele próprio admite, não é claramente expressa por Kant em nenhum trecho da *Crítica da razão prática*.

¹⁴ Cf. *KpV*, AA 05: 3. “Pois se, enquanto razão pura, ela é efetivamente prática, então ela prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato (*Tat*) e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática. Com esta faculdade fica estabelecida, de agora em diante, a *liberdade transcendental*, tomada, certamente, naquele sentido absoluto que a razão especulativa demandava

ao duplo ponto de vista algum papel na justificção da lei moral e no estabelecimento da realidade objetiva do conceito de liberdade, Kant introduz a necessidade de considerar o sujeito agente ao mesmo tempo como fenômeno e como númeno como um *resultado* da consciência que temos da lei moral e, com ela, da liberdade.

2. A consciência da lei moral e a ideia de “mundo inteligível”: o sentido positivo do conceito de númeno

A primeira referência que Kant faz, na *Crítica da razão prática*,   concepção do sujeito como “ser em si mesmo” e como pertencente a uma “ordem inteligível” aparece apenas após os oito parágrafos iniciais da Analítica da razão prática pura, ou seja, depois da exposição de sua “lei fundamental” – a lei moral – como um “fato da razão”. No primeiro parágrafo da seção, em que tratar  exatamente de explicitar o caráter de “exposição” da lei moral em oposição   “dedução” realizada sobre os conceitos do entendimento puro, Kant diz:

Esta analítica expõe que a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar a vontade por si mesma, independentemente de tudo o que   empírico – e expõe isso, certamente, mediante um fato (*Faktum*) no qual a razão pura se prova prática, em nós, pelo ato (*in der Tat*), a saber, a autonomia nos princípios da moralidade pela qual ela determina a vontade ao ato (*zur Tat*). Ela mostra, ao mesmo tempo, que esse fato está inseparavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, sendo até mesmo idêntica a ela, pelo que a vontade de um ser racional que, enquanto pertencente ao mundo sensível, se reconhece necessariamente submetido às leis da causalidade, tal como outras causas eficientes, ao mesmo tempo também no domínio prático, é consciente, de um outro lado, a saber, enquanto ser em si mesmo, de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, e certamente não conforme uma intuição particular de si mesmo, mas conforme certas leis dinâmicas que podem determinar sua causalidade no mundo sensível; pois em outro lugar ficou suficientemente provado que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas. (*KpV*, AA 05: 42).

Aqui são retomados os dois resultados da Analítica da razão prática. Em primeiro lugar, mostrou-se que a razão pura é efetivamente prática mediante a exposição de um ato (*factum*) da razão, do qual somos conscientes *a priori* e pelo qual ela determina a vontade a agir em vista não de fins particulares desejados, mas da universalidade da lei. Este ato

a ela, no uso do conceito de causalidade, para escapar da antin mia em que cai inevitavelmente ao querer pensar, na série da ligação causal, o incondicionado; [...]”.

(*factum*) da razão pura é entendido como autonomia (ou auto-legislação) da vontade, na medida em que a causalidade da vontade, isto é, sua faculdade de produzir objetos de acordo com certas representações, não se guia pela representação de um objeto desejado, mas apenas pela representação da forma legislativa contida em seu princípio de ação. Em outras palavras, a vontade não é determinada segundo as leis da causalidade natural ou mecânica, mas segundo a legislação imposta incondicionalmente pela razão. Nesta medida provou-se, em segundo lugar, a efetividade de uma causalidade por liberdade, pois a consciência da autonomia da vontade confunde-se com a consciência da liberdade.

É exatamente neste ponto, em que se faz necessário pensar a vontade finita de um ser racional como submetida a duas leis de causalidade distintas – a da natureza e a da liberdade –, que Kant introduz o duplo ponto de vista. No mundo sensível, isto é, quando possui a consciência empírica de sua existência no tempo, o sujeito tem de conceber-se do mesmo modo que concebe qualquer outra causa eficiente: enquanto submetida à lei de causalidade natural, cuja exigência é de que para toda causa deve-se procurar a causa antecedente no tempo. Sob este ponto de vista não é possível compreender uma causalidade por liberdade. No entanto, como esse mesmo sujeito possui além da consciência empírica de suas ações no tempo também a consciência imediata da autonomia de sua vontade, isto é, do ato da razão pura de determinar a vontade a agir, ele tem de conceber-se como *númeno* e, por conseguinte, como pertencente a um mundo inteligível, por oposição ao mundo sensível em que suas ações são completamente determinadas segundo a causalidade natural.

A necessidade de representar um mundo inteligível em contraposição ao mundo sensível é, portanto, proveniente da consciência que temos de duas legislações distintas. Isso fica claro quando Kant apresenta a distinção entre natureza sensível e *suprassensível*¹⁵. Kant afirma:

Essa lei deve fornecer ao mundo sensível, enquanto uma natureza sensível (no que concerne os seres racionais), a forma de um mundo do entendimento, isto é, de uma *natureza suprassensível*, sem, no entanto,

¹⁵ Torralba chama atenção para o fato de a distinção entre dois “mundos” ou “naturezas” não significar nada além de uma distinção entre duas legalidades: “Nunca se insistirá o suficiente no fato de que Kant não propõe a existência de dois mundos, mas de duas legalidades: a dos princípios teóricos e a dos princípios práticos. Cada uma dessas classes de princípios funda uma esfera (*Gebiet*) na qual seus conceitos são legisladores sobre os objetos correspondentes (KdU, AA 05: 174-175). Os dois “mundos” ou “naturezas”, aos quais Kant se refere, são duas esferas de uma mesma realidade. O mundo inteligível não é outra coisa do que a esfera da liberdade” (Torralba, 2009, p. 206).

fazer dano ao seu mecanismo. Ora, a natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis. A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência desses seres sob leis empiricamente condicionadas e é, portanto, para a razão, uma *heteronomia*. A natureza supracensível desses mesmos seres  , pelo contrário, a sua existência segundo leis independentes de toda condi o empírica e, portanto, pertencem à *autonomia* da razão pura. E visto que são práticas as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, a natureza supracensível, na medida em que dela podemos fazer um conceito para nós, não é nada senão *uma natureza sob a autonomia da razão pura prática*. (KpV, AA 05: 43).

Salta aos olhos aqui a defini o que Kant apresenta da natureza como sendo a existência das coisas sob leis. A distin o entre duas naturezas é, portanto, equivalente   separa o entre dois domínios governados por duas legisla es diferentes, das quais temos consciência. A natureza sensível   a nossa existência, enquanto seres racionais, sob leis empiricamente condicionadas. Essas leis são condicionadas porque a vontade   heterônoma, ou seja, seu fundamento de determina o não é a própria razão, mas as representa es causadas por objetos que afetam nossa faculdade de desejar. A natureza inteligível, em contrapartida,   nossa existência sob a lei prática incondicionada, da qual temos consciência mediante o fato da razão. É a representa o, portanto, dos seres racionais, cuja vontade   aut noma, isto é, determinada a agir em vista da universalidade da máxima, independentemente de quaisquer condi es empíricas.

  possível observar, assim, que a consciência imediata que temos da lei moral através do “fato da razão” e a consciência da liberdade (enquanto autonomia da vontade) não *pressupõem* a representa o do sujeito sob dois pontos de vista. Pelo contrário, o duplo ponto de vista surge como *resultado* dessa consciência que temos da liberdade da vontade, em contraposi o   consciência empírica da determina o da vontade segundo fundamentos patológicos. É apenas no momento em que se atribui liberdade à vontade de um sujeito pertencente ao mundo sensível, que este é “transferido”, “em ideia”, para uma “ordem inteligível das coisas”.

Entretanto, em que sentido Kant pode designar aqui o sujeito como númeno e o que quer dizer com sua “transferência” para uma ordem inteligível? Como   possível atribuir um estatuto positivo   causalidade num nica que não contradiga a necessidade de se conceber os n menos de maneira negativa e problemática, estabelecida na primeira *Crítica*?

Na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao tematizar o “limite extremo de toda a filosofia”, Kant já havia explicitado por que somos obrigados a nos representar como númenos e em que consiste o elemento positivo dessa representação. Ele afirma:

O conceito de um mundo inteligível é, pois, apenas um ponto de vista que a razão se vê necessitada a tomar fora dos fenômenos para se pensar *a si mesma enquanto prática*, o que não seria possível se os influxos da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que é, sim, necessário na medida em que não lhe deva ser negada a consciência de si mesmo enquanto inteligência, por conseguinte, enquanto causa racional e ativa pela razão, isto é, livremente eficiente. Esse pensamento acarreta, por certo, a ideia de uma ordem e legislação diversa do mecanismo da natureza que diz respeito ao mundo sensível e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo de seres racionais, enquanto coisas em si mesmas), mas sem a mínima pretensão de ir além de pensar esse mundo inteligível segundo a sua condição *formal*, isto é, como sendo conforme à universalidade da máxima da vontade enquanto lei, por conseguinte à autonomia da vontade, que é a única que pode subsistir com sua liberdade [...]. (GMS, AA 04: 458).

Kant explicita aqui que é a consciência da liberdade, enquanto consciência de uma causalidade da razão pura, que nos leva a formular a ideia de uma legislação distinta da legislação da natureza e nos obriga a conceber, a partir dessa ideia, a totalidade dos seres racionais que estão a ela submetidos. Todavia, nesse trecho Kant não deixa de insistir no estatuto negativo do conceito de mundo inteligível, afirmando que o único elemento positivo desse conceito consiste na lei de causalidade imposta pela razão pura (GMS, AA 04: 458). “Transferir-se” para um mundo inteligível significa apenas situar-se *mediante o pensamento* em um mundo no qual a razão pura determinaria a vontade necessariamente, ou seja, no qual todas as ações estariam submetidas à autonomia da vontade. Ora, o elemento positivo mediante o qual pensamos o mundo inteligível consiste em um elemento apenas formal. Nesse conceito não temos a representação de um objeto da vontade, mas apenas a representação da universalidade da máxima mediante a qual a vontade se determina a agir independentemente de qualquer objeto (matéria). Assim, embora eu seja “forçado” a formular a ideia de um mundo inteligível a partir da autonomia da minha vontade, a representação deste mundo permanece ainda como ideia. Dele, afirma Kant, “não tenho o mínimo *conhecimento*, e a este conhecimento tampouco jamais posso

chegar por mais que a minha faculdade natural da razão se esforce”¹⁶ (*GMS*, AA 04: 462).

Na segunda *Crítica*, Kant reitera a autonomia da vontade como sendo o único elemento positivo a partir do qual somos forçados a conceber um mundo inteligível em oposição ao mundo sensível, submetido apenas às leis da natureza. Logo após contrapor a analítica da razão prática   da razão teórica – a fim de contrastar suas diferenças e de insistir que, em relação às coisas enquanto n menos, p de-se resguardar apenas a possibilidade de pensá-las (mediante um conceito negativo), dada a impossibilidade de *conhecê-las* ou *determiná-las* teoricamente – Kant apresenta a nova direção oferecida pelo “fato da razão”:

A lei moral, embora não forneça nenhuma perspectiva (*Aussicht*), oferece todavia um fato absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e de toda extensão de nosso uso teórico da razão, fato que oferece indícios de um puro mundo do entendimento, que o determina positivamente e nos permite conhecer algo dele, a saber, uma lei. (*KpV*, AA 05: 43)

  primeira vista Kant parece estar legitimando aquilo que ficara estritamente proibido na primeira crítica: a *determinação positiva* do suprasensível e, portanto, o *conhecimento* de algo pertencente ao mundo inteligível. Se acompanharmos, no entanto, seu esforço em explicar o que entende aqui por determinação e conhecimento, a passagem acima soa mais amena quanto à positividade do suprasensível admitida no uso prático da razão.

Para isso basta recordarmos o contraste, que Kant tanto reforça, entre o problema apresentado na segunda *Crítica* e aquele solucionado na *Crítica da razão especulativa*. Ora, a primeira *Crítica* trata do conhecimento a priori de objetos. O problema que procura resolver é, portanto, o da validade objetiva dos juízos de conhecimento que proferimos em relação aos objetos, anteriormente a qualquer experiência possível. Este problema só pode ser resolvido se as formas da sensibilidade (espaço e tempo) e as formas do pensamento (categorias)

¹⁶ Na continuação dessa passagem Kant reafirma o estatuto negativo ou meramente formal do pensamento do mundo inteligível: “Ela [a ideia de um mundo inteligível] significa apenas um algo que resta depois que exclui dos fundamentos de determinação da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos m biles provenientes do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange tudo em sua totalidade, mas que ainda há algo mais fora dele; desse algo mais, porém, não tenho qualquer conhecimento ulterior. Da razão pura, que pensa esse ideal, nada mais me resta a pensar, abstração feita de toda a matéria, isto é, do conhecimento dos objetos, senão a forma, a saber, a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, a razão em relação com um puro mundo inteligível como possível causa eficiente, isto é, determinante da vontade”. (*GMS*, AA 04:462).

forem consideradas como condições de possibilidade de qualquer experiência que possamos ter de objetos. Isso só acontece mediante uma especificação daquilo que pode ser um objeto de conhecimento. Não podemos conhecer as coisas em geral, mas apenas as coisas tais como são dadas em nossa intuição sensível e pensadas segundo as funções de síntese dessa intuição impostas pelo entendimento. Ou seja, só podemos conhecer fenômenos. Assim, a solução do problema da primeira *Crítica* traz como resultado a impossibilidade de conhecer objetos suprassensíveis, garantindo apenas a possibilidade de pensá-los.

O problema proposto pela segunda *Crítica* difere fundamentalmente da primeira, pois não se trata da relação da razão pura com objetos em vista de seu conhecimento, mas da relação desta razão com a vontade. O que está em jogo é a capacidade da razão pura de determinar incondicionalmente a vontade à ação, isto é, não em vista da representação de um objeto de desejo, mas da forma legislativa da máxima de sua ação. Ao solucionar este problema mediante um fato que estabelece a razão pura como efetivamente prática, Kant argumenta ser possível *conhecer* algo incondicionado: a lei moral. No entanto, é importante notar que não se trata do conhecimento de um objeto incondicionado, nem da determinação de um objeto suprassensível. Pelo contrário, a consciência da determinação de nossa vontade por uma lei prática incondicionada é possível apenas quando ela se determina a agir sem a representação de nenhum objeto e em vista apenas da forma legislativa de sua máxima. A *determinação positiva* do mundo inteligível à qual Kant se refere, portanto, não é a de um objeto, cujo conhecimento exigiria uma intuição diferente da sensível, mas a determinação da lei de causalidade incondicionada (lei moral), que pressupõe apenas a representação formal da universalidade da lei.

Assim, do mesmo modo que na *Fundamentação*, Kant estabelece que somente *em pensamento* ou *em ideia* nos “transferimos” para um mundo inteligível ou para uma natureza suprassensível. É nesse sentido que podemos compreender que a lei moral oferece apenas um “indício” ou um “sinal” de uma ordem inteligível das coisas. A consciência que temos da lei moral nos permite formular a ideia da totalidade de seres racionais que agem necessariamente sob o princípio de autonomia da vontade, ou seja, que possuem uma vontade completamente determinada pela razão pura. Contudo, dada a condição finita da vontade humana, essa ideia permanece sem qualquer correspondência *in concreto*, isto é, não pode ser exibida mediante nenhuma representação sensível. Ela opera apenas como um arquétipo (*Urbild*) ou um modelo a partir do qual podemos determinar nossas ações no mundo sensível, onde os efeitos

podem ser apenas reproduções (*Nachbilden*). Kant ressalta, dessa maneira, o caráter irrealizável da ideia de um mundo inteligível, estabelecendo-o ao mesmo tempo como um padrão para julgar cada uma de nossas ações. Sendo necessário lembrar sempre, porém, que esta ideia nada mais é do que um modo de representar a própria autonomia da vontade.¹⁷ Kant afirma:

[...] a lei dessa autonomia é a lei moral, que é a lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um puro mundo do entendimento cujo antítipo (*Gegenbild*) deve existir no mundo sensível, mas ao mesmo tempo, sem prejuízo às leis desse mundo. Poderíamos chamar a primeira de natureza arquetípica (*natura archetypa*) que conhecemos apenas pela razão, mas a última de natureza ectípica (*natura ectypa*), porque ela contém o possível efeito da ideia da primeira enquanto fundamento de determinação da vontade. Pois, pelo ato (*in der That*) a lei moral nos transfere, em ideia, para uma natureza na qual a razão pura, se fosse acompanhada com a capacidade física que lhe é adequada, produziria o sumo bem, e ela determina a nossa vontade a outorgar ao mundo sensível a forma de um todo de seres racionais.

A observação mais comum sobre si mesmo confirma que essa ideia efetivamente serve, por assim dizer enquanto esboço, de modelo (*Muster*) para determinação da nossa vontade. (*KpV*, AA 05: 43).

Fica claro nessa passagem que a ideia de uma natureza suprassensível e de um mundo inteligível, que *conhecemos* pela razão, não comporta nada além da representação da lei de autonomia da vontade. Assim, se esta ideia serve como fundamento de determinação da vontade, isso ocorre apenas na medida em que representa o princípio de determinação da vontade como sendo a conformidade da máxima de ação com uma legislação universal. Quando Kant afirma, portanto, que colocamos como “fundamento” de nossas ações o conceito de nós mesmos como númenos ou de nossa existência em um mundo inteligível, quer dizer apenas que o fundamento de determinação de nossas ações é a autonomia da vontade.

¹⁷ Em suas lições sobre filosofia moral Kant apresenta a própria lei moral como modelo ou arquétipo para nossas ações: “A lei [moral] tem de ser em si mesma pura e santa. O motivo é o seguinte: a lei moral é o arquétipo (*Urbild*), o padrão (*Richtmaß*), o modelo (*Muster*) de nossas ações. O modelo deve ser exato e preciso. Se não fosse assim, de acordo com o que se poderia julgar? O mais alto dever é, portanto: suportar a lei moral em toda sua pureza e santidade, assim como o maior delito é retirar algo da pureza da mesma. KANT, I. *Moralphilosophie* Collins, XXVII 294.

Referência

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. de. “Crítica, dedução e fato da razão”. *Analytica*, vol.1, n.4, 1999, p.57-84.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
- BITTNER, R. “Máximas”. *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade Kant Brasileira, n. 5 (2003), p. 07-25.
- BITTNER, R., CRAMER, K. (Orgs). *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1975.
- HULSHOF, M. *A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica*. Tese de doutorado, USP, 2011.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. São Paulo: Vozes, 2016.
- KEINERT, M. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. Tese de doutorado, USP, 2006.
- KLEINGELD, P. “Moral consciousness and the “fact of reason””. In: Timmerman, J.; Reath, A. (Orgs). *A Critical Guide to Kant's 'Critique of Practical Reason'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KLEMME, H. Einleitung; Sachanmerkung. In: KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- O'NEILL, O. “Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft”. In: HÖFFE, O. (Org.) Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin, Akademie Verlag, 2002.
- TORRALBA, J. M. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim, Olms Verlag, 2009.
- WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart/Weimar, Metzler, 1992.

Resumo: Na Crítica da razão prática Kant se propõe a responder às objeções ao projeto crítico que giram em torno de uma “exigência paradoxal”: a de considerar o sujeito livre como númeno ou como pertencente ao mundo inteligível. No presente artigo pretende-se mostrar que Kant oferece essa resposta deixando claro que a distinção entre dois pontos de vista não exerce nenhum papel na fundamentação do princípio supremo da moral. Essa distinção é introduzida apenas como um modo de representação que resulta necessariamente da consciência que o sujeito possui da lei moral e, por conseguinte, de sua liberdade.

Palavras-chave: Kant, razão prática, númeno, mundo inteligível

Abstract: In the Critique of Practical Reason Kant answers the objections to the critical project that involves the "paradoxical demand" of considering a free subject as a noumenon or as belonging to the intelligible world. The aim of this article is to show that Kant offers this answer by making it clear that the distinction between two points of view plays no role in the foundation of the supreme principle of morality. This distinction is introduced only as a mode of representation that necessarily results from the subject's consciousness of the moral law and, consequently, of its freedom.

Keywords: Kant, practical reason, noumenon, intelligible world

Recebido em: 10/2016

Aprovado em: 12/2016

Some Remarks on Kant's Concept of an a priori History

Ileana Beade*

Universidad Nacional de Rosario / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Grupo de Estudios Kantianos (UBA) (Buenos Aires, Argentina)

I. Introduction

In *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* (1784), Kant states that it is possible to discover [*entdecken*] a regular course in the historical development of mankind, by interpreting such development as the result of a hidden *plan of nature*. Although history seems to exhibit a nonsensical course of human affairs, the philosopher can adopt a *perspective* which allows him to grasp a coherent meaning of «universal history» and to anticipate, in a sense, the course of future events, given that such perspective –so argues Kant– encourages the performance of actions which might promote our progress towards a republican constitution and a cosmopolitan order. The philosophical *perspective* outlined in the essay of 1784 would also have the advantage of instructing rulers on how to improve political institutions, and would provide, finally, an important element to the justification of *nature* considered as *providence* (*IaG*, Ak. VIII, 30-31)¹.

To be sure, Kant's intention in this essay is not to *demonstrate* that humankind is continually improving; given the free character of the human will, it would be impossible to predict such improvement.

* E-mail: ileanabeade@yahoo.com.ar

¹ In their account of the purposes of *philosophical history*, some interpreters have pointed out that it provides important elements for a *theodicy* (Kuhlen, 2009, 69; Ameriks, 2009, 67). As Muchnik states, Kant not only attempts to secure an intelligible meaning of history, but also to provide a new conception of divinity which results from adopting the *aim of nature* as our own aim. Kant's writings on history are hence connected to the development of a *rational religion*, within which God would be no longer conceived as an external authority.

Moreover, if we turn to historical experience in order to take position in the debate on human progress, we might even conclude that mankind has made no progress at all: ambition, egoism, violence and war seem to be constants throughout history. Nevertheless, and precisely in order to avoid such a skeptical conclusion, the philosopher –as a *spectator* of history– is able to adopt a different *point of view* and to reach a different conclusion. The perspective proposed by Kant –that is: the interpretation of history as the result of a *plan of nature* oriented to a full flourishing of human dispositions– has an evident advantage, i.e. that it makes progress attainable. As we shall see, this is, indeed, the main goal of *philosophical history*: to provide an incentive to the fulfillment of our moral duties, contributing thus to the accomplishment of fundamental goals of human race. Even if such perspective can be considered as *theoretic* –given that it provides a way of *understanding or conceiving* the meaning of history–, its main character is, as we shall see, ultimately *practical*².

Despite the a priori character of *philosophical history*, Kant wonders whether we have any justification to adopt such a philosophical perspective on the course of history. To the question of whether “experience reveals something of such a course as nature’s aim” (IaG, Ak. VIII, 27), his response is that we can find little –although insightful– *signs* [*Spuren*] of this *aim*: the progressive extension of freedom and the advancement of Enlightenment reveal a progress of our species; on the other hand, commercial relationships between States become tighter and this situation encourages the creation of institutions which anticipate, in a sense, a cosmopolitan order (IaG, Ak. VIII, 28). These *historical signs* support our confidence in progress and avoid hopeless predictions which

² Whereas some interpreters emphasize the *theoretical* character of Kant’s account of history –see, for example, Wood (2006: 245-247)–, others consider it as mainly *practical* (cf. Lindstedt, 1999, 135ss.; Bittner, 2009, 231ss.; Flikschuh, 2006, 384ss.). The theoretical dimension of *philosophical history* is connected with the application of the principle of *systematic unity* –as exposed in the first *Critique*– to the domain of history (Kleingeld, 2009, 175-176, Wood, 2006, 249). An *idea* is, for Kant, a regulative concept of pure reason, an *a priori* teleological representation which enables reason to reach an unconditioned totality within the realm of empirical scientific investigation. Many interpreters agree that the teleological conception of nature –which will be fully developed by Kant in KU– is already anticipated in IaG (Guyer, 2006, 347-34; Ameriks, 2009, 49, 57-59; Allison, 2009, 24ss.). The teleological conception of *universal history* is *theoretical* since it makes it possible to overcome the chaotic appearance of human affairs, and to reach a systematic and coherent conception of historical facts. But such conception also reveals a *practical dimension*, since the «aim of nature» in relation to history points to political and juridical goals, namely: the republican constitution and the cosmopolitan order (Allison, 2009, 24-25; Ameriks, 2009, 55).

might produce, in the end, the evil they announce (SF, Ak. VII, 80)³. So, the following difficulty arises: even if Kant states, in several passages of his main juridical and political writings, that empirical arguments are completely irrelevant within the frame of an *a priori history*, he nevertheless identifies certain historical events as signs of progress. Additionally, he provides no criterion in order to justify the consideration of certain facts as relevant, while neglecting others as providing no supporting evidence against progress. In this paper I analyze these difficulties in order to show that they can be solved, to some extent, if one considers the features Kant assigns to *philosophical history*, and more specifically: if one takes into account its *a priori* and normative character.

II. Philosophical history as a normative interpretation of human history

As I have pointed out, Kant's *philosophical history* attempts to find a perspective that makes the sense of history intelligible, in order to anticipate, in a way, the future course of human development. The *a priori history* is a *prospective* history, in that it seeks to establish a *point of view* which might encourage the fulfillment of our moral duties, therefore contributing to *progress*, construed in both moral and political terms⁴. Kant stresses that no skeptical argument based on empirical evidence can prove the impossibility of progress, because in this particular field –that is: in the realm of a philosophical history–, we do

³ I shall return to this topic later. For now, it is sufficient to stress that Kant's account of history relies on the idea that agents themselves produce the events that they announce in advance. To forecast a complete decline of morality and the progressive corruption of the human race would lead precisely to that result; on the contrary, to foresee progress promotes progress, since our confidence in the effective possibility of mankind's moral and political improvement works as a powerful incentive to act accordingly.

