

TÓPICOS DE FILOSOFIA KANTIANA

História, civilização e moralidade



Edmilson Menezes (org.)

TÓPICOS DE FILOSOFIA KANTIANA
HISTÓRIA, CIVILIZAÇÃO E MORALIDADE
- VERSÃO DIGITAL -

TÓPICOS DE FILOSOFIA KANTIANA
HISTÓRIA, CIVILIZAÇÃO E MORALIDADE

EDMILSON MENEZES
ORGANIZADOR



2024

COPYRIGHT © 2024
TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA REPÚBLICA DO LIVRO.

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS, USP
HELENA ESSER DOS REIS, UFG
JACIRA DE FREITAS, UNIFESP
LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SADH, UFC
MÁRCIA HOFFMANN DO AMARAL E SILVA TURRI, EMAG
MARLY PERES, BASE
MILTON MEIRA DO NASCIMENTO, USP
PEDRO FERNANDES GALÉ, UFSCAR
SÍLVIO GABRIEL SERRANO NUNES, EGC-TCMSP
YANET AGUILERA, UNIFESP

COORDENAÇÃO EDITORIAL

MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

EDMILSON MENEZES
GERALDO FREIRE DE LIMA
VÍCTOR SÁVIO TAVARES

CAPA E DIAGRAMAÇÃO

CRISTIANO DE ALMEIDA CORREIA
CRISCORREIA@MSN.COM

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

HOUSE OF IMMANUEL KANT
AUTOR: FRIEDRICH HEINRICH BILLS

REVISÃO

GAIA REVISÃO TEXTUAL

REPÚBLICA DO LIVRO

RUA CIDADE DE CASTRO, 401
JARDIM SARAH - 05382-030
SÃO PAULO-SP
TEL.: (11) 3814-5383
E-MAIL: EDITORIAL@REPUBLICADOLIVRO.COM.BR

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)

TÓPICOS DE FILOSOFIA KANTIANA : HISTÓRIA,
CIVILIZAÇÃO E MORALIDADE / ORGANIZAÇÃO EDMILSON
MENEZES. -- ARACAJU, SE : REPÚBLICA
DO LIVRO, 2024.

VÁRIOS AUTORES.
ISBN 978-65-87554-40-2

1. FILOSOFIA 2. KANT, IMMANUEL, 1724-1804
I. MENEZES, EDMILSON.

24-242926

CDD-193

ÍNDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO:

1. KANT ; FILOSOFIA ALEMÃ : OBRAS FILOSÓFICAS 193
ELIANE DE FREITAS LEITE - BIBLIOTECÁRIA - CRB 8/8415

SUMÁRIO

PREFÁCIO 07

Luiz Paulo Rouanet

APRESENTAÇÃO 09

Edmilson Menezes

KANT: HISTÓRIA, MORALIDADE E RELIGIÃO

1. Edmilson Menezes

“IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO DE VISTA COSMOPOLITA”, DE IMMANUEL KANT: UM COMENTÁRIO INTRODUTÓRIO 13

2. Franciscleyton dos Santos da Silva Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

KANT E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA: ANTAGONISMO, SOCIABILIDADE E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS 51

3. Tomaz Martins da Silva Filho

OS FUNDAMENTOS DETERMINANTES MATERIAIS PRÁTICOS E OS IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS 71

4. José Maximino dos Santos Filho

EDUCAÇÃO E MORALIDADE EM KANT: ALGUNS APONTAMENTOS 99

5. Matheus Costa e Costa

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

OS CONCEITOS DE AUTONOMIA E HETERONOMIA E SUAS IMPLICAÇÕES NA RELIGIÃO KANTIANA 115

6. Victor Sávio de Oliveira Tavares

ONOMÁSTICA E TERAPIA NO *ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS MENTAIS*, DE IMMANUEL KANT 135

KANT: INTERLOCUÇÕES

7. Maria Clara A. Cabral
[KANT, SCHILLER E A IDEIA DE FINALIDADE DA NATUREZA](#) **159**
 8. Pedro Paulo Corôa
[KANT, FREUD E AS APORIAS DA CIVILIZAÇÃO](#) **175**
 9. Geraldo Freire de Lima
[TEORIA EDUCACIONAL EM KANT E DURKHEIM:
ANÁLISES E CONTRAPOSIÇÕES PELO VIÉS DA MORAL](#) **191**
 10. Cleibson Américo da Silva
[A FILOSOFIA PRÁTICA E A ÉTICA MATERIAL DOS VALORES:
A CRÍTICA DE MAX SCHELER A KANT](#) **211**
 11. Roberto Evangelista
[KANT SEGUNDO GILLES DELEUZE](#) **233**
- [SOBRE OS AUTORES](#) **253**

PREFÁCIO

Este livro, *Tópicos de filosofia kantiana: história, civilização e moralidade*, em homenagem aos 300 anos do nascimento de Kant, vem ocupar um lugar importante no campo da bibliografia acadêmica na área de Filosofia. Seu papel seria o de fornecer uma introdução didática, mas não demasiado básica, aos principais temas e interlocuções kantianas. Dessa forma, parece destinar-se ao estudante de Filosofia, esteja ele ou ela voltado(a) para as áreas de licenciatura ou bacharelado.

Em primeiro lugar, em seu conjunto, constitui uma exposição bastante abrangente dos principais tópicos kantianos, como diz o título do livro. Assim, em sua primeira parte, percorre as áreas da História, da moralidade, da religião, mostrando como esses temas estão interligados na obra de Kant. Os autores e autoras, de várias partes do Brasil e de vários níveis de formação, cumprem o que parece ter sido a diretriz do livro, que é passar de um conhecimento básico sobre a obra e o pensamento do autor para um exame de textos menos conhecidos ou estudados.

Em segundo lugar, na parte justamente denominada “Interlocuções”, Kant é comparado com outros autores, sempre de maneira crítica, ainda que se ressalte os muitos pontos de contato e afinidades entre Kant e esses autores. Assim, Kant é sucessivamente confrontado com Schiller, em suas *Cartas sobre a educação estética da humanidade* e outras obras; com Freud, especialmente nos ensaios *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar da cultura*; com Durkheim e sua teoria da educação; com Scheler e sua concepção da moralidade; e com Deleuze.

Destaca-se, por sua singularidade, o texto sobre o *Ensaio sobre as doenças mentais*, de Kant, e que este prefaciador não conhecia! Kant foi tão prolífico e escreveu sobre assuntos tão diversos que sempre se pode esperar encontrar algo novo. Esse texto, juntamente com aquele sobre Freud, constitui uma boa base para uma comparação com o pai da psicanálise e, eventualmente, Foucault. Com base na concepção de medicina da época, Kant relaciona a maior parte, senão todas as chamadas “doenças da mente”, ao corpo, especialmente ao intestino. Não estaria essa concepção ainda presente nos estudos de Charcot e Freud sobre a histeria e sua relação com o útero?

Em suma, o livro que ora temos em mãos não se destina a quem desconhece totalmente a obra de Kant, mas também não se destina ao especialista, embora ambos, o neófito em Filosofia e o pesquisador experiente, possam se beneficiar do livro. Ele pode ser utilizado por professores em suas aulas, sobretudo nas universidades, mas também por pesquisadores, funcionando como um útil guia para alguns dos principais temas tratados por Kant.

Queira-se ou não, aprecie-se ou não Kant, uma coisa é certa: não se pode prescindir de um conhecimento geral de seu pensamento, pois sua obra constitui um ponto de virada na história da Filosofia, situando-se entre o período Moderno e o Contemporâneo. Acredito ser um pouco de exagero considerar que Kant inaugura propriamente a Modernidade, como chega a sugerir um dos autores, Roberto Evangelista, que afirma: “É inevitável reconhecer que a Idade Moderna não começa com o *cogito* cartesiano, em que a razão ainda depende de Deus [...]”. Segundo ele, “A revolução promovida por Kant começa com um gesto simples em que se fazem girar os objetos em torno do sujeito sem a mediação de Deus”. O papel de Deus na filosofia de Descartes, embora seja inegável e central, está longe de ser pacífico. Não se pode atribuir a essa presença de Deus na doutrina de Descartes um caráter puramente religioso, embora este também não possa ser descartado. No entanto, este não é o local nem a ocasião para discutir isso.

O exemplo acima mostra que a coletânea que ora examinamos não se limita a um papel didático em um sentido elementar, mas, sim, constitui de fato uma motivação para novas leituras e novos estudos kantianos. Então, para terminar, parabênizo o organizador, professor Edmilson Menezes, há muito conhecido por seus trabalhos sobre Kant, e aos autores e autoras que colaboraram para esta bela homenagem a Kant. Que venham outras publicações como estas!

Luiz Paulo Rouanet
Departamento de Filosofia e Métodos,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal
de São João del-Rei (DFIME-PPGFIL/UFSJ)
São João del-Rei/MG

APRESENTAÇÃO

Em princípio, a filosofia é “comunicável”, uma vez que visa transmitir uma cultura filosófica. Somente lendo os filósofos e com eles refletindo se aprende a filosofar, já se afirmou. Todavia, o trabalho associado ao reconhecimento e à interpretação dos clássicos da história da filosofia não quer dizer, em todos os casos, que estamos diante de uma tarefa fácil, pois um texto mais técnico, contendo demonstrações, argumentos e explicações intrínsecos, compreende um conteúdo que o distingue radicalmente de outros tipos de composições e, conseqüentemente, de outros gêneros de leitura. Por esse ângulo, parece razoável e mesmo legítimo que o estudo dos grandes pensadores possa se valer de uma exposição tópica, algumas vezes, para ser a filosofia bem compreendida. A busca pela profundidade e exatidão temáticas, ajustada a certa classe de discurso (teses, dissertações, monografias e outros), consegue cumprir uma função analítico-epistêmica dentro dos estudos filosóficos. Tal modelo, no entanto, não é o único recurso de explicitação dos conteúdos comunicáveis da filosofia, principalmente se estamos diante de um leitor iniciante.

Outra função, a propedêutica, também assume um papel importante quando relacionada às matérias, disciplinas e obras filosóficas, porque não dissocia linguagem e pensamento, porém oferece uma forma expositiva mais adequada ao não especialista que decide trilhar os primeiros passos junto aos grandes autores da área. Os dicionários filosóficos indicam que o tópico pode operar enquanto expressão definida como *sobre o que se diz*, o que é dado como tema gerado por uma inquietação/pergunta do interlocutor ou por uma dada situação; ele se diferencia do comentário propriamente dito, que é *o que se diz sobre a pessoa ou a coisa*. O tópico insere-se na teoria dos “lugares”, isto é, classes gerais nas quais podem ser arrançados todos os argumentos ou desenvolvimentos cujo conhecimento forma, conseqüentemente, uma espécie de repertório do assunto de um discurso ou de uma discussão. Designa rubricas por meio das quais podemos dispor questões, proposições, ideias etc. Trata-se de agrupar o material necessário para dele servir-se em vista de um estudo, de uma compreensão concatenada ou de uma indicação, de uma “porta de entrada” para determinado setor mais complexo de uma doutrina.

O pensamento kantiano é o alvo de interesse do presente livro e de sua apresentação tópica. Nele estão dispostos dois planos contendo capítulos que aglutinam e expõem algumas leituras acerca de uma seção específica, a saber, a filosofia prática: o primeiro expressa o fecundo nexos entre história, religião e moralidade; e o segundo abarca e discute a repercussão desses temas na filosofia posterior. O projeto que originou o volume contou com especialistas em Kant cujas contribuições revelam as diversas possibilidades interpretativas quando nos situamos no terreno da razão prática. Recebeu ainda as colaborações de alguns pós-graduandos e pós-graduados envolvidos em propostas acadêmicas diretamente ligadas ao filósofo de Königsberg e que estão ou estiveram sob a supervisão daqueles especialistas. Essa mescla de olhares permitiu páginas vibrantes, e mesmo heterogêneas, capazes de fornecer um repertório tópico oportuno para o entendimento da filosofia kantiana.

Por fim, é preciso dizer que o presente volume se associa às comemorações dos 300 anos de nascimento de Immanuel Kant (22/04/1724). As questões propriamente humanas de ser e de agir por ele propostas talvez ainda permitam o estímulo filosófico à reflexão crítica apta a enfrentar as polarizações, os conflitos e os desafios do nosso tempo.

Edmilson Menezes
Organizador

KANT: HISTÓRIA, MORALIDADE E RELIGIÃO

1

“IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO DE VISTA COSMOPOLITA”, DE IMMANUEL KANT: UM COMENTÁRIO INTRODUTÓRIO

Edmilson Menezes

Aspectos preliminares

Em novembro de 1784, Kant publicou o artigo “Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht” (“Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”) no periódico *Berlinische Monatsschrift* – um dos principais órgãos da imprensa voltados à difusão da *Aufklärung*. O material tem uma distribuição relativamente ampla entre o público esclarecido da época, o que parece lhe conferir certa particularidade: Kant manifesta-se na condição de “sábio”^{1,2}, aquele que se expressa e toma posição publicamente diante do círculo de pessoas letradas, e não na qualidade de professor, especialista premido pelas restrições oficiais do cargo. Como sábio, busca lidar filosoficamente com a temática segundo a qual é na história que a espécie humana realiza progressivamente seus próprios desideratos.

Qual o sentido que a história pode ter para nós consoante os fins da razão? A desordem presente em vários momentos da história poderia nos levar a supor que tudo está acontecendo por acaso? Para Kant, o acaso é apenas aparente. De fato, qualquer que seja o conceito que tenhamos, de um ponto de vista metafísico, da liberdade da vontade, suas manifestações fenomênicas, as ações humanas, não são menos determinadas, assim como todo evento natural, de acordo com as leis universais da natureza (Kant, 1986, p. 9).

1 “Entendo [...] por uso público de sua própria razão aquele que alguém, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*” (Kant, 1991b, p. 55). Ver: Clochec (2011).

2 As traduções das citações de textos em língua estrangeira apresentadas neste trabalho são nossas.

Compreendemos assim que existem “manifestações fenomênicas” de liberdade, e a história se encarrega de relatar essas exteriorizações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas (Kant, 1986, p. 9). A trajetória dos humanos no tempo pode ser pensada a partir de uma ideia autorizada pela razão: o que parece desordenado e irracional na história do indivíduo, quando encaramos a espécie, revela-se como um desenvolvimento progressivo e contínuo, ainda que lento, de suas disposições originais.

Corroborar para isso o recurso teórico à finalidade. Há uma conciliação que reúne o cuidado de justificar tudo o que se encontra na natureza – nesta compreendidos os defeitos humanos, tais como a vaidade, o desejo de posse e domínio – e, ao mesmo tempo, a compreensão de que a ação histórica, ainda que submetida a motores intrinsecamente imorais, conduz à constituição civil de acordo com o direito. Uma constituição perfeitamente justa, cuja realização requerida pela natureza (ou Providência) é a tarefa suprema proposta à espécie humana. Desse modo, os esforços dirigem-se para demonstrar que a liberdade e o sentido da história se encontram em indissociável ligação. Se a liberdade é realmente possível, ela deve poder manifestar-se na história humana sob a forma de um sentido, ou seja, de progresso. Os homens devem de algum jeito ser capazes de se mostrar melhores do que eram.

O presente estudo busca aproximar-se do texto kantiano, tendo em vista a apreensão de sua composição e do seu encadeamento interno, conformidade muito mais acompanhada de um objetivo didático-explicativo do que de um intento analítico pormenorizado. Por isso mesmo, o comentário permanecerá muito próximo ao escrito e um tanto afastado de uma pretensão interpretativa profunda.

Na primeira parte, procura-se identificar algumas consagradas concepções de história posteriormente consideradas como importantes para a percepção do século XVIII e a formulação de uma filosofia de história. A segunda parte é dedicada à apreciação das nove proposições defendidas por Kant – por meio de sua leitura, é possível compreender o empenho especulativo para apontar que, de fato, a história ocorre na conformação de um processo natural que atinge seus próprios fins e no qual os imperativos morais desempenham, pelo menos à primeira vista, apenas um papel secundário, se houver.

No entanto, o desafio dessa abordagem, que busca descobrir na própria natureza fins universais, consiste em mostrar a concordância desses fins com os da ação moral, isto é, com o estabelecimento do reino dos fins que é o bem soberano, cujo feito político é o cosmopolitismo. Tal é a acepção do título *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (Raulet, 1996, p. 21).

As grandes diretrizes para a história que são anteriores ao século XVIII

O tempo não detém uma orientação própria que lhe confira significação imanente. É o que se exprime na concepção do círculo: o Universo é um ser periódico em que a ordem é regulada por um sistema de alternâncias. Esse princípio tinha por fundamento a definição aceita por muitos pensadores gregos: a assimilação do tempo como juiz.

Anaximandro, por exemplo, em um dos poucos fragmentos que lhe é atribuído, dizia: “Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo” (Anaximandro, 1993, p. 25). Na doxografia também consta: “Anaximandro, companheiro de Tales, dizia que o ilimitado é totalmente responsável pela gênese e pela dissolução do Universo [...]. Afirmava ainda que a dissolução e, muito antes, a gênese aconteciam repetindo-se tudo isto desde um tempo ilimitado” (Anaximandro, 1993, p. 25). Esse discernimento era, sem dúvidas, sugerido pelos ciclos das estações, com seu conflito alternante entre o quente e o frio, o molhado e o seco etc. Cada um deles promove uma agressão “injusta” à custa de seu oposto e então cumpre pena, retirando-se antes do contra-ataque deste, sendo a finalidade do ciclo em seu todo manter o equilíbrio da justiça.

O pressuposto básico era que o tempo sempre descobrirá e vingará qualquer ato de injustiça. É justamente porque ele volta sempre, destruindo suas próprias produções e refazendo-as, que o tempo imita a eternidade. Se considerarmos o tempo do ponto de vista da eternidade ou do infinito aí nada de novo se passa, na medida em que seu ciclo de alternância faz aparecer e desaparecer sempre as mesmas coisas e os mesmos acontecimentos, opondo-se por seu sistema a toda verdadeira inovação.

Uma das consequências mais relevantes dessa conceituação de tempo foi que os gregos espacializaram sua representação da libertação e da felicidade, elas não poderiam ser determinadas pelo tempo. O círculo, que o encerra e subjuga, desproveria de sentido uma felicidade temporal, porque o tempo não se desenvolve de uma maneira simples e unívoca, seu movimento não é linear. Não somente ele muda de direção, seguindo a alternância das fases que o constituem, como também traz consigo, justamente por conta dessa alternância, uma opacidade, um certo mistério: a distinção entre antes e depois é sempre aparente e nunca nos reenvia a um conteúdo real. O futuro é o passado – o que mesura muito bem o grau da realidade que podemos encontrar no tempo (Cullmann, 1966, p. 37).

Santo Agostinho se vê impelido a desenvolver uma caracterização do tempo diferente daquela do mundo pré-cristão. De fato, acreditar na representação do curso do tempo como circular contradiz dois temas básicos do cristianismo: a Criação e a Salvação pelo Filho. O tempo entendido pelo santo é constituído por momentos diferentes de passado (a queda pelo pecado), presente (de *peregrinatio*) e futuro (redenção pela graça), o que denota descontinuidade e transformação (Agostinho, 1841b, XV, 6). Mais importante: a criação do tempo coincide com a criação do mundo, o tempo é a “essência” do próprio mundo. De modo contrário, Deus, o Ser por excelência, que é, foi e será, encontra-se completamente fora do tempo, é imutável e eterno.

A grandeza da doutrina agostiniana, diz Adorno (1973, p. 31), consiste em haver sido a primeira. Ela traz em si todos os abismos da ideia de progresso e pretendeu dominá-los teoricamente. A estrutura de sua doutrina expressa cruamente o caráter antinômico do progresso. Em Santo Agostinho, como depois outra vez no auge da filosofia da história secular a partir de Kant, o antagonismo está no centro daquele movimento histórico que, enquanto dirigido para o reino celeste, seria o progresso – este movimento histórico que é, para ele, a luta entre o terreno e o celeste.

O fim último é, com efeito, o estabelecimento da Cidade de Deus, perfeita em meio à beatitude eterna da qual usufruirá o povo eleito. A constituição progressiva dessa cidade, em concordância com os desígnios da Providência, é a significância profunda da história, aquilo que confere a cada povo a sua razão de ser, assegura seu papel e esclarece seu destino. O autor do *De Beata Vita* inaugura

uma forma de pensar os acontecimentos num tempo contínuo. A história da humanidade é a história da salvação dos homens, a luta pelo estabelecimento da Cidade de Deus em detrimento da Cidade dos Homens (Agostinho, 1841b, XIV, 28).

Apesar de tentar administrar os difíceis meandros da representação do progresso (termo aliás que não chega a utilizar) e com isso inaugurar uma decisiva meditação teológica/filosófica sobre a história (sentido da história), isso não patenteia que a ideia agostiniana do tempo seja a mesma dos modernos. O que se pode conceder é que as noções judaico-cristãs de tempo e de história vão abrir o caminho para algumas teorias modernas a respeito do progresso.

No Renascimento é retomada a teoria cíclica da história, e a Antiguidade passou a ser colocada como padrão artístico, teórico e político. Por esse ângulo, a concepção da idade de ouro localizada no passado é retomada, e o tempo é encarado como um elemento destruidor e corrupto (Terra, 1986, p. 47-48). Somente em meados do século XVIII temos uma modificação profunda no método e nos objetivos históricos. “Era preciso, num só movimento de pensamento, *conquistar* o mundo da história e fundamentá-lo, assegurar o seu domínio no decorrer da conquista” (Cassirer, 1992, p. 271).

Voltaire (1963), no âmbito da história, elabora um exame original e independente, uma nova abordagem metodológica que é apresentada no *Essai sur les Moeurs*, tornando-se, então, um autor estratégico para a compreensão da filosofia da história no seu florescimento durante o século XVIII: a abordagem sobre a história universal escrita em nova perspectiva rompe com a tradição historiográfica cristã³ e recusa genealogias fabulosas e questionáveis; procedendo de tal modo, procura reconstruir a possível progressão dos fatos sociais e culturais.

Todas as grandes monografias que o século XVIII produziu sobre a matéria encontram-se, direta ou indiretamente, sob a ascendência dessa “impressionante façanha filosófica. Assim como influenciou na França Turgot e

3 “Ao aceitar, numa escala crescente, a introdução do método histórico em sua própria esfera, ao constituir-se ela mesma história dos dogmas da Igreja, a teologia era reconhecida, ao mesmo tempo, como uma aliada que não tardaria em revelar-se mais poderosa do que ela [a história] e em contestar-lhe finalmente o domínio do seu próprio terreno. A competição amistosa redundaria em conflito, o qual deveria engendrar a nova forma da história e das ciências humanas em geral” (Cassirer, 1992, p. 272).

Condorcet, Voltaire influencia na Inglaterra Hume, Gibbon e Robertson” (Cassirer, 1992, p. 271). A história concebida pelo autor de *Zadig* compreende um método e um princípio diretor que se entrelaçam em vista da investigação quanto à marcha da humanidade, retirando desse fecundo terreno o fruto proveitoso para os próprios homens ao instruí-los acerca de suas possibilidades e dos seus limites, não sobre datas e batalhas épicas (Voltaire, 1879). Como consequência, o estreito vínculo espiritual entre história e filosofia, embora registrado por outros momentos, passa a ter contornos específicos:

A época da “historiografia filosófica” que começa no século XVIII procura realizar um equilíbrio entre esses dois elementos. Não quer, de maneira alguma, submeter unilateralmente a história aos imperativos constitutivos da filosofia, mas separar imediatamente dela própria, da riqueza e da visão palpante do detalhe histórico, novas tarefas e novos problemas filosóficos. A permuta de ideias que desse modo se instaurou e que não parou de crescer em intensidade e amplitude é proveitosa para ambas as partes (Cassirer, 1992, p. 271).

É na segunda metade do século XVIII que a noção de uma filosofia da história começa a se produzir na Alemanha, onde aparecem diversos ensaios expositivos ou explicativos no tocante à história entendida como uma complexidade maior do que as trajetórias locais, regionais ou individuais. Discute-se a marcha geral e os fins últimos da humanidade.⁴

Como mostra Delbos (1969, p. 215), essa indicação não tarda a se beneficiar do concurso da doutrina de Leibniz, ainda que o filósofo, não obstante seus conhecimentos e suas atitudes de historiador (Leibniz, 2004), não tenha procurado esclarecer didaticamente a significação filosófica da história pelo seu otimismo, pela sua concepção de um desenvolvimento ao mesmo tempo espontâneo e regular dos seres, pelo seu princípio dos indiscerníveis ou pelo seu princípio de continuidade. O fato é que, trazendo à tona a discussão em torno de um interesse e de um valor de todas as produções humanas e da representação de um decurso racional de todos os acontecimentos engendrados pelo homem,

⁴ Ver, por exemplo, as seguintes obras: *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrtheit gelegt wird* (Johann Martin Chladenius, Leipzig, 1752); *Versuch einer pragmatischen Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts* (Carl Renatus Hausen, Halle, 1766); *Geschichte des menschlichen Verstandes* (Carl Friedrich Flögel, Breslau, 1765).

Leibniz acaba, mesmo que de maneira indireta, por tornar-se uma influência considerável.

Os ecos das ponderações do autor da *Monadologia* se fazem sentir em Wolff e Lessing, este ressuscitando o melhor das matérias leibnizianas e aquele, de certa forma, lhe fazendo oposição. O racionalismo wolfiano subtrai da filosofia leibniziana a convicção de uma evolução ao mesmo tempo natural e racional. Preocupado primeiramente em construir o sistema lógico da verdade, é indiferente a todas as representações que a humanidade atribuiu às coisas fora desse sistema (Wolf, 1735). Antes da *Aufklärung* somente existem superstição e barbárie (Delbos, 1969, p. 216).

Para Lessing (1780), por sua vez, a razão não nasce num só momento completamente acabada, visto que deve ser reconhecida justamente nas crenças e nas obras que parecem tê-la contrariado ou limitado. Com efeito, a razão é real, embora em estado confuso, na aparência irracional dos pensamentos e das produções anteriores. Em síntese, os acontecimentos humanos formam uma série ordenada, na qual cada termo é um degrau na expressão ou na realização da verdade.

Contudo, diz Delbos (1969, p. 216-217), se a posição de Leibniz assim restaurada procura ressaltar a finalidade da evolução humana, aos olhos de Kant ele tem o radical defeito de não especificá-la, nem tampouco confrontá-la com a finalidade geral da natureza. A partir do momento em que tudo se regula pela representação dogmática de uma ordem de coisas sem diferenças e sem oposições essenciais, de uma ordem que só se manifesta sob a lei de um progresso contínuo e que só se diversifica por analogia a ele mesmo, as determinações da vontade perdem seu sentido original e seu valor absoluto; as circunstâncias históricas, assim como os atos individuais dos homens, não são moralmente qualificáveis. A liberdade não pode se salvar, a não ser por uma oposição irreduzível à causalidade mecânica.

Por essa razão, Kant, em grande medida, afasta-se da proposta leibniziana na formulação de sua filosofia da história: nela, o conceito constitutivo é o conceito de liberdade. Dito de outra maneira, “a realização prática da liberdade deve ser considerada na qualidade de tarefa perseguida pela humanidade dentro do seu desenvolvimento histórico” (Delbos, 1969, p. 219).

Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita: proposições

Kant (1986, p. 9) inicia seu texto fixando que “as ações humanas, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”. A história, que se ocupa da narrativa dessas ações, permite, todavia, esperar que com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, se possa descobrir aí um curso regular. Dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido no conjunto da espécie segundo um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.

Há uma espécie de ardil da natureza fazendo com que os homens e os povos, mesmo procurando atingir apenas seus interesses, acabem por realizar um intento mais amplo e elevado. O desenvolvimento completo das disposições naturais tão só se pode dar no homem como criatura racional membro da espécie, e não nos indivíduos – caso distinto é o dos animais, que atingem individualmente sua destinação. Esta última, no homem, diz respeito não ao instinto, e sim à razão, cada geração transmitindo à outra o que adquiriu e exigindo um longo processo para a plena realização de seus intuitos.

Isso posto, a história passa a se afigurar em conformidade com o desenvolvimento das faculdades naturais da espécie, a saber, da “disposição técnica e da disposição pragmática”. Para Tosel (1988, p. 26), a disposição técnica designa o uso racional pelo homem de seus dotes naturais ou instintivos; ela se organiza em concordância com a capacidade ou habilidade instrumental para satisfazer às necessidades naturais, que desde então se apresenta como os desejos conscientes submetidos a uma perpétua metamorfose.

Para determinar ao homem sua classe no sistema da natureza e assim o caracterizar, nada mais resta que isto: ele tem um caráter que cria para si mesmo, enquanto possui o poder de se aperfeiçoar segundo os fins que tenha escolhido para si. Eis porque a partir de um animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, ele pode fazer de si mesmo um animal *racional (animal rationale)* (Kant, 1991e, segunda parte, III, E, p. 673).

A disposição pragmática é de um estrato mais elevado. Ela consiste para os homens em se utilizar habilmente uns dos outros.

Trata-se aqui propriamente da *disposição pragmática* da civilização por meio da cultura, sobretudo a cultura das qualidades de interação e do pendor natural da espécie para escapar, através das relações sociais, à brutalidade da força solitária e tornar-se um ser civilizado (se bem que ainda não moral) e destinado à concórdia. Eis um nível superior alcançado (Kant, 1991e, segunda parte, III, E 2, p. 676).

Poderíamos nesse caso dizer que o homem, em primeiro lugar, se conserva e conserva sua espécie; em seguida, transmite a essa espécie uma prática, um “ensino” e uma educação que o destinam a viver em sociedade e, por último, a governa como um todo sistemático ordenado consoante os princípios da razão necessários a uma vida em comum. Nessa direção, o direito começa a aparecer como o talhe por excelência de autorregulação da disposição pragmática, desenvolvida na “insociável sociabilidade” dos homens.

Ao sair do estado de natureza e criar a sociedade civil, eles aceitam submeter-se a uma norma comum. Há, de fato, uma inclinação para entrar na vida comunitária, uma propensão que, no entanto, é duplicada por uma repulsa geral a fazê-lo, ameaçando constantemente desintegrar essa sociedade. Tal oposição dialética acarreta uma série de estímulos porque essa “tensão” é o motor das ações humanas. O propósito da natureza só pode ser realizado no coletivo, por isso o problema essencial para a espécie humana, aquele que a natureza obriga o homem a resolver, será a realização de uma sociedade civil administrando o direito de forma universal.

O alvo apontado se apresenta e se constitui porque a destinação do homem é aquela da espécie, e não existe, a rigor, a destinação do indivíduo isolado:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros, mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e mesmo que reconhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (Kant, 1986, p. 10).

A história da espécie (embora os guie) transcorre indiferente aos indivíduos, seja porque seu grau de moralidade é muito baixo, seja porque a trajetória grupal vai mais longe em duração. Em ambos os casos, devemos levar em

consideração que a breve existência de um homem está limitada pela finitude imposta biologicamente, tendo como consequência que ajustar sua liberdade ao futuro universal da humanidade.

O homem é propenso à morte, enquanto a espécie é imortal.⁵ “A coletividade não pode aceitar que os lugares sejam fixados de uma vez por todas – pois isto seria seu próprio aniquilamento; ela tem necessidade de renovação” (Philonenko, 1986, p. 82). A morte, na qualidade de um fenômeno natural e inexorável, acaba por excluir a individualidade de um projeto histórico universal, o qual só tem sentido quando percebido pela ótica da espécie.

Verificável no domínio da natureza (ou reino biológico), a finalidade deve aparecer também nos intentos humanos: como as condutas individuais excluem, por sua desordem e seus conflitos, uma finalidade caracterizada pela harmonia e pela convergência, é preciso que uma finalidade surja das irregularidades próprias das condutas coletivas, ou mais precisamente da sociedade humana encarada em seu conjunto.

Como em geral os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo, segundo um plano preestabelecido, uma história planejada (como é, de alguma forma, a das abelhas e castores) parece impossível (Kant, 1986, p. 10).

É difícil esconder certo dissabor ao pesar a irregular conduta humana. O homem é egoísta, ambiciona dirigir tudo em sua direção, quer se impor aos outros e espera ser reconhecido por eles (não nos esqueçamos de que ele almeja, por sua sociabilidade, aproximar-se); ao mesmo tempo sabe que seu egoísmo corre o risco de colidir com o de seus semelhantes (Obadia, 2005/1). Daí o fato de o exclusivismo encontrar-se no âmago da insociabilidade.

[...] muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretido de tolices, capricho pueril e frequentemente também maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas (Kant, 1986, p. 10).

5 “Todo indivíduo abomina a morte; mas a comunidade, que quer ser preservada, tem motivos para desejar a morte do indivíduo” (Kant, 1900e, p. 611, refl. 1.401).

Os homens desenvolvem incansavelmente seu engenho e suas faculdades intelectuais porque aspiram a viver em sociedade e estão patologicamente centrados em si mesmos. Dessa forma, o mal radical, expresso na configuração da insociabilidade a que o egoísmo parece à primeira vista condenar o homem, não é de modo algum do que devemos nos desesperar, pois é verdade que pode ser visto como um motor de progresso bastante oportuno. Em Kant, a natureza do homem é inicialmente o homem essencial, o homem enquanto homem, ou seja, pertencente ao reino da liberdade e ao reino racional, quer seja teórico ou prático – condição que decididamente o opõe ao animal. Daí se poder afirmar o direito inato, a igualdade natural que cada um possui por ser homem, e a autonomia como fundamentação do direito natural.

Mas, de outro ponto de vista, a natureza do homem é também o homem real, depois da queda, ou seja, o homem cuja liberdade é radicalmente pervertida; é neste sentido que Kant declara o homem mau por natureza. Este homem fica, por isto, diferente do animal: esta natureza real, acidente enxertado na natureza essencial do homem, faz deste um ser que não poderia nunca ser confundido nem com a natureza essencial, nem com a natureza real do animal (Gueroult, 1972, p. 144).

Em se tratando do pensamento kantiano sobre a maldade da natureza humana, pode-se frequentemente encontrar essa marcante ambivalência em virtude de dois fatores: o autor da *Crítica da razão pura* é um *Aufklärer* e propõe a aquisição pelo homem de sua autonomia intelectual, ou seja, uma ruptura com a autoridade das tradições, ousar pensar por si mesmo e libertar-se das verdades impostas de fora. A *Aufklärung* possui por substrato a admissão do aperfeiçoamento da espécie humana. Além disso, o filósofo está convencido do caráter radical e universal do mal manifesto objetivamente na realidade e registrado pela história.

Tais posições nos permitem constatar, de algum jeito, um certo “otimismo esclarecido”, que acredita no poder da razão humana como a grande fronteira de demarcação entre o reino hominal e o reino animal, assim como o registro voltado à afirmação do mal no homem. Deve-se observar, no entanto, que o otimismo de Kant não é uma euforia ingênuo, que simplesmente nega a realidade do mal, transformando-o em mera aparência, e que tampouco seu

pessimismo é um derrotismo que enxerga no mal o responsável pela corrupção absoluta da natureza do homem. Ora, o pessimismo absoluto permitiria supor o mal como inexoravelmente necessário, o que, por sua vez, destruiria a liberdade.

Nessa explicação, também poder-se-ia abrigar o acolhimento de algum instinto natural para o mal, igualmente rejeitável, porque excluiria a imputabilidade da ação moral. A teoria kantiana do mal se apresenta, de algum modo, singular, pois não deixa de encarar a tendência do homem para o mal, todavia a coloca num cenário no qual qualquer tentativa de superação das consequências dela advindas pertence ao próprio homem; ele é seu próprio corretor, o que demonstra, por sua vez, sua confiança na realização do homem no bem e na liberdade.

Consoante Bruch (1968, p. 58-59), é possível, acerca da reflexão kantiana do mal, estabelecer alguns pontos:

- o estatuto de inocência, isto é, o primitivo estado dos humanos, é interpretado restritivamente por Kant, que o aproxima mais da animalidade do que da pureza. A razão disso encontra-se na progressão do domínio do pensamento, que figura ele mesmo pouco compatível com a sujeição ao instinto;
- nenhuma falta moral (orgulho, por exemplo) aparece na queda, mas de forma exclusiva em algumas de suas consequências. Nenhuma sedução se exerce sobre o homem por um princípio absoluto do mal;
- enquanto a queda é geralmente interpretada como uma alienação particular ou total da liberdade original, obrigando uma rendição à corrupção, Kant nela percebe uma conquista da liberdade humana pela razão, tornando-se consciente dela mesma e se liberando da subordinação original ao instinto;
- longe de acarretar uma desfiguração do homem sob o enfoque espiritual, a queda dá acesso a um ideal estético, ético ou político. Assim, um suposto erro original não é propriamente uma queda, mas, sim, um alerta que permite uma liberação e uma conquista.

Essa faceta parece enfim excluir toda a redenção, a menos que se trate de uma redenção do indivíduo pela sociedade. É em função do destino do coletivo, e não de uma ingerência redentora de Deus, que a falta original poderá ser considerada como uma “feliz culpa”.

Com tanto absurdo e vício em cada um, nenhum desígnio pessoal razoável pode ser assumido, mas talvez um desígnio da natureza: o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, qualquer propósito racional próprio. Não lhe resta outra saída a não ser tentar descobrir, no curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite, todavia, a apreensão da história segundo um determinado plano para criaturas que procedem sem um plano próprio, quer dizer, encontrar um fio condutor para tal processo (Kant, 1986, p. 10).

É então necessário contar com o trabalho paciente de uma natureza astuciosa cujo desígnio oculto seria levar os homens, independentemente de sua vontade, à realização progressiva de sua destinação moral. A garantia que a natureza parece oferecer para uma leitura coerente e racional da história presuppõe uma representação dela que não seja puramente mecânica.

Nas nove proposições seguintes, Kant analisa a história da humanidade tomando por fio condutor uma ideia estribada no princípio de finalidade, pois somente uma concepção teleológica da natureza permite dar um significado a certos fenômenos aparentemente contingentes, ligando-os: como a natureza nada faz em vão e o homem compõe o sistema de fins da natureza, a história pode ser avaliada como a realização do progresso da espécie humana que se desenvolve de acordo com seu próprio fim.

1ª proposição

“Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim (*zweckmässig*)” (Kant, 1986, p. 11). Temos nos animais esse indicativo pacificamente confirmado tanto pelo exame externo quanto pelo interno (anatômico). Por exemplo: um órgão que não deva ser usado ou uma ordenação que não atinja o seu fim são contrários à doutrina teleológica da natureza. Porquanto, se renunciarmos a tal princípio, não apresentaremos uma natureza gerida por leis, mas, sim, compreendida como consequência de um jogo sem função; assim sendo, uma indeterminação constrangedora assume o lugar do fio condutor da razão.

Fazer uso de um fio condutor da razão indica de imediato a natureza do caminho a ser adotado por Kant: trata-se de lançar um olhar reflexionante

sobre a história. Refletir implica um ato de comparar entre si as representações, e um juízo reflexionante supõe um acordo entre o proceder das faculdades humanas do conhecimento e a natureza. As relações entre a finalidade natural interna específica dos seres organizados e a finalidade externa da natureza como um todo são pensadas a partir da necessidade de uma passagem da finalidade interna dos organismos à sua finalidade manifesta, e desta ao conceito de fim último da natureza e, depois, de fim último da criação. A razão é utilizada de maneira não dogmática, mas puramente regulativa.⁶

Sob o prisma reflexionante, a natureza é conservada como síntese ordenada. Kant pressupõe uma natureza ativa que age segundo um fito, opera como se tivesse uma vontade e pode também oferecer uma orientação à razão para conceber a história enquanto *locus* da realização do desígnio exclusivo da humanidade.

Como observa Herrero (1975, p. 176), estamos diante de um mote amparado na faculdade de julgar reflexionante que julga a natureza como um sistema de fins. Se a realização da autonomia do homem na situação histórica concreta prescreve a unificação da moralidade e da natureza, esta tem que possibilitar a concordância com a moralidade. Essa possibilidade é dada pelo conhecimento particular da natureza, pela faculdade de julgar que reflexiona sobre suas leis particulares. Para nós, estas parecem aleatórias, mas são vistas como necessárias pelo princípio transcendental *a priori* de finalidade, pelo qual essas leis particulares são atribuídas a um entendimento, diferente do nosso, cuja intenção é que a natureza tenha uma ordem final, cognoscível para nós.

Assim, a razão vê a natureza como se fosse um ser, no qual se realizam fins, e as forças formadoras produzem seres organizados num processo que culmina no homem como fim-último de toda a natureza. “Esse processo parte [...] da finalidade interna nos seres organizados, continua com a finalidade externa, para culminar no ser que tem o fim de sua existência em si próprio e do qual depende toda série de fins da natureza” (Herrero, 1975, p. 176).

6 “[...] a filosofia da história em Kant ressalta o domínio do sentido e não aquele da verdade (objetividade). Esta observação é fundamental para poder pensar a diferença que separa radicalmente a teoria do ‘propósito da natureza’ dos filósofos posteriores (hegelianos e marxistas) da ‘astúcia da razão’” (Ferry, 1985, p. 540-541).

2ª proposição

“No homem (única criatura racional sobre a Terra), aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie, e não no indivíduo” (Kant, 1986, p. 11). A análise do pleno desenvolvimento da razão não pode fixar como parâmetro o indivíduo, mas tão só a espécie.⁷ É na escala da espécie que essa evolução ocorre e torna compreensível, por sua finalidade, a função própria da razão. Ela é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural e não conhece nenhum limite para seus projetos. Sua atuação compreende tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro.

Para que isso se dê, o homem carece de uma vida demasiada extensa, a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza lhe concedeu não mais que um curto tempo de vida (e frequentemente é o que acontece), necessita de uma série talvez ilimitada de descendentes que transmitam uns aos outros as suas luzes, para finalmente conduzir, em nossa espécie, os germes da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.⁸

A natureza que promove no homem a aptidão para fins superiores não é estática, originalmente pura e perfeita em si, mas, conforme já assinalado, concebida *a priori* como teleológica pela faculdade de jugar reflexionante, ou seja, enquanto uma totalidade de disposições humanas que tendem a desenvolver-se plenamente na direção de um todo organizado pensado como fim. Por

7 “[...] entende-se por espécie a *totalidade* de uma linhagem de gerações estendendo-se ao infinito (*Unendliche*) (ao indeterminável – *Unbestimmbare*), eis um sentido muito atual da expressão; se se admite ainda que essa linhagem se aproxima continuamente da rota de sua destinação que corre ao seu lado, não é contraditório dizer que ela é assintótica a esta e que, portanto, no seu conjunto confunde-se com a mesma. Em outras palavras: nenhum membro tomado isoladamente entre todas as gerações do gênero humano atinge plenamente a sua destinação, mas somente a espécie” (Kant, 1991c, p. 805).

8 A formulação é repetida no *Sobre a pedagogia*: “No indivíduo a realização completa de sua destinação é inteiramente impossível. [...] Outrora, os homens não possuíam um conceito da perfeição que a natureza humana pode atingir. Nós mesmos ainda não o temos em toda a sua clareza. É certo igualmente que os indivíduos, ao formarem seus filhos, não poderão jamais fazer que estes cheguem a atingir a sua destinação. É somente a espécie que poderá fazê-lo, e não os indivíduos” (Kant, 1991a, p. 701-702).

esse motivo, somente a espécie pode ser o receptáculo no qual as disposições naturais presentes no homem podem desenvolver-se.

O conceito de história só tem sentido e utilidade reposto na fórmula: “*A história da humanidade é diferente daquela dos homens*” (Rx. 1499). Já que a destinação natural do homem não decide quanto à sua essência, nós nos dirigiremos ao futuro do *gênero* humano; já que o indivíduo racional é mortal, confiaremos à espécie, imortal, a realização de sua destinação racional abortada (Lebrun, 1993, p. 654).

Com efeito, no homem todas as disposições naturais têm por alvo o uso da razão. Sendo assim, para que ela chegue à plenitude de seu desenvolvimento e de sua função, é imperioso ultrapassar a particularidade expressa na vida do comum e configurar o progresso estendendo-se pelas gerações, capazes de se educar umas às outras. Se o aperfeiçoamento do indivíduo não é jamais uma constante, e sim um dever e uma esperança, a evolução da espécie humana rumo ao completo desenvolvimento de suas disposições é uma realidade que se pode examinar e mesmo explicar.

O homem é destinado pela razão a viver em sociedade com outros homens, e nela se cultivar, civilizar-se e se moralizar. Por maior que seja seu pendor para se entregar passivamente às inclinações do conforto e do bem-viver chamados por ele de *felicidade*, é lá, no coletivo, que ele se torna ativamente digno da humanidade, ao combater os obstáculos oriundos de sua índole primeva. O fim da razão é prático, e Kant não concebe o progresso da faculdade racional dissociado de uma modificação dos costumes, de uma reforma moral das vontades. Sem essa temporalidade cumulativa, pontua Lebrun (1993, p. 654), o homem seria apenas um animal munido de menos instintos do que os outros e nada contrabalançaria essa marcante precariedade.

Na interpretação kantiana, a natureza não anuncia mais nada do homem e não permite vaticinar mais nada sobre ele. Longe de ser inconciliável com a filosofia ética, o recurso à história é antes o seu preâmbulo: a história traça, entre o patológico e o pragmático, um corte que em seguida separará patológico e moralidade. Uma vez reconhecida a bifurcação entre nossas disposições – como animal, feito para a autoconservação (*Selbsterhaltung*); como homem, feito para a sociedade (Kant, 1900e, p. 621, refl. 1.423) –, a história brota na segunda vertente: ela só faz sentido no plano da cultura. “Fazendo dela, no §83, ‘o fim último da

natureza para o homem, a *K.U.* consagra a separação entre natureza e história [...]” (Lebrun, 1993, p. 655).

3ª proposição

“A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão” (Kant, 1986, p. 12). Nessa acepção, o homem não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; deveria antes tirar tudo de si mesmo. A obtenção dos meios de subsistência, a conquista de segurança, todos os prazeres, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade tiveram de ser totalmente obra sua.

A natureza parece dizer que o homem devia – se ele se elevasse um dia, com o auxílio de seu trabalho, da máxima rudeza à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar, e (tanto quanto é possível na Terra) mediante isso à felicidade – ter o mérito exclusivo disso e ser grato somente a si mesmo. É como se ela apontasse mais para a autoestima racional do que para o bem-estar.

No curso das coisas humanas existe uma multidão de dificuldades a esperar o homem: a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, importa o duro trabalho de modo a torná-lo merecedor, por sua conduta, da vida e do bem-estar. O que permanece estranho aqui é que as gerações passadas figuram cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito. Por mais enigmático que isso seja, quando se aceita que uma espécie animal deva ser dotada de razão, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, é necessário que ela atinja a plenitude do desenvolvimento de suas conformações.

Dotando o homem de razão e liberdade, a natureza se dispôs de fornecer tudo o que essas duas faculdades fossem capazes de procurar por si próprias, e com isso ela não está preocupada em tornar o homem feliz e perfeito. A natureza quis que a arte de organizar sua vida e de comandar seu destino fosse ativamente confiada a ele, bem como que sua perfeição fosse uma realização

característica. Ela deixa ao homem o mérito, ao mesmo tempo configurado como uma obrigação, do esforço penoso da saída da grosseria externa à mais engenhosa habilidade. Enfim, a natureza se agrada, isto é, vê cumpridos seus objetivos, não quando o homem está feliz e contente, mas quando ele se torna digno; ela quis que ele pudesse conquistar menos bem-estar e mais estima própria pelo bom uso de sua razão.

4ª proposição

“O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (Kant, 1986, p. 13). Kant interpreta o antagonismo como sendo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência de estes entrarem em sociedade, associada a uma incompatibilidade geral que ameaça constantemente dissolver essa mesma sociedade.

Semelhante disposição parece evidente quando se trata da natureza humana. De uma parte, o homem tem uma inclinação para associar-se, pois, num tal estado, se sente mais contemplado em sua qualidade humana pelo desenvolvimento de suas aptidões naturais; por outra parte, ele também tem uma forte tendência a isolar-se, porque encontra em si um atributo insociável, levando-o a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe fazer oposição aos outros.

Esse embate, que desperta todas as forças do homem, o conduz a superar sua tendência à preguiça, pois sabe que precisa de uma conformação entre companheiros que ele não atura, mas dos quais não pode prescindir. “Porque o homem natural não é solitário nem benevolente, os fins da natureza não podem realizar-se nem na solidão, nem na concórdia, mas, de outro modo, na reunião dos homens e na sua rivalidade” (Raynaud, 1990, p. 24).

No campo da filosofia da história, Kant leva em conta a referência ao homem sensível, aquele das inclinações, e estas assumem um papel positivo em relação ao incremento das disposições naturais da humanidade. Dão-se, então, os primeiros adequados passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor societário do homem. Desenvolvem-se aos poucos todos

os talentos, forma-se o gosto, e tem início, por meio de um progressivo esclarecer-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode alterar com o tempo as cruas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados. Assim, finalmente, pode-se transformar um acordo obtido patologicamente para uma sociedade em um todo moral (Kant, 1986, p. 13-14).

À medida que a humanidade aprimora mais a sua cultura e torna-se mais apta para abrir-se aos supremos fins morais, as disposições naturais avançam mais espontaneamente e de maneira mais rápida chegam a seu fim. O homem deve sair, portanto, por si mesmo, da rudeza de suas disposições naturais e precaver-se, ao elevar-se sobre elas, para não se chocar contra elas: uma habilidade que só pode esperar com o tempo e depois de muitas tentativas infrutíferas, em cujo ínterim a humanidade sofre sob os males que, por inexperiência, causa a si mesma. Tudo isso ao abrigo da razão e da liberdade dadas pela própria natureza, para não limitar essa liberdade a não ser por sua própria legalidade universal e em verdade externa, a qual se chama direito civil (Herrero, 1975, p. 180).

É conveniente ainda sublinhar que, como indicam as passagens anteriores, a constituição republicana – que substitui por consequência um acordo patologicamente extorquido – precede, enquanto condição necessária, mas não suficiente, a encarnação de uma moralidade no mundo. Por um processo natural, e não por efeito da liberdade moral, a história engendra a legalidade que, uma vez realizada, permite à moralidade encarnar-se no mundo. Em suma:

Agradeçamos, pois, à natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno (Kant, 1986, p. 14).

5ª proposição

“O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (Kant, 1986, p. 14). Uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontre-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, a uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para os homens reunidos em comunidade. É a necessidade que força o homem,

normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar nesse estado de coerção (*Zwang*); em verdade, é a maior de todas as necessidades, ou seja, aquela que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem.

Os indivíduos são levados pela insociável sociabilidade a constituir um estado civil e a tender para a realização de uma constituição republicana na qual esteja prescrita a regulação máxima das liberdades. Perante a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito:

[...] assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos ao seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas (Kant, 1986, p. 15).

No recurso utilizado para explicar o ajuste societário, ou seja, a constituição civil, uma imagem destaca-se pelo seu alcance: aquela das árvores encurvadas e disformes (*Bäume schief und krumm*), da madeira retorcida. Encontramos a mesma imagem em outras passagens da obra kantiana: *Sobre a pedagogia*⁹, *A religião dentro dos limites da simples razão*¹⁰, *Reflexões de antropologia*¹¹. Não se trata, portanto, de um expediente fortuito, e sim de uma metáfora relevante para a compreensão de algumas passagens kantianas.

9 “Uma árvore isolada no meio do campo cresce curvada e estende seus galhos ao longe. Ao contrário, uma árvore no meio da floresta, por causa da resistência que lhe opõem as árvores que estão ao seu lado, cresce ereta e busca por cima o ar e o sol. Com os príncipes se passa da mesma forma. Mais vale que sejam sempre educados por algum dos seus súditos do que por um dos seus pares” (Kant, 1991a, p. 705).

10 “A ideia sublime, nunca totalmente alcançável, de uma comunidade ética enfraquece muito sob mãos humanas, ou seja, para chegar a ser uma instituição que, capaz em todo o caso de representar somente a forma pura daquela, está, quanto aos meios de construir semelhante todo, muito limitada por causa das condições da natureza humana sensível. *Mas como se pode esperar que algo completamente reto seja feito de madeira tão torta?*” (Kant, 1991d, p. 759, grifos nossos).

11 “Os homens são feitos para a sociedade. Colmeia. Eles devem estar sob coibição (*Zwang*) mútua, de modo que a liberdade de um limita a do outro até atingir a maior liberdade geral, como as árvores em uma floresta” (Kant, 1900e, p. 789, refl. 1.501). “Eles aumentam, mas a sociedade não pode permanecer na rude liberdade (*der rohen Freyheit*). Daí a lei e o constrangimento (*Gewalt*). (Árvores isoladas. Árvores na floresta.) Sem essa associação civil, viveríamos como ovelhas na preguiça, e os talentos nunca seriam desenvolvidos.

E o que ela significa? Conforme Philonenko (1982, p. 64), os textos do filósofo não deixam muita dúvida: “a curvatura simboliza o egoísmo, o voltar-se do amado Eu sobre si mesmo”. Pelo jogo das paixões – um dos motores da insociável sociabilidade humana –, assistimos à paulatina repressão das próprias paixões, ao trabalho progressivo da constituição de uma totalidade moral, cujos resultados mais expressivos ou menos expressivos são oriundos tão somente de uma marcha coletiva. Diversamente, a paixão não refreada que se desenvolve na solidão, como o isolamento do tirano, não encontra nenhuma compensação: a árvore está torta, mutilada, sinuosa.

A incomunicação é o princípio da tirania, e esta, por sua parte, é o reduto dos vícios. “A imagem da árvore encurvada que se opõe às outras árvores possui certamente uma origem luterana” (Philonenko, 1982, p. 64). Para Lutero, o homem é egoísta, é um tronco que se dobra sobre si próprio, retornando sempre ao seu ponto de partida.¹² Outra posição moderna considerável no tocante ao egoísmo é encontrada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, de Rousseau (1996).

Nas palavras de Gueroult (1972, p. 149-150), devemos nos dirigir ao egoísmo instintivo, que leva o homem a preservar o seu ser, a satisfazer às suas necessidades sem ferir ninguém, sem tirar nada além do seu bem; é a simpatia e a piedade que induzem a ajuda ao próximo. O estado anterior ao bem e ao mal

Com que rapidez um povo civilizado, de dimensões reduzidas e vivendo sob um poder restrito, se tornaria bárbaro” (Kant, 1900e, p. 791, refl. 1.501).

12 A inspiração primeira está em Santo Agostinho. O autor da *Cidade de Deus* atribui ao pecador o qualificativo “*curvatus*”; a curvatura é sinônimo de egoísmo, pois esse defeito inibe o homem de elevar seus pensamentos a Deus e os desvia para si mesmo. “Fiquei miserável, fui *curvado* (*curvatus*) para sempre’ [Sl 37,7]. Por que era *curvo*? Porque ele havia se elevado. Humilhem-se, Deus os endireitará; levantem-se, Ele os *curvará*. Peso não faltará a Deus para vos *curvar*; esse peso será o fardo dos vossos pecados, que fará cair sobre vossas cabeças e ficareis *curvados*. Mas o que é ser *curvo*? É não conseguir levantar. Tal era a mulher que o Senhor encontrou *encurvada* por dezoito anos; levantar-se era impossível para ela [Lc 13,11]. Tais ainda são aqueles que têm seus corações voltados à Terra. Porque esta mulher encontrou o Senhor que a curou, o seu coração elevou-se. Ela, no entanto, gemeu ao se sentir *curvada*” (Agostinho, 1841a, Ps 37, 10, grifos nossos). O Reformador endossa e assume a perspectiva agostiniana: “Um espírito *curvado* (*krummer Geist*) é um espírito de carne, como o de Adão, que, em tudo, se *curvou* sobre si mesmo. [...] Um coração reto diante de Deus e não *curvado* sobre si próprio ou sobre qualquer outra coisa está alicerçado no bem eterno, imperecível [...]” (Luther, 1908, p. 504). “Mas as almas *curvadas*, voltadas para si mesmas com ideias errôneas e falsas opiniões se engrandecem a si mesmas e não a Deus” (Luther, 1908, p. 491, grifos nossos).

propriamente dito, visto que ainda não existem a moral e a lei, sendo impossível pecar contra eles, é em suma a inocência primitiva. Então vem a sociedade, a razão, a ciência, e esse egoísmo inofensivo e fresco dará lugar ao egoísmo implacável e injusto, à intriga, à miséria, à corrupção.

Quando Rousseau (1996) finalmente indica que o homem é naturalmente bom, ele quer dizer que suas tendências naturais (o *amor-de-si*, a piedade) são moralmente neutras e que a corrupção somente começa com a reflexão e com a transformação do *amor-de-si* em amor próprio¹³; o mal nasce, pois (com a razão), do aumento das relações dos homens entre si quando um indivíduo se compara a outro; contudo, em si, a busca “egoísta” do bem-estar é perfeitamente legítima (Raynaud, 1990, p. 22).

Para Kant, diferentemente, como indica o recurso frequente à metáfora das árvores encurvadas, tudo se passa como se a preferência egoísta do eu por ele mesmo fosse uma marca natural. O homem não pode com isso ser, em verdade, apontado como “naturalmente bom”. Ao inverso daquilo prescrito por Rousseau, a sociedade civil vai aparecer como *conditio* do ajuste de um desequilíbrio causado pela distorção primitiva da preferência por si.

O fim que visa a história é a constituição de uma sociedade jurídica que abarque toda a humanidade e como tal garanta, em conformidade com a apreensão do direito como guardião da liberdade externa, a liberdade de todos os indivíduos viventes sobre a Terra juntamente com a paz universal. A caracterização e o fato de um sistema social regular, isto é, de uma constituição civil que funda e faz reinar universalmente o direito, trazem em si uma implicação imediata: a subordinação das outras formas da vida espiritual a esta determinação prática.

O progresso humano, em função disso, tem por termo específico o estabelecimento da liberdade; porém, a liberdade, se a considerarmos em cada indivíduo, somente pode ser exercida por meio de limites que na realidade são estabelecidos pela liberdade do outro. Em consequência, ela não escapa a essa

13 “Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si, pois são duas paixões muito diferentes tanto pela natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem conduzido pela razão e transformado pela piedade, gera a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que é a verdadeira fonte da honra” (Rousseau, 1996, p. 219).

determinação, bem como não conquistará a proteção que lhe é dada a não ser disciplinando-se, ou seja, aceitando a regra exterior sancionada por um irresistível poder, que assegura a sua possibilidade quando circunscreve seu uso para cada membro da sociedade.

6ª proposição

“Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana. A dificuldade que a simples ideia dessa tarefa coloca diante dos olhos é que o homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor” (Kant, 1986, p. 15). O homem tem necessidade de um senhor que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres. Contudo, de onde tirar esse senhor? Responde Kant: de nenhum outro lugar senão da espécie humana. Mas este é também um animal que tem necessidade de um senhor. O supremo chefe deve ser justo por si mesmo e, todavia, ser um homem. A tarefa é, por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível. Apenas a aproximação a essa ideia nos é ordenada pela natureza.

Como vimos, a constituição civil tem por objetivo subordinar a liberdade individual ao bem coletivo. Contudo, é possível que novas irrupções danosas apareçam. Os elementos que promovem a elevação do grupo podem ser corrompidos e acarretar novas quedas, pois “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto” (Kant, 1986, p. 16). À vista disso, o homem tem necessidade de um mestre. No entanto, esse mestre, intérprete e guardião da vontade geral, chefe supremo da justiça, quer seja um ou vários, não pode escapar à condição de homem, ou seja, é sujeito a se deixar influenciar pelas mesmas paixões injustas que ele procurou reprimir enquanto condutor geral da comunidade.

Como bem observa Balibar (1989, p. 412), o Estado pode ser encarado como o senhor dos senhores: o único efetivamente vinculante e absolutamente legítimo, pois não ocupa essa posição dominante por circunstâncias particulares. Em virtude de seu próprio conceito, é o único que, no exercício da coação, não corre o risco (“de direito”) de se identificar com um determinado ponto de vista e com interesses particulares. O instrumento específico que incorpora, na própria

representação do constrangimento que exerce, a sua razão de ser: o fato de se destinar a assegurar a coexistência das liberdades – a transição que o filósofo deve explicar, mas da qual deve também mostrar os limites.

Os enfrentamentos sociais são apenas fenômenos de um antagonismo enraizado: basicamente, há uma contradição (uma “relação de forças”) da sociedade consigo que lhe coloca o problema de seu próprio governo, ou, melhor, de sua própria “governabilidade”. Não é, portanto, senão o desdobramento, no espaço e no tempo, da história, da refrega interna à liberdade, apresentando-se como um conflito da natureza. Sem esse lado ruim da natureza humana, o progresso moral da humanidade em direção ao estado de direito não teria motivo nem força. É no antagonismo que o gênero humano encontra a força, ao mesmo tempo em que sente a necessidade de endireitar (por conseguinte, erguer) sua natureza “curvada”.

7ª proposição

“O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (Kant, 1986, p. 16). Tal fato se deve à insociabilidade que obrigou os seres humanos a efetuarem a empreitada decisiva para sua organização, quer dizer, a formação de uma república regulada por uma constituição civil estável. A natureza se serviu outra vez da incompatibilidade entre os homens, mesmo entre as grandes sociedades e os corpos políticos, como um meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranquilidade e segurança. Assim, por meio das guerras, de seus excessivos e incessantes preparativos, da miséria, advinda deles, todo Estado acaba por padecer no seu interior, mesmo em tempo de paz, e a natureza entabula, desse modo, tentativas inicialmente imperfeitas.

Por fim, após tanta devastação e transtornos, mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, impele os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências. Isso significa sair da condição sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e seu direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente dessa grande confederação de nações

(*Foedus Amphictyonum*) de um poder consolidado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. Tal nível favorece a superação da cidadania nacional em direção a uma comunidade cosmopolita: o aperfeiçoamento da constituição civil e, portanto, da estruturação política, cuja perfeição só se alcança quando os povos estabelecem entre si uma lei e um controle comunitários.

Ainda que a guerra provoque muitos males nos homens, quando um Estado faz dela o meio para a expansão de suas tendências egoístas, semelhante desequilíbrio acaba por forçar a busca de uma via de estabilização. O antagonismo não será abolido, e sim regulado mediante certa “intenção da natureza”¹⁴, agindo por intermédio de uma seguridade pública engendrada a partir do princípio de legalidade avaliador das ações e reações recíprocas, para que os povos não se destruam. A sociedade civil das nações não pode, portanto, ser construída sem uma alteração no conjunto próprio de regulação de cada uma das sociedades particulares. Para a estabilidade de seu desempenho interno e externo, os Estados mantêm relações permanentes (diplomacia, comércio etc.), e a paz perpétua, consequência de um estatuto cosmopolita alcançado, é um movimento da humanidade objetivamente realizável.

Tão fantástica (*schwärmerisch*) quanto esta ideia possa parecer, e embora, enquanto tal, se preste ao riso no Abbé de Saint-Pierre ou em Rousseau (talvez porque eles acreditassem na realização demasiado próxima dela), é a saída inevitável da miséria na qual os homens se colocam mutuamente e que deve obrigar os Estados à mesma decisão (ainda que só admitam com dificuldade) que coagiu tão a contragosto o homem selvagem, a saber: abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme leis (Kant, 1986, p. 17).

Esse arranjo consensual ao qual a humanidade chegará em busca da paz perpétua entre as comunidades internacionais, Kant prefere apresentá-lo como máxima ideal da ação do que como um fim próximo. Com isso, ele tem seu valor e sua eficácia brotando do embate entre os povos em lugar de lembrar um sonho feliz a ser realizado a curto prazo. A filosofia kantiana da história envolve uma filosofia política, que é uma filosofia da paz por meio do direito. Mais

14 “Essa ‘List’ de algum modo antecipa também o conceito hegeliano de ‘List der Vernunft’, mas em Kant essa astúcia pertence à intenção da natureza” (Herrero, 1975 p. 185).

uma vez, o conflito pode ser entendido como coadjuvante do bem, sugerindo que, na ordem da natureza, é inevitável passar pelo mal para se alcançar o bem.

Dessa perspectiva, não há como preferir a posição selvagem ou o tempo de uma rudeza mesclada à desafetação, a passagem da natureza à cultura é inevitável; o homem puramente instintivo e rude cede seu lugar para o homem racional e social. O cenário constituído é preferível na medida em que nos aproxima de um melhor nível possível, mesmo que ainda estejamos apenas na metade do caminho. Saímos do Estado sem lei e ingressamos na civilização:

Mediante a arte e a ciência, nós somos *cultivados* em alto grau. Nós somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização (Kant, 1986, p. 19).

A civilização (*Zivilisierung*) é a segunda etapa, aquela da marca social, na qual o empenho da vida em comum fornece novas investidas e novos apelos às disposições originárias, cujo desdobramento se impõe pelo mundo civil. Estamos diante do reino da legalidade, em que a lei constrange os indivíduos e se sobressai a prudência, ou seja, a arte de tirar proveito do coletivo. No entanto, a civilização não é sinônimo de moralização. Aquela tem certo aspecto favorável que pode nos levar à ideia de moralidade, apresentando teoricamente seu conceito. Contudo, sua alçada para por aí: ela nunca será capaz de produzir moralidade em nós, isto é, avaliar que empreguemos essa ideia de maneira a efetivamente realizá-la. Sem uma decisão consciente e responsável do homem, não há ação moral, o progresso por si só não a engendra.

8ª proposição

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições (Kant, 1986, p. 20).

Podemos identificar aqui o núcleo da filosofia da história kantiana: ela confia à natureza a tarefa de produzir o homem capaz de compor a história conforme um plano secreto da própria natureza em vista de formar uma organização política irreprovável, não só regulando as relações entre os Estados como também os vínculos dos indivíduos num Estado. O confuso emaranhado dos acontecimentos humanos pode ser visto então como a realização dessa estratégia oculta, que, em síntese, coincide com o fim da razão.

A orientação indicada permite conceber a história filosoficamente, ou seja, não como a descrição da multiplicidade de dados empíricos, mas como a história dos fenômenos da liberdade humana penetrados de racionalidade, como ocorrências unidas por um nexos inteligível. Se a história é o lugar do desenvolvimento das disposições humanas destinadas a realizar-se de forma plena, quando posta filosoficamente, ela se transforma na conexão que unifica as ações fenomênicas, pensadas como se se dirigissem para o fim da razão, esta orientada pelo fim que a natureza impõe.

O conceito de história está, portanto, sobre bases apriorísticas, associado a um fio condutor oferecido pela natureza enquanto avaliada pela faculdade de julgar reflexionante como sendo teleológica, que permite ordenar, orientar e por isso entender o conjunto de fenômenos da liberdade como um todo que segue, irresistivelmente, em um progresso contínuo, embora não linear, para o estado de direito, isto é, para a sociedade cosmopolita e a paz universal (Herrero, 1975, p. 191).

Sob essa perspectiva, a liberdade se configura não mais como uma probabilidade, como mera possibilidade abstrata, e sim como um fim naturalmente adjudicado às diversas gerações, que se educam, passo a passo, perseguindo-a em seu futuro.

Para o pensador de Königsberg, a liberdade civil, considerada em todas as suas consecutivas aquisições, não pode mais ser desrespeitada sem que se sintam molestados todos os negócios, sobretudo o comércio, e sem que por meio disso também se sinta o barateamento da pujança do Estado nas relações exteriores. Gradativamente, essa liberdade se expande. Se impedíssemos qualquer cidadão de procurar o que lhe é favorável, desde que seus motivos possam coexistir com as demais liberdades, impediríamos o entusiasmo da atividade geral e, por consequência, as forças da coletividade.

Por isso as restrições relativas à pessoa em sua conduta são paulatinamente retiradas e a liberdade universal de religião é concedida; e assim surge aos poucos, em meio a ilusões e quimeras inadvertidas, o Iluminismo (*Aufklärung*) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda quando só tenham em mente suas próprias vantagens. Mas este Iluminismo, e com ele também um certo interesse do coração que o homem esclarecido (*aufgeklärt*) não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente, precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo (Kant, 1986, p. 21).

Trata-se aqui de racionalizar a esperança. A inscrição da história humana na longa duração da sucessão temporal amplia as possibilidades da expectativa histórica e, ao mesmo tempo, enfraquece as ambições de um projeto fechado para a trajetória dos humanos. A ideia de história kantiana e o uso da faculdade de julgar reflexionante que rege sua construção não entregam promessas. Kant simplesmente assume a ideia de que a natureza não para de enganar as paixões egoístas de indivíduos e Estados para conduzi-los, sem seu prévio conhecimento, em direção a seu destino, a saber, a moralidade e o Estado cosmopolita.

Não estamos diante de uma ciência da história: entre a ideia e sua realização interpõe-se o exercício livre do pensamento. Pensar a história é nosso dever como seres racionais dotados de liberdade. Justamente para não impedir em sua consecução, Kant se afasta de um pronunciamento estrito em termos de *saber* ou de *teoria* quando se refere à história. Sua filosofia da história não estabelece nem explicações definitivas, nem uma ciência ou mesmo uma posição diretiva para uma ciência.

Que o mundo, em seu conjunto, progrida sem cessar em direção ao melhor, teoria alguma autoriza o homem a admiti-lo, mas a razão pura prática lhe ordena dogmaticamente a agir segundo uma tal hipótese e se estabelece assim, de acordo com este princípio, uma teoria que sem dúvida não pode, deste ponto de vista, ver-se revestida de outro caráter a não ser o de ser pensável, por isso não suficiente para provar a realidade objetiva deste ideal de modo teórico, porém concede plena satisfação à razão do ponto de vista moralmente prático (Kant, 1900a, p. 307).

As diligências e as iniciativas políticas necessárias para que a liberdade se torne um fim em si mesmo indicam que o progresso não traduz apenas o jogo cego da insociável sociabilidade, mas que a aprendizagem disso decorrente deve

ser transmitida e retransmitida pelas sucessivas descendências. O melhor manifestado na história não virá de um milagre, de uma conversão ética oficial ou de uma luz vinda de algum lugar que dissiparia subitamente as trevas, mas, sim, de um trabalho, que é fruto da luz humana, e do esclarecimento (*Aufklärung*) das gentes, requisitando, de maneira indispensável, a liberdade e a paz.

Por conseguinte, o acesso ao esclarecimento é um direito inalienável de todo homem, é o próprio direito ao conhecimento, uma prerrogativa cuja negação é uma sabotagem contra o próprio homem e que se fundamenta no próprio sentido da história, pois o homem está destinado ao esclarecimento, e o sentido da história é o de seu progresso (Obadia, 2010/3, p. 24).

9ª proposição

“Uma tentativa de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza” (Kant, 1986, p. 22). Aceitando-se que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano ou um propósito final, temos um esforço racional que poderá, apesar de nossa miopia para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, nos servir como um fio condutor. Isso nos permitirá expor, ao menos em linhas gerais, como um sistema¹⁵, aquilo que de outro modo seria um agregado sem meta das ações humanas.

O ponto de orientação que nos permite melhor compreender essa história filosófica é, pois, a representação de sistema como princípio regulador: enquanto capaz de unificar um agregado mediante uma ideia, de combinar uma pluralidade e uma ordenação das partes num todo.¹⁶ Ele pode servir não apenas para o comentário do tão confuso jogo das ações dos indivíduos, mas abre também uma perspectiva para o futuro da realização completa das disposições humanas.

15 “[...] como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema de experiências segundo leis da natureza particulares” (Kant, 1993, p. 24).