⁴ As Kleingeld points out, the development of human rational dispositions requires certain civil and political conditions, which means that *rational*, *moral*, and *political* progress are not independent tasks (Kleingeld, 2009, 172). To be sure, in laG human progress is mainly characterized in political and juridical terms: a constitution ruled by the principles of law and justice and the institution of a *cosmopolitan right* are the final goals that nature aims at by *nature*. In regard to the connection between political and moral progress, although Kant claims, in *Toward perpetual peace*, that a republican constitution is possible even within a *people of devils* as long as they are rational (ZeF, Ak. VIII, 366) –that is: as long as they behave according to prudential motives–, some texts suggest that the institution of a republican civil order might contribute to the development of morality (Allison, 2009, 43).

not deal with what is but with what ought to be⁵. As he states in *On the Common Saying: This May Be True in Theory, but It Does Not Hold in Practice* (1793), theory gains priority over practice since it establishes the regulative principles which must orientate any praxis as such (TP, Ak. VIII, 305-306; ZcF, Ak. VIII, 370, 377-378; MS, Ak. VI, 354-355)⁶. If this is so, when it comes to our hope in progress, we cannot resort to empirical evidence; we must only consider our duty to presuppose a constant improvement of the human race:

I will thus be allowed to assume that since the human race is constantly progressing with respect to culture as the natural end for the same, it is also progressing toward the better with respect to the moral end of its existence, and that this progress will occasionally be interrupted but never broken off. It is not necessary for me to prove this supposition, rather my opponent has the burden of proof. I rely here on my innate duty to affect posterity such that it will become better (something the possibility of which must thus be assumed) and such that this duty will rightfully be passed down from one generation to another [...]. However many doubts about my hopes may be given by history that, if they were sufficient proof, could move me to give up on a seemingly futile task, I can nonetheless, as long as this cannot be made entirely certain, not exchange my duty [...] for the prudential rule not to work toward the unattainable [...]. And however uncertain I am and may remain about whether improvement is to be hoped for the human race, this uncertainty cannot detract from my maxim and thus from the necessary supposition for practical purposes, that it is practicable” (TP, Ak. VIII, 308-309).

Kant explicitly asserts here that we should not resort to historical facts neither to assert nor to deny progress. Our hope in progress does not need to be grounded in empirical data, for it is the moral law that demands that we have hope for the future and that we trust in the feasibility of progress⁷. In different occasions, however, he regards

⁵ Lindstedt (1999, 130). As Kleingeld points out concerning Kant’s justification of the *belief in progress*, given the normative character of Kant’s juridical doctrine of right, “the problem of what is right is fundamentally independent from the question of what is *feasible* or realistic. Yet the normative theory should not contain prescriptions that are absolutely impossible because it is incoherent to prescribe that someone do something that is patently impossible” (Kleingeld, 2006: xx). As Kleingeld herself stresses, our belief in human progress have both moral *and* theoretical grounds, the latter being connected to a teleological conception of *nature* as an *a priori* conception imposed by reason (Kleingeld, 2006, xxii). I shall come back to this point later.

⁶ For a detailed account of the regulative character of the ideas of pure reason within the frame of Kant’s practical philosophy, see: Beade (2014, 473-492).

⁷ In one of his handwritten notes, Kant refers to a «natürlichen Wunsch auf die Hoffnung», suggesting that hope should be regarded as an effect of a natural disposition of mankind (cf. *Refl.* 8077, Ak. XIX, 608).

certain historical events as *signs* –even as *proofs* [*Beweise*]– of human progress: current complaints about moral corruption –as he argues in TP– actually prove that our moral standards are higher than those in the past (TP, Ak. VIII, 310). As I have already stressed, the problem here is that he offers no justification of this resort to certain historical events as conclusive evidence of human progress; in effect, he does not even explain why it is possible to regard certain historical facts as clear *signs* of progress, while dismissing other facts as irrelevant. Is it possible to establish a sound criteria which could legitimize the identification of *relevant* historical facts in the frame of an *a priori* history?

This problem arises with particular emphasis in *The conflict of the faculties* (1798), where Kant explicitly asserts that “the problem of progress is not to be resolved immediately through experience” (SF, Ak. VII, 83), but adds that

the divinatory history of the human race must be nonetheless connected with some kind of experience. There must exist some experience in the human race which, as an event, indicates that the latter has a makeup and capacity to be both the cause of human progress toward the better and (since this is supposed to be the act of a being endowed with freedom) the agent thereof (SF, Ak. VII, 84).

One particular historical experience –the French Revolution or, more precisely, the unselfish *enthusiasm* shared by the *impartial spectators* of the Revolution– is regarded here as a *sign* of the moral character of our species, which provides a solid ground to augur human progress. The witnesses of the Revolution show unanimous respect for the principles of *liberty*, *equality* and *fraternity*, and is for the sake of those principles that they support the revolutionary cause, despite of its unpleasant consequences (SF, Ak. VII, 86). Now, it is not our mere capacity to give ourselves the moral law (and to obey it) which allows us to predict progress, since the human disposition to evil is just as radical as our disposition to good⁸. In several texts Kant refers to human propensity to disobey the moral principles and even wonders,

⁸ As Guyer emphasizes, both evil and good are possible effects of our free choice, and so evil is not an inevitable result of natural inclinations or desires, but one of the possible results of a free will, which in certain occasions chooses to subordinate the maxim of morality to the maxim of self-love (Guyer, 2009, 148). However, this does not mean that good and evil are not *equal* possibilities for human freedom: Kant distinguishes between propensities to evil, which are contingent, and predispositions to the good, which are necessary. For a detailed account of Kant's conception of free choice, see: Allison (1990, 51ss.).

metaphorically, how one could expect to construct something completely straight from the *crooked timber* of which humankind is made (IaG, Ak. VIII, 23; RGV, Ak. VI, 100)⁹. In SF he notes that, given a mixture of evil and good in the constitution of human beings, “the measure of which he does not know, he does not know himself what effect he can expect from it” (SF, Ak. VII, VI, 84). Our capacity to subject ourselves to the moral law cannot be, hence, a sufficient ground for foreseeing progress: the advancement of mankind can be inferred, not directly from our moral condition, but from a fact –a historical *fact*–, which in turns reveals a human natural tendency towards self-perfection as a moral disposition¹⁰. *That fact* –i.e. the enthusiasm among the impartial spectators of the French Revolution– is, indeed, the *sign* which allows us to remain hopeful about our constant progress (SF, Ak. VII, 84).

As the spokesperson of this *divinatory history*, Kant augurs that human beings advance towards a republican constitution and a cosmopolitan order, within which peaceful relationships among States can be guaranteed:

In light of circumstances and signs prevalent at present I propose that the human race shall attain this end and herewith also predict, even without the gift of the prophet’s vision, a progression of the human race from then on toward the better that can not be completely reversed. For such a phenomenon in human history will not be forgotten, since it has uncovered a predisposition and power in human nature the likes of which no politician would have been able to cleverly deduce from the course of events to date (SF, Ak. VII, 88).

Kant stresses that, even if the Revolution failed, this philosophical prediction “would loose none of its force”, which means that this *historical sign* is regarded as conclusive (whereas those facts or events which might seem to deny progress should be regarded, however, as

⁹ Guyer states that one of Kant’s main purposes in his account of *philosophical history* refers to the necessity of promoting the adoption of moral principles in the domain of political action: despite the *crooked timber of mankind*, a just civil constitution is possible provided that the rulers behave as *moral politicians*, provided that they act according to the requirements of moral principles (Guyer, 2009, 148-149). For a detailed analysis of Kant’s metaphor of a *people of devils* and its methodological or *legitimative* meaning, see: Höffe (1992).

¹⁰ As has been pointed out, Kant’s main arguments in IaG presuppose a teleological conception of nature, and with respect to *human nature*, human beings are considered as beings whose distinctive natural disposition –that is: their rational dispositions– enable their constant self-perfection (Ameriks, 2009, 57-59). For an analysis of the debate among the Enlightenment authors of the on human *perfectibility* and its influence on Kant’s account of human natural dispositions (as orientated towards a full development in the course of history), see: Kuhen (2009, 73ss.).

totally irrelevant). I believe that a brief account of Kant's concept of an *a priori history* can provide important elements to overcome this difficulty.

In the first place, even if the moral law demands that we have hope on the possibility of progress, the fulfillment of moral duties requires certain incentives, as Kant states in his formulation of the doctrine of the *highest good*¹¹. Just like the *postulates of pure practical reason* –i.e. the immortality of the soul and the existence of God– operate as powerful incentives for obeying the moral law (KpV, Ak. V, 122-134), the acknowledgment of certain *signs* of progress reinforces our hope in the progressive perfection of human beings and thus promotes the performance of moral actions, which brings us closer to a better state¹².

I believe that this is precisely the role played by resorting to certain empirical facts as *signs* of progress within the domain of philosophical history: the acknowledgment of such facts encourages our hope in progress, which in turn improves our chances to act according to the requirements of the moral law. Some interpreters suggest, on the contrary, that Kant's resort to empirical facts as *signs* of progress is connected with the necessity of assigning *objective reality* to the idea of a universal history: such reality –so they argue– would depend on the

¹¹ Hope in human progress finds a solid foundation in Kant's concept of a *highest good*, as the idea of a possible reconciliation of virtue and happiness (see: KrV: A 804ss. /B 832ss; KpV, Ak. V, 43; KU, Ak. V, 569). Whereas the moral *highest good* refers to the ethical community and supports institutions the virtuous would join, the political *highest good* is connected with the idea of a cosmopolitan order composed of a federation of republics (Allison, 2009, 44; Yovel, 1980, 274). There is a vast bibliography dedicated to the analysis of this doctrine and its fundamental relevance for Kant's moral philosophy and also for his philosophy of religion (Smith, 1984; Engstrom, 1992; Reath, 1998; Mariña, 2000). Although I cannot discuss here the notion of a *highest good* and its connection with Kant's account of history, it is worth noticing that a proper account of Kant's concept of an *a priori history* should consider the necessary relationship between duty and the incentives required for its fulfillment. As Kant states in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, "although on its own behalf morality does not need the representation of an end which would have to precede the determination of the will, it may well be that it has a necessary reference to such an end, not as the ground of its maxims but as a necessary consequence accepted in conformity to them. For in the absence of all reference to an end no determination of the will can take place in human beings at all [...]; without this end, a power of choice [...] instructed indeed as to how to operate but not as to the whither, can itself obtain no satisfaction. So morality really has no need of an end for right conduct [...]. Yet an end proceeds from morality just the same" (RGV, Ak. VI, 4-5).

¹² As Bittner points out: "describing history as following such a plan contributes to history's moving on in that direction" (Bittner, 2009, 231). Bittner stresses that the acknowledgment of the *aim of nature* regarding history can accelerate the advancement towards an *end* which becomes clear with the aid of philosophical reflection. In this specific sense, he argues, *philosophy helps history*.

possibility of finding *empirical signs* which might *correspond* to that idea (Förster, 2009: 193-194). The main problem with this interpretation is that it suggests that Kant conceives of an *aim of nature* that would be actually operating in history, and although some of his expressions could be read as supporting that interpretations (see, for example: IaG, Ak. VIII, 27)., I believe there is enough textual evidence to conclude that the notion of an *aim of nature* (which orientates human race towards progress) is an *idea of pure reason*, that is, a rational construction –or heuristic principle– the *objective reality* of which cannot be theoretical, but only *practical*, i.e. it can only rely on its binding character regarding empirical history. The main purpose of Kant's assessment of empirical historical facts is therefore not to find *examples* which could demonstrate the *theoretical* objective reality of that idea, but only to encourage a hopeful, optimistic, attitude towards progress, in view of its practical consequences¹³.

In the second place, and with respect to the criterion which could justify the identification of certain facts as *signs* of progress (and the dismissal of other facts as irrelevant), I believe that we should take into account that Kant does not hold that the *philosopher of history* should adopt just *any* perspective, but only one that might promote moral actions. To be sure, historical facts which appear to contradict the idea of progress can be considered as irrelevant *only after a certain perspective has been adopted, that is: the perspective of an aim of nature* which guarantees human progress. But the selection of that *perspective* is neither casual nor contingent: to adopt an opposite *perspective* and hence conclude that our species does not make any progress at all, would imply disobeying a practical duty, for, as I have already noticed, hope in human progress constitutes a *practical obligation*. Even if some passages suggest that the philosopher (by considering history) could choose among different available perspectives¹⁴, this choice is not actually

¹³We should keep in mind that *philosophical history* belongs to the realm of reason and its *a priori* regulative representations, and not to the realm of understanding and its *a priori* constitutive concepts (cf. Booth, 1983, 63; Kaulbach, 1975, 67).

¹⁴As he discusses these different positions adopted within the debate on human progress, Kant warns us that “perhaps it is due to the incorrect choice of perspective from which we view the course of human events that the latter seems so irrational” (SF, Ak. VI, 83). This observation suggests, indeed, that the adoption of a certain perspective might be the result of a *free choice*. Nevertheless, I believe that this cannot be interpreted as conclusive evidence to affirm that Kant regards such adoption as indifferent: in effect, pure practical reason recommends neither *moral terrorism* nor *abderitism*, but clearly advises hope on human progress.

indifferent, for pure practical reason demands that we remain confident about the possibility of a constant improvement of our natural dispositions and, as a result of that, of civil institutions¹⁵. This is why Kant condemns both *moral terrorism* (that is: the idea of a constant regression of human race towards the worse) and *abderitism* (i.e. the idea that human beings are in a perpetual standstill regarding the development of their moral condition): both *perspectives* simply *produce* the worse they *announce* (SF, Ak. VII, 81). By contrast, the perspective of an *aim of nature* which orientates us to progress, provides the necessary motivation for the performance of moral actions –which, in turn, make progress attainable¹⁶. That is, sin sum, the main advantage of that *perspective*, which should be regarded, indeed, as the only *rational* perspective¹⁷.

Just as *theory* should regulate all practice as such, an *a priori history* should promote our constant effort to shape empirical facts according to the demands of pure practical principles¹⁸. Whereas natural

¹⁵Booth seems to suggest, on the contrary, that the philosopher might be free to consider history from one or another perspective: “Kant’s purpose, I will argue, is to show that we are, to some extent, at liberty to write its [history’s] scenes and to turn away from it at the end, elevated or degraded by what we have chosen to make of it” (Booth, 1983, 56). Although I share some of the conclusions drawn by Booth in his account of Kant’s *philosophical history* as a particular case of the critical *Copernican Revolution*, I believe that Kant does not conceive the *perspective* of an *aim of nature* (which orients mankind towards progress) as *one among many other possible perspectives*, but regards it as *necessary*, that is, as a point of view which is actually *demand*ed by practical pure reason. The consideration of *universal history* as a process orientated towards progress is not merely contingent, but obligatory, in view of its practical consequences (as we shall see, such *necessity* is not, of course, logical or transcendental, but only normative). Lindstedt seems to agree on this when he states that progress is a *necessary* practical postulate: “the fact that the human race is progressing is a postulate *necessitated* by pure practical reason” (Lindstedt, 1999, 144)

¹⁶If human beings believed in the futility of their moral actions, they would fall prey of despair (see: KU, Ak. V, 452-453; RGV, Ak. VI, 4-5).

¹⁷As Lindstedt points out, our belief in progress is justified by Kant through principles of pure practical reason, and that is why *hope* can be considered *rational* (Lindstedt, 1999, 145). Kuhen seems to agree with this interpretation when he states that *universal history* “can only be considered as an expression of rational hope. Kant argues that this hope is deeply founded [...] in the nature of the moral dispositions or, as he puts it, in the nature of practical reason” (Kuchen, 2009, 91).

¹⁸Even though my interpretation does not fully agree with the premises involved in Yovel’s account of Kant’s *philosophical history*, I believe he is right when he concludes that the relationship between *empirical history* and *a priori history* is one of the most important issues addressed by Kant in IaG, an issue which the interpreter characterizes as the problem of *historical schematism* (Yovel, 1980, 278ss.). Others interpreters agree that Kant’s *philosophical history* addresses the question of the empirical realizability of pure practical principles (Kleingeld, 2006, xxii; Pinkard, 2009, 218).

scientists formulate hypotheses in order to *force nature to answer their own questions* (KrV, B XIII), the *philosopher of history* adopts a point of view which allows him to interrogate empirical data and thus to interpret certain particular events as signs of progress. This adoption cannot be regarded, however, as an arbitrary procedure: it constitutes the necessary methodological strategy in the frame of a *rational history* as a discipline based on pure practical principles. To be sure, the *necessity* involved in the selection of that perspective is not a *logical* necessity, but a *normative* one: the *perspective* adopted by the philosopher of history is *necessary* only in the sense that it is compelled by pure practical reason due to its moral consequences.

III. Some final remarks

This brief account allows us to conclude that, in order to understand Kant's intentions in the development of this *philosophical history*, we should consider, first and foremost, its *a priori* (and normative) status. As has been pointed out, another *Copernican Revolution* takes place in the realm of an *a priori history*¹⁹. In the *Critique of pure reason*, it is stated that metaphysics should follow the methodological path walked by mathematics and physics: only through a radical *change of perspective* were those disciplines able to constitute themselves as proper *sciences* (KrV, B XIII). Given that this methodological revolution provided a secure foundation for the development of those disciplines, metaphysics should emulate them and adopt the premise that human reason can only understand what it produces according with its own principles. As a discipline based on pure rational principles, *a priori history* is not an exception: just as the physicist «interrogates nature with the aid of its own principles» –his hypotheses–, the *philosopher of history* should interrogate empirical facts by adopting certain principles, namely: those which can elucidate a regular course and coherent meaning of those facts and can encourage, on the other hand, the performance of certain actions (those which promote progress). Now, in order to grasp a systematic and consistent sense of history as a *whole*²⁰, it is necessary not only to adopt a point of

¹⁹See Booth (1983, 56ss.).

²⁰Förster emphasizes that, since the second half of 18th century, the concept of *history* begins to exhibit a new meaning and thus starts to refer to a general, *universal*, history: on the one hand, the

view which can provide such systematic unity, but also to interpret certain particular events as signs (as already noticed, this *guideline* is, for Kant, the idea of an *aim of Nature* which secures progress, whereas the French Revolution is, as he states in SF, the main *historical sign* of such progress).

In short: despite some irreducible differences between *rational history* and other rational sciences, any pure rational discipline should apply the same basic principle, that is: reason can only *know* what it produces by itself (that is, to be sure, the main lesson passed down by critical epistemology: *a priori* knowledge is only possible as knowledge of a priori constructed objects). The main obstacle in this parallelism between *rational sciences* and *rational history* concerns their unequal epistemological status. *Rational history* is not, of course, a *science*: it does not provide *objective knowledge*; it only attempts to reach a prospective, normative, consideration of historical facts. A *a priori history* can only augur the future based on its acknowledgment of what men *ought to do*, but –as Kant explicitly warns–, “we are speaking here of freely acting beings, beings who can be told in advance what they ought to do, but for whom it cannot be predicted what they in fact will do...” (SF, Ak. VII, 83). *Philosophical history* cannot, therefore, *predict* with certainty the future course of events, for the free nature of human will makes such a prediction impossible (Kleingeld, 2009, 177; Williams, 1983, 1). Nevertheless, it can encourage us to act according to the moral requirements of pure practical reason, and in this sense, it provides a decisive incentive to the progress of mankind.

In *Dreams of a Visionary Explained by Dreams of Metaphysics* (1766), Kant asserts that:

The scale of reason after all is not quite impartial, and one of its arms, bearing the inscription, «Hope of the Future» [*Hoffnung der Zukunft*], has an advantage of construction, cause even those slight reasons which fall into its scale to outweigh the speculation of greater weight on the other side. This is the only inaccuracy which I cannot easily remove, and which, in fact, I never want to remove” (TG, Ak. II, 349).

The *advantage* that might *incline the scale* in the context of a *philosophical history* –an advantage according to which some facts

notion of *history* no longer refers to particular *histories*, but makes reference to a whole process: the history of mankind; on the other hand, the term becomes progressively associated with the present and the future, and not only with the past (Förster, 2009, 189s.).

become more relevant or significant than others— refers, ultimately, to the practical interests of pure reason. In the end, only such interests can justify our confidence on a constant advancement of human race towards a better condition.

Bibliography

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. "Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-45, 2009.
- AMERIKS, K. "The purposive development of human capacities", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 46-67, 2009.
- BEADE, I. "Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 70, 2-3, 2014, pp. 473-492.
- BITTNER, R. "Philosophy helps history, in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 231-249, 2009.
- BOOTH, W. "Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution", *Kant-Studien*, 74, 1983, pp. 56-71.
- ENGSTROM, S. "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, nº 4, 1992, pp. 747-780.
- FLIKSCHUH, K. "Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in Perpetual Peace", in: BIRD, G. *A Companion to Kant*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 383-396, 2006.
- FÖRSTER, E. "The hidden plan of nature", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-199, 2009.
- GUYER, P. *Kant*, Routledge, New York, 2006.
- GUYER, P. "The crooked timber of mankind", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A*

- Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-149, 2009.
- HÖFFE, O. "Even a Nation of Devils Needs the State: the Dilemma of Natural Justice", in WILLIAMS, H. (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 120-142, 1992.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Ak.), Berlin et alia, 1902ss.
- KANT, I. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Allen Wood and G. Di Giovanni (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, P. Kleingeld (ed.) & D. Colclasure (trans.), New York, Yale University Press, 2006.
- KAULBACH, F. "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?", *Kant-Studien*, n° 66, 1975, pp. 65-84.
- KLEINGELD, P. "Kant on Politics, Peace, and History", in: P. KLEINGELD (ed.), *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, New York, Yale University Press, pp. Xv-xxiv, 2006.
- KLEINGELD, P. "Kant's changing cosmopolitanism", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 171-186, 2009.
- KUEHN M. "Reason as a species characteristic", in: Rorty, A. O.; Schmidt, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 68-93, 2009.
- LINDSTEDT, D. "Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason", *Kant-Studien*, n° 90, 1999, pp. 129-147.
- MARIÑA, J. "Making Sense of Kant's Highest Good", *Kant-Studien*, n° 91, 2000, pp. 329-355.
- PINKARD, T. Norms, facts, and the philosophy of history", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 216-230, 2009.
- REATH, A. "Two conceptions of the highest good in Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 20, n° 4, 1998, pp. 593-619.
- SMITH, S. "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good", *Kant-Studien*, n° 75, 1984, pp. 168-190.
- WILLIAMS, H. *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- WOOD, A. "Rational theology, moral faith, and religion", in: P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 394-416, 1992.

- WOOD, A. "Kant's Philosophy of History", in: P. KLEINGELD (ed.), *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, New York, Yale University Press, pp. 243- 265, 2006.
- WOOD, A. "Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature", in: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 112-128, 2009.
- YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Abstract: Despite the a priori character of philosophical history, in several passages of his main juridical and political writings, Kant identifies certain historical events as signs of progress. Moreover, he provides no criterion in order to justify the consideration of certain facts as relevant, while neglecting others as providing no supporting evidence against the progress of the human race. In this paper I analyze these difficulties in order to show that they can be solved, to some extent, if one considers the features Kant assigns to philosophical history, and more specifically, if one takes into account its a priori and normative character.

Key Words: History; Nature; Progress; Hope; Reason

Received: 09/16

Accepted: 11/16

Felicidade e moralidade na ética de Kant: oposições e conciliações

[Happiness and morality in Kant's ethics: oppositions and conciliations]

Luís Eduardo Ramos de Souza*

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

1. Introdução¹

Em certo sentido, pode-se dizer que toda a filosofia crítica de Kant se apoia de maneiras variadas na distinção entre os conceitos de matéria e forma. Esses dois conceitos constituem, por assim dizer, o pano de fundo da sua filosofia crítica, isto é, os seus conceitos metodológicos fundamentais por meio dos quais diversos outros são introduzidos ou postos em cena nos vários usos da razão.

De certo modo, a tarefa fundamental de toda a filosofia crítica de Kant consiste em uma extensa reflexão acerca das relações gerais entre a matéria e a forma. Em princípio, tais relações podem ser consideradas sob duas alternativas básicas, a saber: a oposição e a conciliação. Dado serem a matéria e a forma conceitos bipolares, a relação de oposição é a primeiramente destacada na filosofia crítica de Kant. Por sua vez, a relação de conciliação é só posteriormente indicada, afigurando-se em geral uma tarefa mais difícil (vide a teoria do esquematismo da *CRPu*, da típica na *CRPt* e da hipotipose na *CFJ*). Essa ordem geral de reflexão pode ser percebida em toda a filosofia crítica de Kant e, em particular, como será aqui mostrado, na sua filosofia prática.

* (Prof. Doutor/ UFPA). E-mails: lued@ufpa.br / clubedelogica@yahoo.com.br

¹ Doravante serão usadas as seguintes abreviaturas: *FMC* (*Fundamentação da metafísica dos costumes*); *CRPt* (*Crítica da razão prática*); *DV* (*Doutrina da virtude*); *CRPu* (*Crítica da razão pura*); *CFJ* (*Crítica da faculdade do juízo*).

Tal como ocorre na razão teórica, também na razão prática Kant distingue esses dois conceitos fundamentais: a matéria e a forma. Tanto a razão teórica como a razão prática possuem uma matéria e uma forma, embora tais conceitos signifiquem coisas distintas nesses dois usos da razão pura. Em particular, no caso da razão prática a sua forma corresponde à moralidade, ao passo que sua matéria à felicidade. Essa distinção é fixa e se trata de uma afirmação persistente de Kant ao longo de seus textos éticos. Portanto, o que este trabalho pretende mostrar é como Kant concebe a oposição e a conciliação entre a matéria e a forma da razão prática, o que equivale a dizer as relações entre a felicidade e a moralidade na sua ética, respectivamente.

2. Liberdade, moralidade e felicidade

Em linhas gerais, pode-se dizer que há três conceitos ou princípios éticos centrais da ética de Kant, a saber: o conceito de *liberdade*, o princípio de *moralidade* e o princípio de *felicidade*. Todavia, deve-se observar formarem os dois primeiros (liberdade e moralidade) um pólo da reflexão ética de Kant. Por sua vez, o último (felicidade) constitui sozinho o outro pólo da investigação ética de Kant e é posto como uma espécie de contraparte necessária da sua reflexão moral. O primeiro pólo (liberdade/moralidade) corresponde à forma, ao passo que o segundo (felicidade) à matéria da razão prática, de modo que o seu sistema ético é fundado necessariamente nestes três conceitos ou princípios nucleares, a partir dos quais todos os outros conceitos éticos (princípios hipotéticos e categóricos, autonomia e heteronomia, sumo bem, Deus, alma, dever de virtude, etc.) são deles derivados, direta ou indiretamente.

Quanto à conexão entre o conceito de liberdade e o princípio de moralidade, Kant a esclarece mediante a famosa equivalência entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi*. Inicialmente, ele afirma ser o conceito de liberdade a pedra angular de todo o sistema da ética, o qual tem como correlato o princípio de moralidade (*KpV*, AA 05: 003.14-26;

004.01-06). Kant fornece o seguinte esclarecimento acerca da interconexão entre este conceito e princípio: a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, enquanto a moralidade é a *ratio cognoscendi* da liberdade (*KpV*, *AA* 05: 004.09). Além disso, noutras passagens, Kant diz ser a liberdade uma propriedade [*Eigenschaft*] da vontade (*GMS*, *AA* 04: 446.07-10), ao passo que moralidade um fato [*Faktum*] da razão (*KpV*, *AA* 05: 31.24-31). Deste modo, pode-se dizer que, para ele, a liberdade e a moralidade se interconectam por ser uma a condição da outra, porém em sentidos diferentes: a liberdade é a condição essencial da moralidade, enquanto a moralidade a condição cognitiva da liberdade. Esse mútuo condicionamento entre a liberdade e a moralidade conduz ao estabelecimento de uma espécie de equivalência formal entre os conceitos fundamentais da ética de Kant, de modo a se poder dizer que a liberdade e a moralidade constituem a condição necessária e suficiente da sua filosofia prática.

Entretanto, apesar de a liberdade e a moralidade serem o conceito e o princípio cofundadores da ética de Kant, convém destacar que a reflexão sobre ambos só será possível mediante uma contraposição ao princípio de felicidade, de modo constituir doravante o cotejo entre a moralidade e a felicidade o tema central das suas reflexões éticas, tanto no sentido de revelar o contraste como a harmonia entre eles.

Essa perspectiva é particularmente justificável no texto da *CRPt*, no qual Kant indica logo no Prefácio a copertinência entre o conceito de liberdade e o princípio de moralidade, enquanto reserva para a Analítica e a Dialética Transcendental, respectivamente, a extensa reflexão sobre as relações de oposição e conciliação entre os princípios de moralidade e felicidade. Além disso, convém notar que sem o princípio de felicidade o texto da Analítica e da Dialética da *CRPt*, bem como todo o texto da *DV*, não poderiam ser escritos ou seriam escritos com profundas deficiências, uma vez que somente o conceito de liberdade e o princípio de moralidade são insuficientes para fornecer o conteúdo de toda a reflexão desenvolvida nesses dois livros. Por exemplo, no caso da Analítica, a ética seria escrita somente para seres puramente racionais (que vivem

exclusivamente pelo princípio da moralidade), e não para seres racionais e sensíveis, tal como o homem (que vivem sob a influência dos princípios da moralidade e da felicidade); já no caso da Dialética, seria simplesmente desnecessário escrever esse texto, uma vez que seu propósito central é justamente articular o princípio da moralidade e o da felicidade, assim como seria impossível Kant apresentar o postulado de Deus e os fundamentos de sua teologia moral (os quais dependem do conceito de felicidade); enfim, no caso da *DV*, não faria sentido introduzir mais um conceito ético nessa obra – a saber, o de dever de virtude – uma vez que este remete diretamente ao problema da conciliação entre a felicidade e a moralidade.

Portanto, pode-se dizer que o conceito de liberdade e os princípios moralidade e felicidade são as três noções fundamentais sobre as quais se baseia toda a ética de Kant. As duas primeiras noções (liberdade e moralidade) constituem a forma, enquanto a última (felicidade) a matéria da razão prática. As duas primeiras (liberdade e moralidade) são concebidas a título de conceitos ou princípios fundadores da sua ética, ao passo que as duas últimas (moralidade e felicidade) a título de princípios balizadores de toda a reflexão sobre as relações de oposição e conciliação entre a matéria e a forma da razão prática.

3. Oposição entre felicidade e moralidade

Em linhas gerais, Kant define a felicidade enquanto a satisfação de todas as inclinações e necessidades naturais (tais como poder, riqueza, saúde, honra, bem estar, etc.)², e a moralidade enquanto um dado ou fato da razão prática pelo qual o sujeito se torna consciente da sua liberdade.

² Kant concebe o conceito de felicidade em semelhança à concepção de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 7, 1097a15–1097b20) a título de um bem absoluto definido pela posse total dos bens relativos. Como será esclarecido adiante, este é o conceito restrito de *felicidade empírica* pressuposto como regra geral na ética de Kant.

Ambos são princípios determinantes da vontade e competem entre si acerca do fim visado pela ação moral.

O conflito entre a moralidade e a felicidade na ética de Kant é posto enquanto dois princípios opostos de determinação da vontade: a moralidade é o seu princípio puro ou formal, ao passo que a felicidade o seu princípio empírico ou material. Esse contraste pode ser visto tanto na *FMC* como na *CRPt* (Analítica).

Na *FMC*, Kant afirma que “a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada” (*GMS*, *AA* 04: 400:10-12). De um lado, o princípio material determina a vontade tendo em vista o efeito ou o propósito esperado da ação, o que implica em fazer aquilo que promoverá a felicidade em geral. De outro, o princípio formal determina a vontade sem considerar o efeito ou a intenção da ação, o que significa em agir fundada exclusivamente em uma lei da moralidade de caráter universal e necessário. Kant diz ser o princípio da felicidade um imperativo hipotético que ordena realizar uma ação como meio para outro fim, ao passo ser o princípio da moralidade um imperativo categórico que ordena uma ação como um fim em si mesmo. Para ele, o valor moral de uma ação depende de a vontade ser determinada pelo princípio da moralidade, e não pelo princípio da felicidade.

Na Analítica da *CRPt*, Kant estabelece o princípio da felicidade nos §2-3 por intermédio dos Teoremas I e II, ao passo que o princípio da moralidade no §7 a título de uma ‘lei fundamental da razão prática’. Com efeito, no Teorema I Kant declara todo princípio empírico pressupor um objeto ou matéria da vontade, enquanto no Teorema II diz ser todo princípio empírico equivalente ao princípio da felicidade. Por sua vez, no §7, ele formula a lei moral nos seguintes termos: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*KpV*, *AA* 05: 030.38-39). Kant deduz ainda um corolário do Teorema II por meio do qual afirma haver um princípio material e outro formal de determinação da vontade: o primeiro é o princípio da felicidade e determina a

faculdade da vontade inferior; o segundo é o princípio da moralidade e determina a faculdade da vontade superior. Para ele, o princípio da moralidade determina a vontade de forma incondicional, isto é, independentemente de toda a sua matéria, ao passo que o princípio da felicidade a determina somente de modo condicional, isto é, em dependência do seu objeto. Por fim, no Teorema IV, Kant estabelece ser a autonomia da vontade fundada no princípio da moralidade, enquanto a heteronomia da vontade no princípio da felicidade.

Um breve cotejo entre a *FMC* e *CRPt* revela que Kant distingue os imperativos categóricos e hipotéticos, na primeira obra, diretamente com base na oposição entre os princípios da moralidade e da felicidade, ao passo que, na segunda obra, ele o faz indiretamente, uma vez que define os imperativos antes destes dois princípios, muito embora estes últimos estejam pressupostos implicitamente em tal definição a título de princípios determinantes da vontade.

4. Conciliação entre felicidade e moralidade

Apesar de Kant revelar, inicialmente, serem a moralidade e a felicidade dois princípios opostos de determinação da vontade – um formal e incondicionado, o outro material e condicionado – ele mostra também a possível conciliação entre ambos. Para Kant, o pressuposto fundamental da possível harmonia entre esses dois conceitos é o princípio da moralidade ser a condição do princípio da felicidade, e jamais o inverso, isto é, o interesse da felicidade não deve condicionar ou preceder a lei moral.

A reflexão de Kant acerca de tal conciliação assume diversas formas mediante o emprego de novos conceitos, tais como o do sumo bem, do postulado de Deus e do dever de virtude. Sua análise pode ser encontrada em livros diferentes, como por exemplo, na *FMC*, na *CRPt* (Dialética) e na *DV*.

Em primeiro lugar, na *FMC*, Kant reflete a conciliação entre a moralidade e a felicidade de modo reduzido, sem introduzir um novo conceito para isso e nem tematizar separadamente tal assunto. Ele trata da harmonia entre tais conceitos, em uma passagem deste livro, mais precisamente, no último dos quatro exemplos contextualizados em duas formulações da lei moral, cujo conteúdo destas diz o seguinte:

1. Fórmula da universalidade: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (*GMS*, *AA* 04: 421: 18-20).

2. Fórmula da humanidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS*, *AA* 04: 429.09-12).

Com efeito, nos referidos exemplos, Kant trata, respectivamente, da questão do suicídio, da mentira, da preguiça e, finalmente, da *felicidade*. Neste último exemplo, ele analisa a situação de um indivíduo que usufrui de felicidade própria, embora não se importe em promover a felicidade alheia, cuja máxima de sua ação seria a seguinte: ‘Que cada homem goze da própria felicidade, sem se interessar pela felicidade dos outros e nem tampouco prejudicá-los’. Kant diz ser impossível transformar tal máxima em uma lei moral e, pelo contrário, mostra a necessidade de harmonizar a moralidade e a felicidade no contexto das duas versões ou fórmulas da lei moral, acima citadas. No caso da fórmula da universalidade, ele argumenta ser tal máxima autocontraditória, uma vez que a negação da felicidade alheia pode ser afirmada eventualmente contra o próprio autor dessa máxima (*GMS*, *AA* 423: 17-37; 424: 01-14). No caso da fórmula da humanidade, ele alega ser tal máxima insustentável à medida que, se a humanidade deve ser usada como um fim e não um meio, então os fins relativos à felicidade

dos outros devem ser também os fins do próprio autor da referida máxima (*GMS*, AA 430: 18-27).

Em segundo lugar, na *CRPt*, Kant concilia o princípio da moralidade e o da felicidade no interior da Dialética Transcendental, articulando-os em dois momentos distintos mediante o uso dos conceitos do sumo bem e o do postulado de Deus. No primeiro momento, Kant articula a moralidade e a felicidade mediante o conceito do sumo bem [*höchst Gut*], o qual, junto com o conceito do bem [*Gut*], é concebido a título de objeto em geral da vontade, sendo que tanto um como o outro devem ser submetidos ao princípio de moralidade. Por objeto ou matéria da vontade Kant entende a possibilidade ou impossibilidade de uma ação em função do princípio de moralidade (*KpV*, AA 05: 057.17-19). Para ele, a diferença entre esses dois conceitos é que o bem se refere a um objeto particular da vontade, ao passo que o sumo bem considera tal objeto em sua totalidade incondicionada. O sumo bem é o bem total e perfeito, ou seja, é uma ideia da razão prática pela qual se representa a totalidade dos objetos possíveis da vontade de acordo com o princípio da felicidade. Todavia, dado que, para Kant, o conceito do bem em geral deve ser subordinado à lei moral, então o sumo bem pressupõe dois princípios: de um lado, o princípio da moralidade enquanto condição formal de determinação da vontade; de outro, o princípio da felicidade enquanto sua condição material total. Como a reflexão sobre a totalidade e o incondicionado dos objetos da vontade é o domínio em que se desenvolve a dialética da razão prática, logo, a tarefa de Kant na Dialética Transcendental da *CRPt* é a de mostrar de que modo é possível conciliar os princípios da moralidade e da felicidade no conceito do sumo bem. A solução de Kant para esse conflito é, em suma, propor a harmonia da moralidade por meio da *dignidade* e da *esperança* da felicidade (*KpV*, AA 05: 110.18-35; 111.01-05; 119.01-07 A214). Isso significa dizer que para a realização do sumo bem, a título de objeto da vontade, o princípio da moralidade deve condicionar o princípio da

felicidade, de modo a garantir ao sujeito a dignidade e a esperança desta última.

No segundo momento da Dialética Transcendental, Kant une a moralidade à felicidade mediante o conceito do postulado de Deus, cuja pressuposição é necessária para garantir não somente a dignidade e a esperança da felicidade – tal como ocorreu através do conceito do sumo bem –, mas também a *participação* do sujeito na mesma. O argumento de Kant, nesse ponto, é o de ser necessário admitir Deus como uma causa tanto da natureza em geral quanto da sua concordância com a moralidade do sujeito. Dado que, para ele, a felicidade é um fenômeno satisfeito no mundo natural enquanto a liberdade é um *noumeno* pertencente ao mundo moral, a concordância entre esses dois mundos distintos não pode ser garantida pelo sujeito moral finito, mas exclusivamente por Deus, considerado simultaneamente o Autor do reino da natureza e o Legislador ou Regente do reino dos fins. Dessa maneira, Deus é postulado por Kant como uma espécie de um princípio de harmonia ‘pré-estabelecida’ entre a moralidade e a felicidade, por meio do qual o sujeito se submete à aplicação de uma regra de proporcionalidade entre ambas, dada pela seguinte equivalência: a efetivação de felicidade é diretamente proporcional à realização da moralidade.

Finalmente, em terceiro lugar, na *DV*, Kant volta a tematizar a conciliação entre a moralidade e a felicidade, porém agora mediante o conceito de dever de virtude. Kant define o dever de virtude por oposição ao dever de direito, de tal modo que, embora ambos impliquem uma espécie de coerção ou obrigação por serem deveres, no entanto, são distintos pelo fato de o dever de direito poder ser um constrangimento externo, ao passo que o dever de virtude ser somente um constrangimento interno ou um autoconstrangimento (*MS*, *AA* 06: 383.18-20; 396.17-24). Kant distingue ainda entre o conceito de dever e o de dever de virtude: o dever é uma obrigação da vontade fundada apenas na forma da lei moral (princípio de moralidade), enquanto o dever de virtude é uma obrigação determinada pela lei moral e que leva

em conta a matéria, o objeto ou fim da ação (isto é, o princípio de moralidade e de felicidade). Kant declara que ‘toda ação tem um fim’ (*MS, AA 06*: 394.33-35; 395.01), isto é, um objeto ou matéria da escolha e, se a ação é baseada no princípio de moralidade, se trata então de um dever ligado a um fim em geral. Kant denomina esse fim admitido de forma necessária e universal pela razão prática como um fim que é um dever, ou ainda, simplesmente, um dever de virtude (*MS, AA 06*: 383.13-14).

Para ele, há diversos deveres de virtude de acordo com os vários fins ou objetos possíveis, muito embora haja tão somente um único dever ligado à forma da lei válido para todas as ações possíveis (*MS, AA 06*, 383.13-17). Entre os principais deveres de virtude, Kant destaca dois: o da autoperfeição moral e o da promoção da felicidade alheia (compaixão). Ambos são fins que a vontade assume como deveres, obrigando-se a realizá-los. Em especial, promover a felicidade dos outros é um dever de virtude sob duplo aspecto: de um lado, enquanto bem-estar natural, deve-se auxiliar as outras pessoas em suas necessidades materiais em sacrifício talvez do próprio bem-estar; de outro, enquanto bem-estar moral, deve-se evitar expor as outras pessoas a situações que lhes causem padecimentos posteriores. Ambos os aspectos da felicidade alheia são deveres de virtude, embora sejam deveres *latos*, isto é, deveres cuja medida da ajuda não é definida pela lei moral (*MS, AA 06*, 393.01-06; 394.10-12). Nos dois casos, a felicidade dos outros é um dever que está em concordância com o princípio da moralidade, uma vez que, de acordo com a fórmula da finalidade da lei moral, tanto quanto a felicidade própria depende da ajuda dos outros, assim também a felicidade alheia deve ser tomada como um fim pelo próprio sujeito. Em síntese, Kant harmoniza novamente o princípio da moralidade e o princípio da felicidade no conceito de dever de virtude³.

³ No fundo, pode-se dizer que o conceito de dever de virtude, introduzido por Kant na *DV*, significa, em certo sentido, uma ampliação ou revisão do conceito de *fin* [*Zweck*] moral *material* ou *subjetivo*, concebido por ele na *CRPt* (*KpV*, *AA 40*; 41: 01-38) e na *FMC* (*GMS*, *AA 427*: 19-37;

5. Considerações finais

Ao final dessa exposição, pode-se concluir que, de modo geral, a filosofia prática de Kant representa uma extensa e multifacetada reflexão sobre a relação entre a moralidade e a felicidade, cuja análise se desenvolve nas suas três principais obras éticas: a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), a *Crítica da razão prática* (1788) e *A doutrina da virtude* (1797). Em todas elas Kant destaca o duplo aspecto que assume a relação entre a moralidade e a felicidade, a saber, a sua oposição e a conciliação.

Por um lado, a relação de oposição entre tais conceitos é posta por Kant em todos esses livros sempre do mesmo modo, a saber, a título de dois princípios de determinação da vontade contrapostos entre si. O princípio da moralidade determina a vontade mediante a sua forma, expressa no imperativo categórico, sem levar em consideração o fim ou o objeto da ação. O princípio da felicidade determina a vontade mediante a sua matéria, expressa no imperativo hipotético, e leva em conta o fim ou o objeto da ação. Para Kant, a ética deve ser fundada no princípio da moralidade, uma vez ser este um dado da razão universal e necessário, por meio do qual se estabelece o valor moral da ação e a autonomia da vontade. Por sua vez, o princípio da felicidade é um dado empírico contingente e indefinido, por isso, carente de autêntico valor moral e correspondente à heteronomia da vontade.

428: 01-02), na medida em que nestas passagens os verdadeiros fins práticos, baseados na lei moral, abstraem de toda espécie de fim material ou subjetivo, por este ser visto como um móbil (objeto) de caráter *empírico*. Porém, em contraste com tal perspectiva, Kant admite, na *DV*, haver uma determinada relação entre o princípio formal da moralidade e os princípios materiais da ação – negada nas outras duas obras éticas –, ao postular certos fins materiais que determinam a ação (por exemplo, a autoperfeição moral e a compaixão), os quais são concebidos a título de deveres de virtude e, portanto, são moralmente válidos com a condição de pressuporem a lei moral como determinante dos mesmos, e não o contrário. Como Kant afirma na *DV*, “uma vez que não pode haver uma ação sem um fim, um imperativo categórico seria impossível. Isso suprimiria qualquer doutrina dos costumes” (*GMS*, *AA* 385: 14-18).

Por outro lado, a relação de conciliação entre a moralidade e a felicidade é tratada por Kant de vários modos distintos em cada uma dessas obras. De modo geral, as estratégias de Kant para explicar essa conciliação podem ser encontradas tanto em exemplos (da felicidade alheia ou compaixão) como em conceitos éticos específicos (tais como os do sumo bem, do postulado de Deus e do dever de virtude). Com efeito, na *FMC*, Kant mostra através de exemplos a possibilidade de harmonizar tais conceitos no contexto de duas formulações da lei moral (fórmula da universalidade e da humanidade), ao indicar, em linhas gerais, ser em certo sentido contraditório negar tal conciliação. Na *CRPt*, Kant explana acerca dessa conciliação na Dialética Transcendental mediante o conceito do sumo bem e o do postulado de Deus, de tal modo que, pelo primeiro, ele harmoniza a moralidade com a dignidade e a esperança da felicidade e, pelo segundo, associa a moralidade com a participação na felicidade. Na *DV*, Kant discorre sobre tal conciliação mediante o conceito do dever de virtude, ao sustentar que promover a felicidade alheia é um dever em harmonia com a lei moral.

De modo amplo, pode-se dizer que a análise sobre as relações entre a moralidade e a felicidade nos três livros éticos de Kant assume ênfases distintas, as quais revelam, em geral, um processo crescente de amadurecimento da reflexão sobre o tema da conciliação entre a forma e matéria da sua ética. Com efeito, inicialmente, na *FMC*, a ênfase maior é dada à oposição entre a moralidade e a felicidade, sendo o tema da conciliação tratado aí de modo muito breve através de exemplos relativos à lei moral; posteriormente, na *CRPt*, Kant equilibra melhor a reflexão acerca da oposição e conciliação entre a moralidade e a felicidade, ao reservar a Analítica para tratar da oposição, e a Dialética para abordar a conciliação entre tais conceitos; finalmente, na *DV*, Kant dedica praticamente todo esse livro para tratar do tema da conciliação entre a moralidade e a felicidade, sendo reduzida sua análise sobre a questão da oposição. Portanto, o percurso geral da filosofia prática de Kant, que começa na *FMC*, passa pela *CRPt* e culmina na *DV*, revela

duas coisas: de um lado, que ocorre uma reflexão pendular de Kant sobre estes dois temas, pois em um extremo (na *FMC*) Kant enfatiza a oposição em detrimento da conciliação e, no outro extremo (na *DV*), ele enfatiza a conciliação em detrimento da oposição entre moralidade e felicidade – sendo que no ponto intermediário ocorre um maior equilíbrio acerca desta reflexão (na *CRPt*); de outro lado, mostra que ele refletiu, inicialmente, apenas sobre a oposição entre a moralidade (forma) e a felicidade (matéria), sendo que a questão da conciliação entre ambas só será plenamente amadurecida nas suas duas obras éticas posteriores, mediante a introdução sistemática de novos conceitos éticos (sumo bem, postulado de Deus e dever de virtude)⁴.

* * *

A partir das análises precedentes pode-se extrair um conjunto de cinco conclusões adicionais acerca da ética de Kant quanto ao tema da oposição e da conciliação entre a felicidade e a moralidade:

Conclusão 1: Em primeiro lugar, convém chamar atenção ao fato de Kant apresentar ao todo cinco momentos distintos para a conciliação entre a moralidade e a felicidade em sua ética, os quais podem ser assim distinguidos: dois exemplos na *FMC* (felicidade alheia ou compaixão) dois conceitos na *CRPt* (o do sumo bem e do postulado de Deus) e um conceito na *DV* (o de dever de virtude).

Conclusão 2: Em segundo lugar, é importante destacar que, em todos esses diversos momentos, Kant fixa uma regra fundamental para assentar tal conciliação, a saber: o princípio de moralidade deve preceder ou ser a condição para o princípio de felicidade, e nunca o inverso, isto é, o princípio da felicidade não deve determinar ou condicionar o da

⁴ Convém notar que Kant já reflete sobre a conciliação da moralidade e da felicidade na *CRPu* (*KrV*, *AA* 03: 523.25-usw.; 1781, 806ss), mediante o conceito de sumo bem e de Deus, porém não ainda por meio do conceito de dever de virtude. Entretanto, a exposição sistemática (isto é, na Analítica e Dialética da razão prática) dos dois primeiros conceitos só ocorre na *CRPt*, ao passo que a apresentação do terceiro se dá somente na *DV*.

moralidade. Isso significa, para ele, ser a forma a condição da matéria da ética, e não o contrário.

Conclusão 3: Em terceiro lugar, é oportuno salientar que, nesses cinco momentos, Kant usa em geral três espécies de argumentos para conciliar a felicidade e a moralidade na sua filosofia prática, os quais, didaticamente, podem ser denominados de argumento *lógico*, *crítico* e *metafísico*. A argumentação lógica consiste em exibir ou um conflito lógico (contradição, desacordo) ou a ausência deste conflito (acordo, concordância), ao pensar-se a conciliação entre a matéria e a forma da razão prática em termos da possível universalização daquela, a qual pode ser vista nos três seguintes momentos: (i) através de uma contradição ao demonstrar-se que, por redução ao absurdo, a negação da felicidade alheia implica em uma contradição com a formulação da lei moral (é o caso do primeiro exemplo na *FMC*, relativo à fórmula da universalidade); (ii) através de um desacordo parcial, ao mostrar-se que a negação da felicidade alheia nega também um aspecto do conceito de humanidade – isto é, o homem na pessoa do *outro* – formulado na lei moral (é o caso do segundo exemplo na *FMC*, referente à fórmula da humanidade); (iii) enfim, através de uma ausência de desacordo, ao mostrar-se que a realização da felicidade própria e alheia (matéria) concorda com a lei moral (forma) na pessoa de cada um (é o caso do argumento do dever de virtude na *DV*)⁵. Por sua vez, a argumentação crítica apresenta razões dentro dos limites impostos pela filosofia teórica e prática para pensar a conciliação entre a felicidade e a moralidade, de tal modo que a forma da razão prática (lei moral) pode apenas pressupor a esperança de realizar sua matéria (felicidade) no mundo da natureza, dado que a forma desta última (leis científicas) é distinta daquela e

⁵ Uma explicação mais detalhada deste argumento na *DV* (*MS*, *AA* 06: 394.01-12) pode dada como segue: do mesmo modo que a promoção da felicidade própria (matéria do próprio sujeito) exige um acordo com a lei moral (forma) reconhecida pelo outro, assim também a promoção da felicidade alheia (matéria do outro) envolve um acordo com a lei moral (forma) reconhecida pelo próprio sujeito.

pertence à razão teórica (é o caso do argumento do sumo bem na *CRPt*). Por fim, a argumentação metafísica se dá por meio da pressuposição de um objeto metafísico para conciliar a forma e a matéria da razão prática, tal como é a necessidade de postular a existência de Deus para garantir a conciliação efetiva entre a moralidade e a participação na felicidade (é o caso do argumento do postulado de Deus na *CRPt*).