16 “O todo é [...] um sistema organizado (*articulatio*), e não um conjunto desordenado (*coacervatio*)” (Kant, 1900b, p. 539, B 861).

A natureza nos fornece a base para pensarmos uma ordem estável e harmoniosa que nos conduz a uma ideia de organização e sabedoria (*Weisheit*). Kant desloca o eixo da discussão: na ordem da história, a questão teórica cede lugar para a relevância moral. O ponto de vista moral justifica o crédito consequente na ideia de acordo com a qual estamos seguindo, dentro de uma ordem mundial, rumo ao aperfeiçoamento ético, o que pressupõe a crença numa causa mais sábia quando procuramos uma ordem sistemática na natureza. Ainda que a história humana – inserida no alcance fenomênico – pareça ser caótica e desafie qualquer tentativa de apresentar-se sob um modelo sistemático, esse admissível caos afigura-se contrário à razão, porque tende a frustrar as tentativas de sistematização empreendidas por ela mesma. Abre-se, desta forma,

[...] uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. Uma tal justificação da natureza – ou melhor, da Providência – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo (Kant, 1986, p. 23).

A ideia de uma esperança consoladora não tem origem no raciocínio sobre o curso físico das coisas no Universo, porém abre-se ao curso moral dos homens no mundo. Sendo unicamente causado por eles, este último curso só pode ser relacionado com o suprassensível e compreensível apenas na esfera da moralidade, campo do qual fazem parte as ideias de esperança e providência. Com a ênfase recaindo sobre a perspectiva moral, o *status* epistêmico da crença no progresso muda de uma mera ideia regulativa para a de um postulado prático. Isso porque o ponto de vista moral justifica um tipo de suposição mais forte do que o ponto de vista teórico.

O nível teórico permite supor, para fins puramente heurísticos¹⁷, a existência de uma inteligência superior, entendida como uma adesão reguladora

17 Uma natureza pensada a partir da teleologia tem o seu arranjo mantido em vista da expansão de certas condições empíricas, mas sem cruzar a barreira imposta pela experiência possível: “[...] é de igual modo uma máxima necessária da razão não passar ao lado do princípio dos fins nos produtos da natureza, já que, ainda que não nos torne mais compreensível o tipo de geração dos mesmos, ele é todavia um princípio heurís-

cuja função é conduzir o entendimento a um determinado fim. Nesse contexto, todas as linhas diretivas de suas regras convergem em um ponto que, conquanto seja tão só uma ideia – isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porque fica por inteiro fora dos limites da experiência possível –, serve para proporcionar maior unidade e, concomitantemente, maior extensão (Kant, 1900b, p. 428, B 672).

O prisma moral, por seu turno, fundamenta a crença racional numa providência e, com ela, a possibilidade de um progresso ético. Em outras palavras, sob o argumento assim constituído, precisamos postular que um sábio autor do mundo organizou-o com o objetivo de harmonizá-lo com a possibilidade daquilo que é exigido pela moral (Kleingeld, 2001, p. 211-212).

Estabelecido esse quadro, é possível uma reflexão sobre a história que não se confunde com a ciência histórica:

Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar ainda de outro ponto de vista (Kant, 1986, p. 23-24).

Da maneira como é concebida por Kant, a filosofia da história não negligencia a ciência da história. Esta pode ser definida como o saber resultante da investigação do passado tal como foi experienciado por toda a humanidade e retido pela memória na forma de acontecimentos decisivos engendrados no tempo pelos diversos povos. Estamos na presença de uma realidade histórica, que pode ser variável dependendo das pessoas, das circunstâncias, dos enleios etc. No entanto, em vista de uma diversidade constatada, podemos nos perguntar se os eventos históricos realmente têm uma conexão entre si, se são ordenados por um fim preciso. Se a história pode ser abarcada racionalmente, então podemos identificar princípios gerais de explicação, ou seja, podemos identificar

tico para investigar as leis particulares da natureza, posto que não se queira disso fazer qualquer uso para assim explicar a natureza e na medida em que se lhes quiser ainda somente chamar fins da natureza, ainda que elas apresentem visivelmente uma unidade intencional de fins, isto é sem procurar o fundamento da possibilidade das mesmas para além da natureza” (Kant, 1993, p. 252).

um arquétipo de inteligibilidade presente na sequência dos eventos conforme uma finalidade.

Eis a tarefa da filosofia da história: se dispor a compreender a significação geral dos acontecimentos humanos em conformidade com uma ideia *a priori* da destinação da humanidade. Válida ou não em princípio, ela não deve ser julgada em todo caso como se quisesse fornecer uma metodologia positiva da história; na verdade, a filosofia da história kantiana procura municiar a metodologia transcendental da história: “Este outro ponto de vista é o da razão, que exige que os acontecimentos históricos alcancem por certo progresso os fins essenciais à espécie humana” (Delbos, 1969, p. 221).

Observações finais

Em suma, poderíamos dizer que a história orientada por um fio condutor *a priori* é um ponto de vista que assume, heurísticamente, a realização de um plano oculto da natureza. A inexorabilidade desse plano permite ver a história como aquela do progresso na direção da constituição política perfeita. A análise em tela depende de uma determinada compreensão da natureza, a saber, a teleológica, que é perceptível pela faculdade de jogar que reflete sobre suas leis particulares regidas pelo princípio transcendental *a priori* de finalidade.

Ora, se o objetivo final da natureza (ou Providência) é o estabelecimento de uma comunidade civil regulada pelo direito universal, tal estado exige a união e a colaboração de todas as liberdades. As liberdades individuais são subordinadas ao bem cosmopolita, razão pela qual o progresso humano tem em última instância, por termo específico, o estabelecimento e a garantia da própria liberdade. Contudo, a liberdade individual somente pode ser exercida nesse contexto, sob limites que na verdade são instituídos pela liberdade do próximo.

Existe, pois, uma determinação que é *conditio sine qua non* para o abrigo garantido à liberdade de cada homem e, ao mesmo tempo, exige que esta, para alcançar cada vez maior exercício, se discipline a si mesma, aceitando a regra exterior sancionada por um irresistível poder que assegura a liberdade coletiva. Nesse sentido, um problema se coloca: como entabular um paralelo entre uma reflexão centrada na vocação do indivíduo autônomo e a ideia de um desenvolvimento ordenado da espécie humana?

Para se chegar ao desfecho desse problema é preciso resolver a questão da compatibilidade entre a liberdade pessoal e sua subordinação à coletividade na busca da constituição civil perfeita. À primeira vista poder-se-ia pensar que há, nesse caso, uma sujeição absoluta da primeira à segunda instância, aniquilando por isso a liberdade individual e afastando assim plano prático e história universal. Entretanto, é imperioso ver que em Kant a liberdade não é sinônimo de independência completa. O homem livre é aquele que é capaz de legislar para si mesmo:

A autonomia da vontade é aquela propriedade que tem a vontade de ser para ela mesma sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, pois, o de optar sempre de modo a que as máximas que determinam a escolha sejam como leis universais (Kant, 1900c, p. 440).

É admissível, então, propor que a liberdade, ao se relacionar com o arbítrio (*Willkür*) ou com a vontade (*Wille*), pode ser caracterizada como o poder propriamente humano de agir ao representar fins e escolher os meios necessários à sua realização. Esse mesmo poder humano de agir se qualifica moralmente enquanto escolhe se obrigar a viver segundo o respeito à lei moral e também transformar o empírico (Kant, 1900d, p. 213).

Em se impondo a tarefa de modificar o empírico a partir de um preceito moral, o homem congrega, ao mesmo tempo, liberdade (porque é capaz de se impor máximas, como, por exemplo: subordinarei minha liberdade ao bem cosmopolita) e história (subordinando minha liberdade à vontade coletiva, busco a constituição da paz perpétua na comunidade civil universal). Em outros termos, a realização prática da liberdade deve ser entendida como tarefa perseguida pela humanidade dentro do seu desenvolvimento histórico. Logo, não se pode deixar de associar às reflexões kantianas sobre a história o aspecto prático requerido por uma razão que, além de ser pura, é eminentemente prática.

Para Delbos (1969, p. 239), a filosofia da história possui uma extrema importância na constituição da filosofia prática de Kant. Os elementos constitutivos da filosofia da história kantiana já tinham sido em sua maior parte publicados e, em todo caso, plenamente conhecidos antes da *Grundlegung* (Kant, 1900c). Eles resultam de uma combinação singular das influências que Kant havia recebido. Ao mesmo tempo, a filosofia da história representa para a moral kantiana um

papel mediador entre as concepções esparsas do período pré-crítico e o sistema crítico da razão prática.

Ao passo que a história natural do homem remonta à origem, a história moral considera o fim. Como observa Boutroux (1943, p. 64), na ideia desse fim, a filosofia da história encontra seu princípio. O desenvolvimento da razão não pode tender senão ao estabelecimento de um regime de liberdade e, consequentemente, de consecução do direito – garantidor de tal regime. São, portanto, as fases da realização do direito o que o historiador deve reencontrar nos fatos.

A história se inicia no momento em que o homem se reconhece como ser moral, ou seja, quando deixa de agir guiado pelo instinto e atua de acordo com a vontade. Isso não significa outra coisa que a passagem da brutalidade de uma criatura meramente animal para a humanidade, do completo amparo da natureza para o estado de liberdade. O despertar da sua vontade é um desafio que o impulsiona. Ao estado de natureza sucede o estado de civilização, no qual ele compreende que a liberdade efetiva apenas se encontra no acordo desinteressado das vontades: a natureza aguilhoa os indivíduos a sair da natureza e, ao mesmo tempo, estimula sua liberdade.

Enquanto providência, do mal (os homens são egoístas e violentos) ela sabe extrair o bem, da violência produzida pela guerra provoca a criação de um regime jurídico. Ela separa os homens por diferenças de constituição, de língua, de religião, mas essas dissimilitudes tornam impossível um controle universal. A questão de saber se o homem ganhou ou perdeu com esse conjunto de mudanças não mais se impõe quando olhamos a destinação da espécie, que reside unicamente em progredir rumo à perfeição durante os sucessivos ensaios empreendidos por uma longa série de gerações em sua tentativa para atingir aquele objetivo.

A história revela-se, então, como o lugar onde se realiza gradativamente a unidade sintética visível da cultura e da moral, conforme entendido e exigido no próprio conceito de humanidade e sua destinação.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Consignas*. Tradução de Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- AGOSTINHO, Santo. De Civitate Dei. In: AGOSTINHO, Santo. *Opera Omnia*. Paris: J-P Migne, 1841b. (Patrologiae Latinae, 41).
- _____. Enarrationes in psalmos. In: AGOSTINHO, Santo. *Opera Omnia*. Paris: J-P Migne, 1841a. (Patrologiae Latinae, 36).
- ANAXIMANDRO. Fragmentos. In: BORNHEIM, G. A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- BALIBAR, Étienne. Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant. *Revue de Synthèse*, n. 3-4, p. 391- 417, 1989.
- BOUTROUX, Émile. *Kant*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1943.
- BRUCH, Jean-Louis. *La Philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1992.
- CLOCHEC, Pauline. Présentation générale. In: KANT, Immanuel. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Paris: Ellipses, 2011.
- CULLMANN, Oscar. *Christ et le temps*. Paris; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1966.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- FERRY, Luc. Notes traduction de l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. In: KANT, Immanuel. *Critique de la Faculté de Juger et autres textes*. Tradução de Alexandre J.-L. Delamarre et al. Paris: Gallimard, 1985.
- GUEROULT, Martial. Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte. In: LEVI-STRAUSS, Claude (org.). *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- HERRERO, Francisco J. *Religión e historia en Kant*. Madrid: Gredos Editorial, 1975.

KANT, Immanuel. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: KANT, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991e. Band XII.

_____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: KANT, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b. Band XI.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Antônio Marques e Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. Die Metaphysik der Sitten. In: KANT, Immanuel. *Kants Gesammelten Werken*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900d. Band VI.

_____. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten, Über ein vermeintes Rechts aus Menschenliebe zu lügen, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991d. Band VIII.

_____. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: KANT, Immanuel. *Kants Gesammelten Werken*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900c. Band IV.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Kritik der reinen Vernunft. In: KANT, Immanuel. *Kants Gesammelten Werken*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900b. Band III.

_____. Reflexionen zur Anthropologie. In: KANT, Immanuel. *Kants Gesammelten Werken*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900e. Band XV.

_____. Rezension zu Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991c. Band XII.

_____. Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte

die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff'szeiten in Deutschland gemacht hat? *In: Kants Gesammelten Werken*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900a. Band XX.

_____. Über Pädagogik. *In: Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a. Band XII.

KLEINGELD, Pauline. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, n. 75, p. 201-219, 2001.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Schriften und Briefe zur Geschichte*. Edição de M-L Babin e G. van den Heuvel. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2004.

LESSING, Gotthold. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin: Christian Friedrich Voss, 1780.

LUTHER, Martin. Die sieben Busspsalmen. Zweiter Bearbeitung 1525. *In: LUTHER, Martin. Werke*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1908. Band XVIII.

OBADIA, Clause. L'idée kantienne des Lumières: donner du sens à l'histoire. *La chaîne d'union*, n. 53, p. 18-25, 2010/3.

_____. Les déterminations religieuses et anthropologiques de l'élaboration kantienne du problème de la paix. *Le Philosophoire*, n. 24, p. 75-88, 2005/1.

PHILONENKO, Alexis. *Études kantienne*. Paris: Vrin, 1982.

_____. *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1986.

RAULET, Gérard. *Histoire et citoyenneté*. Paris: PUF, 1996.

RAYNAUD, Philippe. Introduction. *In: KANT, Immanuel. Opuscles sur l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. *In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1996. (Bibliothèque de la Pléiade). v. III.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.

TOSEL, André. *Kant révolutionnaire: droit et politique*. Paris: PUF, 1988.

VOLTAIRE. Article histoire. Dictionnaire philosophique. In: VOLTAIRE. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier Frères, 1879. v. 20.

_____. *Essai sur les Moeurs*. Paris: Garnier, 1963.

WOLF, Christian. *Philosophia rationalis sive Logica*. Veronae: Typographia Dionysii Ramanzini, 1735.

2

KANT E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA: ANTAGONISMO, SOCIABILIDADE E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Franciscleyton dos Santos da Silva
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

A *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*¹, texto de Kant escrito em 1784, parte da hipótese de uma humanidade que caminha em direção a uma sociedade ética. Nesse sentido, por ideia se entende um princípio racional que visa atribuir um sentido universal à espécie humana, tendo em vista a compreensão da vida na esfera sensível e do seu desenrolar, e não a uma hipótese idealista (utópica) para uma teoria jurídico-política inalcançável.

Kant (1993, p. 95), em *O conflito das faculdades* – obra da década de 1990 –, retoma, em grande medida, suas considerações sobre a história da humanidade a partir da hipótese de que esta progride para o melhor, como uma leitura possível de ser feita para além de uma construção instrumental e empírica, abrindo margens para uma história moral. Decerto, sem estar de acordo com o conceito de gênero (*singulorum*), mas segundo a totalidade dos homens, unidos em sociedade e agrupados em povos (*universorum*), essa é a noção que se segue sobre o gênero humano na perspectiva de um progresso moral.

Com efeito, não é o apego pela historiografia como forma de analisar o mundo e a civilização que deve ser levado em consideração para o preenchimento de uma lacuna científica e metódica, mas, sim, o tratamento em torno de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), como bem salientam as últimas linhas de *Ideia*.

Entende-se que Kant “distingue claramente ‘a história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente’, da ‘história do mundo (*Weltgeschichte*), que, de certo modo, tem um fio condutor *a priori*” (Terra, 2016, p. 44). Por outro

1 Seguem as abreviaturas utilizadas neste texto: *Antropologia* – *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; *Ideia* – *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; *O conflito* – *O conflito das faculdades*.

lado, não se trata, como ressalta em *O conflito*, de uma história divinatória ou história natural do homem, e sim de uma teleologia da história moral.

Kant apresenta um ponto fundamental em sua proposta filosófica e elucida duas facetas da história: a primeira está ligada a uma perspectiva temporal (tendo em vista que os acontecimentos são representados como sucessão gradativa); a segunda está conectada à espacialidade, uma vez que o desencadear da história dá-se no mundo sensível, território da manifestação da razão prática. Isso significa que a filosofia da história tem o interesse de analisar e explicar o homem a partir de suas ações no mundo fenomênico.

Es realidad fenomênica porque no es posible abstraerla del marco de las intuiciones a priori del espacio y tiempo: la historia sucede, acontece. [...] En cuanto realidad nouménica, la historia es el “gran escenario” em donde se despliega la libertad humana y en donde se prueba la capacidad racional (teórico-practica) de esse ser en particular (Santiago, 2004, p. 16).

Em outras palavras, a história é fenomênica, passível de representação, mesmo que, por outro lado, a liberdade faça parte da sua construção, compreendida pela razão transcendental, portanto, noumenicamente concebida. Nesse sentido, as ações que se manifestam na história da humanidade, sendo oriundas da liberdade da vontade, possibilitam pensar o mundo sensível como espaço onde se revela o sujeito transcendental.

Embora tais ações sejam igualmente sujeitas às determinações sensíveis – tanto quanto qualquer outro evento da natureza –, elas permitem a indeterminação quanto à causa que as produziu, de modo que, se não há como garantir que se trate efetivamente de uma ação livre, também não há como garantir o contrário. Mesmo os conflitos próprios da vida em sociedade, que aparentemente encerram-se numa dimensão puramente mecanicista, não são possíveis de conceder um completo alijamento da liberdade.

O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coação da natureza cause dano a esta liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o *direito cosmopolita* (Kant, 2015b, p. 157).

O desenvolver filosófico da história do mundo realizado por Kant pauta-se, *a priori*, em um fio condutor, ou seja, em um plano oculto da natureza, que tem sua síntese no estabelecimento de uma constituição política. Esse estabelecimento ocorre pelo reconhecimento do homem como sujeito racional e seguidor de um propósito que envolve a espécie, e esta opera em favor da realização desse projeto, inserida na dimensão do conflito e da sociabilidade, trabalhando para a administração universal do direito.

Para o filósofo de Königsberg, trata-se de “[...] redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais” (Kant, 2016, p. 20). A adoção de tal perspectiva resulta, em linhas gerais, da impossibilidade de encontrar no mundo, empiricamente contingente e fenomênico, razões que justifiquem por si só e legitimem uma história universal em torno do cosmopolitismo.

Quando Kant (2015b, p. 151), no suplemento primeiro de *A paz perpétua*, insere a discussão sobre a garantia da paz perpétua, evidencia o seguinte fato: “O que subministra esta garantia é nada menos que a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade, através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade”. Dessa forma, culmina-se o trajeto teórico em torno da natureza enquanto teleologia, doravante analisada pela filosofia da história nas implicações do antagonismo e da sociabilidade.

Mas (como em *toda* a relação da forma das coisas com os fins em geral) só podemos e devemos *pensar*, para assim formarmos para nós um conceito da sua possibilidade, segundo a analogia da arte humana: porém, a relação e a consonância desta causa com o fim que a razão nos prescreve mediatamente (o fim moral) é representar para si uma *ideia* que é, sem dúvida, arrebatada no propósito *teórico*, está no entanto bem fundada no plano dogmático e, segundo a sua realidade, no propósito prático (por exemplo, utilizar o mecanismo da natureza em relação com o conceito de dever da *paz perpétua*) (Kant, 2015b, p. 153).

Essas implicações encontravam no plano oculto da natureza as disposições da espécie humana para o progresso moral. Todavia, pensá-la na dimensão da natureza implica ter como pressuposto a insociável sociabilidade, apontada pelo filósofo na *Ideia*, e a hipótese aí defendida acerca de um progresso humano.

Essa reflexão nos coloca diante do fato de que a guerra tanto pode contribuir para o progresso quanto servir como elemento contrário à condução da própria natureza, no caso de sua institucionalidade pela via do direito.

Kant e a filosofia da história: antagonismo e sociabilidade

O antagonismo em Kant, recorrente em suas obras, é categoria fundamental para o entendimento de questões relacionadas à filosofia da história, posto que o desenvolvimento da humanidade, que tem por fim o progresso moral, conforme o projeto de paz e o cosmopolitismo, deve muito a esse antagonismo. Este, por sua vez, também é o conectivo para entender o estabelecimento da sociedade, principalmente no que tange ao direito. A *Ideia*, sem dúvida, é emblemática para os antagonismos, embora não seja o único texto no qual o filósofo trate do tema.

Na referida obra, a compreensão kantiana inicial, apontada na quarta proposição, efetiva-se no entendimento de que a natureza cria seu meio (mecanismos) para desenvolver as disposições naturais humanas. É isso que Kant (2016, p. 8) chama de antagonismo, pois “o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade”. A sociedade é o palco e/ou o pano de fundo para os antagonismos se desenrolarem. Entretanto, apenas em uma sociedade civil, isto é, uma sociedade mediada por leis externas, é possível a coexistência da liberdade dos indivíduos e a obtenção do estabelecimento da ordem.

A partir dessa compreensão, a quarta proposição se refere expressamente ao conceito kantiano, conforme apresentado na seguinte afirmativa: “[...] entendo aqui, por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (Kant, 2016, p. 8). O filósofo estabelece o conflito como uma condição própria da natureza, em especial, por favorecer a constituição da sociedade e de sua manutenção. Desse modo, é uma realidade interna do indivíduo, dada as inclinações e paixões humanas, como veremos, por exemplo, nas instâncias do egoísmo e no desejo pelo isolamento.

No conceito de antagonismo trazido por Kant, evidencia-se uma ligação de opostos que faz gerar um elemento positivo, o qual é estranho do ponto de

vista lógico, afinal duas realidades opostas tendem à destruição, a um ato anulativo ou, simplesmente, à sua negação. Igualmente, não possui valor de verdade, o que é evidente no princípio da *não contradição* da lógica clássica. Entretanto, *Widerstand* (oposição) ou *Widerstand* (resistência) se torna uma assertiva problemática, acarretando uma falsa ideia da explicação kantiana, sobretudo no entendimento do sentido da história como uma linha reta na perspectiva do melhoramento moral, diante dos conflitos em que a espécie humana se encontra.

O que se evidencia, em princípio, são as forças contrárias (opostas) que tendem à irrealização do ideal cosmopolita, em uma história cuja prerrogativa é viabilizar o progresso moral da espécie humana. Dessa forma, não é possível, nem compreensível, que duas realidades logicamente opostas sejam capazes de efetivar o grandioso plano da natureza: o melhoramento da espécie humana pelo qual o homem realiza seu fim e estabelece um ordenamento universal, cosmopolita. Concluimos, de acordo com Mori (2012, p. 242), que “a ideia de que todo processo de desenvolvimento comporta um momento destrutivo em que uma parte da ordem precedente seja sacrificada para permitir a emergência da ordem seguinte” é o horizonte antagônico trazido por Kant.

A resposta para *Widerstand* (oposição) não está exatamente em *Ideia*. Para encontrá-la é preciso remontar a um texto pré-crítico de 1763, intitulado *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen)*, basicamente nos parágrafos 171-172. De acordo com o referido texto, a explicação kantiana para entender essas questões não perpassa por um ponto de vista de oposição lógica. Por esse motivo, o prussiano faz uma distinção entre oposição lógica (entendida pelo princípio de contradição, sendo dois opostos que se negam) e oposição real.

Kant entende oposição (*Widerstand*) como oposição real: “é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro, contudo, a consequência é algo (*cogitabile*)” (Kant, 2005, p. 58). O filósofo apresenta, assim, um plano lógico (conceito) e outro correlato à realidade (existência), isto é, do antagonismo, uma ligação entre oposições não autodestrutivas. Nesse âmbito, a realidade sensível nos revela a possibilidade de como a insociável sociabilidade constrói um organismo baseado em leis que ordenam a sociedade. É uma oposição, um conflito claramente capaz de fazer com que os indivíduos se associem uns aos outros na manutenção da sua espécie. É possível que se forme, por exemplo,

[...] *um único* casal, para evitar que a guerra surja imediatamente entre os homens vivendo juntos, embora estranhos uns aos outros, e também para não responsabilizar a natureza por ter, pela diversidade de origem, negligenciado a organização mais perfeita do ponto de vista da sociabilidade, considerada como fim superior da destinação humana (Kant, 2010, p. 15).

O conflito é entendido como condição própria da natureza humana, no qual favorece a constituição da sociedade e sua manutenção. Inicialmente, isso é possível de ser conjecturado nos textos kantianos, conforme o fragmento supracitado retirado do *Começo conjectural da história humana*, ainda que seja entendido como ideia reguladora e compreendido no plano de uma filosofia pragmática, como será assinalado no estabelecimento de sua filosofia política, na passagem do estado de natureza para a vida civil.

A construção de um ordenamento social jurídico acaba por se sobrepor ao dilema do indivíduo de querer estar no seu isolamento, gozando, por conseguinte, de concórdia. A natureza cumpre seu papel na determinação de conduzir a espécie humana para a realização de seu fim, nesse caso, a sociedade civil, graças à presença marcante do antagonismo. Em contrapartida, o reconhecimento do indivíduo, enquanto membro de uma espécie universal, tende à manutenção do seu coletivo. No impasse antagônico, ainda que queira estar no seu isolamento, o homem precisa construir um todo social. “Em suma, a Natureza ordenou as coisas de tal forma que seja possível surgir ordem da oposição, paz do estado de guerra e desenvolvimento do antagonismo dos homens” (Klein, 2016, p. 108).

No parágrafo 88 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant (2006) salienta outra realidade antagônica: o bem físico e o bem moral. Esse antagonismo nos leva a crer na incompatibilidade dessas categorias, uma vez que o bem físico se trata do prazer e dos vícios acarretados pelo indivíduo, manifestado na preguiça, na incapacidade humana de uma vida ativa e laboral. Nesse sentido, o homem viveria acomodado. Por outro lado, há o bem moral, que é a esperança humana de ser digno da felicidade. Uma vez feito o que se deve, é aquilo que o conduz a uma vida virtuosa. Essa característica se centra em outra dimensão da sociabilidade, percebida enquanto virtude.

Apesar das vantagens para a humanidade de uma vida em sociedade, Kant não é ingênuo quanto aos perigos que esta pode engendrar. Para tanto, é necessário entender a sociabilidade como tensões, forças antagônicas que conduzem o indivíduo à vida ativa:

A sociabilidade <Umgänglichkeit> é também uma virtude, contudo a inclinação ao relacionamento frequentemente se converte em paixão. Mas se a fruição das relações sociais se torna presunçosa pela ostentação, essa falsa sociabilidade cessa de ser virtude e é bem-estar que prejudica a humanidade (Kant, 2006, p. 174).

No antagonismo vivido pelo indivíduo, este se depara com sua inclinação para uma vida cômoda, na qual prevalecem seus interesses particulares, sem dúvida, uma das implicações possíveis da vida civilizada. Contudo, sem a presença do conflito não é possível existir regras, leis, tampouco a construção de um pacto fundante da sociedade civil, ou seja, não há progresso em nenhum nível. Graças à imposição de desafios ao homem pela natureza, ele se torna habilidoso e ultrapassa os limites dos instintos, inserindo-se na dimensão da realização de sua emancipação. Tudo isso acontece, de acordo com o *Começo conjectural da história*, pela força da natureza, como pode ser visto na saída do homem do paraíso.

Esse passo está vinculado, simultaneamente, ao *abandono* do seio maternal da natureza: sem dúvida uma mudança honrosa, mas, ao mesmo tempo, muito perigosa, porque o retira da inocência e da segurança próprias ao estado infantil, como de um jardim no qual encontrava sustento sem trabalho (Gênesis, 3:23), e o lança no mundo, onde lhe aguardam tantos riscos, penas e males desconhecidos (Kant, 2010, p. 23).

A saída do homem do paraíso (época de paz e de tranquilidade) o conduz ao trabalho e à discórdia: a saída do estado de caçador para o de pastor, da coleta de frutos para a vida de agricultor. Kant percebe que essa dimensão da história pode ter sido processada de forma lenta. A saída é o êxodo fundante não apenas da história humana, mas também da própria sociedade. O começo da pluralidade dos grupos (diferença de cultura, populações etc.) encontra aí seu fundamento. Menezes (2010, p. 112) considera que: “*Essa significação, globalmente pedagógica, se liga aos esboços iniciais de uma disciplina dos pendores naturais distinguidos pela penúria, pela escassez dos meios de subsistência e pela miséria engendrada pela discórdia.*”

Nesse primeiro momento, para Kant, o começo conjectural da história humana não evidencia o estabelecimento espaçotemporal em um todo civil,

organizado por regras e leis de convivência, capaz de permitir a coexistência das liberdades, ou mesmo o nascimento de uma instância jurídica, pois o que é apresentado é o campo hipotético de como a humanidade começa seu processo de construção cultural. Portanto, o filósofo objetiva mostrar, de forma conjectural, a importância do antagonismo para o plano da natureza, fazendo com que os indivíduos comecem a se esforçar para uma vida comunitária. A outra faceta desse jogo antagonístico é “[...] seu estado de guerra constante, cuja intenção é manter os demais tão longe de si quanto possível e viver disperso pelos desertos” (Kant, 2006, p. 166).

No jogo antagonístico posto pela quarta proposição da *Ideia*, “o ingresso na sociedade civil se configura, portanto, como um processo de autodisciplinamento do antagonismo: o conflito que destrói se autorreduz a conflito que constrói” (Mori, 2012, p. 246). É um ponto basilar para o entendimento de uma filosofia da história e das disposições dos germes da natureza. “Sem eles, todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno” (Kant, 2016, p. 9). A partir de agora, a filosofia kantiana passa a enfrentar o problema do contratualismo como elemento mediador para a passagem do estado de natureza ao estado civil, não simplesmente pela via da filosofia política, mas pela filosofia da história. Nesta última, o pacto civil se impõe como um passo exigido pela razão, fundamentado na ideia de uma natureza providente, para o desenvolvimento da espécie.

Antagonismo e contrato social

O modo kantiano de tratar o início da formação do povoamento da terra está embasado nas circunstâncias naturais do conflito. Segundo Kant (2010, p. 33), “Com essa época começa, também, a *desigualdade* entre os homens – essa fonte abundante de tantos males, mas, de igual modo, de tantos bens –, característica que foi crescendo”. Nesse sentido, Kant se filia à corrente contratualista da filosofia política moderna para compreender e pensar o desenvolvimento da história social e civil da humanidade. Assim, elabora uma dimensão, provavelmente mais amadurecida/diferenciada, sobre o pacto fundante estabelecido pelos homens, uma vez que o filósofo teria sido leitor de teóricos como Hobbes, Locke e Rousseau.

O contratualismo apresentado na filosofia política kantiana aparece exposto no opúsculo *Sobre a expressão corrente* [...] (Kant, 2015a), ao formular a relação da teoria à prática no direito público. Aqui, a posição é contrária àquela de Hobbes. Conforme Bobbio (1984, p. 129), é um modelo contratual originário como ato de limitação recíproca dos direitos naturais, expresso no corolário do referido opúsculo:

[...] neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo); [...] Mas é uma *simples ideia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública (Kant, 2015a, p. 88).

De acordo com Kant (2016, p. 10), administrar universalmente o direito implica a tomada de decisão e o estabelecimento da resolução de conflitos, os quais ultrapassam a esfera interna de um povo e visam à compreensão dos princípios que asseguram a liberdade individual e coletiva. Para isso, tem-se em voga a compreensão de humanidade inicialmente apresentada, pois é ela quem desenvolve seu percurso para o melhoramento moral, no estabelecimento de uma constituição civil, firmada como atributo da razão e manifestada na liberdade sob leis exteriores.

É nesse contexto que podemos situar a quinta proposição da *Ideia*: “o maior problema para a espécie humana, cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (Kant, 2016, p. 10). A diferença do kantismo na concepção filosófica contratualista está no espaço onde se encontra a realidade do conflito e da guerra, pois não se trata apenas de um dado hipotético do pacto civil, e sim da tentativa constante de manter esse acordo. Isso significa dizer que a todo tempo os homens precisam estabelecer o pacto originário. O tempo presente é o que mais importa na esfera pactuante que os indivíduos estabelecem, sobretudo por estarem à mercê cotidianamente do estado de barbárie apresentada pelo antagonismo.

Em Kant, ao se falar inicialmente de antagonismo como conflito e inclinação dos homens para os vícios, temos como prerrogativa a ótica interna da sociedade em detrimento das relações estabelecidas juridicamente pelos indivíduos. Dessa forma, tudo o que até aqui desenvolvemos está centrado no homem e em suas relações recíprocas, cuja vontade também é constituir uma relação com os demais membros, movida pelas disputas antagônicas estabelecidas pela natureza. De forma metafórica, Kant (2016, p. 11) explica:

Assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas.

A insociável sociabilidade no âmbito de um Estado sem lei caracteriza-se pela selvageria ou barbárie. Contudo, os antagonismos próprios à sociável insociabilidade humana de que nos fala Kant, na esfera da sociedade civil, possibilitam compreender que a vida social afigura-se como extremamente necessária, visto que sem ela não há cultura, e os homens não têm como progredir em nenhuma esfera. Ademais, a vida social forma a relação que estes travam entre si, marcada por egoísmo, vaidade, inveja, desejo de posse e de mando, sentimentos que a própria presença do outro desperta. Essa relação pode ser sintetizada em uma palavra: conflito.

A proposta de Kant é, indubitavelmente, o republicanismo como modelo interno de resolução dos conflitos e de diálogo externo no estabelecimento da paz. A República não é a realidade aleatória das leis individuais, razão pela qual é necessário o estabelecimento de uma figura mediadora dos conflitos, no caso o governante, que certamente será um homem. Para Kant (2016, p. 12), a escolha de quem deve governar é uma tarefa difícil, podendo ser até impossível se for para encontrar a solução perfeita.

Na sexta proposição da *Ideia*, é exposta a vontade dos homens em ter a presença de um senhor diante da discórdia característica do Estado Natural. Paire sobre essa tendência (necessidade) o estabelecimento de alguém para esse fim, uma dúvida a qual Kant não responde de imediato, deixando no referido texto

a provocação em aberta. Recorda-nos que o homem é senhor de si, e sendo um fim em si mesmo, ninguém melhor que o próprio homem, no plano da natureza, para estabelecer uma constituição civil, assegurando-lhe seu maior bem, que é a liberdade. Portanto, “é a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção; [...]” (Kant, 2016, p. 10), livrando-se da liberdade selvagem.

Entender o processo republicano nos conduz a outro ponto crucial na estrutura lógica contratual, que é a saída das rudezas para o estabelecimento de um ordenamento não apenas civil, mas moral. “Daí surgiram a *cultura* e as primícias da *arte*, tanto para as belas-artes como para as artes úteis (Gênesis, 4:21-22); mas, e isto é o fato capital, lá também nascem os primeiros elementos da constituição civil e da justiça pública [...]” (Kant, 2010, p. 32-33).

Kant percebe que, nessa dimensão, a partir do início da cultura, deve-se encontrar a possibilidade do desenvolvimento de uma constituição civil e das resoluções dos conflitos. Aqui a cultura é entendida não somente como habilidade que os indivíduos apresentam para amenizar as rudezas, mas também como disciplina, como capacidade de positivar leis que viabilizem a manutenção constante das resoluções de conflitos, internos e externos. Não obstante, a clara percepção dos perigos que assolam ou podem ameaçar a sociedade civil representa a condição de possibilidade do desenvolvimento do homem, bem como do seu melhoramento moral, o que, por sua vez, está relacionado ao próprio melhoramento do estado civil, de suas leis, da execução destas, do aumento da liberdade e do esclarecimento.

Conforme Kant, o Estado se aperfeiçoa a ponto de se transformar em uma república; por outro lado, tal aperfeiçoamento também deve possibilitar um entendimento entre Estados, isto é, o caminho na direção de um cosmopolitismo.

Filosofia da história e antropologia pragmática

Em a *Antropologia*, Kant (2006, p. 22) se propôs a explicar com mais detalhes o sentido de analisar a história, tendo em vista não a marca do indivíduo, mas privilegiando a dimensão da espécie humana, como já vinha desenvolvendo em outras obras. Diante disso, “o conhecimento fisiológico do ser humano trata

de investigar o que a natureza faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (Kant, 2006, p. 21) – sendo este o suporte para responder aos enfrentamentos do homem universal, político e que realiza um plano da natureza.

Segundo Klein (2016, p. 102), “Por isso, a consideração antropológica do homem também conduz, por sua vez, a uma consideração histórica da espécie. Para Kant, existe assim uma via de mão dupla entre a filosofia da história e a antropologia”. A *antropologia* é uma obra que traz um diálogo que comunga de forma central com a *Ideia*. A antropologia pragmática responde à dimensão apresentada pelas inclinações humanas propícias ao desenvolvimento teleológico da cultura, tanto quanto a dimensão eminentemente racional, a partir da qual o homem pode se assumir possuidor de um fim em si mesmo.

Conforme esclarece Terra (2016, p. 48), “Kant estuda a natureza humana, em que as boas disposições morais coexistem com as inclinações egoístas e encontram, mesmo assim, um ‘plano da natureza’ que não se vale apenas das disposições morais, mas utiliza-se também daquelas inclinações [...]”. Isso acontece porque no plano da natureza é necessário que a humanidade realize o seu fim último, progredindo para o melhor, uma vez que permanecer em estado de selvageria implicaria o embotamento das suas disposições naturais e da própria cultura. Em consequência, a humanidade se manteria numa existência insignificante, alheia à vida civil e às suas possibilidades atrofiadas.

O característico, porém, da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza põs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa *discórdia* a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o *fim*, embora *de fato* aquela primeira (a *discórdia*) seja, no plano da natureza, o *meio* de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante *cultura* progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver (Kant, 2006, p. 216, grifos do autor).

A ação da natureza de mover o homem para o conflito entre seus pares (*discórdia*) também favorece a atividade de reconciliação e de superação das rudezas próprias da barbárie, vivenciada em uma situação em que há a inexistência de civilidade. A *discórdia* entre os homens é parte do propósito da natureza, e tal plano ativa o homem na busca pela resolução dos conflitos. Esse momento

marca o início não somente de uma sociabilidade, mas também de um elemento da cultura que viabiliza o refinamento dos homens.

A despeito disso, cumpre ainda lembrar a ponderação de Kant (2006, p. 117) sobre a sociabilidade humana: “Como quer que seja ainda se poderia ter levantado esta: se ele é por natureza um animal social ou solitário e que teme o vizinho, o último sendo o mais provável”. Kant (2006, p. 219) conclui:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar*, *civilizar* e *moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.

A hipótese teleológica do melhoramento da espécie rumo ao progresso moral encontra na razão sua sustentação. Essa razão trabalha em meio às hostilidades e rudezas para alcançar uma sociabilidade capaz de efetivamente possibilitar a coexistência das liberdades por meio, sobretudo, do aprimoramento da constituição civil. A cultura, nesse caso, é o elemento básico e inicial para o cultivo da espécie humana em meio ao conflito.

A filosofia da história e as relações internacionais: antagonismo, guerra e paz

Estabelecer uma vida social e civil, embora imprescindível para a humanidade, não pode ser considerado como um fim último. Tão importante quanto o aprimoramento dessas instituições, com vistas à realização da autonomia e, por assim dizer, da dignidade humana, é o aperfeiçoamento que passa indubitavelmente pelo estabelecimento da paz. Daí surge o intento kantiano de estabelecer uma filosofia da história que traga clareza à concepção de conflito como condição para a paz, haja vista que é o antagonismo que insere a humanidade no percurso do melhoramento moral. “Assim, no grau de cultura em que a espécie humana se encontra, a guerra é um meio inevitável para levar a cultura mais adiante. Somente após uma cultura perfeita (Deus sabe quando) uma paz perpétua se tornaria salutar e possível apenas através daquela” (Kant, 2010, p. 165).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que, de acordo com Kant, o percurso conflitante da história não se resolve sistematicamente no estabelecimento de uma filosofia profética, mas, sim, de uma filosofia que concebe um ideal diante da dimensão concreta da vida humana para o melhor. Não sabemos, desse modo, quando a paz chegará em sua plenitude (esse não é o interesse da filosofia kantiana), pois o que se estabelece é a previsão do conflito como mecanismo gerador para essa paz. “Sem antagonismo, no plano internacional como no individual, faltariam as condições para o desenvolvimento histórico ulterior e o progresso teria fim” (Mori, 2012, p. 44). Isso nos dá a prerrogativa de colocar em discussão a guerra dentro do projeto kantiano para a perpetuação da paz nas relações internacionais.

Encontramos nesse horizonte interpretativo as respostas sobre um eventual paradoxo no plano oculto da natureza para o progresso moral, o qual se evidencia tanto no antagonismo como elemento para o desenvolvimento do pacto civil quanto no processo de resolução dos conflitos internacionais evidenciados na questão da guerra, ou seja, do conflito entre os Estados. Concordando com Klein (2016, p. 107), defende-se que não são duas versões distintas de antagonismo, e sim dois momentos distintos da mesma coisa. Assim, o antagonismo não atua apenas entre os indivíduos, uma vez que se revela também na relação entre os Estados, sendo que estes novos corpos formados por seres humanos tendem a espelhar o mesmo esquema.

Nesse sentido, a intensidade desses conflitos em boa parte dependerá da organização da sociedade civil. Ainda que esses conflitos nunca possam ser completamente eliminados, é possível viver em uma sociedade na qual a selvageria praticamente não prepondere. Ademais, isso pode ocorrer também no âmbito das relações entre Estados, no que concerne ao terrível conflito que constantemente os ameaçam, a saber, a guerra.

O século XVIII se encontra inserido no cenário colocado pelo direito internacional moderno, fundado na guerra justa, nos conflitos em torno não somente do direito de defesa, mas do direito de conquista, na prerrogativa da paz pela força e violência. A manutenção do princípio de sociabilidade, mesmo que seja justificado a partir de uma teoria internacional, encontra-se no limiar dos interesses de um Estado-nação.

Para Ferrajoli (2002, p. 18), existe certo retrocesso no direito da guerra, pois acaba prevalecendo o interesse dos sujeitos mais fortes na comunidade

internacional. Em tempos de guerra, os beligerantes legiferem as maiores hostilidades, essas justificáveis pelo princípio da guerra justa. Kant estabelece sua filosofia *juspolítica* sobre a paz em detrimento da guerra, na crítica ao modelo que a antecede:

Tendo em conta a maldade da natureza humana, que pode ver-se às claras na livre relação dos povos (ao passo que no Estado legal-civil se oculta através da coação do governo) é, sem dúvida, de admirar que a palavra *direito* não tenha ainda podido ser expulsa da política da guerra como pedante, e que nenhum Estado tinha ainda ousado manifestar-se publicamente a favor desta última opinião; pois continuam ainda a citar-se candidamente *Hugo Grócio*, *Pufendorf*, *Vattel* e outros (incômodos consoladores apenas!) (Kant, 2015a, p. 144).

Assim, a outra faceta do antagonismo, manifestada no conceito efetivo de guerra, aponta para uma dimensão mais externa do conflito, pautada em uma relação antagonônica entre Estados. Retornando à *Ideia*, a sétima proposição desloca o cenário dos antagonismos para a esfera global e confirma a insociável sociabilidade no que tange aos conflitos externos entre os Estados. Portanto, “o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (Kant, 2016, p. 12). Ademais, existe uma relação de dependência entre o pacto civil e o estabelecimento de uma ordem internacional. Estruturalmente, a sétima preposição segue acompanhada da oitava por uma relação causal:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições (Kant, 2016, p. 17).

É incompreensível na filosofia kantiana o estabelecimento de um pacto civil que amenize os conflitos existentes em torno da sociedade pela outorga da constituição, mas que não conduza à etapa seguinte, que é a resolução dos conflitos externos. Em outras palavras, os problemas internos precisam de um

enfrentamento para, em seguida, presumir-se que a comunidade internacional também enfrente a restrição de liberdade e conflitos que demandam peculiar atenção, dada a natureza de sua relação.

A preocupação kantiana não é com a guerra em si, mas com a preparação para a guerra e/ou com sua institucionalização. Logo, isso significa dizer que não se contraria a ideia de antagonismo que funda e mantém a sociedade, pois uma coisa é a oposição usada pela própria natureza, outra é o reforço jurídico, legal, para regular tal atitude. Destarte, estamos diante de duas dimensões, uma inerente à condição humana no seu processo cultural/civilizatório (existencial) e outra institucionalizada, que merece profunda desconstrução, não sendo passível de justificação do ponto de vista do direito e da filosofia.

Kant é incisivo no que tange à guerra: “[...] os maiores males que pesam sobre os povos civilizados derivam da guerra, e não tanto daquela em curso ou da passada, mas dos preparativos incessantes e sempre crescentes para a próxima” (Kant, 2010, p. 36). Entendendo-se que *A paz perpétua* trata de uma filosofia política, da visão prática dos indivíduos em um mundo sensível, Kant (2015b) mapeia empiricamente os efeitos, a existência negativa da guerra e seus problemas, sob os ditames da filosofia da história. Não contrariando o projeto filosófico de uma paz eterna, a guerra, como categoria e fenômeno social, é um elemento a ser explanado para que possa ser banida e sanada na história da humanidade.

A preocupação inicial de Kant é quanto aos efeitos do respaldo jurídico para a guerra, não devendo ser reivindicada pelo direito. Assim, “não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura” (Kant, 2015b, p. 130), imperativo elaborado no primeiro artigo preliminar da referida obra. Nesse sentido, busca-se a precaução dos Estados diante de qualquer guerra futura, pois essa é uma realidade própria do estado de natureza.

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante (Kant, 2015b, p. 136).

Em Kant (2015b, p. 134), “[...] a guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o

seu direito”. A guerra, como mal necessário, revela a força transformadora dessa experiência e não significa a legitimação do estado de guerra, mas a compreensão de um mal como meio para o cumprimento de um fim, como se a guerra fosse a causa de um efeito possível.

A guerra tem uma característica mediadora, um mal justificado pela compreensão de um bem-meio, a qual, para Bobbio (2003, p. 90), é uma via obrigatória no campo da filosofia da história iluminista, sobretudo por estabelecer três serventias do progresso: a guerra serve ao progresso moral; a guerra serve ao progresso civil; e a guerra serve ao progresso técnico. Como princípio teleológico, a ideia de guerra se encerra em um instrumento (mal necessário) antagônico, mas de nenhuma forma pode ser legitimada pela via do direito.

Não cabe, do ponto de vista civilizatório, viver em um estado de barbárie, pois se ausentar da jurisdição seria o fim da sociedade civil e o retorno a um estado de natureza. Assim acontece quando um povo, dito civilizado, reforça a guerra como elemento de resolução de conflitos, ainda mais quando esse elemento é reforçado pelo direito, o que é de uma contradição tamanha e não cabe na conceituação da palavra “direito”.

Conclusão

As teorias das relações internacionais e o problema da guerra na filosofia kantiana ganham interesse ao estabelecer, filosoficamente, o paradigma que sustenta um Direito Internacional para o propósito cosmopolita, e não na justificativa de uma guerra justa, mas no estabelecimento de um pacifismo jurídico.

Até aqui compreendemos a força motriz da natureza em cumprir, a partir do seu plano oculto, um cenário de melhoramento humano. Para Kant, esse cenário desempenha o propósito de uma ideia universal reguladora com vistas ao cosmopolitismo. Nos ditames da história, podemos mapear o cenário no qual a filosofia política kantiana estabelece os fundamentos para uma mudança paradigmática em torno das teorias das relações internacionais.

O caminho consolidado no conceito de natureza e sociabilidade sustenta a hipótese defendida de um progresso moral realizado pela espécie humana. Esse melhoramento conduz aos aspectos universais, ou seja, o percurso cosmopolita da humanidade, a qual, mesmo diante das hostilidades presentes, busca o bem como princípio. A filosofia da história nos revela essa certeza.

Do ponto de vista de um pacifismo como leitura teórica das relações internacionais, Kant, na ideia de progresso, trouxe a responsabilidade para o direito. Desse modo, é importante compreender o caminho humano para o melhor, tendo em vista uma estrutura contratual e política, a qual, ao findar no cosmopolitismo como direito da humanidade, deve ser instaurada com bases sólidas no direito internacional. Tal direito, ao longo da modernidade, foi confrontado por críticas, anteriormente por Rousseau e radicalmente ressignificado por Kant.

Em Kant, fica estabelecido o entendimento de que o processo antagônico funda o todo civil a partir do estabelecimento de uma lei pública, que constringe os indivíduos a resolverem seus conflitos. Esse fenômeno também ocorre na esfera internacional. Ao estabelecer de forma gradual os mecanismos resolutivos do Estado, torna-se necessário sanar a esfera dos conflitos exteriores manifestados pela guerra. A sociedade que internamente resolve suas realidades antagônicas pelo contrato é a mesma que estabelece a esfera contratual internacional.

O percurso da humanidade na história, focalizado sob a ótica do aperfeiçoamento da espécie, trata do quanto a humanidade se construiu dentro das bases para uma sociedade civil livre, como também para um todo cosmopolita. Sem dúvida, é a essa sociedade que cabe o uso da razão e a liberdade de procurar com esforços os elementos de sua sociabilidade, educando-se e educando sua espécie em direção ao seu fim.

Referências

BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. 3. ed. Brasília, DF: UnB, 1984.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado Nacional*. Tradução de Carlo Coccioli. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. A paz perpétua. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015b. p. 119-179.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Tradução de Vinícius de Figueiredo e Jair Barboza. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p. 51-99.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015a. p. 57-102.

KLEIN, Joel Thiago. *Kant e a ideia de uma história universal*. São Paulo: Loyola, 2016.

MENEZES, Edmilson. Apêndice. In: MENEZES, Edmilson. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 41-126.

MORI, Massimo. *Paz e a razão: Kant e as relações internacionais – direito, política, história*. Tradução de Fernando Soares Moreira São Paulo: Loyola, 2012.

SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. México: Anthropos Editorial; Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: TERRA, Ricardo Ribeiro. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. 23-67.

3

OS FUNDAMENTOS DETERMINANTES MATERIAIS PRÁTICOS E OS IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS

Tomaz Martins da Silva Filho

Kant (2015, p. 73), a partir do *teorema I* na analítica da *KpV*¹, sustenta que todos “[...] os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos [...]”. Neles, o ajuizamento moral torna-se empiricamente condicionado, primeiro, quando busca na sensibilidade a origem do princípio supremo; segundo, pode ainda mesclar os móveis empíricos com conceitos racionais tomando os fundamentos materiais práticos de ordem racional como base, disso faz derivar costumes de meros conceitos que, por isso, são objetivos.

Kant faz uma classificação dos fundamentos determinantes materiais práticos na *KpV*, a partir do *teorema I*, anteriormente citado, à qual acrescenta a indicação que explica a origem da ilicitude dos princípios morais e esclarece a origem de toda a heteronomia, a saber, a pressuposição de um objeto que antecede a forma na determinação da lei. Como acréscimo a essa definição, temos um trecho da *Ética* que diferencia os fundamentos empíricos dos intelectuais: “[...] fundamentos empíricos são aqueles derivados dos sentidos, contanto que encontrem satisfação nos mesmos. Fundamentos intelectuais são aqueles nos quais toda moralidade é derivada da concordância de nossas ações com a lei da razão” (Kant, 2018, p. 104).

1 Seguem as abreviaturas utilizadas neste texto:

Ética – *Lições de ética*;

Fundamentação – *Fundamentação da metafísica dos costumes*;

KpV – *Crítica da razão prática*;

KrV – *Crítica da razão pura*;

KU – *Crítica da faculdade do juízo*;

Metafísica – *Metafísica dos costumes*;

Progressos – *Progressos da Metafísica*;

Reflexões – *Reflexões sobre filosofia moral*.

Considerando essa divisão geral dos fundamentos materiais, a heteronomia dá-se quando os costumes retiram seus princípios dos fundamentos empíricos. Nesse caso, parece não haver possibilidade de relação entre os princípios *a priori* da razão e as inclinações, uma vez que a lei moral não pode permitir que as inclinações determinem a ação moral. Isso porque as inclinações revelam a vinculação na qual a faculdade de desejar encontra-se em face das sensações e, por consequência, da contingência própria da individualidade restritiva.

As proposições do *teorema I* da *KpV* nos conduz ao *teorema II*, o qual diz que “[...] os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (Kant, 2015, p. 75). A diversidade de princípios tem sua origem em uma variedade de fundamento, tornando-se contingente, porque “[...] onde já existem muitos princípios na moral, certamente não existe nenhum, pois pode haver apenas um verdadeiro princípio” (Kant, 2018, p. 133). Os princípios na heteronomia consideram um objeto como força propulsora da vontade e tomam a matéria² como fundamento das regras que regem a ação. Contudo, “[...] se o apetite por esse objeto antecede a regra prática e é a condição para fazer dela um princípio próprio, neste caso digo [...] este princípio é então sempre empírico” (Kant, 2015, p. 73).

O presente texto objetiva relacionar os fundamentos determinantes materiais práticos com o processo de heteronomia da vontade, do qual pode a razão extrair regras de habilidade e conselhos de prudência. É preciso considerar que, se a moralidade tem como fundamento único e exclusivo a razão, todas as máximas que não podem ser morais têm inúmeros outros fundamentos. Portanto, todos esses fundamentos são considerados determinantes materiais práticos, porque determinam não a vontade, mas o objeto apetecido. Tais fundamentos podem ser de dois tipos: empíricos ou racionais. Os fundamentos empíricos são subjetivos externos ou internos, e os fundamentos de condição racional são objetivos internos e externos.

2 “Por ‘matéria’ da ação Kant parece referir-se ao propósito ou ao fim da ação” (Sedgwick, 2017, p. 166), mas não apenas isso, a matéria é o objeto quisto sobre o qual o sujeito sente prazer e desprazer e utilizará de sua razão (empiricamente condicionada) para alcançá-lo, mediante a formulação de regras de estabelecimento dos meios necessários. Na *KpV*, Kant (2015, p. 73) entende: “[...] por matéria da faculdade de apetição um objeto, cuja efetividade é apetecida”.

Os fundamentos determinantes materiais práticos empíricos

Quando Kant trata dos fundamentos determinantes materiais, ele quer esclarecer a distinção entre eles e a razão, como fundamento do princípio supremo da moralidade. Nessa empreitada, a crítica deve de imediato descartar os fundamentos determinantes materiais práticos subjetivos empíricos, tanto internos como externos: “Os fundamentos determinantes que se situam no primeiro grupo são, no seu conjunto, empíricos e obviamente não se prestam de modo algum ao princípio universal da moralidade” (Kant, 2015, p. 135).

Deve-se observar, sobretudo, a impossibilidade dos fundamentos empíricos subjetivos externos de fornecer princípios morais. Esses fundamentos externos são a educação e a constituição civil e não constituem fundamentos seguros para a moralidade, porque variam de acordo com a sociedade que os aplica. Todavia, Kant não percebe nisso um grande problema, visto que são fundamentos que facilmente são subordinados à lei moral como sua parte empírica, ou seja, uma antropologia. Como parte empírica da moral, a educação e a constituição civil podem contribuir para a aplicabilidade dos princípios *a priori*, desde que os tome como princípio regulador e originante de suas máximas.

Na *Fundamentação*, Kant (2011, p. 54), ao tratar dos imperativos de destreza, dá indícios de como tais princípios mostram sua falência quando são tomados como princípios de moralidade, pois geram apenas regras muito contingentes. No tocante à educação, o filósofo julga ser importante ensinar aos filhos muitas coisas e transmitir a destreza no uso dos meios para toda a sorte de fins. No entanto, por conta da contingência que implica o uso dessas regras, não se pode saber se no futuro ela transformar-se-á realmente numa intenção do educando de cumprir tais regras. Por isso, o mais importante na educação é que os pais primem pela tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins. Isso é possível quando a educação não faz das regras de destreza princípios morais, mas, sim, as condiciona à formação da vontade.

Ademais, a educação e a constituição civil, mesmo não podendo ser fundamento da moralidade, podem, sobretudo, auxiliar o homem no cumprimento dos deveres. A educação, por exemplo, deve ter como fio condutor os princípios legítimos da moralidade e não querer constituir-se um princípio ilegítimo para

tal propósito, pois, se assim o fizer, o ajuizamento moral padece na contingência, visto que se educa sempre ao gosto de cada século.

Na *Ética*, Kant critica as doutrinas morais que identificam o fundamento moral na educação e na lei civil, porque, quando daí retiram o fundamento da moralidade, sujeitam a sublimidade moral ao mero hábito costumeiro. Isso se regula apenas pelo circunstancial e pelo gosto da lei que provém da autoridade soberana, logo, “[...] o ajuizamento moral [*moralische Beurteilung*] surge do exemplo ou da prescrição da lei” (Kant, 2018, p. 107) e, por isso, permanece vulgar.

Dessa forma cairíamos, certamente, em um empirismo moral, dado que a moralidade seria calcada no hábito, no exemplo e na repressão. Dessa tríade surgiriam conselhos sob o nome de moral, contudo nela “[...] não haveria nenhum princípio moral além daquele que é retirado tão somente da experiência” (Kant, 2018, p. 107). Como se sabe, é absolutamente impossível encontrar na experiência um único caso em que a máxima de uma ação seja puramente por dever.

Por essa razão, é extremamente prejudicial quando se quer extrair dos costumes e de seus exemplos contingentes a moralidade, regulando-a pelos hábitos, pelos impulsos particulares da natureza e dos sentimentos humanos. Todavia, pode-se encontrar exemplos de bons costumes na educação e no cumprimento da lei civil, visto que neles se apresenta um senso comum moral, embora esses exemplos só possam ser úteis à moralidade se tomarem o fio condutor da razão.

Quanto aos fundamentos materiais internos, podemos, a princípio, designá-los como sentimentos físicos e morais, como nos confirma Kant (2018, p. 105) na *Ética*, fazendo com que os costumes se baseiem em fundamentos internos subjetivos. O sentimento como um estado de espírito do sujeito é demasiado contingente. De um ponto de vista teórico, não pode fundamentar conhecimento algum, e do ponto de vista prático, jamais poderá vir a ser fundamento determinante da ação, todavia, pode ser produzido pela ação moral, sob o nome de respeito. Na *KrV*, Kant exclui os sentimentos do plano teórico e os circunscreve ao plano prático:

Todos os conceitos práticos se reportam a objetos de satisfação ou de aversão, isto é, de prazer ou desprazer, portanto, pelo menos indiretamente, a objetos do nosso sentimento. Mas como este não é uma faculdade representativa das coisas, antes reside fora de toda a faculdade cognitiva, os elementos dos nossos juízos, na medida em que reportam ao prazer ou desprazer, por con-

sequência, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem simplesmente que ver com conhecimentos puros *a priori* (Kant, 2010, p. 637).

Acontece que, no campo prático, o sentimento também não tem um lugar de destaque unificado, assumindo certa ambiguidade. Ao anteceder a ação moral, o sentimento é patológico, ao suceder, ele é respeito. Como fundamento determinante material prático, o sentimento pode ser de dois tipos: o sentimento físico e o sentimento moral. Como havíamos esclarecido, os dois tipos são sempre fundamentos subjetivos internos. O primeiro tipo, nas palavras de Kant (2018, p. 105), “[...] consiste no amor de si [*Selbstliebe*] que é também de dois tipos, vaidade e o egoísmo. Ele visa à sua própria vantagem e é um princípio individualista através do qual nossos sentidos são satisfeitos”. O amor de si, de modo geral, é solipsismo (*Selbstsucht* [*solipsismus*]). “Este consiste ou no solipsismo do amor de si, como benevolência para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*)” (Kant, 2015, p. 253).

Para todos os efeitos, o solipsismo desconsidera a existência de outros sujeitos (a não ser como meio para seu fim) na busca de seu bem-estar individual, desconsidera a necessidade de ser amado por outros. A divisão do solipsismo em duas categorias – amor-próprio e arrogância – é de considerável importância, pois possibilita entender a utilidade dos costumes decorrentes do amor de si, assim como seus desdobramentos contrários à moralidade. Isso devido à busca da felicidade e satisfação pessoal imediata, que sob a guia da razão virá a ser o amor de si racional.

Kant (2018, p. 312) denomina o amor de si³ como “[...] o amor de complacência para consigo mesmo [ou] estar bastante satisfeito consigo mesmo ao julgar a própria perfeição [...]”. No primeiro caso, o amor de si pode ser considerado como egoísmo moral, é um estado de satisfação consigo, de condescendência com sua própria condição moral. O amor de si pode ainda ser arrogância moral, que é atribuição a si mesmo de uma perfeição acima do que lhe condiz, e isso

3 Kant também diferencia o amor-próprio de arrogância na *Metafísica*: “[...] chama-se modéstia a moderação nas pretensões em geral, isto é, a limitação voluntária do amor de si mesmo de um homem em vista do amor por si mesmo de um outro; a falta desta moderação (imodéstia) em relação ao merecimento de ser amado por outros chama-se amor-próprio (*philautia*). A imodéstia da exigência de ser respeitado por outros é arrogância (*arrogantia*)” (Kant, 2013, p. 276).

prejudica a retidão moral simplesmente pelo fato de que “[...] quanto menos o juiz interior nos julga, mais arrogantes tendemos a ser” (Kant, 2018, p. 313).

O egoísta moral “[...] é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que vê utilidade senão naquilo que lhe serve [...]” (Kant, 2006, p. 25). Como se sabe, o egoísmo é um fechamento em si, importa somente a si mesmo seu juízo sobre o bem e o mal, é o amor-próprio. A tarefa da razão é causar “[...] dano ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral [...]” (Kant, 2015, p. 253). Se a razão não o limita, o amor de si como amor-próprio seria extremamente prejudicial ao juízo moral, tal sentimento levaria apenas aos vícios e jamais à moralidade, uma vez que estaria submerso na imparcialidade.

Como a arrogância exige a participação de outros sujeitos, pois requer aprovação alheia, ela é a imodéstia da exigência de ser estimado por outros. Nesse caso, o indivíduo pensa ser moralmente bom, mais do que realmente é. Acumula inúmeros vícios: vaidade, imodéstia, pretensiosidade, em suma, a presunção que cega o juízo moral. Nessas circunstâncias, o juízo moral só encontra um fundamento moral em consideração à aprovação dos outros, porque sente prazer em ser honrado pelos demais. A vaidade do homem não se satisfaz no sentimento físico, e a fim de ser constantemente nutrida pela estima que julga merecer, força o arrogante a aparentes bons atos, fazendo com que finja (*Schein*) o bem em si mesmo.

Nessa situação, o homem manipula os costumes a seu prazer, “[...] é um meio através do qual o homem se engana e persuade de ter agido corretamente segundo princípios. Nada mais abominável do que fabricar para si uma falsa lei” (Kant, 2018, p. 315). Ligado a esse fingimento, o homem apegar-se às honrarias, e, assim, a vaidade decorrente do amor de si (arrogância) conduz o homem rumo ao segundo tipo de sentimento, o sentimento moral patológico.

Por meio do sentimento moral patológico, os homens “[...] avaliam as ações segundo o prazer e o desprazer, segundo a repugnância ou, em geral, segundo o sentimento do gosto, então se baseia num fundamento contingente” (Kant, 2018, p. 108). O juízo moral não se fia mais em uma autoestima, proveniente do egoísmo ou da arrogância, mas, sim, na sensação de prazer ou desprazer provocada pelo juízo de outrem sobre nós. O sentimento decorrente da repressão ou da aprovação faz surgir o que Kant entendia por senso moral, o que se diferencia de senso comum moral.

Com efeito, um senso comum moral, para Kant, não tem origem no prazer ou desprazer, porque, apesar de ser opinião do grande público, ele se origina na razão. Já um senso moral ao estilo empirista é o conjunto das experiências que se tem em matéria moral. Se esse se fia no hábito, aquele toma como base a existência de um princípio supremo, pressuposto e procurado pela sã razão que permitirá aos homens a noção de moralidade, isto é, um conhecimento moral da razão vulgar de onde surgem os juízos vulgares. A desaprovação e o desagrado só fazem surgir uma humilhação diante dos outros e de si mesmo, nisso consiste uma conversão que se põe como moral, mas é meramente pragmática, já que essa aprovação faz surgir apenas o desejo de honra (*Ehrbegierde*), e não o amor à honra.

O amor à honra relaciona-se ao sentimento moral autoproduzido, ou seja, ao respeito pela lei, precisamente por isso também a manifestação de respeito pelo homem enquanto ser moral (Kant, 2013, p. 278). O amor à honra não exige necessariamente a presença de outras pessoas, ao passo que o desejo de honra não existe no isolamento, porque tem a ver com a maneira como se é estimado pelas outras pessoas. Portanto, o amor à honra é o sentimento moral interno que interessa à relação do sujeito com a lei moral (respeito), refere-se à dignidade de nossa pessoa, enquanto o desejo de honra é calcado na vaidade e precisa, necessariamente, ser alimentado pela aprovação dos demais seres humanos. Será por si um móvel suficiente para manter um ciclo, o qual compensará o sentimento originário surgido pela sensação de prazer e desprazer. O desejo é ambição e como tal revela

[...] a fraqueza dos seres humanos devido à qual se pode ter influência sobre eles pela opinião, o desejo de dominação, pelo temor deles e a cobiça, pelo próprio interesse deles. São sempre um servilismo por meio do qual um outro, se se apodera do indivíduo, tem o poder de utilizar-se dele, pelas inclinações deste, para os próprios propósitos (Kant, 2006, p. 169).

O desejo de honra é a ambição desejanter de aprovação de outros, é a espera de ser estimado pelos demais, pois ao conseguir essa aprovação sente-se bem e suficientemente apaziguado com sua consciência. No sentimento moral patológico, o sujeito evita o sentimento de humilhação e deseja o sentimento de aprovação pelas honrarias. Assim, é preciso saber que ao desejo de honra

basta apenas aparência, no amor à honra é exigido uma valorização pela honra dignamente merecida.

Nota-se de imediato que os sentimentos, nos fundamentos determinantes materiais práticos, são patológicos, e sua sustentação está no prazer ou no desprazer, proveniente da satisfação própria e de uma apreciação que se possa ter com os outros. E como nada disso é constante e universal, mudam-se os sentimentos, fazendo da regra “[...] subjetivamente necessária [...] um princípio prático muito contingente, que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito [...]” (Kant, 2015, p. 87).

O sentimento patológico não pode fundamentar, senão, regras empiricamente condicionadas, visto que a determinação que ele dá à vontade é apenas empírica, ficando a ação moral ao encargo das sensações provenientes das múltiplas experiências dos indivíduos. Por exemplo, é certo que a rapinagem não é estimada por ninguém, até mesmo por aqueles que a executam, pois eles não querem ser roubados por outros, todavia, no covil, aquele que rapina, certamente, receberá honra, e não humilhação. Então, suas máximas morais com certeza serão corrompidas, pois seu sentimento moral é corrompido pelas sensações providas de suas experiências de prazer e desprazer.

Nessa relação não se une o sentimento de agrado ao bom (*Gute*), tão somente ao bem-estar (*Wohl*), o agradável e o bom têm ambos uma relação com a faculdade de desejar e trazem consigo uma satisfação patologicamente condicionada, que se dá por meio de estímulos (Kant, 2015, p. 105). A representação feita é apenas a do objeto, gerando uma satisfação patologicamente condicionada, mediante o sentimento de agrado ou desagrado, tendo, por isso, como base os fundamentos materiais práticos.

Assim, a moralidade não só estaria submetida a uma condição empírica como também seus ajuizamentos morais seriam “[...] derivados de fundamentos subjetivos, de nossas inclinações, de nosso sentimento [...]” (Kant, 2018, p. 149), levando o juízo moral à mera contingência e à heteronomia. Os sentimentos morais, sendo empiricamente condicionados, causam confusão no ajuizamento moral, que embora queira o bem acaba por tomar a má ação como boa, como é o caso de homens que querem roubar, mas não desejam ser roubados.

Os fundamentos determinantes materiais práticos racionais

Os fundamentos materiais práticos de origem racional são: o conceito geral de perfeição e o conceito de Deus como modelo de perfeição. Eles são racionais porque a razão tem certa participação, e não estão em total desacordo com suas ideias. Por isso, consideremos como de dois tipos, a perfeição do homem na medida em que baseia sua ação no cumprimento de suas habilidades e Deus como conceito de perfeição, sendo, por sua vez, um princípio externo, porquanto nossas ações têm uma relação com outro ser distinto de nós. Tal como se apresentam para o juízo moral, esses fundamentos configuram-se como heteronomia, a saber: o conceito de perfeição, enquanto princípio geral da perfeição, e o conceito de Deus, como princípio externo de determinação da faculdade de apetição.

Para Kant (2015, p. 135)⁴, esses conceitos têm certa utilidade, pois, em última instância, eles estão em conformidade com a razão, visto que a perfeição enquanto qualidade das coisas e a perfeição suprema representada em substância, isto é, Deus, são ambas pensáveis somente com base em conceitos racionais. São produtos do entendimento, uma vez que se trata de simples conceitos, porém, a razão participa da sustentação destes, admitindo-os como não contraditórios com suas regras.

As questões envoltas no conceito de perfeição surgem a partir da interpretação kantiana da doutrina da perfeição, a qual Kant excluiu como fundamento determinante da vontade já nas *Reflexões*, dizendo não ser possível que o conceito geral de perfeição seja um fundamento seguro para a moralidade (Kant, 2012, p. 139). Isso porque esse conceito faz com que a ação moral seja resultado de nosso juízo especulativo do que seja a perfeição; por meio desse conceito, produzir-se-ia o melhoramento moral. Assim, aponta Kant (2018, p. 132) que o conceito de perfeição aplicável às coisas não é o mesmo que se aplica aos seres humanos.

4 Trecho análogo é encontrado na *Fundamentação*: esses princípios são “[...] derivados do princípio da perfeição, assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade” (Kant, 2011, p. 92).

O que, então, é perfeito? A perfeição de uma coisa e a do ser humano é distinta. A perfeição de uma coisa é a suficiência de todos os seus *requisitorum* para constituí-la. Então, de maneira geral, significa completude. A perfeição do ser humano, entretanto, não significa ainda moralidade. A perfeição e a bondade moral devem ser distinguidas. A perfeição é a completude do ser humano em relação às suas forças, capacidade e destreza para realizar todos os fins propostos.

O conceito de perfeição, nesse caso, seja de uma coisa ou pessoa, apenas só pode ser tomado em sentido teórico, não significa senão a completude de cada coisa em sua espécie. Pelo conceito teórico de perfeição, o homem só irá se aperfeiçoar dentro dos limites da natureza, é a capacidade e a destreza para realizar todos os fins propostos, ou seja, habilidades a serem desenvolvidas. Isso implica dizer que seus fins são sempre subordinados às suas disposições naturais, às suas capacidades, nada tendo a ver com perfeição moral.

Por isso, para Kant (2015, p. 135), não se pode equiparar o conceito de perfeição geral ao de perfeição moral, visto que não há nunca uma obrigação autoproduzida, é sempre heteronomia vacilante, dado que “[...] a vontade nunca se determina imediatamente a si mesma pela representação da acção, mas somente pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da acção exerce sobre ela: devo fazer tal coisa, porque quero uma tal outra” (Kant, 2011, p. 96). Quando o efeito pretendido é alcançado, gera-se o sentimento de agrado, quando não, tem-se a sensação de fracasso e imperfeição, por isso desprazer. O fato deve-se ao agrado que está na unificação do conceito de perfeição com a completude dos fins pretendidos.