Conclusão 4: Em quarto lugar, pode-se dizer que a tarefa de conciliação entre a moralidade e a felicidade na ética de Kant há, em certo sentido, tanto uma *ruptura* como uma *continuidade* na argumentação utilizada nas três obras mencionadas. De um lado, a ruptura pode ser identificada no argumento metafísico (postulado de Deus) desenvolvido extensamente por Kant na *CRPt*, o qual não é empregado na *FMC* e na *DV* para harmonizar a matéria e a forma da razão prática. De outro, a continuidade pode ser encontrada tanto nos argumentos empregados na *FMC* e na *DV*, quanto nos argumentos expostos na *CRPt* e na *DV*. Tal continuidade pode ser assim compreendida: (i) a *FMC* e a *DV* têm uma ligação interna entre si, porque Kant utiliza um argumento de caráter lógico baseado na fórmula da humanidade da lei moral, para justificar a conciliação entre a moralidade e a felicidade, sendo que seu argumento, conforme visto na *Conclusão 3*, consiste em dizer em linhas gerais que, enquanto na *FMC* ocorre um acordo parcial entre a felicidade e a moralidade ao negar-se aquela na pessoa do outro, por sua vez, na *DV* há em certo sentido um acordo total entre a felicidade em geral (própria e alheia) e a lei moral (fórmula da humanidade) reconhecida pelas pessoas; (ii) a *CRPt* e a *DV* têm também uma ligação entre si pelo fato de Kant usar um argumento de caráter metafísico para conciliar a lei moral com certo tipo de felicidade (isto é, a felicidade moral ou pura), a qual depende, em última instância, da ideia do auto aperfeiçoamento moral, pressuposto por ele no postulado metafísico da imortalidade da alma (*KpV*, *AA* 05: 122.04-35; 123.01-20; 124.01-03) e no dever de virtude (*MS*, *AA* 06: 383.13-14; 385.01-18).

Conclusão 5: Em quinto e último lugar, convém chamar a atenção ao fato de Kant definir em geral o princípio de felicidade de modo bastante restrito, de acordo apenas com determinações empíricas, e não puras. Para ele, em linhas gerais, a felicidade é a satisfação total das condições empíricas (*KrV*, *AA* 03: 523.25-27). Esta definição, por sua vez, equivale a um conceito de felicidade empírica (natural, física), porém não de *felicidade pura* (moral) (ver esta distinção na *MS*, *AA* 06: 387.28-33). Esta restrição do conceito de felicidade ao aspecto empírico é compreensível na ética de Kant, uma vez que lhe serve a um duplo propósito: de um lado, como contraponto conceitual de caráter empírico para se opor ao conceito de moralidade, o qual é definido por ele como de caráter puro; de outro, como referência conceitual para identificar negativamente o conceito de felicidade empírica empregado na ética de Aristóteles, visto por ele a título de sumo bem ou a totalidade das condições empíricas⁶. A definição restrita do conceito de felicidade *empírica* é mantida por Kant na *FMC* e na *CRPt*, porém é brevemente revista por ele na *DV*, onde introduz o conceito tardio de *felicidade moral* ou *pura* como uma espécie de *satisfação* [*Zufriedenheit*] ou efeito diante da própria conduta moral correta, cuja causa principal é o dever de virtude, subordinado à lei moral, que visa a busca da própria perfeição (autoaperfeiçoamento) moral. Embora nesta passagem da *DV* Kant caracterize a felicidade moral como uma satisfação [*Zufriedenheit*], e não um sentimento [*Gefühl*], o significado destas duas expressões pode ser aproximado, pois o dever de virtude é uma obrigação interna (autoconstrangimento) imposta pela lei moral na escolha de determinados fins práticos ou ações, a saber, a autoperfeição moral e a promoção da felicidade alheia (compaixão). Portanto, a *felicidade moral*,

⁶ A rigor, convém notar que Aristóteles reconhece, além do conceito de felicidade *empírica*, também o conceito de felicidade *pura*, associado ao conceito teórico de *felicidade contemplativa* (*Ética à Nicômano*, X, 7, 1177a10 a 1178a5). Diferentemente, Kant identifica o conceito de felicidade pura não como um conceito teórico, como faz Aristóteles, mas como um conceito prático, isto é, o de *felicidade moral* (*MS*, *AA* 06: 387.28-33).

da mesma forma que o *respeito moral*, é visto por ele como um efeito da lei moral sobre a ação ou a vontade do sujeito, e são, portanto, efeitos *puros* porque produzidos pelo princípio formal da razão prática, e não por princípios empíricos da sensibilidade; mais precisamente, o respeito moral é um sentimento ligado à consciência da subordinação da vontade à lei moral, enquanto a felicidade moral é uma satisfação vinculada à consciência da subordinação do comportamento ou ação moral ao princípio da moralidade. Após estas breves reflexões, pode-se admitir que, no sentido aqui indicado, Kant concebe ao todo dois *sentimentos* práticos e puros em sua ética: o *respeito moral* (*GMS*, AA 04: 401.16 e *KpV*, AA 05: 073.34-usw.) e a *felicidade moral* (*MS*, AA 06: 387.28-32). Contudo, se Kant, desde o início da sua ética, não houvesse limitado o conceito de felicidade ao sentido empírico, mas tivesse admitido igualmente o conceito de felicidade pura (introduzido por ele posteriormente na *DV*), então algumas outras possibilidades de reflexão seriam abertas em sua filosofia prática, dentre as quais se destacam as três seguintes: (i) a felicidade pura (ou moral), juntamente com o respeito moral, seriam tematizados como sentimentos morais puros a título de efeitos produzidos a partir da relação geral entre as faculdades práticas (razão e vontade); (ii) poder-se-ia distinguir a felicidade empírica e pura por meio do conceito de causas externas e internas, respectivamente, de modo que as primeiras seriam causas materiais que produzem uma satisfação empírica, e as segundas causas formais que produzem uma satisfação pura; (iii) o conceito de felicidade pura poderia tornar possível outra relação entre o sistema prático e estético de Kant, na medida em que tais causas internas poderiam ser vistas como uma espécie de ‘jogo entre as faculdades’, mais precisamente, uma harmonia entre a faculdade da razão prática e da imaginação, resultante das seguintes representações: a primeira com a simples representação da lei moral, e a segunda com a representação, sempre incompleta e inspirada na primeira, do ideal da realização do infinito no finito, do inteligível no sensível, enfim, da moralidade no homem.

Referências

- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2013.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio: Ed. Forense Universitária, 1995.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1997.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1997.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1997.
- KANT, I. *Kritik der Urteilschaft*. Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1997.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

Resumo: Este trabalho tem por objetivo mostrar as relações de oposição e conciliação entre os conceitos de felicidade e moralidade na filosofia prática de Kant, tal como exposto na Fundamentação da metafísica dos costumes (1785), na Crítica da razão prática (1788) e na Doutrina da virtude (1797). Esta tarefa será realizada em três momentos. Primeiro, indicar-se-á serem a felicidade, a moralidade e a liberdade os três conceitos fundamentais da ética de Kant, cujos dois primeiros são considerados a título da forma e o último da matéria da razão prática. Segundo, argumentar-se-á que Kant enfatiza inicialmente a oposição entre estes dois conceitos e só gradualmente tematiza a sua conciliação nas três obras mencionadas. Terceiro, indicar-se-á que a limitação da ética de Kant ao conceito de felicidade empírica, em detrimento ao de felicidade pura, acarreta limitações da sua reflexão filosófica sobre os sentimentos morais e de possíveis relações entre os sistemas prático e estético.

Palavras chaves: Felicidade, moralidade, liberdade, ética, Kant.

Abstract: This paper aims to show the opposition and reconciliation relations between the concepts of happiness and morality in practical philosophy of Kant, as set out in the Groundwork for the metaphysics of morals (1785), the Critique of Practical Reason (1788) and Doctrine of virtue (1797). This task will be carried out in three moments. First, it is shown that happiness, morality and freedom are the three fundamental concepts of Kant's ethics, whose first two are considered under the form and the last under the matter of practical reason. Second, it will be argued that Kant initially emphasizes the opposition between these two concepts and only gradually thematizes the conciliation in the three books mentioned. Third, it will be stated that the limitation of Kant's ethics to the concept of empirical happiness, to the detriment of pure happiness, brings limitations of his philosophical reflection on the moral feelings and on possible relations between the practical and aesthetic systems.

Keywords: happiness, morality, freedom, ethics, Kant.

Recebido em: 07/16

Aprovado em: 10/16

Origens e antecedentes da intuição pura do espaço em Kant (1768-1769)

[Origins and antecedents of pure intuition of space in Kant (1768-1769)]

Lucas Alessandro Duarte Amaral*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (São Paulo, Brasil)

Introdução

O tema do espaço foi, com efeito, um dos mais caros no contexto geral do programa epistemológico de Kant. A fim de exemplificar tal estado de coisas, tenha-se presente que em praticamente todo o *corpus* teórico kantiano, este tema aparece e é trabalhado pelo filósofo, seja enquanto tópico principal ou secundário. No entanto, o elemento decisivo que será ressaltado aqui repousa no fato de que a doutrina kantiana do espaço não surgiu de maneira unitária e definitiva em sua carreira intelectual, senão que a mesma sofreu consideráveis reformulações por parte de Kant durante o desenvolvimento de seu pensamento: desde o seu início, em meados da década de 1740, até, pelo menos, 1781, quando é publicada a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.¹

Tendo em vista que a doutrina kantiana do espaço passa por uma evolução durante esse período, a nossa tarefa aqui não prima por fornecer uma abordagem exegetica acerca do assunto em pauta, ou de tratá-lo do modo tal qual ele aparece na doutrina madura do filósofo, nem muito menos investigar o pensamento kantiano como um todo. Pretendemos, por um lado, tratar dos assuntos correspondentes ao tema do espaço em dois anos no marco do desenvolvimento da doutrina

* Doutorando em Filosofia (Bolsista CAPES) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) – Brasil. E-mail: lucasalessandro@hotmail.com – lucasadamara@gmail.com

¹ Nela se aceita que a doutrina da sensibilidade do filósofo de Königsberg encontra-se consolidada, tendo seu *locus classicus* na “Estética Transcendental”.

teórica do pensador (1768 e 1769), e, por outro, fazer alguns apontamentos sobre a importância desses anos a sua filosofia.

Como são duas as principais fontes bibliográficas de Kant analisadas aqui – a saber, o *opúsculo* sobre as regiões do espaço de 1768 e a *R 5037* – optamos por proceder da seguinte maneira: em primeiro lugar tratar do *Opúsculo de 1768*, no intuito de (i) evidenciar o caráter *sui generis* desse escrito no contexto das origens da filosofia crítica de Kant²; (ii) expor a argumentação kantiana para provar a realidade do espaço absoluto e (iii) propor algumas contribuições, bem como, certos problemas oriundos dessa concepção de kantiana de espaço em 1768. Num próximo passo, a partir da mencionada *Reflexão* de Kant, mostraremos que o filósofo efetua um novo corte em sua doutrina, relativamente a sua concepção de espaço, nesse momento problematizaremos (i) o que significou essa mudança e (ii) o porquê da mesma.

2. O Opúsculo de 1768

O escrito *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*³ foi um texto que representou um divisor de águas no pensamento kantiano, sobremaneira, em se tratando do espaço. A nota característica desse texto se concentra na ruptura de uma tese sobre a natureza do espaço, geralmente atribuída aos leibnizianos (i.e., espaço relativo) e a adoção a tese newtoniana de que o espaço é absoluto, por parte de Kant.⁴ Não obstante concordemos que essa tese seja correta, ela é, no mínimo, incompleta e merece uma explicação um pouco mais detalhada. Nesse sentido, vejamos alguns pontos em torno a essa temática, para daí então partirmos ao texto kantiano de 1768.

2.1 Antecedentes do opúsculo sobre as direções no espaço

Em uma leitura minimamente atenta de certos textos juvenis de Kant encontramos o filósofo defendendo uma bandeira em defesa da

² E esse escopo será entendido aqui como o período que se deu entre o primeiro escrito publicado por Kant, sobre as *Forças Vivas*, até o ano da publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781).

³ *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* – AA 2, 375-83, doravante *Opúsculo de 1768*. As referências aos textos de Kant remetem à edição da Akademie-Ausgabe e se efetuam segundo o que é norma em trabalhos especializados. Nas citações da *Crítica da Razão Pura* também adotaremos o sistema convencional: a letra ‘A’ para a primeira edição (1781) e ‘B’ para a segunda (1787), seguidas dos números das páginas.

⁴ Autores como: De Vesschauwer (1934), Campo (1953) e Torretti (1967) são exemplos disso.

noção de espaço relativo⁵. Dessa forma, teríamos algo que lembraria, em algum sentido, aquilo dito por Leibniz sobre a natureza relativa do espaço. Entretanto, isso deve ser levado em consideração com algumas ressalvas.

Partindo para um plano hermenêutico mais refinado de passagens centrais de Kant acerca do tema do espaço nos textos que antecederam o *Opúsculo de 1768*, ver-se-á, na realidade, que nesses mencionados trechos o filósofo de Königsberg estava pressupondo certas coisas que Leibniz nunca pressupôs e, mais ainda, se acaso pressupusesse seu sistema filosófico estaria simplesmente condenado ao fracasso. Para dar aqui apenas um exemplo claro sobre isso, retenha-se que Kant aceita a tese de que as substâncias interagem entre elas. Se isso ocorresse, então uma das mais fortes teses de Leibniz, a saber, aquela com respeito à autonomia ontológica das Mônadas estaria simplesmente anulada. E isso teria implicações diretas na concepção de espaço relativo em Kant e o espaço relativo defendido por Leibniz. Sabemos que esse estado de coisas se sucede a Kant não por acaso senão que, no contexto de sua filosofia juvenil, outros tantos nomes estavam discutindo sobre assuntos que se encontravam na ordem do dia no cenário científico-filosófico. Dentre os tópicos em voga na época, aquele em torno às Mônadas acabou sendo um dos mais marcantes.⁶

Outro ponto importante diz respeito ao fato de que não podemos perder de vista que a leitura que faz Kant da filosofia leibniziana deve

⁵ Trata-se, portanto, do espaço o resultado das coisas espaciais que o ocupam, ou seja, ele é posterior às coisas espaciais. Para exemplificarmos em dois textos de Kant sua defesa da tese relativa do espaço, escolhemos seguintes passagens: (i) no texto de 1747, *Pensamentos sobre a verdadeira estimativa das forças vivas*, quando o filósofo escreve: “é fácil provar que não haveria espaço nem extensão se as substâncias estivessem desprovidas de forças para atuar fora de si. Porque sem esta força não há enlace algum, sem este, tampouco ordem e, finalmente, sem esta, tampouco espaço. Sem embargo, é mais difícil compreender como se origina a multiplicidade de dimensões do espaço da lei que rege a ação externa dessa força das substâncias” (AA 1, 23); (ii) e a outra, no texto de 1756, *Monadologia Física*, quando o filósofo escreve: “Com efeito, a linha ou superfície que divide um pequeno espaço em duas partes não implica que uma parte desse espaço possa existir separada da outra. Como o espaço não é uma substância, mas um fenômeno de relação exterior de substâncias, a possibilidade de dividir uma relação de uma só e mesma substância em duas partes não é incompatível com a simplicidade ou, se quisermos, com a unidade da substância. De fato, o que está de um lado e doutro da linha de separação não é separável do ponto de vista da substância de tal maneira que mantém a sua própria existência quando é separada – o que é, contudo, necessário para que exista uma divisão real capaz de destruir a simplicidade da substância – mas é uma ação realizada por uma mesma substância, de um lado e do outro, isto é, uma relação onde não podemos encontrar nenhuma pluralidade que separe partes na própria substância.” (AA 1, 480).

⁶ Para que se tenha conhecimento de alguns nomes que se propuseram investigar o assunto, levem-se em consideração: (i) Maupertuis, o presidente da academia de ciências de Berlim no período em que o então jovem Kant começava sua carreira; (ii) Boscovich, um importante nome no campo da dinâmica; (iii) Euler, o físico que Kant viria a mencionar por vezes em seus ensaios.

ser compreendida, sobremaneira, a partir da figura do filósofo alemão Christian Wolff, o responsável por propagar a doutrina de Leibniz por aqueles tempos. Portanto, muito daquilo que Kant conhecia sobre o filósofo de Leipzig não foi obtido através de uma leitura de primeira mão, senão que, pelo contrário, esse mesmo conhecimento veio ao filósofo de modo indireto, através das interpretações de Wolff⁷ e de sua escola.⁸

2.2 O problema do Opúsculo de 1768 e o método proposto por Kant

Em 1768, Kant teve seu marco de referência estabelecido em torno da orbita geral do seguinte problema: o espaço é condição prévia para que existam corpos que o ocupem ou, em sentido contrário, ele depende da existência de corpos para existir? Tendo em vista que nesse momento o filósofo se encontra de acordo com Newton e seus epígonos, Kant, no *Opúsculo de 1768*, ofereceria uma refutação a posição de Leibniz, por uma parte, e provaria da realidade do espaço absoluto, por outra.

Para cumprir seu propósito, Kant inicia sua investigação sugerindo que uma direção (*Gegend*) apontada no espaço não aponta meramente a um lugar no espaço, mas que ele aponta, primeiramente, ao próprio espaço. Inclusive as posições das partes do espaço em suas relações pressupõem apontar para uma direção para onde estão ordenadas. Assim, uma direção não consiste na relação entre as coisas mesmas, senão como que algo fora delas e esse algo não é o espaço. Além disso, apontar a uma direção já seria um bom indício à possibilidade da existência de um espaço anterior aos objetos espaciais. Desse modo, o espaço adquire um caráter unitário e as suas extensões – e.g., as diferentes direções e ordenações dos objetos espaciais – são partes do espaço absoluto.⁹ Por fim, Kant iria:

⁷ Endossando isso, vejam as palavras de Leonel R. dos Santos: “Haveria ainda que avaliar o peso que a filosofia leibniziana teve na formação filosófica fundamental de Kant, [...] quer por parte de Wolff, quer por parte de outros leibnizianos e wolffianos. Nesse ponto caberia também a análise do pensamento dos mestres de Kant, bem como dos manuais filosóficos por onde estudou e que utilizaria para seus cursos universitários.” (DOS SANTOS, L. R. Crítica e metafísica: A interpretação kantiana de Leibniz. In: *A razão sensível – Estudos Kantianos*, p. 99-116. p. 103).

⁸ Decerto que outros aspectos dessa trama poderiam ser ainda explorados, todavia isso nos levaria muito longe e perderíamos nosso fio condutor. O intuito desta larga elucidação foi o de apontar para um fator importante, a saber, o de que não se pode simplesmente passar por alto a importância exercida pelos contemporâneos de Kant no período de sua formação acadêmica. Serve-nos, ademais, para atentarmos ao fato de que não houve simplesmente um hiato na história da filosofia que se deu entre Leibniz e Kant, mas que diversos outros nomes – esquecidos ou negligenciados pela história – colaboraram decisivamente aos debates, bem como a edificação do projeto kantiano.

⁹ Cf. AA 2, 377-78.

investigar se nos juízos intuitivos de extensão, como os que a geometria contém, não se encontraria uma prova evidente de que o espaço absoluto, independentemente da existência de toda matéria e inclusive como o primeiro fundamento da possibilidade de sua composição, tenha uma realidade própria. (AA 2, 378)

2.3 O argumento central: as contrapartidas incongruentes

O argumento kantiano das contrapartidas incongruentes parte do princípio de que o fundamento da determinação corpórea não depende da relação das posições, senão que da relação existente com o espaço absoluto. Por exemplo: se nos são dadas duas figuras iguais – de mesmo tamanho e desenhadas sobre um plano –, então poderíamos concluir que tais figuras podem recobrir-se mutuamente. Todavia, se esse algo dado encontra-se fora de um plano, em virtude da extensão corpórea, então suas superfícies não se encontram num mesmo plano. E isso muda totalmente o caso. Ainda que as figuras dadas sejam iguais e similares, é possível também de que elas sejam diferentes entre si. Isso pelo fato de que os limites de uma das duas pode não corresponder aos da outra.¹⁰

Para Leibniz e seu programa da *Analysis situs*, igualdade e similaridade implicariam na congruência entre os objetos espaciais.¹¹ E o que Kant diz não é outra coisa senão que os corpos são iguais e semelhantes e, mais ainda, são incongruentes. Essa é a diferença fundamental entre eles, sendo esse o contra-argumento de Kant à tese leibniziana sobre a congruência. O exemplo utilizado no *Opúsculo de 1768*, sobre a rosca do parafuso e da porca, é sugestivo:

Um parafuso cuja rosca procede da esquerda para direita nunca servirá a uma porca cuja rosca vai da direita para esquerda, mesmo que a espessura e o número de voltas do parafuso fossem iguais na mesma altura. (AA 2, 381)

Dele, obtemos a definição da contrapartida incongruente: um corpo perfeitamente idêntico a outro, mas que não pode ser incluído dentro dos mesmos limites. Análogo a esse caso, outro exemplo fornecido por Kant seriam as nossas mãos. Tanto a direita como a

¹⁰ As duas noções mencionadas acima (“igual” e “similar”) devem ser levadas em consideração nesse contexto em sentido estrito. Enquanto “iguais” dizem respeito a figuras que possuem a mesma magnitude ou grandeza, por exemplo, duas figuras de mesma área; “similares” dizem respeito a figuras que possuem a mesma forma e a mesma estrutura do objeto, por exemplo, quando temos dois quadrados, dois triângulos, etc.

¹¹ Cf. a respeito o capítulo X de Bertrand Russel em: RUSSEL, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge U. Press. 1900.

esquerda são iguais, porém, se pusermos uma mão em uma superfície, então não será possível que, no mesmo espaço ocupado por essa mão, a outra o preencha. Assim, teríamos que a contrapartida incongruente da mão direita é a mão esquerda, visto que elas nunca poderão ser incluídas numa mesma superfície. A razão para que tudo isso ocorra diz respeito à diversa orientação espacial, tendo como fundamento de tais orientações o espaço absoluto.

2.4 Conclusão de Kant em 1768

Concluindo seu texto, Kant retoma o ponto problemático por ele levantado inicialmente: se o espaço fosse uma relação externa entre as coisas, então, o espaço seria “aquele ocupado por uma dada coisa” (AA 2, 383). Contudo, se o mesmo fosse essa ordem de coexistência, então o fenômeno da incongruência não seria possível e por esse mesmo motivo, o argumento kantiano central não seria nem sequer necessário. A apresentação do argumento da contrapartida incongruente é de dupla importância: na medida em que ele serve de alicerce para a refutação da tese de Leibniz na qual reza que toda contrapartida é congruente, obteve-se ainda que similaridade não implica em congruência, *i.e.*, ser enquadrado nos mesmos limites.

Se não levarmos em conta que os corpos estão voltados a uma direção, não será possível distinguir as contrapartidas incongruentes. Precisamente aí verificamos a virada kantiana: ele conclui a realidade autônoma do espaço, advogando que as determinações do espaço não derivam das situações dos objetos, mas são estas que dependem daquelas, e, portanto, o espaço é absoluto, independentemente das relações que ocorrem nele e é necessário para o estabelecimento de tais relações. Assim sendo, o espaço não é um objeto da sensação externa, mas um conceito fundamental que torna todos os objetos (neste caso aqueles externos) possíveis; ou, dito em termos kantianos: é condição de possibilidade aos objetos espaciais.