Em contraponto ao conceito teórico de perfeição, Kant dispõe da condição indispensável da perfeição no mundo, que na obra *Progressos* ele define como a “[...] moralidade dos seres mundanos racionais, que, por seu turno, se baseia na liberdade; dela, enquanto espontaneidade incondicionada, devem também eles tornar-se conscientes a fim de poderem ser moralmente bons” (Kant, 1995, p. 83). O conceito de perfeição geral faz soçobrar o valor moral da ação à medida que não tem especificidade no fim. A ideia de perfeição moral, por sua vez, só é possível se esses seres racionais finitos, segundo a sua finalidade, forem eles mesmos a causa da perfeição de suas habilidades.

Segundo Kant (2013, p. 198), “Quando da perfeição pertencente ao ser humano em geral (propriamente, à humanidade) se diz que propô-la a si mesmo

como fim é um dever em si mesmo [...]”. No entanto, a perfeição que o filósofo descreve não é o conceito geral de perfeição, nem a ideia de perfeição, mas, sim, a perfeição moral como dever, a única que o juízo moral deve perseguir como fim moral, antes de qualquer ponderação sobre a ideia de perfeição.

Pelo conceito geral de perfeição, entramos no último fundamento material prático objetivo de ordem externa, a perfeição de Deus e seu princípio, isto é, um conceito de Deus. Para o homem comum, Deus é a “[...] perfeição suprema em substância [...], conseqüentemente externa (considerada de um ponto de vista prático), é a suficiência deste ente para todos os fins em geral” (Kant, 2015, p. 135). A vulnerabilidade do conceito de Deus como fundamento determinante material prático dá-se pela demasiada heteronomia que presta à determinação da vontade.

Kant (2018, p. 158) trata da questão no tópico “Do princípio supremo da moralidade” na *Ética*, em que explica o porquê da contingência do conceito: “Cada um concebe Deus de acordo com a noção que lhe é mais familiar [...]. Por isso forma-se também, em cada um, tal conceito da moralidade que está de acordo com o conceito que se tem feito de Deus”. Ocorre que nem todos os homens têm um conceito metafísico de Deus, nem todos creem na fé revelada e organizada na forma de uma entidade corporativa, e isso implica saber que a religião instituída e, portanto, seu conceito de Deus, não é universal. No entanto, toda religião objetiva ser universal, e disso faz depender um conceito de moralidade que, por demasia, torna-se insustentável, porque é diverso.

Por um lado, se a moralidade dependesse da religião revelada e do conceito de Deus, “[...] todos os povos que não tivessem nenhum conceito exato de Deus também não teriam nenhum dever, o que, no entanto, é falso [...]” (Kant, 2018, p. 155). Por outro lado, o homem comum traz em si uma lei interna que conduz à noção de dever, por meio do juízo moral, independentemente do conceito de Deus que ele tenha ou mesmo se tem uma religião ou não. Esse ajuizamento conduz, como *sã razão*, os homens à noção de dever, isso antes de qualquer teologia ou revelação. Um ateu pode ter noção do dever sem, contudo, crer em Deus, e um facínora tem noção do dever sem, de fato, ser um homem temente a Deus. O contrário é possível, um homem pode ser beato e piedoso⁵,

5 Kant diferencia um homem piedoso do temente, assim como da beatice: “Um homem piedoso seria aquele que considera bem as observâncias e os meios da religião. Mas um homem que teme a Deus já significa algo mais, a saber, é aquele que demonstra certa

mas não teme a Deus, pois seu conceito de Deus atinge apenas as observâncias da religião, e não a disposição moral.

Para o homem piedoso, sua vontade deve ser determinada pela vontade de Deus (ou estar em conformidade com ela). Nesse caso, ele não é um agente moral, mas, antes, paciente. Desse modo, se Deus rege as determinações do arbítrio, Ele age, e a ação não surge do homem, sendo este apenas o meio de uma outra causa (Kant, 2012, p. 151). A problemática posta não é a ideia de Deus, ou a existência Dele, e sim o conceito de Deus que se põe como causa determinante da vontade do homem, que, como tal, é falha nos critérios de universalidade e necessidade, elementos importantes no processo de determinação da vontade.

Levemos em consideração a hipótese de que houvesse necessidade de que a vontade de Deus fosse feita para podermos ser morais, então, cumpriríamos a lei moral por medo do castigo e do poder de Deus, não possuindo nenhum outro fundamento do que a Sua ordem. Nós a cumpriríamos não por dever e obrigação, mas por medo e pavor, de modo que, dessa forma, o coração não é aperfeiçoado (Kant, 2018, p. 159). Cabe observar que a problemática não gira em torno das ideias de perfeição humana e da ideia de Deus como Ser perfeitíssimo, tão somente não é possível fazer de meras apreciações a determinação da vontade.

Ao que diz respeito a qualquer utilidade que a razão delas venha a fazer, Kant (2011, p. 95) considera que a “[...] despeito de tudo isto, o conceito ontológico da perfeição é melhor do que o conceito teológico [...]”, visto que o primeiro pode conduzir o homem a aperfeiçoar-se, desde que ele mesmo formule os meios necessários para isso, quer dizer, por meio de regras e conselhos. O segundo faz derivar a moralidade de uma vontade divina, constituindo para o indivíduo certa dependência da vontade alheia agenciada por ritos e fórmulas sagradas⁶ e pelo culto transformado em bajulação divina. Conclui-se disso que

pontualidade na observação dos meios da religião” (Kant, 2018, p. 230). Por pontualidade (*Pünktlichkeit*) entenda-se uma precisão no fim proposto, os fins morais. Já o piedoso cumpre certos ritos e orações, e seu costume liga-se à piedade entendida como “[...] algo prático e consiste na observância das leis divinas a partir do motivo da vontade divina. A beatice consiste no zelo de reverenciar a Deus de modo a apresentar palavras e expressões de submissão e dedicação com o propósito de obter graça para si por meio de testemunhos de honra e louvores. Adotar dessa maneira o modo de venerar a Deus é algo horrível e abominável, pois acreditamos, nesse caso, ganhar a Deus sem qualquer moralidade, mediante lisonja, e O imaginamos como um Senhor mundano, a quem procuramos agradar mediante atitudes servis de submissão, louvores e adulações” (Kant, 2018, p. 239-240).

6 Com isso não se quer insinuar um escárnio à religião, pois “[...] não devemos zombar de proposições religiosas, que são apenas indiretamente contra a moralidade,

não se tem necessidade de um conceito de Deus para fundar a moralidade, tampouco dos serviços religiosos, pois é preciso que o juízo moral descubra que “se muitos examinassem o que está na base de sua religião e de suas ações, descobririam que há mais honra, compaixão, prudência ou costume do que moralidade” (Kant, 2018, p. 295).

Por meio desse princípio, o juízo moral também se perde, porque pensa adquirir a remissão das culpas sem nenhum esforço moral e esquece, por exemplo, dos ensinamentos de caráter universal presentes em algumas expressões religiosas, algo que deveria anteceder quaisquer fórmulas sagradas. Do exposto, conclui-se que o juízo moral toma como base os fundamentos determinantes materiais práticos, que se sustentam nas “[...] condições subjetivas do arbítrio; por conseguinte, que só podem ser representadas sempre como simples máximas, jamais, porém, como leis práticas [...]” (Kant, 2015, p. 91). Essas máximas, quando muito, podem ser elevadas à condição de regras de habilidade ou conselhos de prudência, em torno das quais subsiste certa conformidade com a moralidade, contudo, não se pode desonrar a sublimidade da lei moral, comparando-a com os princípios ilegítimos dos costumes.

Os imperativos hipotéticos de habilidade e prudência

A partir dos fundamentos materiais, a escolha dos fins fica ao encargo do arbítrio e não propriamente da razão. Esta determina apenas os meios possíveis para se chegar ao fim pretendido ou um fim geral, pelo qual o arbítrio possa determinar os meios.⁷ Portanto, a vontade, a partir desses fundamentos, não é incondicionalmente boa, é meramente boa para algum fim, isto é, condicionalmente boa. É precisamente na vontade relativamente boa que se revela o interesse empírico por objetos apetecidos, regulando-se por uma espécie de

mas devemos manter o respeito” (Kant, 2018, p. 274). Kant admite que as orações, no contexto da moralidade, têm certa utilidade no juízo vulgar. As “[...] orações são necessárias para propósitos morais se são capazes de erigir uma disposição moral em nós, mas nunca por propósitos pragmáticos como meio de suprir nossas necessidades. Elas servem para estimular a moralidade no âmago do coração” (Kant, 2018, p. 254).

⁷ É nesse sentido que, segundo Almeida (2005, p. 172), nos imperativos hipotéticos e na justificação dos meios, seja em vista de um fim qualquer, seja de um fim geral, há uma racionalidade dos meios, ao contrário do imperativo categórico, que tem uma racionalidade dos fins.

noção geral de dever. Essa noção diz respeito apenas às razões para seguir um mero preceito com vistas aos fins, além de saber quais meios utilizar para, por conta do interesse empírico, atingir um objeto apetecido.

Kant (2011, p. 16) diz na *Fundamentação* que qualquer “[...] preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral”. Um preceito, para ser como tal, precisa ir além de uma máxima e fundamentar-se em princípios, que embora possam ser empíricos, não são fornecidos pela sensibilidade, e sim pela razão. Só pela razão um preceito pode vir a ser lei moral. Quando o princípio não é puro, mescla-se com toda sorte de inclinações (*Neigung*), então, ele se chama regra prática. Portanto, “[...] ali onde as regras são práticas a razão não pode ser imediatamente legisladora porque elas também podem ser técnico-práticas” (Kant, 2016a, p. 75).

A regra é prática, não por causa de seu fundamento empírico, mas por causa da racionalidade que lhe é conferida pela razão; caso contrário, “[...] todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas” (Kant, 2015, p. 67). As proposições fundamentais são máximas; quando universalizáveis, tornam-se leis. Já aquelas máximas subjetivas são consideradas preceitos, pois têm a si conferido o título de regra técnico-prática mediante a regulação da razão. Nesse caso, a regra técnico-prática está em conformidade também com as condições subjetivas do sujeito, que, segundo Kant (2011, p. 61), muitas vezes está em conformidade com sua ignorância ou com suas inclinações. Mediante isso: “Todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na faculdade de apetição inferior [...]” (Kant, 2015, p. 77).

A faculdade de apetição (inferior ou superior) é o modo como o arbítrio é determinado, se pela sensibilidade ou pela razão prática. Desse modo, é inferior a faculdade de apetição determinada por fundamentos materiais, isto é, por nossos apetites e inclinações. Esses fundamentos só fornecem ao arbítrio regras práticas, que estão *per se* impossibilitadas de se tornarem lei moral. As regras práticas, de modo geral, têm sua matéria, ou seja, seu objeto apetecido, dependente de “[...] condições subjetivas, que não lhe proporcionam nenhuma universalidade para entes racionais, a não ser a condicionada (no caso de que me apeteça isto ou aquilo, que tenho de então fazer para torná-lo efetivo) [...]” (Kant, 2015, p. 115).

Para o filósofo, as regras técnico-práticas baseiam-se em conceitos e, à medida que assim fazem,

[...] só podem ser contadas na filosofia teórica como corolários. Pois elas só dizem respeito à possibilidade das coisas segundo conceitos naturais, à qual pertencem não apenas os meios que podem ser encontrados para isso na natureza, mas mesmo a vontade (como faculdade de desejar, portanto como faculdade natural), na medida em que pode ser determinada por móveis da natureza em conformidade com aquelas regras (Kant, 2016a, p. 72).

Um corolário é uma proposição que deriva, mediante o encadeamento de conceitos precedentes, um acréscimo de conhecimento por meio da explicitação de aspectos que, no enunciado anterior, não estavam completamente esclarecidos. Kant, ao chamar as regras práticas de corolários, localiza os imperativos hipotéticos, de alguma forma, ainda ligados à filosofia especulativa. Os imperativos hipotéticos compõem a filosofia prática, porém estão conectados por meio de uma lógica dos juízos à razão especulativa; porquanto, na determinação da ação, utilizam-se conceitos como o de perfeição. Sendo assim, podemos perceber que, ainda no plano especulativo, a modalidade dos juízos precede tipos de imperativos, revelando a lógica por trás da racionalidade dos imperativos hipotéticos:

Quanto à modalidade, aspecto pelo qual está determinada a relação do juízo inteiro com a faculdade de conhecer, os juízos são ou problemáticos, ou assertóricos, ou apodícticos. Os problemáticos são acompanhados da consciência da mera possibilidade; os assertóricos, da consciência da realidade efetiva; os apodícticos, por fim, da consciência da necessidade de julgar (Kant, 1992, p. 127).

Essa divisão conduz a relação do juízo moral com as proposições no plano prático, a fim de que elas se tornem regras ou leis. Como o que está sendo julgado é uma proposição prática (uma máxima), o juízo busca a verdade presente na elaboração da proposição. Por isso, também no plano prático, Kant (1992, p. 121) diz que “Um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito”.

Na busca de um conceito de moralidade que supra as carências do juízo moral, a razão comum não despreza o que lhe é vetado como moralidade. A partir da crítica, o homem pode agora visualizar princípios que dizem respeito a outros domínios da razão, visto que, assim como os juízos, os princípios problemáticos são marcados pela mera possibilidade, e os princípios assertóricos, pela consciência da realidade efetiva, considerados como regras para a ação. Destarte, a regra prática é sempre um produto da razão porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um fim imediato; logo, são imperativos que “[...] valem ‘objetivamente’ e diferem totalmente das máximas enquanto proposições fundamentais subjetivas” (Kant, 2015, p. 69).

Ressaltamos dois tipos de imperativos: os que “[...] determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo, ou [que] determinam somente a vontade, quer ela seja suficiente ou não para o efeito” (Kant, 2015, p. 69). O primeiro tipo de imperativo não determina a vontade, mas, sim, as condições de possibilidade da ação. Dessa forma, se considerarmos que “[...] todos os imperativos ordenam ou hipotética ou categoricamente” (Kant, 2011, p. 52), temos que também considerar que a ordem imposta pelos imperativos hipotéticos é estruturalmente diversa daquela implícita no imperativo categórico. Aqueles, como o próprio nome diz, implicam na hipótese de que os meios para atingir os fins pretendidos são os mais adequados. Kant esclarece que as regras técnico-práticas também são de dois tipos: “[...] aquela da arte e da habilidade em geral, ou também da prudência como uma habilidade de ter influência sobre seres humanos e sua vontade” (Kant, 2016a, p. 72).

A doutrina dos imperativos de Kant – que em última instância é a doutrina dos fins na filosofia prática – toma como fim o objeto do livre-arbítrio, produzido e determinado pela sua representação; por conseguinte, toda ação tem um fim (Kant, 2013, p. 196). Um imperativo implica ter fins a serem perseguidos: um fim possível, um fim geral determinado e um fim universal e necessário, porque eles “[...] são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (Kant, 2011, p. 52).

Por não determinarem a vontade, a razão assume a atividade reguladora e, por isso, não pode absolutamente obrigar, e sim orientar na escolha dos

melhores meios ou fins. Desse modo, os “[...] imperativos hipotéticos conteriam simples preceitos de habilidade” (Kant, 2015, p. 69). Uma vez escolhido o fim, o sujeito da ação é coagido pela determinação de causalidade – regramento da ação mediante as condições de certos interesses e móveis para o fim possível. Os imperativos hipotéticos dizem “[...] apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real” (Kant, 2011, p. 53). À vista disso, trata-se das regras da razão para efetivação desses interesses de condição empírica, que são condicionados, pois “[...] não determinam a vontade simplesmente enquanto vontade, somente com vistas a um efeito apetecido, isto é, são imperativos hipotéticos, em verdade são preceitos práticos, mas não leis” (Kant, 2015, p. 69).

O primeiro tipo de imperativo hipotético é aquele que desenvolve habilidades (*Geschicklichkeiten*) de modo geral. Podemos, segundo o filósofo, também chamar esses imperativos de “destreza”: “se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (Kant, 2011, p. 53). A destreza, primeira definição dos imperativos hipotéticos que trazemos à baila, revela o aspecto procedimental desses imperativos – um saber fazer ou deixar de fazer com relação às coisas. É a capacidade de estabelecer meios para fins possíveis, isto é, fins que, conquanto possam acontecer, necessitam de certa exatidão na escolha dos meios corretos, caso contrário, não serão atingidos.

São também chamados de imperativos de habilidade: buscam sua força motriz na disposição técnica ou mecânica para o manejo das coisas, por isso, afirmamos que esses imperativos estabelecem relação com as coisas de modo geral, porque trazem à luz o papel que a razão desempenha na espécie como existente em um mundo sensível. Ao mesmo tempo evidenciam, de um ponto de vista prático, a disciplina da razão com relação ao arbítrio que deve escolher os melhores meios para os fins que se propõe; todavia, aqui conta a possibilidade.

Dessa forma, não importa o fim, mas, sim, os meios para que um fim razoável seja atingido. Consideramos que os meios são assertóricos, porém os fins são problemáticos. O filósofo assim exemplifica: “As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (Kant, 2011, p. 54). Os imperativos de destreza são problemáticos porque se assentam sob uma regra na qual

a necessidade da vontade vacila, dada a indeterminação dos fins. Desse modo, a vontade só consegue determinar de modo real, isto é, assertoricamente, os meios.⁸

Os imperativos hipotéticos comandam ações a serviço de algum propósito contingente ou arbitrário, logo não exigem lucubração na sua formulação, visto que não precisa discussão “[...] especial como seja possível um imperativo de destreza. Quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas acções) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder” (Kant, 2011, p. 56). Tampouco exige-se virtude, porque esses imperativos exigem apenas o que a natureza humana já lhe concede: uma disposição técnica para aperfeiçoar-se no desenvolvimento da habilidade. O que Kant chama de “influência decisiva” da razão é a regulação dada à ação por certa racionalidade e coerência no querer dos fins com a escolha dos meios. À vista disso, eles “[...] são de grande utilidade e devem preceder os demais imperativos” (Kant, 2018, p. 89).

Os móveis que motivam os imperativos hipotéticos tomam como fundamento material “[...] a teoria sobre aquilo que pertence à natureza das coisas,

8 É importante lembrar que, sobre esse imperativo, o filósofo trata de corrigir o fato de tê-lo chamado de regra prática: “Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Pois, depois de ter dito que os imperativos da habilidade só comandariam de maneira condicionada, em particular sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, problemáticos, chamei tais prescrições práticas de imperativos problemáticos, uma expressão em que há claramente uma contradição. Eu deveria tê-los denominado técnicos, isto é, imperativos da arte” (Kant, 2016a, p. 19). Kant refere-se à passagem da *Fundamentação* em que diz: “O imperativo diz-me, pois, que acção das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma acção só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que soubesse, as suas máximas poderiam, contudo, ser contrárias aos princípios objectivos duma razão prática. O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a acção é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. No primeiro caso [os de habilidade] é um princípio problemático, no segundo [os de prudência] um princípio assertórico-prático” (Kant, 2011, p. 52). A contradição que o filósofo menciona refere-se ao fato de que somente prescrições práticas “[...] apresentam diretamente a determinação de uma ação como necessária – meramente através da representação de sua forma (segundo leis em geral) e sem levar em consideração os meios do objeto a ser assim realizado – podem e devem ter seus princípios próprios” (Kant, 2016a, p. 19). Dito isso, e tendo o juízo moral posse do reconhecimento desses princípios, como de um motivo moral, reconhece-se autônomo, mediante a ideia da liberdade. Logo, Kant quer deixar evidente que todas as prescrições práticas fundam “[...] justamente nesses princípios o conceito de um objeto da vontade (o bem supremo), este só pertence à prescrição prática (de agora em diante denominada moral) indiretamente, como consequência” (Kant, 2016a, p. 19).

aplicada apenas ao modo como elas podem ser por nós produzidas segundo um princípio, isto é, representando a possibilidade das mesmas através de uma ação” (Kant, 2016a, p. 16-17). Compreende-se assim que são os imperativos técnicos que servem ao desenvolvimento da cultura.

Do mesmo modo, para os conselhos de prudência, os fundamentos aqui são todos materiais. Diferentemente das regras de habilidade, os conselhos tomam por fundamento material todo e qualquer móbil como interesse, desde que eles se relacionem ao sentimento físico ou moral, derivados do amor de si. Nas regras de habilidade, o interesse recai quase sempre no desejo de aperfeiçoamento, que se liga ao conceito geral de perfeição. Como este se trata de um fundamento racional, a razão especulativa nele tem participação. Já os fundamentos da prudência são os fundamentos determinantes materiais práticos, que sob a regulação da razão produzem regras pragmáticas, logo, o amor de si e o desejo de honra nelas se tornam presentes. Kant fornece na *KrV* um panorama do que será traçado na doutrina da prudência a partir da filosofia prática, abordando como se situam as regras pragmáticas da nossa livre conduta mediante o imperativo pragmático. No entanto, isso não se destina aos fins da razão, mas, sim, para fins próprios da natureza humana sensível:

[...] as condições de exercício do nosso livre-arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos [...] (Kant, 2010, p. 636).

No que concerne ao imperativo de prudência, a razão exerce um poder regulador e unificador dos fins, isto é, a completude de todas as nossas inclinações. Afirmo o filósofo que: “Toda regra de prudência, decerto, baseia-se na regra do entendimento, mas, no caso da regra de prudência, o entendimento serve-se da sensibilidade. Ele lhe dá em mãos os meios pelos quais a inclinação é satisfeita, porque depende dos fins da sensibilidade” (Kant, 2018, p. 319). Por sensibilidade, entendemos toda condição empírica que implica os sentimentos morais e físicos, a educação e a constituição civil como móveis externos para a vontade, que se

na perspectiva moral não obrigam de modo efetivo, no imperativo de prudência constituem força motriz.

Destarte, como o fim moral é uno e universal, a razão nos imperativos de prudência apresenta um fim análogo: a felicidade. Nesse caso, é a razão que fornece um fim geral, porém não universal. O “[...] conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer” (Kant, 2011, p. 57). Pelo fato de não sabermos precisamente o que é a felicidade, apesar de desejá-la, também não sabemos o que fazer para ser feliz, porque ela “[...] se assenta somente em princípios dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências de facto infinita” (Kant, 2011, p. 58-59).

Todos têm a felicidade como um fim mundano ou *post mortem*, seja o que for que a consideremos que seja. É precisamente por isso que os “[...] imperativos de prudência ordenam não sob uma condição problemática, mas sob uma condição necessária assertórica universal, que está em todos os seres humanos” (Kant, 2018, p. 91). O interesse da prudência recai sobre uma condição empírica, o bem-estar (*Wohl*), que se refere ao agrado e desagrado, à satisfação de nossas inclinações, das quais não podemos nos desfazer. Logo, o imperativo pragmático “[...] é dependente das inclinações, posto que a felicidade consiste na satisfação de todas as inclinações” (Kant, 2018, p. 153). Portanto, o fim pragmático não é um fim possível, ele é um fim real, e como tal, expõe certa racionalidade do fim com relação aos meios necessários para seu cumprimento.

À medida que a razão unifica o que o homem imagina ser a felicidade, pode usar os móveis que o desejo de felicidade provoca em prol de seu interesse, e dele é extraído o juízo pragmático, conforme nos mostra o próprio Kant (2018, p. 111-112) na *Ética*:

O imperativo pragmático é um imperativo segundo o juízo de prudência e diz que a ação é necessária como um meio para nossa felicidade. Aqui o fim já está determinado. Dessa forma, essa é uma necessitação da ação sob uma condição, embora, de fato, uma condição necessária e universalmente válida e isso é a *bonitas pragmática*.

O imperativo de prudência evidencia a bondade pragmática, ou seja, uma bondade útil para o bem-estar, a qual ninguém está objetivamente obrigado, porém deve-se dar a devida atenção. É preciso obedecer aos imperativos de prudência, não porque obrigam efetivamente, e sim porque neles há a coerência da razão. Por essa obediência relativa, são chamados de conselhos. O objetivo dos conselhos de prudência é tornar o homem feliz, assim:

Todos *motiva* pragmáticos são meramente condicionados na medida em que as ações são meios para a felicidade. Dessa forma, aqui não há qualquer fundamento para a ação em si, mas apenas para ela como um meio. Portanto, todos os *imperativi pragmatici hypothetice necessitant et non absolute* (Kant, 2018, p. 114).

Todavia, os meios para ser feliz são indeterminados, porque cada um diz para si o que fazer para ser feliz. Todos têm uma ideia geral do que é a felicidade e submetem-se à formalidade de um imperativo que tem uma bondade condicionada a um objeto que, apesar de geral, não determina universalmente a regra. O imperativo de prudência não pode dar *a priori* uma regra para o bem-estar, pois só podemos afirmar o que isso é mediante uma regra *a posteriori*. É nesse sentido que, mesmo sendo geral o fim da prudência, seu princípio não pode ser uma regra para todas as ações, no entanto, “se fosse para ser assim, ela teria de ser *a priori*. Porquanto as regras pragmáticas não estão em concordância nem com o arbítrio dos outros nem com o meu próprio” (Kant, 2018, p. 117).

Ao contrário dos imperativos de habilidade que quase sempre são indiferentes às questões práticas, o imperativo de prudência pode contrariar diretamente a lei moral ou pode haver conformidade, como Kant observa no exemplo do suicídio: “segundo a regra da prudência, poderia haver casos nos quais é permitido se suicidar com o propósito de escapar de toda necessidade, mas isso é contra a moralidade” (Kant, 2018, p. 164). O suicídio do ponto de vista moral é uma ação abominável, porque “[...] para escapar a uma situação penosa, [o homem] se destrói a si mesmo, serve-se ele de sua pessoa como de um simples objeto” (Kant, 2011, p. 74).

Servir-se de si e dos outros como meios para atingir um estado de agrado em nada contradiz a prudência, porém, é necessário notar que há certa

diferença entre fazer-se meio e fazer-se mero meio (*bloß als Mittel*). O primeiro é conciliável com a moralidade, há conformidade com ela, desde que se tome como guia a ideia de humanidade, ou seja, não se rebaixa a si e os outros a meras coisas (*Sachen*); travam-se relações com os demais homens, considerando que o outro também é um ser racional exigente de respeito. Ocorre que, diferentemente do que acontece no imperativo de humanidade, a ideia de humanidade não é o motivo da ação, mas, sim, a inclinação, então os conselhos de prudência fazem com que os móveis empíricos concorram com os motivos da razão.

Quando dispomos do outro e de nós mesmos como meros meios, sem que levemos em conta que os meios também são seres humanos, “[...] a humanidade é subordinada à animalidade e meu entendimento passa a ser regido pelos impulsos animais” (Kant, 2018, p. 164).⁹ Assim, pode-se fazer uso da prudência, considerando o outro como partícipe da mesma liberdade que todos os homens têm, não como mera coisa, entretanto, como pessoas úteis para a felicidade de outrem. Não se trata do respeito à humanidade na pessoa do outro, porque o outro é um igual que exige direitos, no mínimo deve-se ser cortês e amigável com ele. É nesse sentido que Kant (2018, p. 416) identifica os bons modos com a afabilidade, que

[...] não é mais do que bons modos em nosso comportamento exterior para com os outros. Trata-se de uma aversão a toda ofensa que possa ser infligida ao outro. Ela provém do amor à humanidade e modera a raiva e o desejo de vingança em relação aos outros. A pessoa afável, pois, não faz nada para impedir o bem do outro, mas também não é generosa no propósito de promovê-lo.

9 Notemos que o imperativo de prudência pode entrar em choque direto com a fórmula da humanidade do imperativo categórico: “Por exemplo, se alguém pode causar prejuízo ao próprio corpo com o objetivo de lucrar, vender seu dente ou oferecer-se por dinheiro à melhor oferta, onde está a moralidade aí? De acordo com o entendimento, eu devo examinar se a intenção da ação é constituída de tal forma que poderia ser uma regra universal. Sendo a intenção nesse caso a de aumentar a própria vantagem, percebo agora que o homem se torna uma coisa e um instrumento de gratificação animal. Enquanto seres humanos, no entanto, não somos coisas, mas pessoas. Aqui desonramos a humanidade em nossa própria pessoa” (Kant, 2018, p. 164). A questão posta não é que a prudência sempre está em conflito com a moralidade. O trecho evidencia um flagrante delito contra a humanidade pelo fato de que alguém causa prejuízo ao próprio corpo com o objetivo de lucrar, rebaixando-se o valor da humanidade a um preço venal, o que não é permitido.

Dos conselhos de prudência surgem certos bons modos, não por respeito à humanidade, todavia por amor. Isso é um sentimento patológico que quer evitar a discórdia entre os homens, não tem por objetivo promover o bem moral, nem o mal, e sim manter a concórdia em vista da felicidade própria. Como os móveis da prudência são sempre externos, e a felicidade sofre influência da faculdade da imaginação¹⁰, nesse caso, “[...] o preceito de prudência continua a ser hipotético; a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção” (Kant, 2011, p. 55). A partir disso, podemos entender quando na *Fundamentação* o filósofo afirma que: “[...] os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as acções de maneira objectiva como praticamente necessárias; que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão” (Kant, 2011, p. 58).

As regras de prudência obrigam apenas pela forma geral do imperativo, não pelo conteúdo, por isso, são conselhos. Há de obedecê-los quem quer, porém se quiser obedecer, deve estabelecer os meios necessários para alcançar o fim,

10 A felicidade, sob o alcance da imaginação, é o que antevemos como um bem para nós. Imaginamo-nos de posse de um bem, desejamo-lo e reunimos forças para torná-lo possível. A filosofia kantiana ensina-nos que tudo se esvai quando o bem desejado é alcançado, assim, a imaginação é estimulada a projetar novos horizontes, logo, a felicidade torna-se inalcançável. Conforme a *KU*: “O conceito de felicidade não é um conceito que o ser humano, digamos, abstraísse de seus instintos e, assim, extraísse da animalidade em si mesmo; ele é antes uma mera ideia de um estado à qual ele quer tornar este último adequado sob condições meramente empíricas (o que é impossível). Ele mesmo forja essa ideia e, através do seu entendimento juntamente com a imaginação e os sentidos, o faz de maneiras tão diversas e com tantas modificações que a natureza, mesmo que estivesse inteiramente submetida ao seu arbítrio, jamais poderia extrair daí uma lei universal determinada e firme para concordar com esse conceito vacilante e, assim, com o fim que cada qual se propõe arbitrariamente” (Kant, 2016a, p. 327). Em resposta a Herder, o filósofo assinala que: “Em todas as épocas da humanidade, assim como também na mesma época em todas as classes sociais ocorre uma felicidade, que, por ser nascida e crescida aí dentro, é exatamente conforme as circunstâncias dos conceitos e dos costumes das criaturas. Mas é exatamente a isso que esse ponto se refere: não é possível indicar uma única vez uma comparação do grau da felicidade e uma preferência de uma classe social sobre outra ou de uma geração sobre outra. Se não é essa figura de sombra [*Schattenbild*] da felicidade, que cada um faz para si próprio” (Kant, 2013, p. 210). O que consideramos como felicidade é tão indeterminado que circunscreve às considerações individuais. Há pouco ou nenhum consenso sobre isso entre os homens, visto que uma coisa é certa: não podemos imaginar nossa felicidade sob condições que a natureza não permite, se o fizermos, saibamos de antemão, jamais se realizará, porque a “[...] felicidade compreende tudo (e também nada mais do que) o que a natureza nos pode proporcionar” (Kant, 2016b, p. 70).

assim, prova-se uma obrigação relativa quanto à força dos móveis. O que move um conselho é sempre um interesse subjetivo quanto ao agrado e desagrado que podemos ter diante dos demais.

Considerações finais

A partir disso, consideramos que os imperativos hipotéticos tiram a força das inclinações, que, em busca de seus fins, concorrem com o domínio da razão prática, porque seus fundamentos são materiais práticos. Devido a esses fundamentos, os imperativos hipotéticos mostram-se como princípios ilegítimos para a moralidade, visto que essa tem seu valor não no propósito que se quer atingir, nem no fim que se pretende, mas em si mesma. Nota-se, assim, que as ações ordenadas pelos imperativos de habilidade e pragmáticos têm como fim um objeto de condição empírica, porque seus fundamentos materiais, evidentemente, fazem anteceder objeto à representação da regra. Portanto, importa ao imperativo hipotético a matéria, isto é, o objeto apetecido como fundamento determinante da ação.

Assim, a importância dos fundamentos determinantes materiais práticos é que, apesar de serem ilegítimos fundamentos para a moral, eles fornecem os móveis que fazem surgir os costumes de modo geral, hábitos e, principalmente, regras que pretendem nortear a ação humana como se fossem leis, sem, contudo, serem leis. Embora muitas dessas regras tomem como base nossas inclinações e tenham certa conformidade com o dever, “[...] é, contudo, ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente por dever e que tenham, portanto, valor moral” (Kant, 2011, p. 41). Apesar disso, os imperativos hipotéticos são princípios reguladores da ação humana com relação às coisas e à vida em sociedade, expressam máximas subjetivas que são consideradas preceitos, pois têm a si conferido o título de regra técnico-prática mediante a regulação da razão. Nesse caso, a regra técnico-prática está em conformidade com as condições subjetivas do sujeito, ao mesmo tempo que são princípios objetivos, mediante a regulação da razão.

Posto isso, o âmago de um imperativo hipotético é, aparentemente, um terreno conflituoso, em que a razão parece perder terreno para as inclinações que com ela concorrem na determinação do arbítrio, porque a ação, nesse caso, é complementada por uma inclinação, mediata ou imediata, do objeto. A inclinação visa obtê-lo através desta ação, fazendo dela condicionada por seu interesse patológico, por isso a regra é ditada “[...] como meio de alcançar qualquer outra coisa

que se quer (ou que é possível que se queira)” (Kant, 2011, p. 52). Ao contrário de um interesse prático, o interesse patológico é de proveito da inclinação. A razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação, contribuindo para que seja alcançado o objeto querido (Kant, 2011, p. 51).

Como os imperativos hipotéticos tiram sua força das determinações empíricas, a realidade empiricamente condicionada da razão¹¹ produz um aparente fracasso, quando parece que ela não passa de um mero instrumento das inclinações, fazendo da vontade, de fato, heterônoma quanto à moralidade. Nota Kant (2011, p. 91) na *Fundamentação*:

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela.

Todavia, quando observamos essa relação a partir do que expomos, isto é, mediante a lógica dos imperativos hipotéticos, podemos perceber o artifício da razão para fazer uso de seu poder regulador. A razão cede terreno às inclinações e depois avança, utilizando a seu favor o que antes lhe era prejudicial. Ela cede o poder determinante à sensibilidade e detém o regulador, podendo, assim, governar o modo como a ação deve acontecer. Mediante isso, essa relação dos princípios ilegítimos da moralidade com a razão, quer “[...] assente na inclinação, quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos” (Kant, 2011, p. 91). Neles, a razão dá princípios pelos quais as ações empiricamente condicionadas devem se regular.

11 Numa introdução da *KpV*, Rohden (2015, p. 17) afirma: “Uma razão pura é uma razão que nos determina livre de motivos empíricos ou particulares, ou de vantagens que se possam obter de uma tal prática. Uma razão empírica é uma razão que se reduz a instrumento de nossos interesses, estabelecendo teoricamente (com base no conhecimento de experiência) os meios ou as regras de como satisfazê-los”. Quem se põe em tarefa crítica é a própria razão sob si mesma, e não uma outra, como se fossem diferentes tipos de razão. A razão é pura prática, e sua tarefa é deter a suposta presunção dela enquanto empiricamente condicionada de ser determinante na ação que se pretende moral. “Mas essa presunção é uma ilusão” (Rohden, 2015, p. 19), visto que é a razão prática mesma que se autocritica, assenhora-se do plano de todas as ações, sejam elas calcadas em imperativos hipotéticos, sejam nos categóricos.

Referências

- ALMEIDA, Guido A. Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005. p. 167-180.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016a.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.
- _____. *Lições de ética*. Tradução de Bruno Cunha *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- _____. *Lógica*. Tradução de Guido António de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins *et al.* Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- _____. *Progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. Reflexões sobre filosofia moral da década de 1770. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 19, p. 134-158, 2012.
- _____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016b. p. 60-109.

ROHDEN, Valério. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 9-37.

SEDGWICK, Sally. *Fundamentação da metafísica dos costumes: uma chave de leitura*. Tradução de Diego Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

EDUCAÇÃO E MORALIDADE EM KANT: ALGUNS APONTAMENTOS

José Maximino dos Santos Filho

No início do *Sobre a pedagogia*, Kant (1999, p. 11) afirma que “o homem é a única criatura que precisa ser educada”. A educação, na perspectiva kantiana, constitui-se numa formação pedagógica, no sentido de uma *Bildung*, por isso se caracteriza como um conjunto de cuidados com relação ao infante e tem como finalidade, dentre outras, sua conservação. Nessa perspectiva, a educação é pautada por dois princípios fundamentais, a saber: a disciplina e a instrução – que têm por objetivo alcançar a formação da criança.

Para Kant, o homem difere dos demais animais existentes na natureza em alguns aspectos importantes. Ela dotou esses de instinto, de maneira que se tornam aptos a fazer uso de suas forças de maneira mecânica, razão pela qual não precisam de muito trato e dispensam certos cuidados. Com o homem não é assim. Este, de maneira totalmente diversa das outras criaturas, requer cuidados para sua própria preservação e continuidade da espécie, para que não se destruam, ou seja, façam uso de maneira nociva de suas forças e de suas disposições naturais ao ponto de culminar no seu próprio aniquilamento.

Um desses cuidados é a educação. Na infância, a educação consiste em uma série de diligências. Estas moldam e condicionam, por isso observamos que na pedagogia kantiana o papel da disciplina consiste em domar as inclinações originárias presentes nos homens, uma vez que sem uma observância estrita e um elemento formativo ele ainda se encontraria em estado bruto, isto é, seria um selvagem. Em Kant, a disciplina é o passo inicial que transforma o homem, ou seja, arranca-o do estado de selvageria e da insociabilidade e molda-o para a vida em comunidade, tornando-o capaz de fazer uso de sua racionalidade, tendo assim condições de reconhecer os valores pertencentes à humanidade.

Em síntese, podemos dizer que a disciplina é a via pela qual o homem sai do estado de rudeza e selvageria, que consiste em total “independência de

qualquer lei”. Ela, portanto, inviabiliza o convívio harmônico entre os homens, impossibilitando a sociabilidade, e adentra no estado de humanidade e civilização. Contudo, ao mesmo tempo em que positivamente transforma o homem e muda sua situação, a disciplina também possui um caráter negativo, uma vez que retira as predisposições naturais do homem à brutalidade e o prepara para a civilidade.

Esse caráter negativo não consiste numa carência, mas, sim, em um elemento necessário, pois para a efetivação da sociabilidade é indispensável introduzir a disciplina na vida dos indivíduos o mais cedo possível. Se ela permanece impulsionada pelo instinto, durante muito tempo, então dificilmente é persuadida a mudar de conjuntura e, conseqüentemente, permanece na situação de selvagem, fato que inviabiliza a vivência em comum.

Por sua vez, a educação – amparada pela instrução – e o direcionamento consistem em dotar o homem com habilidades que lhes permitam desenvolver-se plenamente e alcançar os fins que almeja na vida em sociedade. A instrução diz respeito à formação voltada à cultura, à arte e ao domínio da técnica. Quando aliada à disciplina, confere ao homem um valor público, colocando-o numa posição de respeitabilidade perante seus pares. A cultura é a posse da habilidade necessária à obtenção dos fins almejados, por isso Kant (1999, p. 16) diz: o homem que “[...] não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto [...]”.

Assim, a instrução é, por natureza, positiva, pois agrega ao homem diversas habilidades que o tornam apto a contribuir para seu aperfeiçoamento e o da sociedade. É, portanto, tarefa da educação formar e transformar. Formar na medida em que introduz a disciplina e a instrução que se manifestam por meio da cultura, que é positiva, e transformar porque torna o homem melhor; tornar-se melhor implica no desenvolvimento da sua humanidade, dos caracteres da civilidade que antecedem no indivíduo à prática da moralidade. Esta, por sua vez, faz com que o indivíduo busque sempre agir de maneira tal que os fins a que visem suas ações sejam bons não somente para si, mas também para os outros de maneira universal. Essa universalidade implica na possibilidade de um bem geral alcançado pela sociedade, que é submetida às leis externas ou a uma constituição civil satisfatória que tenha como regra o aperfeiçoamento da humanidade.

Desse ponto de vista, é possível perceber em Kant um copertencimento entre educação, moralidade e sociabilidade. Em conjunto, esses elementos teriam

como finalidade extrair do homem todas as disposições naturais voltadas ao bem da coletividade, o que, por sua vez, propicia a ideia de um possível cosmopolitismo entre os homens, tendo na educação o móbil de sua efetivação. Por essa razão, Kant (1999, p. 23) afirma que “Uma boa educação é justamente a fonte de todo bem neste mundo”. É nessa direção que, em *Sobre a pedagogia*, ele nos indica que “O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (Kant, 1999, p. 23). Assim, a educação, em conjunto com esses elementos, transforma-se no único veículo por meio do qual o homem pode tornar-se verdadeiramente homem. Em outras palavras, o homem civilizado é fruto único da educação.

Considerando, pois, o caráter sempre contínuo de aprimoramento contido na educação kantiana, em vista de um aperfeiçoamento progressivo do homem, pode-se dizer que seu projeto pedagógico é, de um certo ponto de vista, ancorado na experiência. Isso significa que, apesar de ser construído sobre pilares fincados na razão, sua realização deve poder se efetivar (mesmo que num tempo indefinido) por meio de uma exequibilidade prática na qual os princípios racionais serão evidenciados ou ilustrados pela experiência. A finalidade de fundamentar uma educação em pilares racionais que não estejam dissociados da experiência é fazer com que o homem alcance o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais de modo a melhorar sua convivência em sociedade. O fim último almejado é aflorar no homem o bem enquanto princípio determinante de todas as suas ações (em geral) e, desse modo, tornar possível a realização do homem como ser moral.

Seguindo essa ideia, podemos justificar uma intrínseca ligação entre a educação e a filosofia prática de Kant, uma vez que a educação se torna ação necessária para a instauração dos princípios da moralidade, que consistem na realização das ações que visam ao bem da humanidade por dever e por respeito às leis da razão. Assim, a educação deve propiciar o bem maior: a moralização do homem, ou seja, torná-lo capaz de sempre buscar os melhores fins possíveis não só para ele, mas também para todos os outros homens.

Nessa perspectiva, a educação moral consiste em capacitar o indivíduo a agir em conformidade com os preceitos que a razão, que se sabe autônoma, determina, isto é, repudiar todo e qualquer vício que concorra em detrimento da virtude. Isso não por medo de uma punição futura de um ser transcendente ou

de um Estado repressor, mas por reconhecer que os valores da virtude¹ possuem neles mesmos um valor incondicionado, sendo, portanto, o melhor caminho a ser seguido por todos aqueles que são verdadeiramente livres em suas ações. Agindo sob a determinação de uma vontade livre, o homem pode se considerar um fim em si mesmo. Nesse ponto reside a chave para o conceito kantiano de dignidade humana.

A arte de educar e a necessidade contínua de aprimoramento

Uma das premissas fundamentais do projeto pedagógico kantiano é o fato de a educação ser concebida enquanto arte. Para o filósofo, a educação não só deve ser encarada como sendo uma arte, mas uma arte raciocinada, que precisa ser aprimorada num processo contínuo que perpassa várias gerações. Conforme Kant (1999, p. 19),

A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino.

Percebemos que Kant tributa às gerações antecedentes um papel de extrema importância, pois cabe a cada geração transmitir às gerações que ainda estão por vir as qualidades e os valores indispensáveis para o aperfeiçoamento pleno da espécie. Esse procedimento só pode acontecer pela via da educação, que consiste num passo decisivo para a civilização e para a moralização. Nessa direção, considera-se que a formação humana é um processo ininterrupto.

A educação é obrigada a seguir um plano estabelecido com base em critérios racionais rigorosos, “[...] é preciso colocar a ciência em lugar do mecanicismo, no que tange à arte da educação [...]” (Kant, 1999, p. 22). A pedagogia deve se tornar uma prática que busca sempre um aprimoramento por meio de estudos e experiências, para que dessa maneira consiga alcançar o desenvolvimento das disposições da natureza humana. Sob esse ponto de vista, o filósofo faz uma crítica àqueles que pensam não ser necessário lançar mão de expedientes experimentais em matéria cujo núcleo é a educação:

1 Sobre a doutrina da virtude, ver: Kant (2017, p. 286).

Crê-se geralmente que não é preciso fazer experiência em assuntos educacionais e que se pode julgar unicamente com a razão se uma coisa é boa ou má. Quanto a isso erra-se muito, e a experiência nos ensina que as nossas tentativas produziram de fato resultados opostos àqueles que esperávamos. Vê-se, pois, que, sendo nesse assunto necessária a experiência, nenhuma geração pode criar um modelo completo de educação (Kant, 1999, p. 29).

O filósofo concebe a prática educacional como sendo um projeto ativo que deve estar submetido, de forma constante, a tentativas que produzam resultados, resultados estes que podem ser opostos àqueles que esperávamos. Tal concepção parte da ideia de que não existe um projeto educacional pronto e acabado. Assim, um plano que tenha por alvo a formação dos homens, tomado enquanto arte, deve ser pensado dentro de processos sucessivos de experimentação, buscando não só se adequar à realidade do seu tempo como também visualizar sempre um estado educacional melhor doravante e que possibilite um melhoramento da espécie.

Por essa razão, Kant (1999, p. 22) estabelece que não se deve “[...] educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro”. Não se pode esperar que uma geração desenvolva plenamente todas as disposições presentes em germe nos homens, por isso que a educação deve obedecer a uma proposta que tenha em vista o futuro de todos os indivíduos organizados numa sociedade civil. Dentro dessa concepção, a educação se configura a partir de um ângulo político. Ora, tal projeto, encarado enquanto arte raciocinada, requer por parte da governança um esforço amplo, que precisa ser encarado como sendo um dever de Estado. Assim, pode-se afirmar com Crampe-Casnabet (1988, p. 92): a pedagogia não logra ser reduzida a uma ciência; é, segundo as palavras kantianas, uma arte racional.

Uma educação para a liberdade não era concebível antes do Estado social, momento histórico que começamos a vislumbrar. Um sistema pedagógico dá testemunho de seu tempo e contribui indissociavelmente para revelar e desenvolver o que esse tempo razoavelmente nos permite conjecturar. Não vivemos uma época esclarecida, no entanto, nossa quadra deverá dirigir-se em direção ao esclarecimento. Nesse ponto, o método kantiano toma seu suporte: no presente são indicados os índices do futuro, os sinais do futuro da espécie humana. A teoria pedagógica diz da atualidade do homem, da sociedade, e usa

nesse sentido a explicação causal; mas a atualidade permanece ininteligível caso não seja compreendida sob a perspectiva teleológica que dá sentido à educação.

Moralidade, humanidade e educação

Na filosofia da educação kantiana, o princípio moral é condição indispensável à formação humana. Por essa razão, uma análise do processo pedagógico implica no retorno à sua filosofia prática, uma vez que tal filosofia se constitui tanto da pedagogia quanto da antropologia, do direito e da história. Assim, após a publicação da *Crítica da razão pura*, Kant iniciou, ainda na década de 1780, uma série de escritos voltados à questão dos juízos práticos ou morais, tendo como ponto de partida a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Posteriormente, publicou sua segunda crítica, intitulada *Crítica da razão prática* (1788), na qual estabelece os fundamentos da lei moral fundados no conceito de liberdade. Kant analisa nesses escritos os conceitos fundamentais que deverão nortear a ação humana, tais como: o conceito de boa vontade, de sentimento moral, de pessoa, bem como os imperativos que irão estabelecer a ideia de dever.

Essa investigação empreendida por ele também frutifica na forma de cursos que ministrou sobre ética. Com efeito, convém ressaltar a conexão entre o princípio moral enquanto móbil das ações humanas e a formação plena do homem por meio da educação. Na pedagogia, um dos papéis atribuídos pelo filósofo à educação consiste em considerá-la como sendo a tarefa mais eminente empreendida pelo espírito humano, visto que sem ela o homem não se torna o que é. Cabe à educação moralizá-lo, ou seja, inseri-lo numa cultura moral, e “[...] a formação *moral* lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana” (Kant, 1999, p. 35, grifos do autor).

Desse modo, os princípios que vão fundamentar o processo pedagógico são princípios práticos morais, ou seja, eles são extraídos da própria razão prática, pois só a partir da razão, entendida como condição da liberdade, é que a formação do cidadão pode ser pensada. A formação, conforme Kant a entende, tem um amplo espectro, ou seja, tem como meta desenvolver as disposições humanas de maneira plena, porque visa preparar o homem para o ingresso na sociedade civil por meio da construção do estatuto da cidadania e do exercício da cidadania ativa. Essa condição possibilita a efetivação do conceito de sociedade cosmopolita no qual se agregam também os conceitos práticos de homem e de humanidade.

O conceito de humanidade em Kant é um conceito prático que se insere no direito² e na educação e se efetiva na própria História. Isso porque, ocupando uma posição intermediária nas disposições naturais do homem (disposição para a humanidade), seu aprimoramento depende e está ligado ao processo de aperfeiçoamento progressivo da espécie no uso de sua liberdade. Ainda no que concerne à conexão do conceito de humanidade no estatuto do direito, tal condição se justifica por meio do aperfeiçoamento das disposições naturais e implica numa ideia de associação entre homens dentro de um Estado de direito. Como tal, esse Estado necessitaria de leis exteriores que regulamentassem essas relações mútuas, a fim de tornar possível o estabelecimento de uma sociedade civil justa.

Nessa perspectiva, a educação deve assumir a função de estabelecer o que o filósofo chama de “catecismo do direito”, ou seja, a educação deve cultivar nos homens uma formação ampla voltada à assimilação dos princípios que regulamentam suas ações na vida em sociedade. A finalidade é que os homens saibam reconhecer que o uso da sua liberdade deve permitir a existência da liberdade do outro, isto é, a restrição da liberdade de cada indivíduo serve para que se possa harmonizar com a liberdade de todos os outros indivíduos no convívio social. Segundo Kant (1999, p. 35):

[...] a educação *prática* ou *moral* (chama-se *prático* tudo o que se refere à liberdade) é aquela que diz respeito à construção (cultura) do homem, para que possa viver como um ser livre. Esta última é a educação que tem em vista a personalidade, educação de um ser livre, o qual pode bastar-se a si mesmo, constituir-se membro da sociedade e ter por si mesmo um valor intrínseco.

A necessidade de se estabelecer uma educação moral se justifica pelo fato de que é por intermédio dessa formação que o homem pode exercer o domínio das suas disposições por meio do exercício da liberdade bem orientada. Esta é concebida como realização da autonomia e força deliberativa, que faz com que o indivíduo se torne capaz de legislar sobre si ou de dominar seus instintos. A liberdade, nessa acepção, pode ainda ser concebida como um princípio

2 “O *direito* é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o *direito público* é o conjunto das *leis exteriores* que tornam possível semelhante acordo universal” (Kant, 2018, p. 78, grifos do autor).

pedagógico, segundo o qual aprender a orientar a sua liberdade é condição indispensável para o desenvolvimento completo da humanidade, rumo a um estado sociomoral melhor.

Assim, pode-se vislumbrar a conexão entre educação, moral e direito, uma vez que o melhoramento social implica numa convivência harmônica entre os cidadãos na vida em sociedade. Por sua vez, isso implica também em um Estado regido por leis justas, em que cada qual, no uso da sua cidadania, possa conciliar seus interesses sem inviabilizar ou infringir o direito do outro. Para tanto, são requisitados indivíduos moralmente educados, uma vez que é justamente a tarefa por excelência da educação conduzir o homem à moralidade. Nesse sentido, a educação consiste “[...] na cultura *moral*, tendo em vista a moralidade” (Kant, 1999, p. 35, grifo do autor), que o torna capaz de agir em conformidade com o dever (Kant, 1995, p. 31) por livre deliberação, tornando-se responsável pelas suas ações não só no âmbito do direito privado, mas também no que toca à responsabilidade das ações no âmbito público.

Eis um dos motivos pelos quais “A cultura moral deve-se fundar sobre máximas, não sobre a disciplina” (Kant, 1999, p. 75), visto que enquanto a disciplina apenas “[...] impede os defeitos; aquelas formam a maneira de pensar” (Kant, 1999, p. 75). Contudo, não podemos perder de vista que, para que o princípio moral seja estabelecido, é condição *si ne qua non* ter uma razão disciplinada e autônoma, e essa tarefa cabe à educação.

O conceito de vontade livre

Na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, intitulada de “Transição do conhecimento vulgar para o conhecimento filosófico”, Kant (1995) afirma que a boa vontade é a única coisa que existe no mundo que pode ser qualificada como sendo boa sem nenhuma limitação. As demais qualidades do espírito, tais como a coragem, a honradez, o bom senso e todos os demais talentos que possam existir no homem, apesar de possuírem um devido valor, jamais poderão ser considerados como sendo bons sem limitação se faltar a estes uma boa vontade, posto que, a depender do caráter dos indivíduos que façam uso deles, tais talentos podem se transformar em verdadeiras ameaças ao bem comum.

Nessa direção, o filósofo entende que as ações do homem por si só não possuem valor absoluto e não constituem nelas mesmas nenhum valor moral. Elas só poderão atingir valor absoluto e galgar *status* de lei moral se pressupuserem uma vontade livre, caso contrário, seu valor será contingente e pessoal. A boa vontade congrega o ideal de lei moral universal, que vale como fundamento do agir moral de todas as pessoas, em todas as situações, em todos os lugares e em todos os tempos; tem autonomia e independe dos benefícios ou prejuízos que possam dela derivar.

A natureza foi sábia na disposição e distribuição de todas as funções inerentes ao ser humano e não se encontra nada no homem que não ocupe uma função determinada. Cada órgão possui uma finalidade própria que busca atingir um fim adequado: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim [...]” (Kant, 2003, p. 5). Partindo do conceito de finalidade da natureza, Kant estabelece de maneira inequívoca o papel da razão na direção da vontade e mostra, dentre outras coisas, que a função da razão no homem não consiste em promover uma vida agradável, tampouco seu bem-estar ou, em outras palavras, sua felicidade. Se assim o fosse, a natureza teria procedido a partir de outros propósitos ao atribuir à razão tal tarefa, posto que a intuição ou o instinto levaria o homem a esse objetivo com maior efetividade e menos embaraço do que a razão. Isso porque, para ele, a razão desenvolvida, na maioria das vezes, traz mais malefícios à felicidade do que ajuda a atingi-la.

Quando uma razão cultivada se dedica à obtenção daquela, mais adquire aversão à razão (misologia) e mais inveja do que menospreza os homens de senso comum, porque, ao trilharem esse caminho, ou seja, ao visarem alcançar a felicidade por meio da razão, mais se sobrecarregam de fadiga e de dores do que ganham em satisfação. Logo, descobrem que a tarefa da razão não consiste em promover a felicidade, e sim numa outra tarefa mais elevada, que é a consecução de uma vontade boa por excelência, livre de qualquer influência dos impulsos sensíveis.

Destarte, a razão ganha envergadura de princípio deliberativo das ações humanas, posto que é ela e não a natureza que deve governar a vontade do homem. Kant afirma, categoricamente, que o papel da razão como faculdade prática consiste em exercer domínio sobre os elementos instintivos, que são me-

ramente contingentes, para então produzir uma vontade livre. Essa vontade não será um meio para se atingir algum fim, antes, será fim em si mesma, e, sendo fim em si mesma, está acima de todas as coisas, por isso todas as coisas devem submeter-se a ela, inclusive a felicidade.

Sendo assim, as ações que se fundam sobre o princípio da vontade realizar-se-ão por dever³, sem ter em conta o ganho ou o prejuízo que delas possam derivar. Quando a razão atinge esse objetivo, independentemente de frustrar ou não a busca ávida da inclinação para a felicidade, então ela alcança sua plena realização. Daí se extrai a diferença entre a busca sôfrega pela felicidade e o “tornar-se digno da felicidade”.

Desse modo, a realização das ações por dever já contém em si o princípio supremo da boa vontade, e ambos são interdependentes. A boa vontade não pode ser pensada sem que a ela seja agregada o princípio do dever. Nessa direção, agir em conformidade com a boa vontade implica em condicionar todas as nossas ações aos pressupostos que a razão nos impõe, pois essa sempre estará em harmonia com o bem universal. Em decorrência disso, o ato moral é constituído de uma ação praticada sem nenhum outro interesse ou inclinação a não ser o respeito à lei e ao dever. Por conseguinte, a ação tem valor não em vista de um fim que se queira atingir, mas na máxima que a determina, portanto, como dever.

Assim, todas as ações, conforme a boa vontade, carregam consigo necessariamente um imperativo do dever, ou seja, uma obrigação de agir de acordo com um mandamento da razão. O móbil da ação moral consiste em condicionar-se interiormente ou subjetivamente a agir por dever sem levar em consideração nenhuma inclinação. Desse modo, Kant denomina de boa vontade o condicionar-se a agir de acordo com os pressupostos que a razão pura estabelece, sem levar em conta os estímulos produzidos pelo instinto natural.

A partir do exposto, podemos afirmar que o conceito de dever possui um valor altamente significativo e é condição da efetivação da boa vontade, que, por sua vez, se correlaciona diretamente com o respeito à lei. O termo “respeito” é decisivo para a moral kantiana, porque por meio dele efetiva-se a emancipa-

3 Ressalta-se ainda que o conceito de dever em Kant (1995, p. 64) se caracteriza como “[...] a necessidade prática-incondicionada da acção; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana”.

ção do conceito de dever em relação aos móveis empíricos. Segundo Kant, o respeito, mesmo sendo um sentimento⁴, não é concebido como os demais, ou seja, não é produzido por intermédio de estímulos oriundos do instinto natural do homem. Logo, tal sentimento não pertence ao domínio das paixões porque não se trata de um estímulo desenvolvido de maneira patológica. O respeito é, por isso, um sentimento que se produz sem influências exteriores a partir de si mesmo, mediante os axiomas estabelecidos pela razão.

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio (Kant, 1995, p. 32).

Dessa maneira, uma ação praticada por dever precisa, necessariamente, conter máximas que condicionem o sujeito a agir irremediavelmente segundo as prescrições estabelecidas pela lei, não levando em consideração seus valores pessoais, a exemplo de: autoestima, amor-próprio e inclinação interior na realização da ação. Uma ação praticada por dever exclui do cálculo a satisfação das inclinações do sujeito e não tem em vista o fim que dela se venha alcançar, ao contrário, é praticada por si mesma, independentemente de qualquer outro fator, simplesmente por puro respeito à lei da razão. Por conseguinte, pode-se dizer que respeito e dever se correlacionam, pois, para que uma ação seja praticada por dever e esteja fundada em princípios práticos *a priori*, exige-se tão somente o puro respeito à lei e nada mais.

Na medida em que o filósofo estabelece a necessidade de a boa vontade carregar consigo ações conforme o dever, ele estabelece uma distinção clara e significativa entre as ações que são realizadas por dever e as ações que são conforme ao dever, ou seja, aquelas que aparentam uma certa harmonia com o dever,

4 Kant (1995, p. 32) dirá que, “[...] embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo”.

mas na verdade são contrárias a ele. A questão pode ser explicitada da seguinte maneira: uma ação pode ser praticada conforme ao dever, mas não por dever. Por exemplo, é de acordo com o dever que as pessoas preservam suas vidas, bem como nosso amor-próprio nos impele a assim proceder sem maiores objeções. Dito de outro modo, somos propensos instintivamente a resguardar nossas vidas, de maneira que assim procedemos de bom grado, não sendo necessário uma lei que nos obrigue ou nos condicione a agir desta e não de outra maneira. Ora, tal ação é praticada conforme o dever, mas, não por dever, visto que uma ação realizada por dever precisa ser isenta de inclinação pessoal e dos demais cálculos que regulamentam o amor-próprio do sujeito.

Uma ação só é realizada por dever e consecutivamente adquire valor moral quando sua prática não visa alcançar um fim ou inclinação natural, mas se pauta pura e exclusivamente na máxima que a determina, que nada mais é senão o princípio subjetivo do querer, que se encontra na razão inteiramente *a priori*. A ação por dever é determinada objetiva e subjetivamente pela obediência à razão à medida que adquirimos por ela o puro respeito à lei prática universal. Por conseguinte, essa lei universal tornar-se-á o arquétipo a partir do qual o sujeito buscará regulamentar suas ações, a fim de que estas se tornem moralmente válidas numa possível legislação universal.

A terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* estabelece que em todos os seres racionais a vontade se caracteriza como sendo o princípio originário de todas as coisas, e ela se encontra conectada, de modo direto, ao conceito de liberdade, à lei e ao dever. Entretanto, convém notar que a vontade à qual Kant se refere não é uma vontade qualquer motivada por impulsos sensíveis, mas, sim, uma vontade estabelecida pela razão livre de qualquer outra influência. Em outras palavras, trata-se da (boa) vontade enquanto princípio regulador do agir humano, orientada segundo princípios que se fundamentam na razão pura prática. Tal vontade “[...] é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais [...]” (Kant, 1995, p. 93).

Nessa direção, podemos inferir que, conectado à vontade está o conceito de liberdade, que, por sua vez, confere autonomia e ao mesmo tempo capacita o homem a fundamentar e determinar uma legislação universal da moralidade construída sobre princípios e leis práticas. Tal liberdade da razão é algo que se fundamenta no princípio da autonomia que é inerente a todo ser racional, pois,

de outro modo, teria que se ver obrigada a uma lei (e até mesmo autoridade) que vem de outrem e, nesse caso, deixaria de ser livre. Assim, uma possível definição da liberdade traduz-se na faculdade do indivíduo de autogovernar-se sem estar preso aos estímulos oriundos da sensibilidade quando estes o impelem à prática do mal, aqui entendido como transgressão das leis. Esse procedimento autônomo consiste em adquirir o estatuto da maioridade da razão ou, em outras palavras, a autonomia que resulta primeiramente do processo formativo, como passo inicial e indispensável para a constituição moral do homem.

Com efeito, se emprendermos uma análise dos objetivos pretendidos por Kant em seu projeto pedagógico, não será difícil de perceber que ele mantém uma fina harmonia e até mesmo uma similaridade análoga à ideia de aperfeiçoamento moral, uma vez que tanto a formação pedagógica quanto a moral visam no homem a obtenção da liberdade por meio da submissão dos caracteres sensíveis à razão. Isso se traduz na obediência às leis e na disciplina contida na pedagogia, que assume o papel de condicionar o homem a submeter as suas ações às regras formais exteriores, fazendo com que ele seja capaz de conviver em sociedade, mas também o prepara para a formação moral que direciona a obediência às leis da razão prática. Por isso,

A pedagogia, ou doutrina da educação, se divide em *física e prática* [...]. A educação *prática* ou *moral* [...] é aquela que diz respeito à construção (cultura) do homem, para que possa viver como um ser livre. Esta última é a educação que tem em vista a personalidade, educação de um ser livre, o qual pode bastar-se a si mesmo, constituir-se membro da sociedade e ter por si mesmo um valor intrínseco (Kant, 1999, p. 34-35).

Na verdade, a formação pedagógica ou educacional se mescla com a formação moral, visto que o objetivo claramente esboçado pelo filósofo é, conforme já vimos, a educação voltada para a projeção do homem em vista de uma perfectibilidade civil e moral, com o intuito de tornar possível a instauração de uma comunidade cosmopolita, fundada no âmbito do direito, mas tendo seus axiomas extraídos da razão pura prática.

Em suma, formar um ser livre implica fazer com que este seja capaz de utilizar-se da sua própria razão, poder pensar por si mesmo, ousar tomar para si o rumo de sua vida, isto é, ser autônomo. Uma boa formação tem como

meta a autonomia do indivíduo. Logo, podemos dizer que tais conceitos são fundamentais para o estabelecimento de uma doutrina da virtude, uma vez que estes estão intimamente conectados com a razão prática (enquanto razão legisladora) e com os princípios internos que servem de base para determinar as ações humanas em conexão com os fins morais almejados por uma razão livre.

Dessa maneira, não se pode pensar em construir um princípio moral desarticulado da ideia de liberdade e de boa vontade, porque conectado com a boa vontade se encontra o conceito de dever, que é condição de possibilidade da instauração do direito. Assim, vinculado a uma boa educação moral, é preciso trazer à luz a importância desses conceitos para possibilitar ao indivíduo assumir a responsabilidade não só de observar as leis civis estabelecidas, mas também de empreender todo esforço possível para que elas sejam cumpridas por ele e por seus pares.

Observação final

De acordo com o que esboçamos, pode-se dizer que em Kant a educação, a formação jurídica e a formação moral são condições indispensáveis para que o homem, em sua totalidade, atinja sua destinação: desenvolver a humanidade. Partindo da educação como substrato no qual o ideal de humanidade se funda, Kant busca estabelecer os princípios que nortearão toda boa formação. Isso porque seu projeto pedagógico tem como finalidade a instauração de um estado jurídico cada vez mais justo, no qual todo cidadão seja capaz de reconhecer não somente seus direitos, mas também seus deveres, junto ao corpo social. Desse modo, os princípios contidos no projeto kantiano de formação do homem cumprem um papel de grande relevância no processo constitutivo da cidadania, sendo responsáveis por transformar um ser rude e propenso à selvageria num cidadão educado, civilizado e moralizado. Essas transformações produzirão efeitos positivos na práxis social.

A filosofia da educação em Kant comporta, dentre outras coisas, o estímulo da convivência pacífica entre os homens em um Estado de direito, uma vez que a educação e a moral contribuem para um melhoramento da formação cívica e do caráter, além de inserir no homem o sentimento de respeito à lei e ao seu semelhante, tornando possível uma coexistência das liberdades individuais

em um Estado de direito. Isso significa dizer que a boa educação habilita o homem para atuar de forma ativa e responsável na sociedade, buscando sempre o aperfeiçoamento de si e do outro.

É com base nessa concepção de homem que ele defende o viés da educação como sendo condição necessária à inserção social. A vida comunitária impõe limites e requer o cumprimento de regras de conduta para uma boa convivência. Ora, onde buscar o amparo para agir em conformidade à lei, ao aprimoramento contínuo do corpo político e da vida social a não ser na educação e na moralidade? Com base nos princípios da disciplina e do dever, a moralidade conduz o homem à liberdade e à autonomia, tornando-o capaz do sentimento de dignidade humana.

Referências

CRAMPE-CASNABET, Michèle. L'homme a-t-il besoin d'un maître? Réflexions kantiennes sur l'éducation. *Cahiers de Fontenay*, n. 49-50, p. 91-100, 1988.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1999.

OS CONCEITOS DE AUTONOMIA E HETERONOMIA E SUAS IMPLICAÇÕES NA RELIGIÃO KANTIANA

Matheus Costa e Costa

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Para Immanuel Kant, filósofo alemão do século XVIII, a ideia de religião está diretamente vinculada à moralidade. Embora a moralidade prescindia da religião, o fundamento da religião é moral. Nessa perspectiva, a religião estaria ligada à esfera do pensamento, isto é, à esfera do pensar autônomo, tratando-se, pois, de uma religião moral. Cumpre lembrar que a religião subjetivamente considerada seria o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Assim sendo, poder-se-ia dizer que a religião teria para o filósofo a incumbência de contribuir com o desenvolvimento moral das pessoas.

À vista disso, para compreender a concepção de religião em Kant, é de suma importância analisar seu sistema moral, enfocando a oposição entre os princípios de autonomia e heteronomia, objetivando estabelecer suas implicações para a noção de religião apresentada pelo pensamento kantiano.

A noção de autonomia e heteronomia em Kant

Para Kant, a ideia de religião está diretamente vinculada à ética, uma vez que esta reduz a concepção de religião à moral. A relação pode ser abordada a partir de perspectivas diversas, porém aqui poremos em destaque a sua concepção de autonomia e moral, visando compreender os pressupostos da noção kantiana de religião.

A obra que nos interessa inicialmente é a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), na qual Kant rejeita as chamadas éticas heterônomas, ou seja, aquelas cujo princípio moral é derivado de uma fonte externa, tal como a felicidade. Na citada obra, o filósofo objetiva explicitar o princípio supremo da

moralidade. E como pressuposto teórico, ele parte da ideia de boa vontade, pois de acordo com o autor: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (Kant, 2007, p. 21).

Para efetuar tal investigação, ele divide a *Fundamentação da metafísica dos costumes* em três seções: a primeira trata da transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico; a segunda seção refere-se à transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; por fim, a terceira seção aborda o último passo da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática.

Na segunda seção, há um itinerário percorrido com vistas a encontrar o princípio supremo do dever, o qual Kant chama de *autonomia da vontade*: o conceito segundo o qual todo o ser racional deve se considerar como legislador universal de todas as máximas da sua vontade para, desse ponto de vista, julgar-se a si mesmo e às suas ações. O princípio da autonomia kantiana surge em direta oposição à heteronomia. Com efeito, diz o filósofo prussiano: “Chamarei, pois, a este princípio, princípio da *autonomia* da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à *heteronomia*” (Kant, 2007, p. 75, grifos do autor).

Desse modo, é necessária a compreensão de que a filosofia moral kantiana está diretamente relacionada à oposição entre os princípios de autonomia e heteronomia. Sobre a autonomia da vontade, Kant (2007, p. 85) assevera:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.

A heteronomia, no que lhe concerne, age segundo os móveis da sensibilidade, por isso não pode ser moral, “[...] pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora” (Kant, 2007, p. 113). É digno de nota que, na *Crítica da faculdade de julgar*, obra da década de 1790, Kant chama a heteronomia da razão de preconceito. Segundo o filósofo, o maior de todos seria a superstição, pois nesta a natureza não estaria submetida às regras do entendimento:

A tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *pre-conceito*; e o maior de todos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, *superstição*. Libertar-se da superstição chama-se *esclarecimento* (Kant, 2016a, p. 190).

A moral kantiana, todavia, tem por fundamento o dever. O dever é a necessidade de uma ação por respeito às leis da razão, é um conceito *a priori*, logo, universal e necessário. A vontade, por sua vez, é a capacidade de autodeterminação em concordância com os moldes racionais, desse modo, a vontade dá a si mesmo a sua lei, portanto, ela é autônoma. O conceito de dever kantiano não é empírico, pois não há na experiência um exemplo sequer de uma ação cuja intenção fosse a de agir por puro dever: “[...] porque, embora muitas das coisas que o dever ordena possam acontecer em conformidade com ele, é, contudo, ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente por dever e que tenham, portanto, valor moral” (Kant, 2007, p. 86).

Nessa direção, Kant estabelece uma distinção entre as ações conforme o dever e por dever. A ação conforme o dever não possui mérito moral, dado que “[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (Kant, 2007, p. 40). A ação por dever, essa sim, possui valor moral, pois quando se fala de valor moral, segundo Kant, não se trata de ações visíveis, mas da intenção, dos, por assim dizer, princípios íntimos da ação, que não podem ser vistos. Todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão.

Apenas um ser racional é capaz de agir conforme a representação de leis, isto é, segundo princípios, pois somente um ser racional possui vontade: “[...] a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (Kant, 2007, p. 40). Portanto, a vontade é aqui indicada como o pressuposto de uma ação, logo, é um conceito *a priori* da razão. Kant chamará de mandamento a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, e a fórmula desse mandamento ele chamará de imperativo. Todos os imperativos se expressam pelo verbo *dever* e ordenam, segundo Kant, ou hipoteticamente, ou categoricamente.

Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade (Kant, 2007, p. 50).