2.5 As contribuições e os problemas na concepção de espaço de 1768

Propomos, inicialmente, as contribuições¹² do *Opúsculo de 1768* à posteridade do pensamento kantiano para depois tratarmos dos problemas nele contidos. São elas:

1. A refutação a Leibniz: enquanto em vários escritos pré-críticos Kant criticava Leibniz em muitos aspectos, ao falar do espaço neles, o filósofo defendia a posição de espaço enquanto algo relativo, assumindo um partido que se atribuía geralmente a seu oponente.¹³ Ao que parece, o último aspecto a ser desvencilhado por Kant com respeito a Leibniz é justamente sua concepção espacial, e isso ocorreu somente em 1768.
2. A geometria: repetidas são às vezes em que Kant menciona a disciplina no decorrer de seu texto. Inclusive o argumento fornecido pelo filósofo garante ao geômetra o fundamento do espaço absoluto.¹⁴ Nesse sentido, levantamos a seguinte hipótese: estaria Kant, ao tratar dos juízos intuitivos que a geometria contém, dizendo algo similar ou, no mínimo, começando a esboçar aquilo que ele mesmo defenderia anos mais tarde, seja na primeira *Crítica* seja nos *Prolegômenos*, com respeito aos juízos da matemática – e, neste caso particular, os da geometria – serem sempre intuitivos, ou seja, que os mesmos carecem de uma intuição¹⁵ (e, no que se refere à geometria, da intuição pura do espaço)? Pela primeira vez em sua carreira Kant diz algo dessa natureza.
3. A gênese do conceito de intuição pura: relacionado com o item anterior, outra hipótese de trabalho com a qual trabalhamos diz respeito ao conceito de intuição pura (*reine Anschauung*). Kant ao final de seu texto defende que se quisermos apreender a realidade do espaço, isso só seria possível através de uma intuição¹⁶. Nessa parte, Kant poderia estar adiantando, de um modo embrionário ainda, aquele conceito sobre qual ele

¹² Não pretendemos explorá-las de modo definitivo aqui, mas tão somente fazer alguns apontamentos com respeito àquilo que julgamos serem os aspectos relevantes desse escrito às origens da filosofia crítica, em especial no que se refere ao tema do espaço.

¹³ Cf. a nota 5 acima.

¹⁴ “A prova que aqui procuro deve fornecer não aos mecânicos, como o senhor *Euler* tinha em vista, mas aos próprios geômetras uma razão convincente para que possam afirmar, com sua evidência habitual, a realidade do seu espaço absoluto” (AA 2, 378).

¹⁵ Cf. nos *Prolegômenos* o § 7 (AA 4, 281).

¹⁶ Cf. AA 2, 383.

exploraria amiúde anos mais tarde, na *Dissertação de 1770*, por intuição pura.¹⁷

4. O primeiro argumento da “Exposição metafísica”: existe um aspecto no que se refere à natureza do espaço que Kant preservaria de 1768 até sua primeira *Crítica*, a saber, sua natureza não empírica¹⁸. No primeiro argumento da “Exposição metafísica” do espaço – em que se pretende expor o conceito de espaço enquanto dado *a priori* –, Kant admite que o espaço não se trata de um conceito empírico, e tal fato já se encontra presente em 1768.

Não obstante tais contribuições do texto de 1768 à filosofia madura de Kant, nós sabemos que nos escritos posteriores ao mesmo, o filósofo abandonaria essa visão acerca do espaço enquanto algo absoluto, e isso ocorre por bons motivos. Se na *Crítica da Razão Pura* Kant mantivesse essa mesma concepção espacial contida no *Opúsculo de 1768*, então seu projeto filosófico estaria fadado a sérios problemas.

Enquanto no contexto do *Opúsculo* de 1768, temos a influência direta de Newton e Euler, que são cientistas e se preocupavam prioritariamente com os problemas da física; por outro lado, temos Kant, que não era propriamente um cientista natural, mas sim um filósofo. E sabemos que um de seus grandes problemas foi, para além daqueles concernentes à matemática e à física enquanto disciplinas de cunho científico, o do estatuto da metafísica como ciência. Portanto, se fosse o caso de ocorrer na *Crítica da Razão Pura* o mesmo que aconteceu no *Opúsculo de 1768*, i.e., considerando o espaço um ente absoluto, então se levarmos tal consideração as suas últimas consequências, isso acarretando, entre outras implicações, que o espaço trata-se de uma coisa em si.¹⁹

Outro fator que não podemos perder de vista seria o de que no texto de 1768 Kant ainda não dá conta de resolver tais pendências, mesmo porque algumas delas nem o próprio Kant havia desenvolvido de maneira plenamente satisfatória. O que se nota em 1768 – como ocorria noutros de seus primeiros textos – é um Kant preocupado em enfrentar um problema que lhe foi outorgado por sua própria época. E como vimos, no *Opúsculo de 1768* esse tema foi o espaço, um assunto de cara importância a Kant, bem como, aos pensadores de seu tempo.

¹⁷ Cf. o § 10 da *Dissertação de 1770* – AA 2, 396-97.

¹⁸ Cf. AA 2, 378.

¹⁹ Algo que Kant nega expressamente na *Crítica da Razão Pura*. Cf., por exemplo, § 8 da ‘Estética Transcendental’, especialmente sua segunda advertência: A 46-49 – B 63-69.

Por fim, foi possível observar no *Opúsculo de 1768* um escrito mais maduro no que concerne especificamente ao tema do espaço, sendo que, a partir dele, o mesmo tema rumo numa direção em que Kant não abandonará por completo suas ideias, senão que seguirá avançando sua doutrina, reformulando determinados pontos quando necessário.²⁰

3. A “grande luz de 1769”

O ponto de partida das investigações relativo ao ano de 1769 e sua importância em Kant repousa num testemunho do próprio filósofo: a *R 5037*²¹. Nela encontramos a afirmação do filósofo de que “o ano de 1769 me deu uma grande luz”²². Esta luz diz respeito à ocorrência de uma nova, e decisiva, ruptura em sua doutrina, a saber, a idealidade subjetiva do espaço (e também do tempo).²³

O mérito histórico em torno à descoberta da *R 5037* remonta ao nome de B. Erdmann em 1876, que foi o precursor de uma interpretação da mencionada *Reflexão* a qual concordamos em seus pontos fundamentais.²⁴ Com respeito a sua análise, são três os pontos que nos interessam²⁵:

1. De acordo com Erdmann, a “doutrina” referida por Kant na *Reflexão* trata-se da antinomia da razão pura.
2. A “grande luz” se refere à nova teoria de espaço e tempo de Kant: a doutrina da idealidade subjetiva do espaço e do tempo. Ao se considerar espaço e tempo como tais, as antinomias, em particular as matemáticas, são evitadas.

²⁰ Cf. a propósito: Torretti, R. (1967), p. 131-32.

²¹ Essa *Reflexão*, segundo Adickes, data entre os anos de 1776-78.

²² Nela lemos o seguinte: “Se eu conseguir convencer que é necessário suspender a elaboração dessa ciência até que sobre este ponto se tenha convencido, então este escrito terá atingido seu propósito. No começo vi esta doutrina como em um crepúsculo. Eu tentei bastante seriamente demonstrar proposições e seu contrário, não para fundar uma doutrina cética, mas porque eu suspeitava que eu pudesse descobrir onde a ilusão do entendimento se encontrava. O ano de 1769 me deu uma grande luz.” (AA 18, 69).

²³ Ou seja, quando Kant passaria a conceber o espaço e o tempo como formas puras de nossa intuição. Ademais, essa nova teoria refletiria, no fim das contas, naquela decisiva parcela assumida pela sensibilidade na “inversão copernicana” de Kant. Inversão esta que, como sabemos, consiste na ideia-chave que orienta a solução do problema colocado por pelo filósofo na primeira *Crítica*. Cf. a propósito no prefácio à segunda da *Crítica da Razão Pura* especialmente as páginas B XV-XIX.

²⁴ Nessa interpretação, encontra-se um dos trabalhos pioneiros sobre a filosofia kantiana com respeito à gênese do problema antinômico. Essa mesma leitura de Erdmann por um bom tempo foi considerada a versão standard da *R 5037*.

²⁵ Cf. a propósito a extensa nota 2, nas páginas LXXXIII-LXXXVI, do *Einleitung zu Immanuel Kant's Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* de Erdmann em que ele problematiza os três pontos a seguir.

3. Quando Kant diz “demonstrar as proposições e seu contrário”, isso diz respeito às teses e antíteses das antinomias, as quais (ainda que contraditórias entre si) são demonstráveis rigorosamente.

Ainda que nos ocupemos por ora somente com a leitura de Erdmann, em que o problema antinômico é enfatizado, outras interpretações, dos interesses mais diversos²⁶, concederiam razão a este autor na medida em que ele considera que a “grande luz” significa a idealidade subjetiva do espaço e do tempo. Assim, a questão “no que consiste a ‘luz de 1769?’” receberia como resposta unânime: a “grande luz de 1769” diz respeito à idealidade subjetiva de espaço e tempo. No entanto, resta analisar ainda o porquê dessa nova posição de Kant em 1769. São três os possíveis motes que contribuíram para a mudança entre 1768 e 1769: (i) o problema do spinozismo; (ii) um novo impacto de Leibniz e (iii) o problema antinômico.

3.1 O problema do spinozismo

Em determinados textos de Kant, encontramos alusões do filósofo a Spinoza. As referências a este – ou melhor, contra este – são feitas a fim de justificar sua teoria de espaço e tempo (enquanto ideais e subjetivos) como a única opção para se safar do espectro do spinozismo.

Se retomarmos uma das lições de Spinoza em sua *Ética*, de 1677, a saber, aquela referente a todos os modos que existem enquanto absolutos, lembraremos que este filósofo defende a tese de que o espaço, tomado como tal, é um modo de ser e de se dar a conhecer Deus.²⁷ Se assim o fosse, a agenda de Kant estaria seriamente comprometida. Todavia, como vimos, a partir de sua nova doutrina de 1769, espaço e tempo são entendidos enquanto formas puras da sensibilidade, e não realidades em si e assim Kant estaria livre do problema do spinozismo.²⁸

²⁶ Autores como: K. Reich (1958I); J. Fang (1967); J. Schmuker (1974) não partilham essa interpretação de Erdmann das origens do problema antinômico em Kant. Por outro lado, autores como: H. Vaihinger (1881-92); E. Cassirer (1956); H. J. de Vlesschauwer (1934); e R. Torretti (1967) estão de acordo com Erdmann na medida em que aceitam a tese de que o problema antinômico desempenha um papel nesse momento de virada entre os anos de 1768 e 1769.

²⁷ Cf., o escólio da proposição 23 da primeira parte da *Ética (De Deus)* de Spinoza.

²⁸ Lembremo-nos de que em 1768 Kant havia defendido a tese de que o espaço é real e absoluto. Nesse sentido, a ameaça do spinozismo tem sua origem em Kant justamente no *Opúsculo de 1768*.

São pelo menos três os escritos²⁹ de Kant em que se encontram documentados a mesma proposta: o argumento utilizado pelo filósofo encontra respaldos em sua nova teoria de espaço e tempo como sendo a única alternativa para se livrar do espectro do spinozismo. Desse modo, nessas três fontes encontramos Kant advogando que espaço e tempo são representações *a priori* necessárias para existência dos objetos físicos e que não podem ser determinações das coisas em si, pelo fato de que se acaso fossem teriam que ser considerados atributos divinos, como fazia Spinoza.

3.2 A nova leitura de Leibniz: os *Novos Ensaios e as Correspondências com Clarke*

Outro dos fatores a que devemos atentar para com respeito à mudança de Kant em sua teoria do espaço entre 1768 e 1770 foi o de sua nova incursão na leitura de Leibniz num momento-chave no marco do desenvolvimento de sua doutrina.

Se, por um lado, aquilo dito por Kant contra Spinoza acerca do problema de se atribuir um caráter ontológico ao espaço foi algo importante, por outro lado, o mérito de tal constatação não deve ser imputado de exclusivamente ao filósofo de Königsberg. Anterior a ele e seus relatos, Leibniz já havia notado isso e dedicado seu tempo a refletir sobre esse mesmo problema. Contudo, diferentemente do que ocorreu no caso de Kant, a disputa de Leibniz não foi diretamente com Spinoza, mas com Newton. Não obstante, a mesma crítica por parte de Leibniz não se concentrou tão só aos newtonianos da época, senão que a todos aqueles de seu tempo que defendiam uma concepção espacial na qual o espaço fosse considerado um ente absoluto.

De acordo com certa tradição, foi defendida a tese de que Kant leu no ano de 1769 a querela Leibniz-Newton nas *Correspondências com Clarke*.³⁰ Além disso, esses autores ressaltam que essa leitura influenciou o filósofo de tal modo que isso teve impacto direto no que concerne à elaboração da sua teoria da idealidade subjetiva de espaço e tempo.

²⁹ São eles: 1. *A Metaphysik L 2*, a qual figura em: AA 28, 567 ; 2. *Crítica da Razão Prática*: AA 5, 101-102; e 3. Na *R 6317*: AA 18, 626-628.

³⁰ Kant, já a fins da década de 1760, não havia lido as *Correspondências com Clarke*, um texto decisivo a nosso ver. Soma-se a isso ainda o fato de que o escrito *Novos Ensaios* de Leibniz foi publicado tardiamente, em 1765. Disso resulta que, como dissemos anteriormente (cf. nota 7 acima) que o conhecimento que o autor da *KrV* possuía da obra leibniziana era resultado da forte leitura de Wolff e sua escola.

No intuito de justificarem sua hipótese, os membros do grupo desta interpretação fizeram uso de algumas passagens textuais das *Reflexões*, que supostamente datariam o ano de 1769. H. Vaihinger, em seu comentário da primeira *Crítica*,³¹ quem primeiro atentou para leitura de Kant das *Correspondências com Clarke* no período entre o *Opúsculo de 1768* e a *Dissertatio de 1770* e estabeleceu uma relação entre algumas das Reflexões de Kant e certas passagens das *Correspondências com Clarke*.³² Finalmente, tais interpretes vincularam ainda essa querela com o problema antinômico.³³

3.3 O problema das antinomias matemáticas: os limites do espaço e a divisão infinita

Retomemos, de início, que os temas correspondentes às duas primeiras antinomias da *Crítica da Razão Pura* dizem respeito, respectivamente:

1. Aos limites do mundo: sendo, no caso da tese, finito (i.e., possuindo um começo no tempo e limite no espaço) e, no caso da antítese, infinito (i.e., não tendo nem começo ou limites no espaço e infinito tanto no espaço quanto no tempo).
2. Acerca da divisibilidade infinita das substâncias: sendo que as substâncias compostas são constituídas por partes simples, no caso da tese, e, no caso da antítese, que nada no mundo é composto por partes simples.

Sabemos que o infinitamente grande ou pequeno não podem ser objetos da experiência, sendo, portanto, ilusões produzidas pelas inferências dialéticas da razão. Kant, na “Dialética Transcendental”, para além de tratar da impossibilidade de conhecimento daqueles objetos suprassensíveis – os quais a metafísica especial almejava obter

³¹ H. Vaihinger (1881-92).

³² Depois de Vaihinger, Cassirer (1953) também seguiu esse mesmo viés, como veremos em seguida.

³³ De acordo com Cassirer (1953, p. 577, nota 24): “Las *Reflexiones* contienen referencias profundas e inequívocas que demuestran cuán detenidamente se ocupó Kant de los problemas planteados en la correspondencia entre Leibniz e Clarke. Cf. por exemplo refl. 1416, 1417 y 1426 (problema del comienzo del mundo en el tiempo) con la quinta carta de Leibniz, § 55; refl. 1557 (sobre el movimiento del cosmos) con Leibniz, V, 52; refl. 1423 (las dificultades relacionadas con el lugar del mundo y del tiempo antes del mundo) con la tercera carta de Leibniz, § 5 y con la carta cuarta, §§ 13 ss.; refl. 1458 (sobre la divisibilidad ‘lógica’ e no ‘real’ del espacio absoluto) con la cuarta réplica de Clarke, §§ 11 y 12. Todas estas reflexiones giran claramente dentro de la órbita general de pensamientos del problema de las antinomias;”

conhecimento –, mostra o erro que se comete ao tentar inferir, a partir de certas premissas condicionadas, consequências absolutas e especificamente no caso mencionado por nós aqui: a de um todo infinito e da divisibilidade infinita.

A totalidade absoluta da série empírica demanda sempre que o condicionado seja um conceito da experiência³⁴. Contudo, no caso das antinomias, a razão efetua uma espécie de salto e neste ultrapassa a série empírica, chegando inevitavelmente ao incondicionado.³⁵

Levando em conta o nosso caso específico, uma das pretensões de Kant na “Dialética Transcendental” seria a de mostrar que a razão teórica é incapaz de conhecer o infinito. Se considerarmos espaço e tempo enquanto nossas intuições, então ambos não ferem a cláusula que se feriria caso os mesmos fossem entes absolutos, infinitos ou reais. Assim, espaço e tempo devem ser formas subjetivas de nosso modo de intuição, externa e interna respectivamente. A teoria da idealidade subjetiva de espaço e tempo teria, portanto, como um de seus fatores decisivos a tomada de consciência de Kant do problema antinômico em 1769 e em particular das antinomias matemáticas.

4. Considerações finais

Os anos de 1768 e 1769 foram decisivos a Kant no que se refere à elaboração da sua teoria da idealidade subjetiva do espaço. Como vimos nas páginas precedentes, o espaço seria, dentro do programa consolidado de Kant, uma das duas condições de possibilidade para que um objeto da experiência nos apareça. E isso foi extremamente importante ao seu sistema teórico. Todavia, isso nem sempre foi considerado assim por parte do filósofo, senão que a mesma temática sofreu desdobramentos decisivos no decorrer de sua carreira. No marco das origens da filosofia crítica, tendo como contexto essas décadas (de 1740 até o início dos anos 1780) muitíssimas coisas se ocorreram na filosofia kantiana, e seja em se tratando do campo teórico ou do prático. Contudo, com respeito ao espaço particularmente, os anos decisivos foram 1768 e 1769, tendo mostrado, a nosso ver, as cisões decisivas com respeito ao tema em questão.

³⁴ Kant, na “Dialética Transcendental” – na 5ª seção do capítulo “A antinomia da razão pura” –, faz uma relevante constatação ao tratar da 1ª antinomia (i.e., aquela acerca dos limites do mundo no espaço e no tempo). Cf. *KrV*, A 487 – B 515.

³⁵ Cf. *KrV* A 505-507 – B 534-535.

Referencias

- ARANA, J. *Kant y las tres físicas*. Crisis de la Modernidad, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía: 1991. Páginas: 55-79.
- BEISER, F. C. *Kant's intellectual development*. In: GUYER, P (org.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge U. Press. Páginas: 26-61. 1992.
- BURTT, E. A. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Editora UNB, 1991.
- CASSIRER, E. *El problema Del conocimiento*, Vol. II. Fondo de cultura Económica. 1953.
- CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese. Magente. 1953.
- DE VLESSCHAUWER, H. J. *La Deduction Transcendentale dans L'Ouvre de Kant. Tome Premier : La Deduction Transcendentale avant la Critique de la Raison Pure*. Garland Publishing, Inc. 1934.
- DOS SANTOS, L. R. *Crítica e metafísica: A interpretação kantiana de Leibniz*. In: DOS SANTOS, L. R.: *A razão sensível – Estudos Kantianos*, Lisboa. Edições colibri. Páginas 99-116. 1994.
- EISLER, R. *Kant Lexikon*. Hidelberg: Georg Olms Verlag, 1984.
- ERDMANN, B. *Einleitung zu Immanuel Kant's Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig. I-CXIV. 1878.
- FANG, J. *Das Antinomienproblem in Entstehungsgang dre Transzendentalphilosophie. Kant-Interpretationen*. Münster, 1967.
- FRIEDMAN, M. *Kant and the exact sciences*. Harvard U. Press. 1992.
- GERHARDT, K. I. (ed.) *Leibnizens mathematische Schriften*. Vol. 5. Halle. Druck und Verlag von H. W. Schmidt. 1858.
- HINTIKKA, J. *Kant on the mathematical method*. In: POSY, C. J.: *KANT'S PHILOSOPHY OF MATEMATICS – Modern Essays*. Kluwer Academic Publishers. Páginas: 21-42. 1992.
- JAMMER, M. *Conceitos de Espaço: A história das teorias do espaço na física*. Contraponto PUC-RIO. 2010.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela dos Santos e Arthur F. Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbekian, 1991.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Trad. Paul Guyer. Cambridge U. Press. 1998.
- KANT, I. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Trad. Paulo Licht dos Santos. In: *Escritos pré-críticos*, 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- KANT, I. *Handschriftlicher Nachlass, Akademie Ausgabe, AA XVII-XVIII*. B. IV-V. Ed. E. Adickes. Berlin. Berlin. 1912.
- KANT, I. *Manuscrit de Duisburg (1774-1775) – Choix de Réflexions des années 1772-1777*. Trad. François-Xavier Chenet. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin. 1988.
- KANT, I. *Metaphysic L²*. In: *Lectures on Metaphysics*. Ed. e trad. Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge U. Press. New York. 2001.

- KANT, I. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Trad. M. Friedmann. Cambridge U. Press. New York. 2002.
- KANT, I. *Pensamientos sobre la verdadera estimacion de las fuerzas vivas*. Trad. Juan Arana Cañedo-Argüeles. Peter Lang. Bern. Frankfurt am Main New York. Paris. 1988.
- KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*. Ed. B. Erdmann. Leipzig. 1882.
- KANT, I. *Sobre o primeiro da distinção de direções no espaço*. Trad. Rogério Passos Severo. In: Cadernos de Filosofia Alemã, São Paulo, v. 2, pp. 61-75, 1997.
- KANT, I. *Uso da metafísica unida à geometria em filosofia natural cujo espécime I contém a monadologia física*. Trad. José de Andrade. In: Textos pré-críticos. Ed. rés. Porto. 1983.
- KANT, I. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. Akademie Ausgabe, AA II. Ed. E. Adickes. Berlin. 1912.
- KEMP SMITH, N. *A commentary to kant's critique of pure reason*. Palgrave Macmillan, 2008.
- LEIBNIZ, G. W. *Correspondências com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1978.
- LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural. 1978.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luis João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LINHARES, O. B.: *O despertar do sonho dogmático*. Trans/Form/Ação. São Paulo. 28 (2). Páginas: 53-81. 2005.
- PATON, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience – A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*. 2 Vol. London. 2004.
- REICH, K. “Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre.” In: Kant. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Introdução à tradução alemã de Hamburg, Felix Meiner. P. VII-XVI. 1958.
- RUSSELL, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge U. Press. 1900.
- SMCHUKER, J. “Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770”. In. *Kant-Studien*, v. 65 P. 263-282. 1974.
- SPINOZA, B. *Ética Demonstrada segundo a ordem geométrica e dividida em cinco partes*. Trad. Tomaz Tadeu. Ed. Autêntica. Ed. Bilingue: latim-português. 2007.
- TORRETI, R. *MANUEL KANT – Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Ediciones de la Universidad Chile. 1967.
- VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Studgard/Berlim/Leipzig Union Deutsche Verlagsgesellschaft. 1921. 2 v.

Resumo: O presente artigo tem por objetivo investigar o tema do espaço em dois anos do arcabouço teórico do filósofo Immanuel Kant: 1768 e 1769. Ainda que se trate de apenas alguns poucos anos dentro de uma carreira intelectual que ocupou décadas, defenderemos a tese de que foi exatamente nesse período específico em que se encontram mudanças decisivas por parte do filósofo no que se refere a determinadas posições defendidas por ele mesmo em seus textos anteriores aos anos que nós exploraremos aqui, por um lado, e, por outro, a descoberta de problemas nos quais o tema do espaço desempenha um papel fundamental. Para a realização de tal tarefa, optamos por proceder da seguinte maneira: primeiramente trataremos do Opúsculo de 1768, sobre as direções do espaço, escrito em que Kant rompe em definitivo com a noção de espaço relativo (a qual remonta, em última análise, ao nome de Leibniz), e passa a aceitar a tese newtoniana de espaço absoluto. Feito isso, apontaremos ainda para as possíveis contribuições do mencionado texto à posteridade do pensamento de Kant, bem como, determinados problemas lá contidos em vista do que o filósofo diria acerca do espaço nos anos subsequentes. Em um próximo passo, a partir da Reflexão 5037, será exposta uma nova compreensão por parte de Kant: dessa vez, um tanto diferente do Opúsculo de 1768, mostrando-se uma doutrina muito mais próxima daquela defendida pelo filósofo em seus textos do período crítico. Palavras-chave: Kant; espaço; virada crítica; idealidade.

Abstract: The present paper aims to investigate the space theme in two years inside Immanuel Kant's theoretical framework: 1768 and 1769. Though it treats of just a couple of years among an intellectual career occupied by several decades, we defend the thesis that it was precisely in this specific period that we find some changes from Kant's part concerning positions claimed by himself in his writings before these years which we intend to explore here, on the one hand, and, from another, the discovering of problems in which the space theme plays a fundamental role. To fulfill such task, we opt to proceed this way: firstly we'll treat the 1768 opuscle, on the directions of space, written in which Kant breaks definitively with the notion of relative space (which goes back, ultimately, to the name of Leibniz), and passes to accept the Newtonian thesis of absolute space. From this, we'll point out to the possible contributions of the refereed text to Kant's posterity, as well, some problems there contained in view of what the philosopher would say about space in the following years. In the next step, from Reflection 5037, it will be expose Kant's new understanding: this time, a little bit different from the 1768 opuscle, showing a doctrine closer from that defended by the philosopher on his critical period.

Keywords: Kant; space; critical turn; ideality.

Recebido em: 06/16

Aprovado em: 11/16

Sobre a dinâmica das faculdades e a “comoção” da lei moral¹

[About the dynamic between the faculties and “commotion” of the moral law]

Alexandre Medeiros de Araújo*

Instituto Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brasil)

Para Vera Bueno

Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral em nós. É uma preocupação totalmente errônea supor que, se a gente se priva de tudo o que ela pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção. Trata-se exatamente do contrário. (KANT, Immanuel)².

1. Considerações iniciais

Não obstante o fato de Kant ter mostrado que a lei moral pode determinar por si só a vontade de um modo inteiramente *a priori*, e que o *factum da razão* pura é a própria “dedução metafísica”³ da lei moral, ou seja, a prova da validade *a priori* dessa lei (mediante a consciência da

¹ Este artigo é uma versão ligeiramente modificada do terceiro capítulo de minha Tese de Doutorado, intitulada de “A ‘força motriz’ e a ‘comoção’ da lei moral: um estudo crítico sobre o chamado formalismo da proposta kantiana para a moralidade”. Defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em maio de 2016.