Desse modo, Kant indicará que o imperativo da moralidade é o imperativo categórico, pois não se baseia em uma intenção visando atingir um determinado fim. A ação moral possui um fim em si mesmo, é o dever pelo dever, fruto da natureza racional que existe como fim em si mesmo. O imperativo categórico é único e expresso da seguinte forma: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59). No âmbito religioso, tendo em vista que para Kant a religião tem seu espaço na moral, o imperativo da moralidade é expresso como sendo o cumprimento de todos os nossos mandamentos como se fossem divinos.

Ideia de religião em Kant

Como dito, a concepção kantiana de religião está diretamente atrelada à sua filosofia moral, uma vez que o filósofo desloca a religião para o campo da razão prática, pois sua discussão no campo teórico conduz ao fracasso. Acerca disso, Krassuski (2005) observa que seria um engano entender a religião como uma mera extensão da moralidade kantiana. Pelo contrário, a religião e a moral representariam um mesmo conteúdo, sua distinção seria meramente formal.

Seria um equívoco concluir que Kant reduz a religião à moralidade, que ele a considera como um mero apêndice da vida moral: moralidade e religião possuem exatamente o mesmo conteúdo (ou matéria), mas há uma distinção formal entre elas: a religião está embasada na legislação da lei moral e não por outro caminho (Krassuski, 2005, p. 103).

A religião não é tratada por Kant do ponto de vista institucional, aspecto que só apresenta algum valor quando promove o desenvolvimento moral dos indivíduos. Nesse sentido, o conceito de religião é um conceito *a priori* da razão, não é uma máxima que pode ser extraído da experiência.

Kant aborda a questão da religião de modo especial na obra *A religião nos limites da simples razão* (1793). O que é religião para o filósofo prussiano? A resposta nos é dada na quarta parte da referida obra, na qual ele define religião nos seguintes termos: “A religião (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (Kant, 2008, p. 155).

Segundo Wood (2009), essa definição deve ser considerada em três pontos. O primeiro ponto expõe a religião como uma questão de disposição moral, e não como um conhecimento teórico. Desse modo, uma consequência desse mote é que a definição de religião deve ser entendida como disposição moral para observar mandamentos divinos. Em segundo lugar, para haver religião não é preciso quaisquer deveres especiais para com Deus, a religião não requer deveres além dos que temos como seres humanos. Por último, para a religião não seria necessário sequer acreditar na existência de Deus, visto que a ideia de um ser superior que congregue certas perfeições morais é suficiente. Nesse sentido, afirma Herrero (1991, p. 70-71):

Porque a fundamentação da existência de Deus não se apoia na evidência, não existe conhecimento, mas enquanto a sua fundamentação se baseia na razão prática, Deus é objeto de crença. Assim, a crença não ilumina propriamente o objeto, Deus, mas o próprio sujeito, o homem, porquanto possibilita a sua relação com o Soberano Bem.

A moralidade kantiana não se baseia na religião, mas a fé religiosa funda-se na moralidade.¹ O homem não precisa de nenhuma outra instância para agir moralmente a não ser sua própria racionalidade. Acerca disso, Kant já deixa bem demarcado logo no prólogo da *Religião nos limites da simples razão*:

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar (Kant, 2008, p. 11).

1 A moralidade em Kant é o fundamento da possibilidade de uma ação que vai se realizar fenomenicamente, de uma ação moral.

Não são necessárias motivações externas para agir de acordo com as máximas da ação moral, isto é, não é necessário qualquer outro móbil de natureza heterônoma. A moral se assenta no conceito de homem enquanto ser livre, que se obriga por isso mesmo a leis incondicionadas do seu dever, tão pouco necessita de outro móvel que não seja a própria lei.

A religião não serve de base para a determinação das nossas ações morais, pois o que fundamenta as ações humanas não reside e não pode residir em um elemento exterior ao homem. Este, sendo ser racional, livre e autônomo, é capaz de autodeterminação, ou seja, o homem enquanto possuidor de razão acha-se obrigado a leis incondicionais do dever, leis que a própria vontade lhe representa como suas. Todavia, Kant não anula o valor da doutrina religiosa, ele a submete à crítica da razão, e nesse aspecto, resguarda no campo da ação moral um lugar para a religião.

Na obra *O conflito das faculdades* (1798), Kant reforça a essência da religião em referência à moralidade, distinguindo-se uma da outra apenas no tocante à forma.

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, *i.e.*, quanto ao objecto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres (Kant, 1993, p. 43-44).

Uma vez que a religião não se encontra desconectada da moral, mas, sim, compartilham uma mesma essência, a religião possui um poder de influência sobre o homem para o agir moral por intermédio da ideia de Deus. Nesse aspecto, a ideia de Deus na filosofia kantiana tem um papel importante, embora, como dito anteriormente, não seja necessário acreditar em um ser acima do homem para reconhecer o seu dever e agir moralmente.

Todavia, Kant faz uma ressalva que a moral conduz a religião: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo), o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem” (Kant, 2008, p. 14). Isso porque, embora a moralidade não esteja fundada na

religião – haja vista não ser os preceitos religiosos a determinar o agir moral –, enquanto seres livres e autônomos somos conduzidos a pensar em Deus e na imortalidade da alma. Na *Crítica da razão prática*, Kant (2016b, p. 168, grifos do autor) afirma:

Dessa maneira, a lei moral conduz, pelo conceito de sumo bem, como o objeto e o fim definitivo da razão prática pura, à religião, isto é, *ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, decretos arbitrários, por si mesmos contingentes, de uma vontade alheia*, mas como leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que têm todavia de ser considerados como mandamentos do ser supremo, porque só de uma vontade moralmente perfeita (santa e bondosa), e ao mesmo tempo também onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna para nós dever colocar como objeto de nosso esforço e, portanto, só podemos esperar alcançá-lo mediante o acordo com essa vontade.

Em Kant, a religião se vincula à esfera do pensamento, à esfera do pensar autônomo. A ética kantiana é um exercício constante do pensar. Nesse sentido, o cálculo não cabe à ética kantiana, antes disso, há um pensar contínuo que está todo o tempo ponderando se as nossas ações podem ser universalizadas. Isso não é uma especificidade da ética, mas, sim, uma condição compatível com a racionalidade humana que a tudo abarca, inclusive a religião.

Nesse sentido, a moral conduz a religião e não o contrário, pois a religião em Kant é uma religião moral. Kant não decreta o fim da religião, e sim a realoca no domínio da moralidade. Para o filósofo, a religião tem que preconizar o pensar, de modo que só poderia haver uma religião verdadeira, uma religião moral, logo, racional, a única capaz de servir de pedra de toque de toda religião positiva, uma vez que não se poderia renunciar ao pensamento em benefício de uma lei estatutária que inibisse o desenvolvimento da autonomia.

Deus e a religião moral

A compreensão kantiana de religião, enquanto tendo uma essência moral, diferencia-se apenas em relação à forma. Nessa direção, a religião subjetivamente considerada é o conhecimento dos mandamentos divinos como lei moral, definição que traz consigo a ideia de Deus. Todavia, enquanto seres racionais e autônomos, não carecemos da ideia de Deus para agir moralmente.

Na *Crítica da razão pura*, o filósofo alemão desenvolve de maneira aprofundada o papel regulador da ideia de Deus, imprescindível para sua compreensão de moral e de religião. Especificamente na “Dialética transcendental”, capítulo dedicado a avaliar os equívocos da tradição filosófica anterior, Kant visa apresentar falsos raciocínios, as antinomias e inconsistências presentes na metafísica dogmática sobre seus objetos: alma, mundo e Deus, e qual seria a forma correta de concebê-los, isto é, não visa apenas atacar a metafísica, mas, sim, investigar a razão em si mesma.

Para Kant, as ideias transcendentais são os conceitos puros *a priori*, isto é, anteriores às experiências, que orientam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência. Desse modo, apresenta o que entende por ideia, visando diferenciar-se do entendimento platônico:

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são, pois, *ideias transcendentais*. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições (Kant, 1994, p. 317, B 384).

As ideias são transcendentais, porquanto ultrapassam os limites da experiência, não podendo ser representadas, visto que não se manifestam fenomenicamente. Nessa perspectiva, enquanto as intuições puras de espaço e tempo se referem imediatamente aos fenômenos, representando-os, e as categorias indiretamente, visto que ligam as representações sensíveis, as ideias da razão, por sua vez, encontram-se ainda mais distantes dos fenômenos. Todavia, aquilo que Kant denomina de ideal é ainda mais afastado da realidade objetiva do que a ideia: “chamo o ideal, que é o que entendo pela ideia não somente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia” (Kant, 1994, p. 485, B 596).

Desse modo, o ideal apresenta-se como um ser individual que está em conformidade com a ideia. Segundo Dekens (2008), o ideal não pode ser extraído da experiência, uma vez que é exigido pela razão como um substrato de toda a realidade. Assim, Deus é o nome transcendental de tal princípio, embora Kant rejeite as provas cosmológicas, ontológicas e físico-teológicas da existência de Deus:

O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora sem *defeitos*, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada (Kant, 1994, p. 531, B 669).

Entretanto, embora Deus não possa ser provado pela razão, a ideia de Deus é necessária e naturalmente postulada pela razão, mais que isso, é posto como um ideal por excelência da razão. O ideal de Deus é uma ideia reguladora da razão, tendo tanto uma função teórica quanto prática, interessando ao presente trabalho esta última.

Como o uso especulativo da razão no que tange à teologia foi demonstrado infrutífero por Kant (1994, p. 526-527, B 661-663) – mediante a refutação das provas clássicas da existência de Deus, que requeriam um uso transcendente dos princípios sintéticos do entendimento, aplicando-os apenas de forma ilegítima, considerando que tais princípios são tão somente de uso imanente, referindo-se unicamente a fenômenos, ou seja, a objetos do conhecimento empírico –, só poderia haver uma teologia da razão se as leis morais fossem tomadas como base, servindo como fio condutor. Portanto, é por meio da via moral que Kant resguardou um lugar para a teologia e, dessa forma, para a demonstração do postulado prático da existência de Deus.

Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as leis morais), se essas leis pressupõem, necessariamente, qualquer existência como condição da possibilidade da sua força *obrigatória*, essa existência tem de ser postulada, porque o condicionado, donde parte o raciocínio para concluir nesta condição determinada, é ele próprio conhecido e *a priori* como absolutamente necessário (Kant, 1994, p. 526-527, B 662, grifos do autor).

Isso posto, na sua obra *Crítica da razão prática*, o filósofo desenvolve melhor essa concepção da existência de Deus como um postulado da razão pura prática, afirmando assim que a lei moral conduz ao sumo bem. O filósofo apresenta esse bem perfeito, ou sumo bem², como a conexão entre a virtude e a felicidade.

2 Dependendo da versão dos textos de Kant em português, o termo *höchste Gut* pode ser traduzido como *soberano bem*, *bem supremo*, *bem perfeito* ou *sumo bem*.

A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade, por si só, e com ela o simples *mérito* para ser feliz, também não é ainda o bem perfeito. Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela (Kant, 1994, p. 644-645, B 841, grifos do autor).

Para Kant, a ação moral não conduz, diferentemente do afirmado por Aristóteles (1987, p. 15) em *Ética a Nicômaco*, necessariamente à felicidade, mas enquanto seres sensíveis sentimos a necessidade natural da felicidade. No entanto, somente pela virtude podemos nos tornar dignos³ da felicidade.

Agora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo bem em uma pessoa, mas também *na medida em que* a felicidade distribui uma exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz) *constitui* o sumo bem de um mundo possível (Kant, 2016b, p. 148, grifos do autor).

Dito isso, o que Kant está indicando é que é justamente no sumo bem que a felicidade e a virtude se encontram e se constituem em uma unidade. A ação moral não pode ter por finalidade a felicidade, haja vista que o imperativo que se relaciona com a escolha das nossas ações visando a um determinado fim que não seja a própria ação moral é o imperativo hipotético, todavia o imperativo da moralidade só pode ter fim próprio no cumprimento do dever. O sumo bem, na qualidade de síntese entre a felicidade e a lei moral, só é possível *a priori* se a moralidade for a causa da felicidade. Nesse sentido, o homem teria que conformar a sua intenção com a lei moral.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant nos diz que há uma incompatibilidade entre a virtude moral e a felicidade, pois um princípio moral sendo um princípio racional *a priori* não poderia conduzir a felicidade. Desse modo, como poderia ser o sumo bem a conexão desses elementos supostamente incompatíveis? Kant dirá que a ação moral não proporciona felicidade, haja vista

3 Para Kant, alguém é digno da posse de algo ou do estado de algo quando essa posse entra em consonância com o sumo bem.

que não visa à satisfação das nossas inclinações, mas a conduta moral pode nos tornar dignos da felicidade.

Para Kant, a conexão entre a virtude e a felicidade é *a priori*, portanto, não é derivada da experiência. Nesse sentido, a possibilidade do sumo bem não se baseia em princípios materiais, mas, sim, unicamente, em fundamentos *a priori* do conhecimento. A conciliação entre a virtude e a felicidade só é factível porque o mundo sensível não é o único mundo possível. Nesse sentido, Kant (2016b, p. 152) assevera que a proposição de que:

[...] a intenção de virtude produz necessariamente a felicidade não é absolutamente falsa, mas apenas na medida em que essa intenção é considerada como a forma da causalidade no mundo sensível e, portanto, caso eu admita a existência nesse mundo sensível como único modo de existência do ser racional, assim a proposição é apenas condicionalmente falsa.

De acordo com Herrero (1991), a felicidade está contida na ideia de fim-término não como uma felicidade própria, mas enquanto um fim moral, isto é, como dever, pois a ideia de sumo bem não contém a perspectiva de uma felicidade pura e simples, porém a proporção entre ela e a dignidade do sujeito.

Assim sendo, Kant nos indica que o conceito de sumo bem pressupõe um postulado de dois conceitos da razão prática, a saber, o postulado da imortalidade da alma e o postulado da existência de Deus. A adequação completa das intenções à lei moral é uma condição suprema do sumo bem, e essa adequação completa da vontade com a lei moral chama-se santidade, todavia, nenhum ser racional seria capaz de alcançá-la durante a sua vida finita num mundo sensível.

Entretanto, como ela é exigida de maneira praticamente necessária, então só poderia ser encontrada em um progresso que se segue ao infinito. Mas, como seres finitos, a concepção de um progresso ao infinito só é possível sob a pressuposição da imortalidade da alma. O segundo postulado da razão prática diz respeito à existência de Deus. A esse postulado está relacionada a realização do segundo elemento que compõe o conceito de sumo bem, ou seja, a felicidade.

A possibilidade da felicidade adequada aquela moralidade, ou seja, tem de conduzir a pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, tem de postular a existência de Deus como necessariamente pertencente

à possibilidade do sumo bem (o objeto de nossa vontade que está necessariamente ligada à legislação moral da razão pura) (Kant, 2016b, p. 162-163, grifos do autor).

A felicidade não se definirá como simplesmente a satisfação das nossas inclinações, mas, sim, como: “[...] o estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade* em toda a sua existência [...]” (Kant, 2016b, p. 163, grifos do autor).

Uma vez que o homem não é o autor da natureza, de jeito algum pode conformar esta aos seus desejos quando obedece à lei moral. Kant então dirá que a causa suprema da natureza, vista aqui como pressuposto para o sumo bem, é Deus. “Por que na verdade Kant não diz apenas que o ser humano não deve desalojar Deus de seu horizonte de possibilidades, mas que, quando ele se determina para a moralidade como incondicionalmente última, ele pressupõe a Deus como realmente existente” (Striet, 2010, p. 174).

Assim, segundo o autor, admitir a existência de Deus é moralmente necessário, possibilita uma conexão sintética entre virtude e felicidade. Desse modo, não seria a felicidade o fim último do homem, pois a lei moral ordena realizar o sumo bem possível no mundo como objeto último de toda a conduta, na qual a dignidade de ser feliz está contida.

Por isso, a moral também não é propriamente a doutrina sobre o como nós nos fazemos felizes, mais sobre como nós devemos nos tornar dignos da felicidade. Apenas quando a religião é acrescida, introduz-se também a esperança de algum dia participarmos da felicidade na medida em que nós tivermos o cuidado de não lhe sermos indignos (Kant, 2016b, p. 168).

Desse modo, a lei moral, identificada ao conceito de sumo bem, conduz à religião, ou seja, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como decretos arbitrários de uma vontade alheia, mas como leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, que, todavia, devem ser consideradas como mandamentos de um ser supremo. De acordo com Herrero (1991, p. 73), “Só quem se apropria verdadeiramente do dever pode esperar que o soberano bem se torne efetivo no mundo”.

A religião tutelar como um entrave à autonomia kantiana

Na quarta parte da obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant trata do tema do verdadeiro e do falso culto prestado a Deus. Nesse sentido, indica que uma comunidade ética, regida por leis de uma moral divina, é uma *Igreja*, a qual, na medida em que não é objeto algum de experiência possível, enquanto ideal, chama-se *Igreja invisível*. Em contrapartida, na medida, sempre imperfeita, em que possa se realizar, chamar-se-á *Igreja visível*, entendida aqui como a união efetiva dos homens num todo, que concorda com aquele ideal. A verdadeira Igreja segundo Kant é a Igreja invisível: “A Igreja institucional deve desaparecer paulatinamente para dar lugar à Igreja invisível e ao Estado, pois nele a igualdade brota da verdadeira liberdade e da obediência à lei e não aos estatutos” (Krassuski, 2005, p. 218).

Imprescindível observar que Kant realiza uma distinção entre as igrejas baseadas na revelação pela pura razão e as igrejas históricas baseadas em estudos e interpretações autoritárias das Escrituras. Segundo Pascal (2011), na religião revelada eu reconheço como dever o que sei ser um mandamento divino, e na religião natural, de forma inversa, reconheço como um mandamento divino o que sei ser um dever. Kant ainda acrescenta outras nuances: a religião pode ser objetivamente natural e, ao mesmo tempo, subjetivamente revelada. É natural enquanto tem como princípio os ditames da razão natural; é doutrinal, ou revelada, enquanto apoia os mesmos ditames em certos livros revelados. Isso posto, Kant indicará que a religião subjetivamente considerada é o reconhecimento de todos os meus deveres como um mandamento divino. Nesse ponto, é interessante a distinção, estabelecida por Wood (2009, p. 492.), entre a Igreja e o Estado de acordo com a filosofia kantiana:

A função histórica do Estado é preservar a justiça, de um modo que a liberdade humana possa florescer e as capacidades humanas se desenvolverem. De maneira análoga, a função histórica da igreja é começar a obra de organizar uma comunidade ética universal. Assim, a função da fé eclesial é servir como “veículo” da pura religião racional; mas a fé eclesial também é o “envoltório” dentro do qual se aloja a religião racional e do qual cabe à humanidade, como sua tarefa histórica, libertá-la.

Desse modo, organizar uma comunidade ética universal pode se situar em harmonia com a própria ideia de esclarecimento kantiano e conduzir a alguns elementos associados à autonomia do indivíduo, uma vez que a religião racional para o filósofo é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamento divinos. Estaríamos, nesse sentido, sempre a serviço de Deus. A religião racional tem na moral sua essência, mas como bem destacado por Dörflinger (2011, p. 258):

A religião racional assim desenvolvida apenas teoricamente é muito exigente em sentido moral, isto é, ela é uma religião moral que exige não menos do que o cumprimento de todos os “deveres para com os homens (eles próprios e outros)”, o qual também já é exigido somente pela razão prática pura. O que faz dela, além da mera moral, uma religião é a ideia acrescentada – da qual, no entanto, não depende nem a validade nem o exercício da moral – que, “justamente por isso”, a saber, pelo cumprimento dos deveres para com os homens, são executados “também mandamentos divinos”, ou seja, que com isto o homem está também “no serviço de Deus”, e não apenas cumprindo as necessidades da sua auto-obrigação.

Em oposição ao serviço de Deus, Kant (2008, p. 155, grifos do autor) denuncia práticas que se constituem como um pseudosserviço (*cultus spurius*), definido por ele como:

[...] a persuasão de servir alguém mediante acções que, de facto, fazem recuar o seu intento. Mas isto acontece numa comunidade em virtude de que apenas tem valor de meio para satisfazer a vontade de um superior se fez passar por e substituiu aquilo que nos torna *imediatamente* agradáveis a ele; e assim se frustra o propósito daquele.

Em outras palavras, o culto espúrio é na verdade uma inversão de prioridades, ocorre quando uma comunidade atribui mais valor aos meios imediatos de suas ações do que ao caráter moral delas. Tal atitude se aproxima mais de uma ação conforme o dever do que uma ação por dever, logo, muito distante do imperativo da moralidade.

Para Kant, o verdadeiro serviço da Igreja erigida sob o domínio do princípio bom, e que necessita de eruditos como intérpretes e depositários, é o de proporcionar a uma ação engendrada conforme o dever compreensibilidade, inclusive para os ignorantes, extensão e permanência. Todavia, quando

a fé revelada se antepõe à religião, constitui-se o pseudosserviço pelo qual a ordem moral é totalmente invertida, e o que não passa de meio é incondicionalmente imposto (como se fora um fim), na medida em que aquilo que deveria constituir-se como meio converte-se em fim, configurando-se como um obstáculo ao agir autônomo.

Ora ter esta fé estatutária (que, em todo o caso, está restringida a um povo e não pode conter a universal religião do mundo) por essencial ao serviço de Deus em geral e fazer dela a condição suprema da complacência divina no homem é uma ilusão religiosa, cujo seguimento é um pseudosserviço, *i.e.*, uma suposta veneração de Deus pela qual se age justamente contra o culto verdadeiro por Ele exigido (Kant, 2008, p. 170).

De acordo com essa posição, se torna evidente que uma religião baseada em uma fé estatutária e prescritiva e que possui interpretações autoritárias das Escrituras é promotora de heteronomia e constitui-se, assim, como um pseudosserviço, agindo dessa forma contra o culto verdadeiro exigido por Deus. Segundo Wood (2009), para Kant, a aceitação de doutrinas que dependem da revelação e não dá razão não podem ser consideradas como uma exigência moral para a verdadeira religião. A Igreja estatutária presta um pseudosserviço a Deus enquanto é prescritiva e objetiva tutelar os homens por meios de leis extrínsecas, positiva e coercitivas. Escapa da função de prestar um esclarecimento levando os homens a uma primeira compreensibilidade, para poderem se desenvolver autonomamente.

Kant prossegue o desenvolvimento da sua crítica às Igrejas históricas baseado em leis estatutárias e chega ao conceito de clericalismo, que ele define da seguinte maneira: “O clericalismo é, pois, a constituição de uma Igreja enquanto nela reina um *culto feiticista* com que se depara sempre onde os princípios da moralidade não constituem a base e o essencial, mas, sim, mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias” (Kant, 2008, p. 181).

Dörflinger (2011, p. 13) esclarece o que seriam essas leis estatutárias: “Essa expressão designa leis religiosas que prescrevem algo que é incompreensível para a razão prática pura, algo que lhe parece arbitrário e aleatório, portanto, algo a que não se pode atribuir conteúdo moral”. Kant dirá que é uma superstição religiosa e uma loucura acreditar que por meio de atos religiosos do culto se possa fazer algo pela própria justificação perante Deus.

Ele critica uma forma de apresentação da Igreja empírica que reivindica tamanho direito próprio que barra a via da apropriação individual da liberdade moral. Enquanto, pois, a religião em última análise não contém mais do que autolegislação da razão prática de forma cifrada, a sobrevalorização de doutrinas e tradições eclesásticas arbitrariamente produzidas para além disso tão somente leva à “quimera da religião” (Murrumann-Kahl, 2010, p. 272).

A ilusão religiosa é considerada pelo filósofo como um pseudoserviço a Deus, ela ocorre quando o ser humano acredita ser capaz de fazer algo além da boa conduta na vida a fim de se tornar agradável a Deus; não só isso, como também dirá que é uma superstição religiosa a quimera de que mediante ações do culto se possa obter vista diante de Deus. Tais ações seriam um fazer forçado pelo temor e teriam algo de superficial porque não representariam uma iniciativa livre, portanto, moral. Kant indicará essas ações como fanatismo religioso, porque se pretende tornar agradável a Deus por meio de obras, que todo homem consegue fazer sem ter para isso que ser um homem bom em vista de uma pretendida intenção de troca com a divindade.

Assim como agir conforme a moral não diz respeito a um agir necessariamente moral, haja vista que este último diz respeito a um agir segundo a autodeterminação da razão e não por móveis externos, o serviço a Deus não se realiza por meio de ações movidas por normas estatutárias e prescritivas, mas, sim, quando reconheço os meus deveres como mandamentos divinos. Para Kant, a ilusão religiosa fanática é a morte moral da razão.

Acerca do culto feiticista, afirma Kant (2008, p. 179, grifos do autor) que:

Ora o homem que usa ações, que por si mesmas nada contém de agradável a Deus (moral) como meios para obter a imediata complacência divina nele e, deste modo, o cumprimento dos seus desejos, está na ilusão de possuir uma arte de suscitar um efeito sobrenatural por meios totalmente naturais; a tais intentos costuma dar-se o nome de *magia*, palavra que nós (já que leva consigo o conceito secundário de uma comunidade com o princípio mau, ao passo que aqueles intentos se podem conceber como, de resto, empreendidos, por mal-entendido com um propósito moral bom) queremos substituir pelo termo, aliás conhecido, de feiticismo.

Destarte, tanto o clericalismo como o feiticismo seriam distorções da religião, ambos frutos de um uso equivocado da razão. Quando no clericalismo

se impõe a submissão obediente a um estatuto como um serviço forçado, e não como homenagem livre que deve ser rendida à lei moral, então essas observâncias impostas trata-se sempre de uma fé feiticista pela qual a multidão é regida, privada da sua liberdade moral e tutelada pelas autoridades religiosas.

Onde os estatutos da fé se registram como lei constitucional, aí domina um *clero* que julga poder prescindir da razão e inclusive, em última análise, da erudição escriturística, porque, como único e autorizado guardião e intérprete da vontade do legislador invisível, tem a autoridade de administrar exclusivamente a prescrição da fé e, por isso, munido deste poder, é-lhe permitido não convencer, mas *apenas ordenar*. – Ora bem, porque fora deste clero tudo o mais é *leigo* (sem exceptuar o chefe da comunidade política), a Igreja domina em última análise o Estado, não pela força, mas pela influência sobre os ânimos e, além disso, mediante a afectação da utilidade que o Estado deve pretensamente poder tirar de uma obediência incondicionada a que uma disciplina espiritual acostumou, inclusive, o *pensar* do povo; mas então, insensivelmente, a habituação à hipocrisia mina a probidade e a lealdade dos súbditos, incita-os ao serviço aparente também nos deveres civis e, como todos os princípios erroneamente adoptados, produz justamente o contrário do que se intentava (Kant, 2008, p. 182, grifos do autor).

Em resumo, na constituição dessa igreja, sua hierarquia pode ser monárquica, ou aristocrática, ou democrática: entretanto sua constituição é e continua a ser sempre, sob todas essas formas, despótica. Tal postura se opõe ao esclarecimento, por conseguinte, à autonomia. Segundo Pascal (2011), o falso culto se instala quando a fé estatutária não se subordina mais à fé natural, isto é, à fé moral. Em outras palavras, quando deixa de ser meio e converte-se ela mesma em fim, quando a letra passa a suplantar o espírito e as práticas exteriores substituem a verdadeira fé. O sacerdote deixa de ser um servidor, um ministro da igreja para se transformar em um funcionário.

Nesse sentido, a igreja afastar-se-ia do verdadeiro serviço de Deus, de proporcionar a primeira compreensibilidade aos homens e de ser um espaço que permitiria o desenvolvimento da autonomia. Antes disso, age para consolidar-se como tutora dos indivíduos, por um agir heterônomo para com seus membros.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

DEKENS, Oliver. *Compreender Kant*. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DÖRFLINGER, Bernd. Kant sobre o fim das religiões históricas. Tradução de Christian Hamm. *Estudia Kantiana*, n. 11, p. 257-276, 2011.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016a.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016b.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Alexandre Morujão e Manoela Pinto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Floriano Fernandes. In: KANT, Immanuel. Textos seletos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1985. p. 46-62.

_____. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento?”* Tradução de Floriano Fernandes. In: KANT, Immanuel. Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 63-71.

KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do Cristianismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

MURRUMANN-KAHL, Michael. A doutrina de Immanuel Kant sobre o reino de Deus – entre fé histórica na revelação e fé na razão. Tradução de Werner Fuchs. In: ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (ed.). *Kant e a teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 253-277.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

STRIET, Magnus. Conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos – Relevância duradoura e limites da filosofia da religião de Kant. In: ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (ed.). *Kant e a teologia*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 161-185.

WOOD, Allen W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 471-498.

ONOMÁSTICA E TERAPIA NO *ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS MENTAIS*, DE IMMANUEL KANT

Victor Sávio de Oliveira Tavares

Em *Ensaio sobre as doenças mentais* (1764)¹, Kant (1993a) desenvolve uma classificação das enfermidades da mente seguida de apreciação cujo cerne inclui uma proposta terapêutica na qual reserva um lugar para a filosofia. O empreendimento classificatório apresentado por Kant tem como norte o olhar de um observador, e não o de um filósofo ou médico, apesar de as catalogações providas pela medicina serem de grande influência no *Ensaio*. Kant nota a importância desse exercício de ordenação, não só para o médico e para o filósofo, como também para aquele que sofre de mazelas (entre elas, as mentais): “Assim nada me resta a fazer senão imitar o método dos médicos, que creem ser muito úteis aos pacientes, quando dão um nome a sua doença, e esboço uma pequena onomástica das fraquezas da mente [...]” (Kant, 1993a, p. 82).

Podemos ver aqui o primeiro passo para pensarmos como o auxílio da filosofia será possível no que tange às doenças do ânimo e sua classificação. O primeiro conhecimento da doença desvenda, perante o entendimento do paciente, as características principais da moléstia. Com essa compreensão, a doença perde seu valor de impenetrabilidade, mostrando sua oportunidade de cura. É também notável como a separação entre médico e filósofo se torna ambígua. O filósofo, para poder enfrentar a problemática das doenças do espírito, necessita aproximar seu método ao do médico. Dito de outro modo, se o filósofo quer propor uma cura, terá que ir além das elucubrações afastadas da experiência, e o trabalho onomástico necessita de uma abordagem antropológica que, por

1 Utilizaremos as seguintes abreviaturas:

Crítica – *Crítica da razão pura*;

Ensaio – *Ensaio sobre as doenças mentais*;

Observações – *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*.

sua vez, precisa ser empírica para tornar-se uma análise precisa das tendências comportamentais do homem.

A organização das doenças mentais no *Ensaio* será guiada por esses elementos. Portanto, nosso objetivo é apresentar a classificação das doenças da mente estabelecida por Kant e, a partir dela, entender como uma orientação terapêutica se apresenta na obra em questão.

Classificação das doenças mentais

Postas essas considerações iniciais, partimos para a onomástica propriamente dita. A classificação tem início com uma divisão que apresenta dois tipos de distúrbios da mente: aqueles que geram zombaria e desprezo, exemplos mais brandos das mazelas do espírito; e aqueles que geram piedade, esses muito mais graves, necessitando de um cuidado especial em seu tratamento. Começemos pelos primeiros.

Podemos pensar seguindo o característico modo pelo qual Kant designa essas doenças, isto é, a abordagem necessária para seu tratamento. As disposições das perturbações que causam zombaria² começam pelo caso do obtuso, aquele a quem falta o engenho e possui certa demora em aprender alguns conteúdos; logo após temos o imbecil, possuidor de pouco entendimento:

A destreza em compreender algo e dele lembrar-se, tanto quanto a facilidade em exprimi-lo adequadamente, dependem muito do engenho. Daí aquele que não é imbecil poder ser, ainda assim, muito obtuso, na medida em que as coisas dificilmente lhe entram na cabeça, mesmo que seja capaz de compreendê-las mais tarde, com o maior amadurecimento do juízo (Kant, 1993a, p. 82).

O obtuso tem a capacidade de entender o que no momento lhe traz complicações, seja por esforço, seja por um juízo mais maturado, como no exemplo fornecido pelo próprio Kant (1993a, p. 83) em relação ao jesuíta Clavius³, que, apesar de ter uma dificuldade em produzir versos, tinha um excelente

2 A zombaria conseguiria promover, em alguns casos desses distúrbios, uma espécie de ajustamento dos impulsos internos do indivíduo acometido, por meio da vergonha acarretada pela risada dos seus concidadãos. Sendo assim, a própria artificialidade do estado civil pode, de algum modo, indicar a resolução de alguns problemas que ele mesmo causou, no entanto, nem sempre isso será possível, como veremos mais adiante no caso do estulto.

3 *Christophorus Clavius* (1538-1612) foi um matemático e astrônomo alemão. Entrou para a ordem dos jesuítas em 1556. Destacou-se pela coordenação da comissão papal de

aproveitamento em matemática. Sendo assim, um impedimento particular para o obtuso num determinado campo não significa uma incapacidade de apreender raciocínios complexos de outras áreas, o que não ocorre com o imbecil, que apresenta uma deficiência geral no entendimento, tornando-o incapaz, pelo resto de sua vida, de aprender certas atividades ou raciocínios.

Ainda nesse espectro, ao simples, por sua vez, falta astúcia, habilidade imprescindível para a vida em sociedade, sendo facilmente enganado por aqueles que pretendem tirar vantagem de outras pessoas. O simplório também sofre com a possibilidade de ser ludibriado, mas não por uma falta de astúcia, e sim por possuir uma faculdade de julgar pobre. Quando Kant avalia os dois tipos em questão, parece inspirar-se na meditação rousseauiana acerca da artificialidade da associação promovida pela vida em sociedade e os desafios que isso implica.

O juízo prático de que precisam ter sobre as coisas o camponês, o artista, o navegante etc. é muito diferente daquele que diz respeito à maneira com que os homens tratam-se uns aos outros. Esse último consiste menos em entendimento do que em astúcia, e a amável ausência dessa tão apreciada aptidão chama-se simplicidade. Se sua causa deve ser buscada na fraqueza da faculdade de julgar, então um tal homem é denominado um palerma, um simplório etc. Na sociedade civil, intrigas e artimanhas pouco a pouco se tornam máximas comuns e se emaranham no jogo das ações humanas. Nessa medida, não é de surpreender que por toda a parte aconteça a um homem sensato e probó cair em armadilhas de impostores [...] (Kant, 1993a, p. 83).

Passemos, então, para o insensato, caracterizado como aquele que é dominado por suas paixões a ponto de diante delas a razão não conseguir frear seus exageros. Muitas vezes, é ciente de que suas paixões passam do limite do aceitável, estando em seu pleno entendimento, no entanto, sua condição passional é muito forte, tornando-o impotente ao tentar freá-la. Há, então, a possibilidade de extremos da afetação das paixões no espírito, necessitando uma relação saudável entre o homem e suas emoções, caracterizada por uma moderação com a finalidade de não as exacerbar nem as suprimir.⁴

matemáticos encarregados da reforma do calendário juliano.

4 Essas considerações nos remetem à ética aristotélica: “Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões” (Aristóteles, 1984, p. 71).

As paixões são inerentes à existência humana, e um homem sem nenhuma paixão é um sábio, um indivíduo que age de maneira instruída em seus negócios sem nunca ser abalado pelas exaltações da vida corriqueira, procedendo de maneira extremamente racional em sua existência. Isso para Kant (1993a, p. 84) é impossível que exista, pois um homem sem paixões já não é mais humano: “Pode-se, porventura, procurar esse sábio na lua; lá, talvez, se esteja desprovido de paixão, e a razão seja infinita”.

Finalizando o segmento dos distúrbios que são passíveis de zombaria, temos o estulto. Assim como o insensato, o estulto é marcado por um desequilíbrio da individualidade em relação às suas paixões; mas enquanto o primeiro é caracterizado por sua intensidade, o segundo é definido pelo tipo de paixão pela qual é acometido, podendo mesmo ser avaliado tendo em vista seu aspecto odioso: “Penso que toda estultícia repousa propriamente sobre duas paixões: soberba e cobiça. Ambas são perversas e, por isso, odiadas; ambas são insípidas por natureza, e seu fim se destrói a si próprio” (Kant, 1993a, p. 85).