* Professor Doutor em Filosofia. E-mail: Alexandre.medeiros@ifrn.edu.br

² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2005, B 125; p. 121. As citações a essa obra serão feitas com as iniciais do título do original em Alemão – *KU* – seguidas da letra B, que indica a 2ª edição da *Akademie Ausgabe*.

³ Uma dedução metafísica do princípio da moralidade consiste em mostrar que a razão pura pode determinar por si só a vontade de um modo inteiramente *a priori*, ou seja, sem o concurso de nada empírico.

espontaneidade dos nossos juízos de valor), Kant, ainda assim, não pode conferir uma “dedução transcendental” a essa lei, isto é, uma prova da sua realidade objetiva. Isso, talvez, pelo fato de estar convencido de que, por mais que ações compatíveis com o dever moral pudessem ser verificadas nas ações humanas, a visibilidade dessas ações, em última análise, não poderia ser tomada como um critério suficiente para a prova de que o livre arbítrio do ser humano fora determinado pelo princípio moral, enquanto tal. Em outras palavras, não é possível saber, de verdade, tomando apenas as aparências das ações, se os seres humanos agem moralmente, ou se eles agem, em última análise, em função de suas inclinações imediatas ou de seus interesses egoístas, mesmo que a aparência dessas ações tenha a forma do dever.

A análise realizada por Kant acerca do conceito de moralidade nos revela que, uma ação verdadeiramente moral não consiste na representação de nenhum fim ou objeto de interesse pessoal, o qual possa determinar o querer do agente à ação, mas, sim, no seu princípio de determinação, ou seja, naquilo que constitui uma vontade moralmente boa enquanto tal, a saber, a realização do dever por dever. Nesse sentido, mesmo que Kant tenha afirmado que a razão, por si só, é capaz de determinar a vontade e, em função disso, ser uma razão prática pura, e mesmo que ele estivesse convicto de que a “representação pura da lei moral tem sobre o coração humano, pela via da razão apenas [...] um influxo tão mais poderoso do que todas as outras molas propulsoras que se possam mobilizar no campo estético [...]” (*GMS*, AA 410-11)⁴, na *Crítica da razão prática*, a despeito de todos os seus esforços e da essencialidade de tal questão, Kant se mostra, igualmente, convencido da dificuldade de justificar o fundamento pelo qual a lei moral determina, por si só, a faculdade de apetição do ser humano. É nesse sentido que, segundo Kant, a questão de “como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade)?”, consiste no “problema insolúvel para a razão humana” (*KpV*, AA 128)⁵. Esse “problema insolúvel” para a

⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009, AA 410-11. As citações a essa obra serão feitas a partir dessa tradução para a língua portuguesa da primeira (1785) e da segunda edição (1786). Ainda que nessa tradução apareça as iniciais “AK”, indicando que é uma tradução a partir da edição da Academia de Ciências de Berlim, utilizaremos a abreviação do título da obra original - *GMS* - seguida da sigla “AA” que remete à edição da *Akademie Ausgabe*, juntamente com a numeração dessa edição.

⁵ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2003, AA 128, p. 251. A letra “A” indica que a tradução é feita a partir da 1ª edição da *Akademie*

razão do ser humano consiste no fato de não sermos capazes de provar a realidade objetiva da lei moral, ou seja, darmos uma “dedução transcendental” do princípio supremo da moralidade. Daí não sermos capazes de saber, com absoluta certeza, se a nossa ação foi determinada pela razão pura. Se o conceito de liberdade transcendental encontra a prova de sua realidade objetiva mediante uma lei da razão prática pura, a lei moral, o mesmo não é possível dizer acerca da objetividade dessa lei, ainda que cheguemos à consciência dela por meio da coerção do dever.

Com efeito, Kant levanta a suspeita a respeito da efetividade da lei moral no sentido de se ter a certeza de que alguma ação tenha sido realizada apenas com a intenção de se agir por dever (*GMS*, AA 407). Segundo ele, é possível existirem ações, aparentemente morais, mas que, no fundo, não tenham sido realizadas em função do princípio moral. Em que pese tal suspeita, ela não foi suficientemente forte para fazer de Kant um pessimista em relação à possibilidade de que ações morais venham a ser realizadas algum dia. Nesse sentido, não obstante a ausência de uma prova objetiva da realidade do princípio da moralidade, Kant não se resigna a um “ceticismo moral”. Primeiramente, ele considera a consciência moral do homem comum um “fato”, um “dato verdadeiro”, e não uma “quimera da mente”. Segundo, ele considera que o conceito de moralidade, como algo de “incondicionalmente bom”, é manifesto mediante juízos de valor moral que os seres humanos fazem acerca de suas ações e das de outrem. E aqui chegamos à nossa questão inicial, segundo a qual, apesar de Kant não poder conferir uma prova objetiva do princípio da moralidade, é plausível considerar que, em função dessa dificuldade, ele tenha se voltado para uma investigação acerca do “modo operatório” da lei moral e dos *efeitos* da determinação da vontade por essa lei. Assim, segundo a nossa hipótese, foi imprescindível a Kant levar em conta a dinâmica das faculdades da razão no que concerne ao agir moral, dinâmica que gera um efeito no ânimo do ser humano, o que prova que, apesar de o princípio da moralidade ser um princípio formal, ele não é, de nenhum modo, um “princípio vazio”.

Desse modo, talvez aquela dificuldade de se conceder uma dedução transcendental ao princípio da moralidade, explique o fato de Kant ter deslocado a questão sobre o fundamento a partir do qual a representação da lei moral determina objetivamente a faculdade da vontade do ser humano, para uma questão que concerne mais ao *modus operandi* da lei moral, das faculdades que desempenham um papel na

Ausgaben. As próximas referências a esse livro serão feitas por meio das iniciais *KpV*, seguidas do número da página da edição AA.

moralidade, bem como aos *efeitos* que a determinação da lei moral produz no ânimo (vida) do ser humano. Pelo menos é isso que entendemos quando Kant nos diz que:

[...] assim não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) **é um problema insolúvel para a razão humana** e idêntico à <questão>: como é possível uma vontade livre. Portanto não temos que indicar *a priori* o fundamento a partir do qual a lei moral produz em si um motivo mas, na medida em que ela o é, **o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo.** (*KpV*, AA 128) [nosso grifo]

Assim, pode se dizer que Kant direciona o seu olhar para a seguinte questão: *o que a realização da lei moral nos faz sentir?* E, mais do que isso, *qual é o efeito da lei moral e da liberdade no mundo?* Não que as respostas a essas perguntas tenham de ser consideradas como aquilo pelo qual se tomaria a lei como o fundamento determinante da vontade, o que seria inadmissível na filosofia prática de Kant. Todavia, é diferente admitir, já tendo pressuposto que a lei moral tenha sido capaz de determinar a vontade por si mesma, a consideração da produção de um efeito o qual pode seguir-se dessa determinação. Pois, esse *efeito* pode ser considerado como um sinal de que o “*fim supremo*” da razão prática pura foi realizado, a saber, a determinação da vontade pela lei moral. Desse modo, se a dificuldade toda consiste precisamente no fato de não ser possível explicar “como a lei moral pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade?”, entretanto, obtém-se um ganho voltando-se tanto para os efeitos dessa lei, quanto para o modo operatório das faculdades no ânimo, em função da determinação da vontade pela razão.

Além disso, esses efeitos podem ser vistos como reforçando os laços que unem as faculdades na determinação da moralidade, de tal modo que os *efeitos* da lei moral auxiliam na predisposição do ânimo à moralidade. Com isso, obtém-se um importante ganho para essa, na medida em que os indícios que tais efeitos nos fazem sentir, possibilita com que vislumbremos tanto a validade do princípio moral, quanto a consideração de que tal princípio não é “vazio”. Como veremos, os efeitos da lei moral, além de atestarem a atividade dinâmica das faculdades, eles são capazes de “vivificá-las”. A “vivificação” do ânimo, por sua vez, nos faz sentir a realização da nossa própria humanidade, na medida em que essa (a nossa humanidade) consiste no “cultivo” e no

“desenvolvimento” daquelas (faculdades), predispondo o ânimo à moralidade.

2. A dinâmica das faculdades e o fim supremo da razão

Ao levarmos em consideração o “modo operatório” da lei moral na determinação da vontade, o artigo levanta a hipótese de que essa relação se dá de uma maneira dinâmica entre as faculdades do ânimo, de modo a podermos vislumbrar uma profunda afinidade entre as mesmas em função da realização do *fim supremo da razão*. Desse modo, é preciso considerar que, mesmo que o princípio da moralidade, a lei moral, seja um princípio formal, no sentido de que não há nenhuma intuição, nem intelectual, nem sensível, que forneça a prova de sua realidade objetiva, há, no entanto, uma relação dinâmica entre as faculdades do ânimo que, se devidamente levada em conta, nos fornece argumentos pelos quais podemos questionar a interpretação corrente, segundo a qual, o princípio da moralidade, tal como estabelecido pela teoria ética de Kant, seria “vazio” e, em consequência disso, “frio” e “sem vida”.

Primeiramente, é preciso considerar que, na estrutura lógica da razão, há uma dinâmica entre as “faculdades gerais do ânimo” a qual não pode ser considerada como sendo “vazia”, uma vez que ela é a expressão de uma atividade da razão. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant apresenta uma tabela com a divisão das “faculdades gerais do ânimo”: *faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer e faculdade da apetição*. Para a faculdade do conhecimento, legisla o entendimento; para a faculdade do sentimento de prazer e desprazer, ainda que essa não constitua um domínio de objetos, legisla o juízo; para a faculdade de apetição, legisla a *razão* (KU, B LVIII). Em virtude de serem faculdades legisladoras, o *entendimento, o juízo e a razão* são consideradas como “*faculdades superiores do ânimo*”(KU, B LVI).

Com efeito, apesar de a razão prática pura ser a única faculdade legisladora da faculdade de apetição, isto é, da vontade, veremos adiante que, tanto a faculdade do entendimento, quanto a faculdade do juízo participam da determinação da moralidade, de modo a podermos dizer que existe uma “harmonia”⁶ entre as mesmas, em função do *fim* (objetivo) da razão. Pode-se, assim, dizer que a atividade da razão, expressa na *dinâmica* entre as faculdades, *entendimento, juízo e razão*, é

⁶ A expressão “harmonia das faculdades” é usada por Deleuze. (Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 41).

atestada na medida em que prestamos a atenção aos efeitos produzidos no ânimo na determinação da vontade pela lei moral. Os *efeitos* da lei e da dinâmica das faculdades, produzidos no ânimo do ser humano, são expressos como o sentimento moral de *respeito*, a complacência chamada de *autocontentamento* e o sentimento de dignidade à felicidade (no conceito do “sumo bem”). A produção desses efeitos expressa a afinidade existente entre aquelas faculdades na medida em que, por meio da atividade dessas [faculdades], é, por assim dizer, sentido no ânimo indícios de que o *fim supremo* da razão foi realizado.

Não é um exagero dizer que grande parte do esforço dispendido por Kant se concentra, sobretudo, em mostrar, por meio de sua análise crítica, que a natureza da razão (*lato sensu*) consiste numa “unidade sistemática” entre todas as faculdades do ânimo, e, não, num mero aglomerado de faculdades. O princípio que une e integra todas essas numa “unidade sistemática da razão” é a própria *ideia de liberdade*. Pois, como afirma Kant: “Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa” (*KpV*, AA 4).

Se a liberdade constitui o princípio fundamental do sistema de uma razão pura, tanto prática quanto especulativa, apenas “na medida em que sua realidade [da liberdade] é provada por uma lei apodíctica da razão prática” (*KpV*, AA 4) e, se a lei prática que dá realidade objetiva à ideia de liberdade é a lei moral, então, podemos afirmar que a *conexão* entre as faculdades, que articula e mantém unido todo o sistema de uma razão pura, se dá em função do *fim* da própria razão prática pura⁷, isto é, da moralidade. É nessa medida que podemos dizer que esse “*fim*” tem uma relação direta com o princípio que sustenta e mantém unido o todo da razão (*lato sensu*), isto é, com a ideia de liberdade.

O *fim* da razão prática pura expressa o próprio “*interesse*” da razão. A cada faculdade do ânimo, nos diz Kant, “pode atribuir-se um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual,

⁷ Na *Crítica da razão pura*, ao definir o conceito de um sistema da razão, Kant conecta-o ao conceito de um fim da razão: “Ora, por sistema, entendendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respetivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim [...]” (Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 832/ B 860). As citações às obras de Kant obedecem ao padrão de citações da *Akademie Ausgaben*. As letras “A” e “B” indicam, respectivamente a 1ª e 2ª edições da Academia, acompanhadas de suas respectivas numerações.

unicamente, o exercício da mesma é promovido” (*KpV*, AA 216). Com efeito, dentre todos os interesses das faculdades, é o da razão prática pura que tem a “prerrogativa” sobre os das demais, de modo que a razão os submete ao seu próprio interesse. A respeito disso, Kant afirma que “a razão, como a faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu” (*KpV*, AA 216). É nesse sentido que o “interesse” da razão prática pura consiste no “primado da razão pura” (*KpV*, AA 216) em relação às demais faculdades. O conceito de “primado” significa “a prerrogativa do interesse de uma coisa, na medida em que o interesse das demais está subordinado a ela (que não pode ser preterida por nenhuma outra)” (*KpV*, AA 215-6). Mas em que consiste o “interesse” da razão prática pura? Kant responde: consiste na “determinação da vontade em relação ao fim último e completo” (*KpV*, AA 216). Esse “fim último” e “completo”, o fim incondicionado ou o “fim supremo” da razão, é a própria realização da virtude ou da moralidade.

Ora, uma vez que a razão prática pura é a faculdade da liberdade e da lei moral, o interesse dessa razão só pode consistir, em primeiro lugar, na própria realização da moralidade. Assim, com o “primado” das faculdades atribuído à razão prática pura, Kant confere o lugar eminente de sua filosofia à moralidade⁸. Daí porque, afirmar que o interesse da razão prática desempenha o lugar de destaque entre todas as faculdades da razão, é igualmente verdadeiro reconhecer que, aquilo que pode conferir um valor inestimável à vida do ser humano diz respeito à sua conduta moral. E, na medida em que a moralidade consiste numa tarefa a ser realizada pelo próprio ser humano, tal tarefa liga-se diretamente à construção do sentido que esse pode dar para a sua vida a partir da adoção de máximas morais e na firmeza de caráter na realização dessas⁹.

Mas, antes de falarmos propriamente sobre o “*fim supremo*” da razão prática pura, é necessário entendermos como opera a dinâmica das

⁸ Ao “*primado*” da razão prática sobre a razão teórica, conecta-se a distinção estabelecida por Kant na *Lógica* (Jäsche) entre o “conceito escolástico” e o “conceito cosmopolita” da Filosofia, atribuindo a esse último sentido da Filosofia o lugar proeminente entre os conhecimentos da razão, na medida em que esse se refere aos “fins últimos da razão”. Nessa medida, a Filosofia segundo o seu conceito cosmopolita é a “sabedoria prática”, isto é, a própria moralidade. (Cf. KANT, Immanuel. *Lógica* (Jäsche). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, AA 24, p. 41).

⁹ Nesse sentido, como bem salientou Karl Popper: “O sentido da vida não é algo oculto que possamos encontrar ou descobrir na vida, mas algo que nós próprios podemos dar a nossa vida. Podemos conferir sentido a nossa vida por aquilo que fazemos, por nosso trabalho e nossas ações, por nossa atitude perante a vida, perante os outros e o mundo. Isso torna a pergunta pelo sentido da vida numa pergunta ética – a pergunta: ‘Que tarefas devo encarar para tornar a minha vida plena de sentido?’ Ou, nas palavras de Kant: ‘o que devo fazer?’ ”. (Cf. POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins fontes, 2006, p. 175).

faculdades da razão em vista desse “fim”. No ajuizamento prático (moralidade), as faculdades que desempenham um papel proeminente são: 1. o entendimento; 2. o juízo; 3. a razão.

O entendimento “legisla” para a faculdade do conhecimento na medida em que ele constitui objetos na experiência por meio de seus conceitos *a priori*, isto é, ele dá leis que constituem os fenômenos da natureza. O juízo, por sua vez, embora não tenha um “domínio” de objetos sobre o qual possa legislar, tem, todavia, um princípio próprio (o de finalidade) por meio do qual é possível estabelecer uma conexão entre o juízo e o sentimento de prazer e desprazer. Essa conexão, entre a faculdade do juízo e o sentimento de prazer e desprazer, é estabelecida na medida em que o princípio de finalidade é um princípio “simplesmente subjetivo”, o qual, como nos diz Kant, “mesmo que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido” (*KU*, B XXI-II)¹⁰. E a razão prática pura, por sua vez, “legisla” para a faculdade da apetição, segundo a legislação de uma causalidade pela liberdade. Com efeito, apesar de o entendimento legislar para a faculdade do conhecimento, e o juízo “legislar”, por assim dizer, para a faculdade de sentimento de prazer e desprazer, ambas faculdades se unem em “solidariedade”¹¹ ao interesse da legislação da razão prática pura.

A razão pura, de um modo geral, é a faculdade dos princípios. Ela é prática na medida em que legisla para a vontade ou a faculdade da apetição, determinando-a segundo um princípio universal, a saber, a lei moral, que é a forma da legislação universal de uma “causalidade mediante a liberdade” (*KpV*, AA 82). A rigor, não poderíamos falar de

¹⁰ Ainda a respeito dessa relação entre a faculdade do juízo e a do sentimento de prazer e desprazer, Kant afirma que “[...] entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão. Por isso, pelo menos provisoriamente, é de supor que a faculdade do juízo, exatamente do mesmo modo, contenha por si um princípio *a priori* e, como com a faculdade de apetição está necessariamente ligado o prazer ou o desprazer (quer ela anteceda, como no caso da faculdade de apetição inferior, o princípio dessa faculdade, quer, como no caso da superior, surja somente a partir da determinação da mesma mediante a lei moral), produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para razão (Cf. *CFJ*, B XXIV-XXV; p. 23).

¹¹ A essa relação dinâmica entre as faculdades, tomamos de empréstimo de Leonel Ribeiro dos Santos o termo que melhor a designa, a saber, o de “solidariedade” entre as faculdades. Leonel Ribeiro dos Santos se utiliza do termo “solidariedade” para se referir à relação entre o sentimento moral e o sentimento estético na *Crítica da faculdade do juízo*. (Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. “La vivencia de lo sublime y la experiencia moral em Kant”. In: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 9, 115-126; Madrid: Editorial Complutense, 1992. p. 115).

determinação de uma faculdade sobre a outra se, ao menos, não fosse possível pensar numa *afinidade* entre elas. Essa “afinidade” é definida por Deleuze como um “senso comum”, o qual expressa “um acordo *a priori* das faculdades; acordo esse determinado por uma dentre elas enquanto faculdade legisladora”¹². Pode-se, ainda, dizer que esse “acordo *a priori*” existente entre as faculdades se dá em função de elas pertencerem a uma “natureza” comum da razão, a saber, (a natureza) *suprassensível*. Na medida em que levamos em conta o todo da razão e a relação dinâmica de suas faculdades, vislumbramos uma significativa colaboração entre essas [faculdades] em vista do fim da razão. Até a própria faculdade da sensibilidade não fica excluída dessa relação, como a deusa Penúria foi excluída do banquete dos deuses, pois é por meio dela que o sentimento, gerado na atividade das faculdades na determinação pela lei moral, pode ser sentido no ânimo. Nesse sentido, é até mesmo digno de nota que o “*acordo a priori*” entre as faculdades não se restrinja apenas às faculdades pertencentes a um mesmo domínio de legislação, como é o caso da razão pura e da vontade, que pertencem ao domínio da legislação da liberdade, mas, igualmente, se refira às faculdades que, apesar de atuarem em domínios diversos, se mobilizam em função do interesse da razão prática pura. É esse o caso do “acordo” entre a faculdade do entendimento com a razão. A respeito desse “acordo”, Deleuze afirma ser o próprio “senso comum moral sob a legislação da própria razão”, no qual “reencontramos a ideia de uma boa natureza das faculdades e de uma harmonia determinada em conformidade com tal interesse da razão”¹³.

Apesar de o entendimento ser a faculdade legisladora para a faculdade do conhecimento, ou seja, ser uma faculdade que dá suas leis formais (conceitos ou categorias do entendimento) para que as intuições sejam constituídas num todo da natureza fenomênica, ele colabora, por assim dizer, com a razão prática pura na medida em que ele fornece a ela um “modelo de lei” para que o ser humano possa julgar se as suas máximas (particulares) são ou não compatíveis com a lei universal (da natureza). Kant chama a esse “modelo de lei” fornecido pela faculdade do entendimento de um “*tipo*” para a razão. O conceito de “tipo” da razão se refere a um “modelo de lei” que é emprestado de um domínio, o da natureza fenomênica, para pensar outro domínio que não é o da natureza sensível, mas, sim, o da liberdade. Ou, como Kant afirma na seguinte passagem:

¹² DELEUZE, Gilles. *A filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 42.

¹³ Id. *Ibidem*.

[...] a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma ideia da razão não um **esquema** da sensibilidade mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada in concreto a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural mas somente segundo a sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e a essa lei podemos por isso chama de tipo <Typus> da lei moral. (*KpV*, AA 122)

Desse modo, pode-se dizer que o papel de colaboração desempenhado pelo entendimento à razão prática pura, consiste no fato de ele ser capaz de fornecer um critério, o da “universalidade”, para a razão, de modo a que ela possa ajuizar as máximas particulares sob a forma de uma lei universal. Daí porque uma das fórmulas do imperativo categórico leva o nome de “fórmula universal da lei da natureza”. Com efeito, ainda que o entendimento forneça um “modelo” de lei para que a razão pura estabeleça a sua legislação prática com relação à vontade do ser humano, o modo como a lei determina a vontade é diverso do modo com que a lei do entendimento determina os fenômenos. Pois a primeira se trata de uma “lei do dever ser”, enquanto que a segunda se trata de uma “lei do ser”. Nesse sentido, o domínio da legislação da natureza e a da legislação pela liberdade permanecem, todavia, separados por um “abismo intransponível”, uma vez que uma legislação (a do entendimento com relação à natureza) não interfere na legislação da outra (da razão com relação à liberdade), a despeito de toda a “colaboração” dada pelo entendimento à razão prática pura (*KU*, B LIII).

Apesar do “abismo” que separa o domínio de natureza do de liberdade, é digno de nota o papel desempenhado por outra faculdade superior do ânimo, a saber, a faculdade do juízo. Em função de seu duplo papel na dinâmica entre as faculdades, é notável a “solidariedade” prestada pela faculdade do juízo na moralidade, na medida em que, por meio dessa faculdade, é lançada sobre aquele “abismo” uma ponte, que, como veremos a seguir, não é outra que não o próprio princípio da faculdade do juízo, a saber, o de *finalidade*.

Em seu sentido amplo, o juízo é a faculdade “intermediária” responsável por possibilitar as “passagens”, realizar as “mediações” entre as faculdades. Kant afirma que, “na família das faculdades de conhecimento superiores existe um “termo médio” entre o entendimento e a razão. Esse “termo médio” é o juízo (*KU*, B XXI), na medida em que ele é o responsável por estabelecer as conexões entre as faculdades do ânimo. Como não tem um “domínio” próprio de objetos sobre o qual possa legislar, o juízo é uma faculdade eminentemente reflexiva, ou seja, ele reflete sobre si próprio e, nessa reflexão, é capaz de estabelecer as

distinções entre as diversas faculdades e as representações que são próprias a cada uma dessas. Com efeito, o juízo é a “faculdade de pensar o particular como contido no universal” (*KU*, B XXVI). E ele realiza essa tarefa de duas maneiras distintas: quando o universal (“a lei”, “a regra” ou “o conceito”) está dado *a priori*, a faculdade do juízo que subsume a representação particular sob esse universal chama-se de “*determinante*”. Quando, ao contrário, o universal não está dado, mas apenas o particular, “para o qual ela deve encontrar o universal”, então, a faculdade do juízo “é simplesmente *reflexionante*” (*KU*, B XXVI).

Do ponto de vista da moralidade, ou seja, do ponto de vista determinante da razão prática pura, a faculdade do juízo determinante estabelece a relação entre a lei moral (o universal) e o caso particular, que, nesse caso, é o “princípio subjetivo do querer”, isto é, a máxima do livre arbítrio. Trata-se aí de uma faculdade de julgar prática, na medida em que o juízo é o meio pelo qual a razão determina a máxima do livre arbítrio sob uma lei *a priori*, a lei moral. A respeito disso, Kant afirma que, “para saber se uma ação possível a nós na sensibilidade seja o caso que esteja ou não sob a regra, requer-se uma faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que na regra foi dito universalmente (*in abstracto*) é aplicado *in concreto* a uma ação” (*KpV*, AA 119).

O papel da faculdade do juízo determinante, na moralidade, todavia, permanece circunscrito ao domínio da legislação da razão prática pura, ou seja, na determinação *a priori* da vontade. Esse domínio, como vimos, não é passível de nenhuma intuição, nem sensível nem intelectual, porque a “forma de uma causalidade livre”, ou, o que é o mesmo, o “fundamento de determinação pela lei moral”, não é passível de ser testemunhado pela natureza, “nem o sensível pode determinar o suprassensível no sujeito (*KU*, B LIV). Apesar disso, Kant nos revela que o domínio do conceito de liberdade como suprassensível,

[...] deve ter influência sobre aquele [o domínio do conceito da natureza], isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (*KU*, B XX)

Ainda que o fundamento de determinação de uma causalidade pela natureza suprassensível, ou seja, a causalidade da liberdade, não possa ser testemunhada pela natureza sensível, como vimos, todavia, o efeito dessa determinação há de ter lugar no mundo sensível. Mas como é possível testemunharmos os efeitos da liberdade nesse mundo? Um dos caminhos pelos quais podemos testemunhar esse “efeito” da liberdade e

da lei moral no mundo sensível, seria prestar a atenção na faculdade do juízo reflexionante e no seu princípio, a saber, o de “finalidade”.

Agora, para compreender como a faculdade do juízo reflexionante pode ser o meio no qual é possível testemunhar os efeitos da liberdade ou da lei moral no mundo da natureza, é preciso, contudo, levar em conta que, não obstante se trate de domínios de legislações heterogêneas, liberdade e natureza, há apenas um único “território” no qual essas legislações se exercem, a saber, “o território da experiência” (*KU*, B XVIII)¹⁴. Esse “território”, na verdade, não é outra coisa que não o próprio ser humano, considerado, ao mesmo tempo, como *noumenon*, isto é, “coisa-em-si” e como “fenômeno”¹⁵. Daí porque a causalidade da natureza pode apresentar-se muitas vezes como “obstáculos” aos “efeitos” da liberdade no mundo, uma vez que as inclinações, as quais o ser humano está submetido enquanto um ser fenomênico, se interpõem como “obstáculos” à realização dos efeitos da causalidade livre no mundo sensível¹⁶. A esse respeito, Kant afirma que:

A resistência ou a promoção não é entre a natureza e a liberdade, mas sim entre a primeira como fenômeno e os efeitos da última como fenômenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa da natureza subordinada àquela (do sujeito como ser humano, por conseguinte considerado como fenômeno), de cuja determinação o inteligível, que é pensado segundo a liberdade, contém o fundamento de um modo afinal inexplicável (precisamente

¹⁴ Ainda que Kant tivesse mostrado, com a resolução da “terceira Antinomia” na primeira *Crítica*, que não há contradição entre ambas legislações, natureza e liberdade, desde que se admitisse que essas legislam em domínio diversos, a primeira no domínio dos fenômenos, a segunda no supracensível, como se trata de apenas um “território da experiência”, a dificuldade consistia exatamente em pensar a compatibilidade entre os “efeitos” de causalidades que operam em domínios heterogêneos.

¹⁵ Kant afirma que “A *Crítica da razão pura* demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações e das faculdades que lhes pertencem **no mesmo sujeito** [...]” (Cf. *KU*, B XVIII) [nosso grifo].

¹⁶ Essa é a tese defendida por Paul Guyer o qual afirma que com a *Crítica da faculdade do juízo*, Kant estivesse pensando harmonizar a esfera humana dos sentimentos com a lei moral do dever: “a *Crítica da faculdade do juízo* contém um maior desenvolvimento na concepção kantiana do papel e importância do sentimento na prática da moralidade, e da sensibilidade em nossa compreensão da moralidade. [...] O abismo que precisa ser transposto não é aquele entre a causalidade noumenal e a fenomenal, mas entre o sentimento e a liberdade - isto é, entre o reino arbitrário da sensação e autonomia da razão governada por leis. A princípio, a causalidade noumenal da vontade livre, a livre agência do sujeito (*self*) como ele é em si mesmo, sempre teve o poder de refazer o mundo fenomênico da aparência e de suas leis naturais da causalidade, mas na prática, ela deve fazer isso trabalhando com, e não contra, os sentimentos do agente humano natural e encarnado. O juízo estético assim como o teleológico, auxiliam nesse empreendimento por oferecerem ambos, representações sensíveis de aspectos-chaves da moralidade e oportunidades para o cultivo de sentimentos morais”. (Cf. GUYER, Paul. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 33).

acontece com aquilo que constitui o substrato suprassensível da natureza). (KU, B LIV).

Todo o esforço de Kant na *Crítica da faculdade do juízo* se dirige no sentido de encontrar um “conceito mediador” pelo qual ele possa “compatibilizar” os “efeitos” da causalidade da natureza suprassensível, ou seja, da razão prática pura, com a forma da causalidade da natureza sensível. Com efeito, a dificuldade consiste precisamente na seguinte questão: como tornar “compatível” o *efeito* da causalidade pela liberdade, ou seja, da forma de uma causalidade suprassensível, no mundo sensível, já que não há nenhuma “ponte” de um domínio ao outro? Kant afirma, todavia, que “tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático”, o qual “torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro” (KU, B XX). Esse “fundamento de unidade do suprassensível” encontrar-se-ia na base da natureza sensível dos fenômenos. E mesmo que ele não possa ser conhecido, tem de ser pressuposto.

Além dessa pressuposição, Kant admite que o “efeito” desse substrato suprassensível tem de poder ser realizado no mundo. Ou seja, a liberdade há de ter lugar no mundo, ainda que somente como “efeito” de uma causalidade inteligível. Não é outro o sentido das palavras de Kant quando esse afirma que “o efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal<Endzweck>; o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição da possibilidade do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano)” (KU, B LV).

Ora, a faculdade do juízo reflexionante, em função do princípio de finalidade, é a faculdade que pode ajuizar os *efeitos* da liberdade no mundo sensível no conceito de um “fim terminal” (*Endzweck*). Como vimos, apesar de não possuir um domínio de legislação de objetos, a faculdade do juízo possui um território no qual ela exerce sua função. Esse território é o próprio ser humano na medida em que ele é tanto um ser sensível quanto um ser suprassensível. Nele encontrar-se-ia o “território” ou a fronteira, por assim dizer, onde os “efeitos” da liberdade e a causalidade da natureza podem ser compatibilizados, apesar de toda a “influência contrária” decorrentes dos efeitos de uma causalidade sensível, isto é, a pujança da influência das inclinações sobre o livre arbítrio do ser racional finito.

Com efeito, e em outras palavras, é a faculdade do juízo reflexionante que “torna possível a passagem do domínio do conceito de

natureza para o de liberdade” (*KU*, B LVI). Pois, por meio de seu princípio de finalidade, ela possibilita pensar no conceito de um “fim terminal” na natureza. Esse “fim terminal”, por sua vez, depende da consideração, levada a cabo pela faculdade do juízo reflexionante, de que o ser humano tem de ser considerado tanto como uma “coisa em si”, e, portanto, um ser livre, quanto como um ser sensível, ou seja, submetido à cadeia fenomênica. Sua existência é, por assim dizer, a “manifestação” do ponto de encontro entre a forma de uma causalidade da natureza e o efeito de uma causalidade da liberdade. E essa consideração, na medida em que depende da reflexão, é possível apenas mediante a faculdade do juízo reflexionante, que pode pensar que os “fins da razão”, ou seja do supracensível, tenham lugar no mundo sensível, formando com esse um único território da experiência. É nesse sentido que Kant afirma o seguinte:

A faculdade do juízo que pressupõe *a priori* essa condição, sem tomar em consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins* da natureza, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele último conceito. Na verdade desse modo é conhecida a possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo. (*KU*, B LV)

Assim, é digno de nota o papel desempenhado pela faculdade do juízo reflexionante na moralidade, na medida em que ela pressupõe que a natureza seja “final” à própria razão prática pura. Nessa medida, é o juízo quem “fornece ao substrato supracensível daquela [da natureza] (tanto em nós quanto fora de nós) a possibilidade de determinação mediante a faculdade intelectual” (*KU*, B LVI). Por meio da reflexão que opera nela, podemos ajuizar que as faculdades são afins, de modo que a moralidade e a liberdade não contradizem a natureza.

Além de poder ser considerada como a faculdade que promove, por assim dizer, o “acordo” entre os efeitos da liberdade e a forma da causalidade da natureza, é digno de nota que a faculdade do juízo reflexionante, orientada por princípios regulativos, desempenha um importante papel na moralidade, na medida em que os seus princípios são considerados como sendo “princípios imanentes e seguros”, e por isso, “adequados às intenções humanas”. Como afirma o próprio Kant, ao dizer nas seguintes passagens, que:

[...] é sempre válida a máxima segundo a qual nós pensamos todos os objetos segundo as condições subjetivas do exercício das nossas

faculdades, condições necessariamente inerentes à nossa (isto é, humana) natureza. E se os juízos ocorridos deste modo (como também não podem deixar de acontecer no que respeita a conceitos transcendentais) não podem ser princípios constitutivos que definem o objeto tal como ele é, permanecerão todavia na prática princípios regulativos iminentes e seguros, adequados às intenções humanas. (KU, B 342)

Ora ainda que um mundo inteligível, no qual tudo fosse por isso efetivo simplesmente porque é possível (como algo bom) e até mesmo a liberdade, como condição formal daquele mundo, seja para nós um conceito transcendente, que não é próprio para qualquer princípio constitutivo definir um objeto e a respectiva realidade objetiva, todavia aquela última serve-nos como princípio regulativo, segundo a constituição (em parte sensível) da nossa natureza e faculdade, a nós e a todos os seres racionais que estão ligados ao mundo sensível, na medida em que a podemos representar segundo a constituição da nossa razão. Tal princípio não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma da causalidade, mas transforma em imperativo <Gebot> para toda a regra das ações segundo aquela ideia e na verdade com não menor validade, como se tal acontecesse de fato. (KU, B 343)

E quanto à faculdade do sentimento de prazer e desprazer, como se dá a sua participação na dinâmica das faculdades em função do *fim último* da razão? De duas maneiras: a primeira, do ponto de vista do papel desempenhado pelos juízos reflexionantes, é possível afirmar que o sentimento de prazer e desprazer predispõe o ânimo do ser humano, por vias diversas, para a moralidade¹⁷; a segunda, do ponto de vista do juízo determinante, a faculdade do juízo prática relaciona o sentimento de prazer e desprazer com a faculdade de apetição. Mas, aqui, é preciso pressupor que a determinação pela lei moral seja anterior ao sentimento.

Desse último ponto de vista, ou seja, do ponto de vista da determinação da faculdade de apetição pela razão, há a produção de um sentimento *a priori* que indica que o fim da razão foi alcançado. Ora, se levarmos em consideração a afirmação de Kant segundo a qual “a realização de toda e qualquer intenção está ligada com o sentimento de prazer” (KU, B XXXIX), e se, consideramos que a razão, ao determinar a faculdade de apetição, realiza, com isso, o seu “fim”, então, não seria um erro afirmar a participação da faculdade do sentimento de prazer e desprazer na dinâmica das faculdades na moralidade, conquanto não na

¹⁷ Os sentimentos estéticos do belo e do sublime, que nesse artigo só podemos deixar indicados, são um testemunho disso. Pois o belo, enquanto sentimento estético, é, segundo Kant, “um símbolo do moralmente bom” (Cf. KU, B 258); e o sublime, por meio do ajuizamento dos objetos “sem forma” e “potentes”, desperta a consciência da posse de uma “faculdade suprassensível” que eleva o ser humano acima de toda e qualquer consideração sensível, e atesta, com isso, a sua “personalidade moral” na “destinação suprassensível”, ou seja, o seu chamado a realizar a moralidade (Cf. KU, B 98; 105; 108).

determinação, isto é, na causa, mas, sim, no efeito, após a razão ter determinado a faculdade de apetição, segundo a lei moral, de um modo inteiramente *a priori*.

É pelo fato de a faculdade do sentimento não pertencer à família das “faculdades superiores do ânimo” (entendimento, juízo e apetição), que, então, não é possível dizer que ela desempenha algum papel na determinação da apetição pela razão. Todavia, se toda e qualquer faculdade há de ter uma finalidade, a finalidade da faculdade do sentimento de prazer e desprazer, enquanto uma faculdade *a priori* da sensibilidade, é o de colaborar para que o “efeito” da moralidade seja sentido no ânimo e tenha lugar no mundo sensível. Pois, como nos diz Kant, “à apetição ou à aversão está sempre unido, em primeiro lugar, o prazer ou o desprazer, cuja receptividade se denomina sentimento [...]” (MS, AA 211). Do ponto de vista determinante, isto é, da determinação *a priori* da razão prática pura, quando a vontade ou a apetição é determinada pela da razão prática pura, é gerado um efeito que é sentido no ânimo como um sentimento. A geração desse sentimento, atesta por sua vez, que o “fim” da razão foi realizado. É nesse sentido, portanto, que é possível dizer que a faculdade do sentimento de prazer e desprazer participa da moralidade. Com efeito, cabe salientar, apesar de o “efeito” ser sensível, a sua causa não é, ela mesma, sensível, posto que se trata de uma forma pura da razão, a lei moral.

Apesar de a lei moral ser formal, em função da dinâmica das faculdades que essa lei põe em atividade, e em virtude de ela poder determinar a vontade de um modo *a priori*, é, então, sentido um efeito que, como sentimento, pode ser visto como um “indício” de que a lei da razão prática pura foi realizada. A possibilidade do efeito que a realização da lei moral traz consigo, se dá unicamente pelo fato de que o ser humano é um ser dotado de uma faculdade do sentimento de prazer e desprazer, ou seja, pelo fato de o ser racional finito ser igualmente um ser sensível. Nessa medida, a moralidade que se realiza nesse ser, não implica no abandono da sua dimensão sensível, ao contrário, essa dimensão é fundamental para a possibilidade de que o efeito da lei moral seja sentido no ânimo do ser humano, já que a causalidade da lei, enquanto uma causalidade suprassensível, não é passível de nenhuma intuição. A esse respeito, Kant afirma que:

Consequentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de

conceitos a priori a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) **com o sentimento de prazer e desprazer**. (*KpV*, AA 129) [nosso grifo]

É importante, todavia, ter claro que, mesmo que a faculdade do sentimento, a qual está vinculada com a faculdade de apetição, possa referir-se à receptividade do ânimo em relação à lei moral, o que ela (a faculdade do sentimento) não pode, de maneira alguma, é referir-se ao *fundamento* de determinação das leis práticas. Mas, antes, refere-se “ao *efeito* subjetivo sobre o ânimo na determinação de nosso arbítrio por aquelas” (*MS*, AA 222) leis práticas. Desse modo, é na medida em que a razão determina a apetição de acordo com a lei moral, que podemos, então, admitir a produção de um sentimento que se liga *a priori* à faculdade de apetição. Ou, como nos diz Kant:

Quando o prazer só pode seguir-se a uma determinação precedente da faculdade de apetição, então ele se torna um prazer intelectual e o interesse no objeto deverá ser denominado interesse da razão; pois, se o interesse fosse sensível, e não meramente fundado em princípios puros da razão, a sensação teria de estar ligada ao prazer e deveria, assim, poder determinar a faculdade de apetição. Embora nenhum interesse da inclinação possa substituir um puro interesse da razão ali onde ele precisa ser admitido, podemos atribuir, para sermos solícitos com a linguagem costumeira, uma apetição habitual, concedida a uma inclinação pelo interesse puro da razão, para o que só pode ser objeto de um prazer intelectual – inclinação esta, porém, que não seria a causa, mas o efeito daquele interesse, e à qual poderíamos denominar inclinação não sensível (*propensio intellectualis*). (*MS*, AA 212-3)

Por tudo o que vimos, na medida em que as faculdades da razão, ainda que com seus respectivos e distintos papéis, se articulam e se complementam num todo dinâmico da razão é que, então, podemos admitir a mobilização das faculdades do ânimo pela razão em vista do fim último dessa. Mas, antes de explicitarmos esse fim, é importante que levemos em conta um sentimento *a priori* de tipo especial que está intimamente ligado com a determinação subjetiva da máxima moral, a saber, *o sentimento de respeito*.

3. O sentimento de respeito como efeito da lei moral

Dentre os efeitos produzidos pela relação entre as faculdades e que sinaliza, de modo especial, o efeito da determinação da razão sobre a vontade do ser humano, destaca-se o sentimento de respeito pela lei moral. O respeito é um sentimento “praticamente produzido” (*KpV*, AA

134) e serve, ao mesmo tempo, de “motivo” para a determinação subjetiva da máxima pela lei moral. Se, por um lado, é o sentimento de respeito que nos sinaliza a nossa condição finita e limitada perante a lei moral, por outro lado, é esse mesmo sentimento que nos torna conscientes da nossa sublime “vocalção suprassensível”, ou seja, do nosso chamado à moralidade, e, nessa medida, ele torna o ânimo “receptivo” à moralidade, uma vez que produz um “interesse moral”. Ou, como afirma Kant, o respeito é:

[...] um sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo a sua forma e não em decorrência de algum objeto da mesma, por conseguinte não pode ser computado nem como deleite nem como dor e, contudo, produz um **interesse** pela observância que chamamos de interesse **moral**, como aliás também chamamos propriamente de **sentimento moral** a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral). Ora, a consciência de uma **livre** submissão da vontade à lei, contudo vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém apenas pela própria razão, é o respeito pela lei. (*KpV*, AA 142-3)

A determinação da faculdade de apetição pela razão, e o consequente prejuízo que essa determinação causa às inclinações, gera um “efeito negativo” o qual é sentido como um sentimento de “desprazer”. Kant chama esse sentimento de “humilhação”. Entretanto, o “efeito negativo” que é sentido como “desprazer” e “humilhação” é sentido apenas do lado das inclinações, e não, propriamente, do lado da razão, uma vez que aquele “efeito negativo” decorre da lei sobre o ânimo que “causa dano à todas as inclinações” (*KpV*, AA 139). O sentimento de desprazer, gerado quando as inclinações são prejudicadas pela determinação da lei moral, pode ser visto como um sinal de que o ser humano agiu em função dessa lei moral, ainda que esse sinal não seja visível a ninguém. Desse modo, “consequentemente”, nos diz Kant, “podemos ter *a priori* a perspicácia [discernimento] de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor [...]” (*KpV*, AA 129). E aqui temos, segundo Kant “o primeiro caso, talvez também o único, em que poderíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (*KpV*, AA 129). Em outras palavras, pelo fato de todas as inclinações se fundarem sobre os apetites sensíveis, e a lei moral poder determinar a faculdade de apetição em detrimento de todos esses

apetites, o sentimento é afetado pelo efeito da lei moral. Nessa medida, a lei prova a sua “influência sobre o sentimento” e, de acordo com Kant,

[...] compreendemos como é possível ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral – na medida em que exclui as inclinações e a propensão a torná-las condição prática suprema, ou seja, exclui o amor de si de toda a participação da legislação suprema - venha a exercer um efeito sobre o sentimento, que de um lado é meramente **negativo** e, de outro, na verdade em relação ao fundamento limitante da razão prática pura, é **positivo** [...]. (*KpV*, AA 131-2)

Ao dizer “não” às inclinações, isso gera um sentimento de desprazer que é o sinal de que o ser humano agiu em função de uma lei da sua razão. Por outro lado, na medida em que o ser humano tem consciência de ter aberto mão de seus interesses imediatos e inclinações, em prol de uma lei da autonomia da sua vontade, o sentimento produzido aí é o *respeito* por essa lei. Ora, uma vez que a lei moral é um “fundamento positivo de determinação” da vontade, ela produz, subjetivamente, o sentimento de respeito. Nesse sentido, o respeito é um sentimento positivo exatamente porque ele é a expressão de uma determinação livre da vontade. Como afirma Kant:

[...] aquilo que cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito. (*KpV*, AA 132).

Se, pois, por um lado, Kant afirma que a determinação da vontade pela lei moral gera um sentimento de “dor”, faz sentido que, por outro lado, Kant afirme que o respeito é vivido como uma espécie de “elevação” do ânimo que corresponde à consciência de se ter agido livremente. Em outras palavras, a lei moral nos faz sentir humilhados diante da nossa pretensão ao “amor de si”, ou seja, quando pretendemos colocar o nosso interesse pessoal em primeiro lugar, em vez da lei moral, como fundamento determinante do nosso querer. Com efeito, a “humilhação” sentida nessa relação da determinação da lei moral, não incide sobre a faculdade da apetição superior, que é independente das condições empíricas, mas, sim, sobre a faculdade de apetição inferior¹⁸,

¹⁸ Ao que parece, quando Kant se refere à faculdade prática como sendo influenciada por móveis sensíveis ou patológicos, ele usa o termo faculdade de apetição inferior; já, quando Kant se refere à determinação pela lei moral, em quase todas as vezes, ele se refere à essa faculdade como sendo uma faculdade de apetição superior ou a vontade, ou mesmo razão prática pura, como podemos compreender na seguinte afirmação: “Só então a razão, na medida em que determina por si mesma

que, ao ser sobrepujada por toda sorte de apetites, inclinações e aversões, sente-se prejudicada ao ter de ceder o lugar dessas afecções sensíveis em virtude da força da lei moral. É, então, na medida em que a faculdade de apetição inferior sai prejudicada, que, segundo Kant, “não podemos conhecer nela [na humilhação] a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade” (*KpV*, AA 149). Todavia, “a humilhação é, do lado sensível, uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei e, do lado intelectual, é, em uma palavra, respeito pela lei, portanto também, quanto à sua causa intelectual, um sentimento positivo que é conhecido *a priori*” (*KpV*, AA 140). Nas palavras de Kant:

Portanto a lei moral abate a presunção. Porém, visto que esta lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-actuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de respeito e, na medida em que ela até a *abate*, isto é, a humilha, é um objeto do máximo *respeito*, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. Logo, o *respeito* pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter discernimento. (*KpV*, AA 130)

Ao mesmo tempo que o sentimento de respeito é um “efeito positivo” da lei moral sobre o ânimo ele é, também, um sentimento provocado pela lei moral que torna “favorável à influência da lei [moral] sobre a vontade” (*KpV*, AA 133-4). Na medida em que rebaixa a menos de nada aquela pretensão ao “amor de si” como fundamento determinante da vontade, a lei moral nos faz sentir o respeito por nossa “destinação suprasensível”. Ora, se por um lado Kant admite que o respeito, apesar de ser um sentimento positivo, não é por isso, um sentimento de prazer (*KpV*, AA 137), por outro lado, ele afirma que o respeito “contém elevação, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente *auto-aprovação* [...]” (*KpV*, AA 143).

É igualmente digno de nota que, se a causa ou a origem do sentimento de respeito encontra-se na razão, é a sensibilidade mesma que é a condição desse sentimento, e isso pode ser visto como um indício de que a faculdade do sentimento de prazer e desprazer ou a sensibilidade

a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição **superior**, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla dos impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência [...]”. (Cf. *KpV*, AA 4-5) [grifo do autor].

do ser racional finito atua, por assim dizer, em colaboração com a moralidade. Nesse sentido, vale notar o que Kant afirma acerca dessa relação: “assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele [o respeito] pressupõe essa sensibilidade, logo também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito [...]” (*KpV*, AA 135).

Essa consideração da sensibilidade nos indica que, além de ser um efeito da lei moral sobre o ânimo, o sentimento de respeito expressa a “concordância subjetiva” com a lei moral. Isso significa a própria “disposição” para agir em função da lei moral ou em função do “espírito” dessa lei. Nesse sentido, o respeito pela lei não se identifica com uma cega submissão à lei, mas, ao contrário, trata-se, antes, de uma “disposição” livre no cumprimento de uma lei da autonomia da vontade, ou seja, uma lei diante da qual o ser humano tem de poder considerar-se, ao mesmo tempo, como o autor e submetido à mesma.

Em suma, a disposição ao cumprimento da lei que o sentimento de respeito traz consigo, é aquela segundo a qual o ser humano se mantém firme contra as influências de seus apetites que geram os vícios e influenciam a sua vontade na escolha do “amor de si” como a máxima suprema da determinação do seu livre arbítrio. E, enquanto efeito da lei moral sobre o ânimo, o sentimento de respeito é um “sentimento positivo” na medida em que serve, não apenas, de “motivo” (subjetivo) determinante da vontade, mas “é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência” (*KpV*, AA 134).

4. O autocontentamento

Além do sentimento de respeito - que é um efeito da lei moral sobre o ânimo e é também a própria moralidade considerada como um “motivo” - Kant apresenta uma outra espécie de *efeito* sentido no ânimo o qual pode ser considerado como um indício de que a razão realizou o seu fim. Os passos dados que justificam o surgimento desse *efeito* consistem primeiro em mostrar que a lei moral é, por si só, o único “motivo” determinante da vontade. O conceito de “motivo” da razão, como vimos, nos remete ao conceito de um “interesse” da razão, que é “o princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma [faculdade] é promovido” (*KpV*, AA 216). Kant chama de interesse a “complacência” que se liga à realização do objeto representado. Assim ele afirma:

Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade de apetição, quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação. (*KU*, B 5)¹⁹

Antes de mais nada, cabe notar que o objeto desse interesse é um fim da razão prática pura e não, dos sentidos. Isso significa dizer que a “complacência” ou a “satisfação” que acompanha o interesse da razão prática pura na realização do seu fim não se identifica com o prazer obtido na realização dos apetites que, frequentemente repetidos, geram as inclinações. Nesse sentido, segundo Kant, “podemos *tomar um interesse* em algo sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* da ação” (*GMS*, AA 413[nota]). É exatamente porque a razão toma um “interesse prático” na lei moral, que é possível dizer que o “fim supremo” da razão consiste na realização da moralidade. E um indício de que realmente as coisas se passam assim, consiste no fato de que a realização desse “fim” é acompanhada de uma “complacência” da razão com a sua existência, ou seja, uma satisfação moral com a realização daquilo que “deve ser”, e, do mesmo modo, de uma indignação moral, com a existência de coisas que não deveriam existir no mundo: violência, assassinatos, roubos, perjúrios, etc.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant identifica o “fim” da razão prática pura com o conceito de uma “boa vontade” ou da virtude. “Fim” esse que, segundo ele, consiste no maior bem no mundo, o qual é desejável por si mesmo e, inclusive, como a própria condição da felicidade (*GMS*, AA 396). No conceito de virtude é pressuposto que o ser humano, não obstante a sua condição afetada patologicamente, é capaz de adotar as suas máximas segundo a determinação de uma lei do dever ser, a lei moral²⁰. Os seres humanos alcançam o estado de virtude na medida em que suas decisões seguem uma disposição firme no seguimento das prescrições da razão.

Se, pois, o conceito de “vida” do ser humano está relacionado ao conjunto das faculdades do ânimo que constituem a razão, e se a razão há

¹⁹ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant define o conceito de interesse no sentido prático do seguinte modo: “A dependência, porém, de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão chama-se um interesse” (Cf. *GMS*, AA 413[nota]).

²⁰ Nesse sentido, Kant afirma que “para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem <qualquer> intenção ulterior” [...] é preciso “tomar para exame o conceito do dever, que contém o de uma boa vontade[...]” (Cf. *GMS*, AA 397).

de ter algum fim na vida do ser humano, esse fim, segundo Kant, consiste na produção da virtude ou na própria moralidade (*GMS*, AA 396). Pois, como bem afirmou Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “se a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a vontade, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente enquanto meio em vista de outra coisa, mas, sim, em si mesma” (*GMS*, AA 396). Assim, ao realizar o fim da sua razão, a “virtude” ou a “boa vontade”, isso significa que o ser humano foi capaz de escolher determinar-se em função de uma determinação diferente daquela que imediatamente se apresenta na forma de apetites e inclinações, ele se decidiu a agir em função de uma lei da causalidade livre, isto é, uma lei da liberdade.

Todavia, se a razão prática pura tem um vínculo efetivo com a vida dos seres humanos, o “princípio vital” que anima o ser humano não pode se referir à sua animalidade, mas, sim à faculdade que este ser tem de agir conforme suas representações (*MS*, AA 211). Ou seja, o que move a vida do ser humano é o conjunto das faculdades da razão, na medida em que esse conjunto constitui o próprio *ânimo* (*Gemut*) do ser humano, o seu “princípio de vida” (*KU*, B 129)²¹. A esse “princípio de vida” conecta-se o fato de, num ser racional, as representações em função das quais ele é capaz de agir, são sempre representações conceituais. Como as representações conceituais são representações das faculdades superiores, podemos dizer que a vida do ser humano, em seu sentido mais pleno, liga-se sobretudo à sua racionalidade e, não apenas, à sua animalidade²².

A despeito da crítica de “rigorismo” lançada contra a proposta kantiana para a moralidade, por ela prescrever que as ações sejam

²¹ Onde Kant afirma: “weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst) ist, [...]”, quer dizer, “porque o ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio da vida)”. O trecho no original foi transcrito em função de a tradução para a língua portuguesa ter omitido a expressão entre parênteses: “(o próprio princípio de vida)”. Esse trecho é essencial para a compreensão de que o conjunto das faculdades sob o termo ‘ânimo’, não designa faculdades meramente abstratas no ser humano, mas, antes, se trata de faculdades que estão efetivamente conectadas com a vida humana.

²² A esse respeito, como bem notou Leonel Ribeiro dos Santos: “A noção e o sentimento da vida estão em Kant diretamente ligados à vivência da atividade racional e espiritual humana, sobretudo na sua dimensão prático-moral, como ‘espontaneidade da liberdade’, que é testemunha da sua condição suprasensível e da sua autonomia face ao mecanismo da natureza. A vida, com efeito, pressupõe um ‘princípio interno’ de determinação e de ação, e é um tal princípio que o homem, substância finita e material, experimenta em si próprio, na medida em que é capaz de querer (ou desejar) e de pensar e, desse modo, modificar o seu estado, determinando-se para o movimento ou para o repouso. (Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 443).

realizadas “por dever” em detrimento das inclinações sensíveis, Kant reconhece no seguimento do dever moral a produção de uma “satisfação” própria da razão. Ele nos mostra que, apesar de o ser humano ter de abrir mão da realização das suas inclinações imediatas em prol da determinação de um dever moral, isso não significa que o efeito produzido seja apenas “dor” e “sofrimento”. Ao contrário, Kant reconhece que à medida que a razão realiza a sua “verdadeira destinação”, o seu “fim”, isto é, determina a vontade na produção de uma “boa vontade” ou da “virtude”, ela “é capaz de um **contentamento** à sua maneira, a saber, resultante do cumprimento de um fim que, uma vez mais só a razão determina, ainda que isso possa estar ligado à ocorrência de alguma derrogação aos fins da inclinação” (GMS, AA 396). A respeito disso, Kant enfatiza que:

A disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade **imediatamente pela lei**. Ora, a consciência de uma determinação da faculdade de apetição é sempre o fundamento de uma complacência na ação, que é produzida através dela; mas este prazer, esta complacência em si mesma, não é o fundamento determinante da ação, mas <ao contrário> a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela permanece uma determinação prática pura, não uma determinação estética, da faculdade de apetição. (KpV, AA 210)

A realização do fim da razão atesta aquela unidade e sintonia na dinâmica das faculdades, em que uma faculdade (a razão) agindo sobre a outra (a vontade) gera um efeito *a priori*. Esse efeito *a priori* é a própria “comoção” da lei moral. A esse respeito, é digno de nota a afirmação de Kant, na *Metafísica dos costumes*, segundo a qual ao “cumprimento ou a transgressão” do conceito de dever “está unido realmente a um prazer ou desprazer de tipo particular (o de um sentimento moral)”, e que esse sentimento refere-se “ao efeito subjetivo sobre o ânimo na determinação de nosso arbítrio por aquelas” (MS, AA 221) leis morais. A lei moral, ao determinar a vontade, e portanto, realizar o fim supremo da razão, é capaz de produzir um efeito que consiste numa espécie de “satisfação intelectual” ou “complacência” (*Wohlgefallen*) na realização desse fim. Essa “complacência” é sentida no ânimo daquele que agiu moralmente como um “contentamento” com sua própria pessoa. Assim nos revela Kant:

A partir daí pode-se compreender como a consciência desta faculdade de uma razão prática pura possa produzir pelo ato (a virtude) uma consciência da supremacia sobre suas inclinações e com isso, portanto, da independência das mesmas, conseqüentemente também da insatisfação que sempre acompanha estas e, pois, uma complacência negativa com seu

estado, isto é, **contentamento**, que em sua origem é um contentamento com sua pessoa. A própria liberdade torna-se desse modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, que não pode chamar-se felicidade, porque ele não depende da adesão positiva de um sentimento e tampouco, para falar precisamente, pode chamar-se bem **aventurança**, porque ele não contém independência completa de inclinações e carências contudo é semelhante à última, na medida em que pelo menos sua determinação da vontade pode manter-se livre da influência delas e, pois, pelo menos quanto à sua origem, é análogo à autossuficiência que se pode atribuir somente ao Ser supremo. (*KpV*, AA 213-14).

Enquanto consciência da virtude, essa “complacência”, não se identifica nem com o prazer dos sentidos, nem com a bem-aventurança das vontades santas, mas, é, antes, um “analogon da felicidade” (*Analogon der Glückseligkeit*). Kant chama a este “analogon da felicidade” de “autocontentamento” (*Selbstzufriedenheit*) (*KpV*, AA 212). Nas palavras de Kant:

Mas não se tem uma palavra que não designasse um gozo, como a ‘felicidade’, porém indicasse uma complacência em sua existência, um *analogon* da felicidade que tem de acompanhar necessariamente a consciência da virtude? Sim! Esta palavra é ‘**autocontentamento**’, que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada. A liberdade e a consciência dela como uma faculdade de seguir com preponderante disposição a lei moral é **independência de inclinações**, pelo menos enquanto motivos determinantes (se bem que não enquanto **afectantes**) de nosso apetite e, na medida em que sou autoconsciente dela no cumprimento de minhas máximas morais, é a única fonte de um imutável contentamento necessariamente ligado a ela, e que não depende de nenhum sentimento particular. Esse contentamento pode chamar-se intelectual. (*KpV*, AA 211-12)

A determinação da vontade pela lei moral gera, pois, um efeito no ânimo daquele que agiu moralmente o qual é chamado de “contentamento intelectual”(*KpV*, AA 212). Ele nos fornece indícios tanto da validade do princípio supremo da moralidade, quanto desperta a consciência de uma “causalidade suprassensível” (da liberdade), que consiste numa “total independência” com relação à causalidade sensível (*KpV*, AA 212). Por ser um efeito da determinação da vontade pela lei moral e sinalizar a consciência dessa “total independência” com relação à sensibilidade, o “autocontentamento” é sentido no ânimo tanto como “complacência positiva” quanto como “complacência negativa”. A “complacência positiva” é o efeito sinalizador de que a vontade foi determinada pela lei moral, enquanto a “complacência negativa”

expressa a consciência de uma “total independência” do ser humano em relação às afecções sensíveis²³, isto é, ela remete à própria ideia de uma liberdade transcendental que é uma “pura espontaneidade” e “total independência” com relação a causalidade sensível fenomênica.

Entretanto, poderíamos nos perguntar de que modo o “*autocontentamento*”, enquanto uma “complacência negativa”, é capaz de nos remeter ao conceito de liberdade transcendental se essa é uma ideia da razão, a qual, em função de suas notas características, não pode, de maneira nenhuma, ser representada por meio da intuição, seja essa uma intuição sensível ou mesmo intelectual? Se isso é assim, então, é verdade que nenhum sentimento pode corresponder à realidade da ideia de liberdade transcendental. Agora, como é possível entender a afirmação de Kant, segundo a qual, o “*autocontentamento*” nomeia uma “complacência negativa” que decorre da autoconsciência de não carecer de nada? (*KpV*, AA 212). Se levarmos em conta o que Kant afirma na *Crítica da razão prática*, a resposta a essa pergunta deve partir da consideração da consciência da lei moral, que, como *ratio cognoscendi* da liberdade, nos conduz à consciência da realidade objetiva da liberdade. Talvez seja por isso que o sentimento de uma “complacência positiva”, preceda, por assim dizer, a própria “complacência negativa”, enquanto efeito ligado à consciência da liberdade. Em outras palavras, é como se primeiro tivéssemos que ser conscientes de termos agido em função da lei moral para, então, podermos nos reconhecer como seres livres, ainda que a ideia de liberdade, enquanto condição da lei moral, tenha de ser pressuposta, ao menos como logicamente possível, antes dessa lei.

Na medida em que o ser humano tem consciência de ter agido em função da lei moral, ele experimenta em seu ânimo uma espécie de “comoção”, “complacência” ou “satisfação” que o eleva acima de todo o prazer das inclinações. Desse modo, portanto, o “*autocontentamento*”, além de poder ser visto como um indício de que o “fim da razão” foi alcançado, ele remete à consciência de um poder suprassensível, ou seja,

²³ Essa “complacência negativa”, entretanto, não se confunde nem com uma espécie de suspensão momentânea do livre arbítrio com relação às influências das inclinações, nem com uma espécie de *ataraxia*, ou estado de “impertubabilidade da alma” com relação à influência dessas, mas, antes, consiste num estado de virtude, ou seja, de “luta”. Kant afirma que a “**independência de inclinações**” se refere à independência com relação aos “motivos determinantes de nosso apetite”, não enquanto molas propulsoras “**afectantes**” da sensibilidade. É nessa medida, portanto, que a consciência da virtude, ou seja, “de seguir com preponderante disposição a lei moral”, consiste, como vimos, num “estado permanente de luta” e atenção contra as investidas das inclinações, isso significa que, por mais que o ser humano experimente um “*autocontentamento*” por ter agido moralmente e, nessa medida, se reconheça como um ser livre, ele não está, contudo, imune aos constantes “cantos das sereias”, isto é, aos apelos das inclinações.

a consciência da liberdade. Ele é, por assim dizer, o sopro visível da nossa liberdade, na medida em que ele corresponde a uma “total independência” com relação às inclinações. Liberdade essa que, por assim dizer, atravessa a dinâmica das faculdades e sustenta do alto, como a “pedra angular” ou o “fecho da abóbada”, todo o sistema de uma razão pura. E, uma vez que a liberdade é dotada de “valor absoluto” para a vida do ser humano, o agir em função de uma lei que expressa essa liberdade, a lei moral, significa que podemos conferir um valor absoluto à nossa existência à medida que agimos moralmente.

Para Kant, o homem moralmente bom sente um “*autocontentamento*” que decorre da sua conduta virtuosa, da sua dignidade. Ao ter consciência de ter agido virtuosamente, o ser humano encontrar-se-ia disposto a “apreciar o valor de sua existência”(KpV, AA 209)²⁴. Ademais, a prática constante da virtude e o efeito que essa prática produz no ânimo, o “*autocontentamento*”, fortalece a “disposição” do ânimo para a prática da moralidade. Assim, o “*autocontentamento*” é sentido de um modo bastante peculiar e, por isso mesmo, diverso daquele sentimento patológico que consiste na “soma da realização de todas as inclinações”, sob o nome de felicidade. Enquanto um “*analogon da felicidade*”, o “*autocontentamento*” consiste numa espécie de “prazer intelectual” que decorre de uma vida de dignidade (moral) e não, de uma vida vivida em função das realizações das inclinações. Nesse sentido, é, sobretudo, por agir em função das representações da razão, ou seja, por agir livremente e por seguir a lei moral, que o ser humano chega ao grau mais pleno de consciência da sua humanidade, de modo que essa humanidade é atestada mediante o sentimento gerado na determinação da vontade pela razão.

Em outras palavras, é como se a nossa humanidade fosse sendo continuamente realizada à medida que agimos moralmente. Isso se explica pelo fato de, se, como vimos, a humanidade consiste no “cultivo” e no “desenvolvimento” de nossas faculdades e, se esse “cultivo” e “desenvolvimento” são impulsionados sob a regência do interesse prático da razão (o interesse moral), então, é possível dizer que a realização desse interesse gera um “efeito” o qual pode ser sentido como a realização, por assim dizer, da nossa própria humanidade, uma vez que são as faculdades superiores do ânimo que estão em atividade. Assim, o *autocontentamento* que é sentido no ânimo quando a razão realiza o seu fim, não é outro que não o *sentimento de humanidade* em nossa pessoa.

²⁴ “[...] e de fato, o homem honesto não pode considerar-se feliz se não está previamente autoconsciente de sua honestidade[...]”. (KpV, AA 209)

O “*autocontentamento*” remete, portanto, ao próprio sentimento de respeito à humanidade de cada um como um “fim em si”, na medida em que, por meio da realização da virtude, dignificamos, por assim dizer, a nossa “humanidade”. Com isso chegamos à consciência da nossa “personalidade moral” na qual consiste “tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais [...]” (MS, AA 223).

5. Moralidade e felicidade: o sumo bem

Além do “autocontentamento” sentido com a realização do fim da razão, que corresponde à vida virtuosa, o ser humano pode aspirar à felicidade por ter agido virtuosamente. O agir virtuoso torna-o digno de ser feliz. A conexão entre virtude e felicidade é chamada, por Kant, de “sumo bem”. O conceito do “sumo bem” é o “objeto” de uma razão prática pura, por meio do qual Kant resgata o conceito de felicidade em conexão com o conceito de virtude. A virtude ou a moralidade é o “bem supremo” ou “incondicionado” da razão prática pura, e constitui o primeiro elemento do conceito do sumo bem. Com efeito, se a verdadeira finalidade suprema da nossa existência consiste na produção da virtude ou da moralidade de nossas ações, isso não afasta a possibilidade de a felicidade participar dos fins da nossa existência, fins que são colocados pela razão. Nesse sentido, no “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, Kant afirma que:

[...] da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso prático, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura. (*KrV*, A809/B 837)

Em outra passagem, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant considera que a felicidade é, ao menos, um dever a ser realizado “ao menos indiretamente” (GMS, AA 399). A felicidade é o segundo elemento do conceito do sumo bem. Ela consiste num “bem condicionado”, na medida em que depende do “bem incondicionado” que é a virtude. Mas, se há uma hierarquia entre essas finalidades, é a virtude que, enquanto moralidade, está no topo dessa hierarquia, e, subordinada a ela, está a felicidade, no sentido de que aquela é a condição de nos tornarmos dignos dessa. Todavia, a virtude por si só, não é, segundo Kant, o “bem total” ou o “sumo bem”, pois a felicidade é a parte indispensável desse “bem total” como o seu segundo elemento.

Desse modo, o conceito de virtude não traz consigo o conceito de felicidade, como se houvesse entre esses conceitos uma relação analítica, isto é, como se nas notas do conceito de virtude já fossem encontradas aquelas de felicidade. Não chegamos ao conceito de felicidade pela simples análise do conceito de virtude. É preciso que algo seja acrescentando ao “agir virtuoso” e ao conceito que temos desse agir. Esse acréscimo concerne a uma “complacência” ou “satisfação” consigo mesmo, o “autocontentamento”, que nos faz sentir a dignidade pela qual nos consideramos felizes.

Se a dignidade à felicidade depende da virtude, podemos dizer, então, que a felicidade que é própria ao ser humano, está muito mais ligada ao sentimento de sua humanidade do que à sua animalidade. A “disposição” à humanidade é uma disposição propriamente humana, que depende do uso da razão. Portanto, se se reduzir a felicidade à animalidade, ou seja, à realização das inclinações, é certo que a felicidade, tal como acabamos de considerá-la, estará comprometida, em função de não se levar em conta as determinações racionais. Pois, na medida em que a felicidade envolve o fim da “disposição” à humanidade, ou seja, a virtude, ela não pode abrir mão do uso da razão.

Nesse sentido, a felicidade propriamente humana, que pertence ao conceito do sumo bem, é decorrente da realização dos fins que são colocados pela razão. Desse modo, portanto, é que podemos dizer acerca da vida humana se ela tem, ou não, valor. Visto que um valor diz respeito ao que dever ser, e não propriamente ao que é, o que deve ser no mundo, para que possamos tornar-nos dignos da felicidade, é a realização da moralidade. É nesse sentido que conferimos um valor à nossa vida; e uma vida vivida em função dos apetites e das inclinações, é, segundo Kant, uma vida “reduzida a zero”²⁵.

O conceito de “sumo bem” nos mostra o seguinte: não é pelo fato de o princípio da moralidade ser um princípio formal, uma vez que não leva em conta a influência do objeto ou matéria das inclinações na determinação da vontade, que a realização desse princípio exclua, sem mais, a possibilidade de uma relação do seu efeito com a vida efetiva dos seres humanos. Nessa medida, é preciso ter claro que, quando Kant opõe a lei moral às inclinações, ele não está excluindo, por isso, da vida moral,

²⁵ “Ora é fácil de decidir que tipo de valor a vida tem para nós, no caso deste [valor] ser avaliado simplesmente segundo aquilo que se goza <was man genießt> (segundo o fim natural da soma de todas as tendências, da felicidade). Esse valor reduz-se a zero. [...] Nada mais resta certamente do que o valor que damos à nossa própria vida, mediante não só aquilo que fazemos, mas que fazemos conforme a fins e de um modo tão independente da natureza que a sua própria existência só pode ser fim sob estas condições”. (Cf. *KU*, B 395 [nota 251]).

a dimensão sensível do ser humano, como dá a entender os críticos que interpretaram a teoria ética de Kant como sendo um “rigorismo”. Em vez disso, Kant apenas redireciona, numa espécie de hierarquia da razão, aquilo que deve ser o fundamento último de determinação, portanto incondicionado, da vontade e aquilo que é condicionado a essa determinação. A preocupação de Kant, como vimos, ao apartar as inclinações do fundamento de determinação da vontade, e afirmar que apenas a lei moral é o único fundamento de determinação dessa faculdade, é apenas a de limitar o princípio do “amor de si” e as suas pretensões ilegítimas. Segundo a proposta kantiana, se esse princípio ocupar o lugar que é o legítimo da lei moral, ele acaba por corromper inteiramente toda a moralidade. Com efeito, é digno de nota a seguinte afirmação de Kant:

[...] essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada **em consideração**. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever. (*KpV*, AA 166-7)

Podemos dizer, então, que o conceito do sumo bem, apresentado tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Crítica da razão prática*, é uma prova de que Kant não se preocupou, apenas, em justificar a validade formal do princípio da moralidade, deixando de lado a relação da realização desse princípio, ou seja, do seu efeito, com a vida afetiva do ser humano. Pois, Kant igualmente considerou, no conceito de um “objeto da razão prática pura”, o “sumo bem”, como o “bem completo” e “total”, o “fim último” da razão, fim esse que expressa a conexão entre virtude e felicidade na vida humana.

6. Considerações finais

Por tudo o que vimos até aqui, mesmo que não tenha sido possível a Kant fornecer a prova da realidade objetiva do princípio da moralidade, todo o seu esforço revela-nos um importante ganho para a moralidade na medida em que se leva em conta o todo de sua proposta. Na medida em que a totalidade dessa proposta, expressa na dinâmica das faculdades, bem como nos efeitos gerados nessa dinâmica, são sinais de que a lei

moral é dotada de “força motriz” e de que sua determinação é capaz de gerar uma “comoção” mais elevada no ânimo do ser humano. Em outras palavras, com base na consideração de que a lei moral, ao determinar a vontade por si mesma, mobiliza as faculdades superiores do ânimo, num todo dinâmico em função daquele fim supremo da razão (a moralidade), sendo capaz de gerar o *sentimento de respeito*, o *autocontentamento* e o sentimento da *dignidade à felicidade*, é que, então, podemos vislumbrar acerca da proposta kantiana para a moralidade, como um todo, que ela não consiste num mero “formalismo vazio”, e, por conseguinte, que ela esteja distante da vida efetiva do ser humano.

Referencias

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. A. “Liberdade e Moralidade segundo Kant”. In: *Analytica*, vol. 2 número 1, 1997.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- BUENO, V. C. de A. “Determinação e Reflexão na ‘Doutrina do Método’ da *Crítica da razão prática*”. In: *Ensaaios sobre Kant*. pp. 73- 90. Org. Gerson Luiz Louzado. Porto Alegre: Linus Editores, 2012.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- DELEUZE, G. *A filosofia Crítica de Kant*. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.
- GRANJA, D. M. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. In: *Diánoia*. Volumen XLII, número 42. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996, pp. 125-144.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, P. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1928.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1954.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo-SP: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Edição Bilingue. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Tradução: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução: Clélia Aparecida Martins (1ª parte); Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (2ª parte). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KANT, I. *Lógica* (Jäsche). Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- POPPER, K. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução: Milton Camargo da Mota. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- RIBEIRO DOS SANTOS, L. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- RIBEIRO DOS SANTOS, L. “La vivencia de lo sublime y la experiencia moral em Kant”. In: *Anales del seminário de historia de la filosofia*, 9, 115-126; Madrid: editorial complutense, 1992.
- ROHDEN, V. “As ideias como formas de vida da razão” In: *Was ist Der Mensch/ Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa, CFUL, 2010, PP.337-346.
- ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981
- RÜDIGER, B. ‘Máximas’. In: *Studia Kantiana*. Revista da sociedade Kant brasileira. n. 5: 7-25. Tradução: Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. São Paulo: Novembro de 2003.
- SCHNEEWIND J. B. “Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant”. In: GUYER, P. (org.) *Kant*. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Coleção Companions & Companions. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *A “Fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant: um comentário introdutório*. Tradução: Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- WOOD, A. “General Introduction”. In: *KANT, I. Practical Philosophy*. Translated and Edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- WOOD, A. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- WOOD, A. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Resumo: Este artigo tem por objetivo argumentar que a proposta kantiana para a moralidade não consiste em um “formalismo vazio”, e, por isso, “frio” e “sem vida” como alguns de seus comentadores a interpretaram. Para esses comentadores, essa proposta não teria nenhuma conexão com a vida efetiva dos seres humanos devido ao fato de seu princípio, por estar fundado na razão pura, ser um princípio de natureza formal. Para defender a nossa hipótese, o artigo chama a atenção para os principais elementos que perfazem a totalidade da proposta kantiana, a saber: as faculdades da razão, seus poderes (conhecer, julgar e querer), a dinâmica existente entre eles, o sentimento gerado por essa dinâmica, o sentimento de respeito e de “autocontentamento”.

Palavras-chave: Moralidade; Faculdades; Autocontentamento.

Abstract: This article aims at arguing that Kant’s proposal to morality does not consist in an “empty”, and, therefore “cold” and “without sentiment” “formalism” as some of his commentators interpreted. According to these commentators, Kant’s proposal of morality is seen as not having any connection to the real human life, given the fact that he grounds moral decision in a principle of pure reason. The article presents the main elements that make up that totality of Kant’s proposal of morality: the faculties of reason, its powers (to know, to judge and to will), the dynamics between them, the feelings generated by this dynamics, the feeling of respect and the satisfaction named of “self-contentment”.

Key-words: Morality; Faculties; Self-contentment.

Recebido em: 07/16

Aprovado em: 12/16

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adéquam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas preferencialmente segundo as regras da Academia (Akademie Ausgabe).
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, author's first name. Title of the book in

italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, first name, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, first name, title of thesis, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be sent out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made preferentially according to the rules of the Academy (Akademie Ausgabe).

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.