Da junção da soberba, uma estima elevada de si próprio, com a cobiça, um desejo irrefreável por posses materiais ou honrarias, nasce um indivíduo repreensível e arrogante, acreditando possuir algo de estimável que, em realidade, não possui. O estulto é também incapaz de perceber quando é alvo de zombaria, sempre acreditando ser admirado por todos ao seu redor, quando na realidade isso está longe da verdade. “A zombaria que recai sobre o insensato é alegre e inofensiva; o estulto merece o mais mordaz chicote da sátira, porém por nada o sente” (Kant, 1993a, p. 85).

Passamos, agora, às doenças mentais, que nos causam compaixão e piedade. Aqueles afetados por tal classificação dos transtornos da mente necessitam de um cuidado mais próximo da medicina e de outras áreas competentes, pois, em muitos casos, representam perigo para si mesmos, ou, na pior das situações, um mal a todos ao seu redor. Essas doenças, por seu turno, são divididas em dois grupos: o da impotência e o da corrupção (*Verkehrtheit*). Os distúrbios da impotência são caracterizados por uma deficiência cognitiva do indivíduo, que Kant denomina de parvoíce, afetando uma grande parte das suas faculdades mentais, e esse acometimento é, na maioria dos episódios, irreversível:

O parvo acha-se muito impotente no que diz respeito à memória, à razão e, também em geral, às impressões sensíveis. Esse mal é, na maior parte das vezes, incurável, pois, se se torna difícil pôr termo à desordem selvagem do

cérebro perturbado, é quase impossível que se consiga reanimar o órgão esmorecido. As manifestações dessa fraqueza, que jamais permite ao infeliz deixar o estado infantil, são por demais conhecidas para que seja necessário deter-se longamente nelas (Kant, 1993a, p. 86).

O parvo possui uma carência em relação à sua memória e sensibilidade, levando o enfermo a um estado próximo ao da infantilidade mental, necessitando de cuidados de terceiros para que seja possível sobreviver. Os efeitos dessa doença são tão graves que não se pode esperar uma recuperação do enfermo, somente os cuidados com suas necessidades e a compaixão aliviam seu sofrimento.

Já a corrupção, também chamada no *Ensaio* de mente perturbada, é dividida em três categorias: corrupção dos conceitos da experiência ou desatino (*Verrückung*); desordem da faculdade de julgar ou delírio (*Wahnsinn*); e corrupção da razão em seus juízos mais universais ou desvario (*Wahnwitz*). As classificações que iremos examinar mais à frente são variações dessas categorias, podendo surgir, também, da união entre elas.

A corrupção e suas classificações nos remetem aos raciocínios analisados por Kant na dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, sendo a relação mais próxima a do desvario com as antinomias da razão pura, expressas em quesitos como: se o mundo tem um início no tempo ou se sempre existiu; a existência de partes simples na substância; se somente a causalidade rege os fenômenos da natureza ou se a liberdade também pode realizá-los; e a existência ou não de um ser absolutamente necessário. Essas proposições mantêm ligações intrínsecas com questões que não possuem como referência dados da experiência, recorrendo, então, a raciocínios ilusórios (dialéticos) impossíveis de serem comprovados, tendo validade lógica tanto as suas teses como as suas antíteses. Destarte, a razão perde-se em disputas metafísicas que não possuem a possibilidade de serem resolvidas.

Para Kant, a razão humana não pode acessar a representação de determinados objetos que ultrapassam as formas puras da sensibilidade; se ela nisso insiste, temos tão somente um conjunto de fantasias. Ele iguala essas ilusões àquelas assumidas pela filosofia dogmática anterior (Descartes, Leibniz, Wolff) quando garante alcançar tal representação. Podemos ver essa aproximação entre o *Ensaio* e a *Crítica* na prevalência do termo “Wahn”, que Kant utiliza como prefixo na construção de denominações para certos problemas mentais, como *Wahnwitz*

e *Wahnsinn*, ou desvario e delírio, no caso do *Ensaio*, e somente *Wahn* como erro ou engano na *Crítica*, utilizado recorrentemente na dialética transcendental para designar a ilusão metafísica. *Wahn* pode ser traduzido como engano ou loucura e indica, em ambos os sentidos (David-Ménard, 1996, p. 122), uma aproximação entre o desvario, o delírio e o engano metafísico.

Monique David-Ménard (1996, p. 117) nota essa conexão no que concerne à *Crítica*: “[...] a problemática crítica da limitação do conhecimento ao campo dos objetos tem a função de evitar uma loucura [*Wahn*] do pensamento”. Já *Wahn* como erro ou engano na *Crítica* se refere especificamente às suas manifestações filosóficas ou, melhor dizendo, à metafísica dogmática. Todo conhecimento se baseia na experiência sensível; na verdade, não temos experiência, em sentido estrito, puramente espiritual. A única posição especulativa aceitável será aquela que lida com os limites da razão humana.

Com a filosofia crítica, esses limites se traduzem numa razão que só pode conhecer os fenômenos, ou seja, as impressões sensíveis, e não as coisas em si. Por conta de semelhante restrição, o conhecimento consiste em unificar fenômenos organizando-os sob as categorias do entendimento. Ultrapassar essa baliza leva à ilusão metafísica, chamada por Kant de ilusão transcendental (Kant, 2018, B352, p. 296), que resulta da tentação da razão humana de buscar a unificação dos fenômenos, para além das categorias da experiência sensível, até as ideias (Kant, 2018, B350, p. 295).

O desatino (*Verrückung*) aparece naqueles indivíduos que são perturbados por alucinações fantasmagóricas, ou seja, uma espécie de desvio capaz de desorganizar o sentido que abarca a interioridade e a exterioridade: “Para definir o deslocamento do sentido interno para o sentido externo, Kant utiliza o termo *Verrückung* que, na tradução literal para o português, pode significar: deslocar, tirar do lugar, desordenar ou desarranjar” (Conceição, 2012, p. 83).

Um nível brando daquelas alucinações é comum e até saudável entre os homens, só se tornando uma patologia quando essas quimeras são tomadas como representações de objetos reais. Elas são difíceis de serem distinguidas como algo ilusório por aquele que sofre com esse mal em virtude de qualquer racionalização dificilmente ser capaz de afastar algo que se mostra tão evidente para os sentidos.

Se a habitual alucinação de seus sentidos é apenas parcialmente quimérica, sendo a maior parte uma sensação real, aquele que se encontra submetido num grau elevado a tal corrupção é um fantasioso. Quando, logo após despertar, permanecemos numa indolente e suave dispersão, nossa imaginação, partindo, por exemplo, de figuras irregulares do sobrecéu do leito ou de certas manchas numa parede próxima, desenha formas humanas com uma aparente veracidade, que nos entretêm de uma maneira agradável, podemos dissipar a alucinação no momento que quisermos. Então sonhamos apenas parcialmente, e temos as quimeras em nosso poder. Se sucede algo parecido, em maior intensidade, sem que a atenção do homem desperto seja capaz de eliminar a alucinação na imagem enganadora, tal corrupção deixa presumir tratar-se de um fantasioso. Essa ilusão de si mesmo diante das sensações é, de resto, muito comum, e, enquanto for irrelevante, será poupado dessa denominação; tão logo, porém, se acrescenta uma paixão, a mesma fraqueza da mente pode degenerar numa verdadeira fantasmagoria (Kant, 1993a, p. 88).

Kant esmera-se numa definição mais precisa daquilo que ocasiona os males associados ao desatinado.

Chama-se desatino essa qualidade do perturbado de, ainda que sua doença não assuma um grau suficientemente notório, representar com frequência, na vigília, certas coisas ausentes como claramente sentidas. O desatinado é, portanto, alguém que sonha acordado (Kant, 1993a, p. 88).

É interessante notar como o quadro do desatinado é associado ao sono em contraponto ao estado de vigília. Aquele que sofre com o desatino, assim como quando se sonha, tem as impressões quiméricas fortes no espírito e, portanto, não apresenta a capacidade de perceber que vê somente ilusões causadas por sua condição, considerando-as como representações legítimas dos seus sentidos. Por justamente se reportar à sensibilidade para formar juízos, mostra ter em pleno funcionamento suas outras faculdades mentais.

A partir da desordem causada pelo desatino, Kant introduz a noção de inversão, aplicável a todos os distúrbios enumerados no *Ensaio* e caracterizada por um desbalanceamento do equilíbrio das faculdades presentes no homem saudável, ou seja, trata-se de uma dessas faculdades que ocupa o espaço das outras.

A inversão é o princípio que tem a pretensão de apresentar a lógica de desenvolvimento da perturbação do espírito, seja do desarranjo, seja de qualquer

outra forma de patologia; é o mecanismo geral, a partir de cuja aplicação é possível classificar todos os casos particulares de perturbação, enquanto a alucinação é apenas um caso particular do mecanismo mais geral de inversão (Panarra, 2010, p. 209).

Assim, a inversão é a “lógica” das desordens mentais ditando os padrões que os acometidos da doença mental geralmente seguem. As tendências mais ilusórias do homem são essenciais para uma mente sã, mas somente se estiver em estados mais amenos, em equilíbrio com as outras faculdades do indivíduo.

Significativa é a circunstância de Kant conceber que o ingrediente de fantasia, e até mesmo conteúdos patológicos, como estando presentes e sendo constitutivos da percepção no estado saudável, diferenciando-se pela circunstância de a sua presença se verificar com menor intensidade do que no estado patológico (Panarra, 2010, p. 210).

As doenças mentais podem ser encaradas como uma má percepção do real ou uma interpretação errônea da realidade, que não se desenvolve independentemente do conjunto efetivo de representações daquele que padece de uma doença da mente. “No processo de inversão que está em consideração nas outras formas de loucura, o resultado da inversão não é uma percepção sem fundamento na realidade, mas uma alteração e ilusão interpretativa” (Panarra, 2010, p. 210).

Ainda no campo das ilusões e fantasmagorias, passamos para o hipocondríaco. Se no desatino as quimeras estão relacionadas aos sentidos externos, às representações de objetos ou criaturas, o hipocondríaco, por sua vez, alucina sobre seu estado interno, sentindo sintomas relacionados às mais variadas doenças. No entanto, ao ser examinado por um médico, não é diagnosticado com nenhuma enfermidade.

Em ninguém mais que no hipocondríaco encontra-se a disposição da mente à fantasmagoria [...]. Esse mal, porém, envolve com um vapor melancólico a sede da alma, de tal maneira que o paciente nota em si próprio a alucinação de quase todas as doenças das quais apenas ouve falar. Por isso, o seu assunto preferido é a sua indisposição [...] (Kant, 1993a, p. 89).

O hipocondríaco sofre de mudanças repentinas de humor e quando está no convívio social se mostra saudável, tanto física quanto mentalmente, mas ao passo que suas ilusões voltam a atormentá-lo, apresenta novamente os sintomas de suas supostas doenças. É pertinente assinalar a associação do termo “melancólico” ao quadro que descrever o tipo de sentimento que toma conta daquele que sofre com a hipocondria. Kant vê uma conexão entre as condições do hipocondríaco, do melancólico e do desvairado, como coloca David-Ménard (1996, p. 127) ao indicar um paralelo entre os tipos patológicos e os desvarios da metafísica – quando esta ignora as fronteiras, muitas vezes frágeis, entre o entendimento e a ilusão desmedida:

O melancólico espalha pela vida inteira a mesma depreciação que o hipocondríaco contém no espaço de seu corpo, que ele habilmente afirma doente. E o conluio da metafísica com o ocultismo é o equivalente intelectual dessa angústia de estar doente desenvolvida em saber sobre o corpo [...]. Os grilos que atormentam o hipocondríaco e o melancólico desenvolvem-se nos metafísicos e nos ocultistas numa atração pelas fantasmagorias que alimenta o trabalho do pensamento.

Podemos ver essas três classificações das doenças mentais – hipocondria, melancolia e desvario – como variações de um mesmo sentimento em relação aos seus objetos. O hipocondríaco volta sua atenção ao corpo; o melancólico, às condições de sua vida externa; e o desvairado, à formação dos seus juízos universais. Todos eles são afetados por um desajuste na concepção de certas partes de sua existência, possuindo uma percepção “doente” na forma como encaram certos objetos. Veremos com mais detalhes as outras classificações (melancolia, desvario) durante nossa análise das próximas disposições.

O entusiasta é aquele que tem fantasias sobre sentimentos morais bons em si mesmos (Kant, 1993a, p. 90). Já o visionário é alguém que apresenta perturbações ligadas ao divino – geralmente é um fanático que acredita ser um enviado de Deus ou receber inspiração Dele. Suas ilusões o convencem de estar fazendo a vontade celeste na terra, e quando outros de seu convívio são convencidos da realidade de seu poder, se torna um perigo enorme, pois nada é mais persuasivo que acreditar tomar atitudes em total sincronia com a vontade de Deus.

Coisa inteiramente diferente se passa com o fanático (visionário, profeta). Este é, a bem dizer, um desatinado que se supõe provido de inspiração imediata e intimidade com o poder celeste. Nenhuma alucinação é tão nefasta à natureza humana quanto esta. Se sua irrupção é recente, se o homem acometido possui talentos e o vulgo encontra-se preparado para assimilar esse fermento, às vezes ocorre que mesmo o Estado seja arrebatado pelo êxtase (Kant, 1993a, p. 90).

O fanático, portanto, se mostra como uma ameaça que vai além da saúde de um ou mais indivíduos, é um mal que se eleva ao terreno político. Sobre a diferença entre o entusiasta e o fanático, Perez (2009, p. 101-102) nota que:

O entusiasmado é alguém que tem uma grande produção de fantasia por meio da sua imaginação, mas possui bons sentimentos morais. Essas fantasias estimulam o sujeito e impulsionam seu agir numa determinada direção. O fanático (*Fanatiker*) ou o exaltado (*Schwärmer*) conduzem o entusiasmo a situações extremas e de iminente perigo [...]. É o caso de políticos e religiosos fanáticos. Nesses casos, segundo Kant, não haveria “bons sentimentos”.

Kant (1993a, p. 90) afirma sobre o entusiasmo: “[...] sem ele, nada de grandioso foi feito no mundo”. O entusiasta, por possuir bons sentimentos morais, pode ainda proceder de forma a conceber grandes obras que ajudem o coletivo e inspirem os demais a agirem pelo seu exemplo. Coisa diferente se passa com o fanático: o Estado se torna ameaçado por um fanatismo exagerado, pois o fanático tem a capacidade de instigar a população e torná-la tão fanática quanto ele próprio. O fanatismo, se não for contido a tempo, se espalha pelas camadas do vulgo, não muito diferente de uma gripe ou qualquer outra síndrome viral, revirando a ordem social e tornando toda uma civilização doente, coisa muito difícil de se reverter.⁵

Sobre as ilusões que atormentam as mentes enfermas, temos o fantasioso, possuidor de perturbações relacionadas à memória que podem ser evocadas a partir de uma grande estima pelos tempos passados, ou de um total desprezo pelo que já passou. O fantasioso tem uma noção alterada do passado, por meio da qual desloca e distorce a realidade do que aconteceu. “O velho resmungão, que acredita firmemente que em sua mocidade o mundo era mais ordenado e

5 Para um exame mais detalhado dessa problemática, ver: Pimenta (2004).

que os homens viviam melhor, é um fantasioso em relação à memória” (Kant, 1993a, p. 91).

As perturbações até agora listadas dizem respeito a uma deficiência na formação de conceitos da experiência, mas o entendimento não é afetado ou, ao menos, não é necessário que o tenha sido, visto que o equívoco se embasa justamente tão só sobre os conceitos. Os juízos mesmos, se queremos tomar como verdadeira a sensação corrompida, podem estar todos corretos, sendo até mesmo razoáveis. Os juízos formados, ao serem influenciados pelos males da mente, não estão corrompidos, pois respondem a estímulos que o indivíduo obtém da experiência. O que é bem diferente do delírio (*Wahnsinn*), como observa Kant:

Em contrapartida, um distúrbio do entendimento consiste em julgar de forma inteiramente corrompida partindo de experiências corretas; e o primeiro grau dessa doença é o delírio, que atua contra as regras gerais do entendimento nos juízos mais próximos da experiência (Kant, 1993a, p. 91).

O delirante interpreta de maneira equivocada as representações fornecidas pela experiência, como coloca Conceição (2012, p. 85): “*Wahnsinn* é a desordem da experiência empírica, ou seja, o delírio não é meramente uma percepção sem fundamento, mas uma alteração interpretativa da realidade”. Aquele que sofre com o delírio está constantemente enredado em pensamentos que o levam a crer na existência de conspirações contra ele:

O delirante vê os objetos ou deles se recorda tão corretamente quanto qualquer homem saudável, só que, por meio de uma ilusão disparatada, geralmente remete o comportamento dos outros homens a si, e crê daí poder ler sabe-se lá quais propósitos duvidosos, cujo sentido lhes é inteiramente desconhecido (Kant, 1993a, p. 91).

Já aquele que delira em função de uma crescente negatividade e angústia é um melancólico. Nenhuma conquista é suficiente para animá-lo, e todas as tristezas do mundo são sentidas de maneira muito mais acentuada: “O melancólico, que é delirante quanto às suas suposições tristes e doentes, é um homem triste” (Kant, 1993a, p. 91). O melancólico tem um lugar assinalado na filosofia kantiana, como pode ser visto nas *Observações sobre o sentimento do belo e do*

sublime, texto publicado no mesmo ano do *Ensaio*, no qual Kant também trata de uma tristeza prolongada advinda da corrupção do humor, só que dessa vez por uma perspectiva estética e moral:

Aquele cujo sentimento pertence ao *melancólico* não é assim chamado por privar-se das alegrias da vida, por afligir-se numa sombria melancolia, mas porque seus sentimentos, caso ultrapassem um determinado grau ou tomem uma direção equivocada em função de certas razões, se reportam mais facilmente àquele estado que a outros. Ele possui sobretudo um *sentimento do sublime*. Mesmo a beleza, da qual sem dúvida possui o sentimento, precisa não apenas estimulá-lo, mas antes, visto que ao mesmo tempo lhe inspira admiração, também deve comovê-lo. [...] Seu bem-estar consistirá mais em felicidade que em alegria. Ele é constante. Para isso, subordina seus sentimentos a princípios (Kant, 1993a, p. 36, grifos do autor).

Nas *Observações*, o aspecto do melancólico está mais próximo do sentimento do sublime, definido como o sentimento estético que suscita assombro e respeito em relação aos seus objetos, diferente do belo, que se caracteriza por uma tendência ao que é agradável aos sentidos (Kant, 1993a, p. 21-22). Por remeter à infinitude e, por isso, ao respeito que esta causa, o melancólico está muito mais propenso à ação por princípios, ou seja, uma ação moral definida pela razão *a priori*:

A experiência do sublime, na qual a ordem sensível, afastada pela imaginada infinitude do racional, revela sua natureza de obstáculo à razão, estabelecendo o vínculo entre o prático e o estético; já que não é nunca um obstáculo natural que é em si mesmo verdadeiramente sublime, mas a ideia da infinitude do espírito por ela despertada, só são efetivamente sublimes as ideias morais como tarefas infinitas da razão (David-Ménard, 1996, p. 134).

O moral e o estético possuem uma ligação. Dessa maneira, as disposições sentimentais de um indivíduo no que se refere aos objetos dos sentidos nos mostram também as suas tendências práticas. O melancólico é uma das chaves de compreensão de como essa ligação se dá. O desgosto pela vida que o melancólico possui o faz considerar o suicídio, mas o respeito pela lei o impede, reforçando ainda mais a sua admiração pela vida, não por prazer passageiro ou beleza, mas, sim, por princípios.

Daí adquirir para nós um valor significativo uma particularidade do caráter melancólico: a saber, que os princípios morais possam tomar o lugar do patológico que, por si mesmo, se desfaz. [...] pois os temas da melancolia e da tentativa de suicídio vencida apenas pelo dever de conservar a sua vida não foram apagados do edifício acabado da moral kantiana. E isso ainda é mais verdadeiro no que concerne ao vínculo, incessantemente afirmado, de 1764 a 1790 (*Crítica da faculdade de julgar*) entre a melancolia, a experiência do sublime e a fundação de uma vida sobre princípios absolutos (David-Ménard, 1996, p. 211-212).

As colocações sobre a melancolia continuaram a reverberar na construção da filosofia kantiana: a conexão entre o sentimento do sublime e a moralidade é reforçada na *Crítica da faculdade de julgar*. Kant (1993b, p. 92-125, § 25, 26, 29) propõe que os princípios patológicos (mais ligados ao sentimento do belo), ou seja, o agir baseado na contingência do empírico, sejam confrontados pelos princípios *a priori* da razão pura prática por via do sentimento do sublime, associado ao aspecto melancólico. O melancólico é, portanto, de extrema importância para entendermos as elucubrações futuras de Kant sobre estética e moralidade, tendo seu início nas considerações encontradas no *Ensaio* e nas *Observações*.

Em oposição ao melancólico, temos o soberbo, que acredita que todos ao seu redor o admiram, quando na verdade é visto com “perplexidade e ironia” (Kant, 1993a, p. 91), sendo alvo de zombarias que, ao invés de o fazerem perceber a falta de estima da comunidade, acabam por reforçar mais as suas crenças infundadas. Sendo assim, é difícil um tratamento que dê conta das perturbações do soberbo, visto que qualquer investida contra sua condição será interpretada pelo doente como sinal de seu valor, impedindo, assim, um progresso na superação de sua enfermidade.

Para Kant, quando o homem se perde em raciocínios cheios de nuances e sutilezas, mas que pouco têm a ver com as representações fornecidas pela experiência, afundando-se em elucubrações a respeito de juízos universais, trata-se de alguém que está sofrendo com desvario (*Wahnwitz*):

O segundo grau da mente perturbada no que toca à faculdade superior de conhecimento é, propriamente, a razão desordenada, na medida em que, de forma absurda, perde-se em refinados juízos ilusórios acerca de conceitos universais. A isso pode-se chamar desvario. No grau superior desse distúrbio,

pretensas intuições requintadas atacam o cérebro em ebulição; a descoberta da extensão dos mares, a interpretação de profecias, ou sabe-se lá que mixórdia de disparates mentais (Kant, 1993a, p. 92).

A razão, como propõe Kant, está “desordenada” naquele que sofre com essa situação. Dito de outro modo, os juízos universais e ideias da razão tomam a dianteira em relação à experiência, levando o indivíduo a acreditar que está afirmando sobre os fundamentos da natureza, quando somente tateia com ideias da razão, possuidoras somente de um caráter regulador. Não é difícil perceber a analogia que o desvario tem com as ilusões da razão encontradas na dialética transcendental, pois ambos parecem derivar da mesma raiz de inversão, levando a razão a se enredar em complexos raciocínios dialéticos:

Nos sentidos não há qualquer juízo, nem verdadeiro nem falso. Como possuímos apenas estas duas fontes de conhecimento, segue-se que o erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjectivos do juízo se confundem com os objectivos e os desviam do seu destino (Kant, 2018, p. 295-296, B 351).

Tanto a razão em dialética como o estado de desvario tomam princípios subjectivos como se fossem objetivos, ampliando de maneira ilegítima os raciocínios que não possuem uma conexão direta com a sensibilidade. Levam, assim, às infundáveis discussões metafísicas apresentadas na dialética transcendental (como, por exemplo, se há uma substância simples ou se a matéria pode ser dividida infinitamente), pois não há uma intuição correspondente na experiência para confirmar qualquer um dos argumentos.

A classificação do desvario se mostra muito próxima das antinomias da razão pura, pois, como repara Kant, o desvario se distingue por apurados juízos quiméricos sobre conceitos universais. Sendo assim, ambos são caracterizados por uma procura por fundamentos da natureza sem a pedra de toque da experiência.

Ao chegar a um estado grande de distúrbio, no qual a sensibilidade não tenha qualquer influência, a pessoa está sofrendo com insânia, podendo ser acometida pelo desespero ou ira. No entanto, ao chegar a um estado extremo de “veemência ruidosa” (Kant, 1993a, p. 92), se torna frenética. O indivíduo acometido por esse mal está deveras afastado da realidade e vive em um mundo

criado por sua própria mente, que é afetado por suas disposições sentimentais. Essa separação dificulta muito uma recuperação do enfermo, pois os apelos do médico (e mesmo do filósofo) nada significarão para alguém tão absorto em seus pensamentos.

A classificação das doenças mentais é de extrema importância para o objetivo de Kant no *Ensaio*: responder como se dão essas mazelas e como a filosofia pode auxiliar no seu tratamento, pois o entendimento dos casos particulares dos distúrbios nos mostra o caminho que poderá ser traçado contra essas doenças, assim como quais delas o filósofo poderá amparar e quais foge do seu escopo de habilidades. A próxima seção irá tratar das questões terapêuticas e de como a filosofia e a medicina irão lidar com as alterações oriundas das doenças da mente.

Filosofia como terapia

As abordagens que percebem no fazer filosófico uma espécie de caráter terapêutico são sobremaneira variadas. Desde seu surgimento na Grécia Antiga, discute-se como a filosofia pode auxiliar o homem nas doenças que afetam a alma. Kant continua essa tradição, no entanto, volta seus esforços para uma ocorrência típica de seu tempo: as doenças mentais, entendidas como surgidas a partir do estabelecimento do estado civil. Como veremos a seguir, o autor do *Ensaio* entende o papel terapêutico da filosofia em relação aos esforços da medicina no tratamento das enfermidades da mente, essa última tendo primazia na cura, e a filosofia possuindo uma função auxiliar, mas não de importância menor.

Como fora aludido anteriormente, as doenças até o momento apresentadas só têm o seu desenvolvimento no terreno da vida em sociedade, algo que, apesar de ser um fator decisivo, não é a causa primária das doenças mentais: a origem desses males se encontra no corpo.

Porém, a importância real dos temas de índole social ou inspirados por Rousseau é menor do que parece à primeira impressão, pois a despeito de Kant usar a expressão *homem degenerado*, ele não faz uma apologia do estado de natureza opondo-o à vida em sociedade, nem sustenta que a origem da doença mental ou das doenças do coração resida na perversão social, e chega mesmo a considerar que o homem no estado selvagem está somente protegido de algumas patologias devido à total ausência de motivos para desenvolver o seu pensamento. É um tema que atravessa o texto de o *Ensaio* sem, contudo, ter uma importância decisiva na determinação do apuramento do fenômeno da loucura (Panarra, 2010, p. 204).

Sendo assim, um entendimento global que abarque ambas as faces do problema é requerido, respeitando o lado médico e somatista, mas levando em conta o fator social na geração das doenças do âmbito mental.

Tendo em vista a origem corporal do problema, podemos ver como o *Ensaio* se caracteriza por uma abordagem fisiológica, visto que Kant se refere à causa das enfermidades da mente no sistema digestivo do homem, tendo como base para essa posição a revista *O Médico* (Kant, 1993a, p. 94). Sobre esse aspecto do *Ensaio*, Perez⁶ (2009, p. 98) afirma:

Em *Ensaio das doenças da cabeça* Kant cita uma publicação da época chamada *Der Arzt*, nos números 150, 151 e 152. Nesses volumes o doutor Johan August Unzer publicou artigos sobre o tema da loucura e a digestão. Unzer escreveu a respeito da conexão entre entendimento e digestão afirmando que toda classe de desvarios e alguns delírios veementes podem ser curados melhorando a relação com os alimentos e o processo digestivo. Segundo Unzer a causa próxima das enfermidades dos nervos seria o cérebro, mas a causa última estaria no ventre.

Sendo assim, há uma singular influência entre o cérebro e o sistema digestivo. Quando esse último está em uma situação desregulada, acaba por interferir no funcionamento do primeiro. As representações e a capacidade de julgar, localizadas na zona cerebrina, acabam por funcionar mal se o ventre estiver sofrendo com algum problema. Tal elo é notado em algumas passagens do *Ensaio* e, por mais que sejam curtas, elas nos indicam como Kant entende a discernível reciprocidade entre as mazelas do ânimo e a constituição física dos indivíduos. Na classificação do parvo, por exemplo, ele afirma que em um nível elevado de doença, o cérebro ficaria “esmorecido” (Kant, 1993a, p. 86); e ao falar do desatinado e de suas quimeras, diz que se

6 Perez (2009, p. 96) entende a abordagem de Kant sobre as doenças mentais em dois aspectos distintos, a primeira perspectiva entendida como fisiológica e a segunda como semântica: “Apesar das mudanças do projeto kantiano, é possível identificar o problema como sendo abordado em duas perspectivas divergentes: uma fisiológica, outra semântica. A abordagem fisiológica corresponde ao modelo kantiano das ciências dos objetos dos sentidos externos (isto é, objetos possíveis de serem dados ou construídos na sensibilidade). Já a abordagem semântica da loucura se desenvolve dentro da tarefa crítica da filosofia (mesmo antes da formulação da pergunta fundamental da filosofia transcendental), isto é, como parte de uma investigação acerca do alcance e dos limites da razão humana”. A perspectiva semântica não será adotada por nós, no entanto, é importante notarmos sua influência nos estudos sobre o *Ensaio*.

[...] lesassem de alguma maneira um órgão do *cérebro*, de modo que a impressão sobre ele se tornasse tão profunda e certa quanto pode sê-lo apenas a de uma impressão sensível; nesse caso, essa fantasia precisaria ser tomada como uma experiência efetiva, mesmo na vigília, por uma razão boa e saudável (Kant, 1993a, p. 87, grifo nosso).⁷

É interessante notarmos como na passagem Kant parece afirmar que as representações muito fortes ou pensamentos enfermos podem afetar o órgão cerebral de tal forma que é lesionado no âmbito físico, ou seja, aparentemente, as capacidades mentais poderiam impactar o corpo de tal maneira que este mostraria sinais materiais dessa influência. No entanto, Kant não elabora essa questão a ponto de abonarmos com certeza sua posição. Perez (2009, p. 100) também percebe esse liame: “Aqui Kant nos adverte sobre ideias que podem provocar disfunções físicas. O espírito, de algum modo, altera o físico do mesmo modo que o ambiente físico ou cultural intervém no entendimento e na imaginação”.

As considerações nos mostram a importância que o aspecto somático tem no tratamento das doenças mentais. Os esforços do médico se voltam para as lesões presentes nos órgãos do sistema digestivo e no cérebro, com o intuito de tratar a raiz do problema no primeiro e recuperar as partes mais afetadas do segundo. Se o fator social das doenças mentais tem por função fornecer meramente conteúdos para um organismo enfermo, tornando esses males mais intensos e complexos, atuando como catalisador de uma enfermidade que encontra sua origem no corpo, uma pergunta surge: haveria um tratamento adequado para essas doenças? Se caso houvesse, no que consistiria esse tratamento?

Por sua origem física, seu tratamento seria, em primeira instância, fisiológico, mas como o estado do corpo é somente uma das partes da consolidação do distúrbio mental e como a sociedade atua como fornecedora dos substratos para seu desenvolvimento, poder-se-ia pensar em um tratamento auxiliar que, apesar de não ser capaz de extirpar os males da mente, lograsse frear seu desenvolvimento ou reverter um estado de doença ainda em seu crescimento. Para

⁷ Podemos entender essa passagem como indicação do que Kant irá trabalhar mais tardiamente no *Conflito das faculdades*, especificamente no terceiro conflito chamado de “O conflito da faculdade filosófica com a faculdade de medicina”, em que trata sobre o poder do ânimo sobre a saúde do corpo. Podemos então entender a influência dos pensamentos em duas ocasiões distintas: uma de pensamentos enfermos, que causam danos aos órgãos do cérebro, e uma outra que impede o surgimento de doenças pela prática da dietética. Ver: Kant (1993b).

tanto, Kant (1993a, p. 94-95) recorre à filosofia como um princípio terapêutico capaz de atuar no que concerne a essas patologias:

Esses tristes males, se não são hereditários, permitem esperar uma recuperação bem-sucedida, que depende principalmente da assistência do médico. Mas, por uma questão de honra, não gostaria de excluir o filósofo, que poderia prescrever a dieta para a mente – sob a condição de que, aqui como em suas outras numerosas atividades não cobre honorários.

A filosofia, por se ocupar da razão e de seu funcionamento e, do mesmo modo, das suas contradições e dos seus disparates, se torna candidata ideal para a empreitada de suavizar os avanços das doenças mentais por meio de uma “dieta para a mente”, ou seja, o contato com o aporte explicativo e lógico da filosofia poderia rearranjar o curso dos pensamentos daquele que estivesse no início do estágio de doença. No entanto, não são todos os transtornos que a filosofia tem a possibilidade de amenizar.

Naqueles do primeiro caso, os fantasiosos e desatinados, não é propriamente o entendimento que sofre, mas a faculdade de despertar na alma os conceitos, dos quais em seguida a faculdade-de-julgar se serve para compará-los. A esses doentes, pode-se muito bem contrapor juízos racionais, se não para suprimir seu mal, ao menos para suavizá-lo. Visto, porém, que naqueles da segunda espécie – os delirantes e os desvairados – o entendimento mesmo é afetado, raciocinar com eles não é apenas imprudente (pois, caso pudessem apreender estes fundamentos racionais, não seriam delirantes), mas igualmente nocivo. Isso apenas serviria para oferecer à sua mente corrompida mais matéria para maquinizar disparates; a contradição não os corrige, mas, antes, os excita, e é absolutamente indispensável que, em sociedade, se adote em presença deles uma postura indiferente e afável, como se não notássemos que lhes falta algo ao entendimento (Kant, 1993a, p. 93-94).

O desatinado, por ter problemas somente em relação à formação de certos conceitos da experiência, pode ser auxiliado pela filosofia a fazer as conexões necessárias entre o que a experiência fornece e os juízos mais corretos do entendimento. Os delirantes, por sua vez, têm uma deficiência no entendimento, ou seja, a própria formação de juízos está afetada e, portanto, não conseguirão chegar a conclusões mais acuradas mesmo com o auxílio filosófico.

Em casos como o do soberbo, essas tentativas têm o efeito contrário: fornecem material para seus delírios, piorando a sua situação. É fundamental notar que, para o delirante, não parece ter outro tratamento além daquele provido pela medicina, mas, para impedir um desenvolvimento desenfreado de seus males, uma mudança de postura na sociedade se mostra necessária: tratar aqueles que sofrem com tais distúrbios de maneira delicada, procurando não os distinguir dos outros indivíduos, a fim de evitar um excitação de suas tendências patológicas.

Apesar das limitações, a filosofia teria um papel auxiliar no tratamento das doenças mentais. Primeiramente, em um trabalho onomástico, procurando esclarecer os tipos e as variações que esses males podem ter, identificando suas origens e os principais fatores que contribuem para seu desenvolvimento. Em um segundo momento, atuando de maneira terapêutica em relação a casos específicos de enfermidades da mente, em um esforço de abrandar os efeitos mais nocivos dessas doenças.

Pois, visto que, de acordo com a observação de Swift, um mau poema nada mais é do que uma higiene mental, que permite ao poeta doente aliviar-se de muitos humores nocivos, por que deveria ser diferente com um miserável e quimérico tratado? Nesse caso, contudo, seria aconselhável indicar a natureza um outro meio de higiene, a fim de que o mal seja radical e silenciosamente extirpado, sem com isso inquietar a comunidade (Kant, 1993a, p. 95).

Por conta de sua origem corporal e dos fatores sociais de seu desenvolvimento, decorre uma abordagem dupla das doenças mentais: por um lado, uma posição empirista e somatista das confusões mentais, pois, considera a ligação do indivíduo com os fenômenos orgânicos como essencial para o desenvolvimento desses males.

No *Ensaio*, Kant sustenta uma posição empirista, somatista e favorável à prevalência da medicina no que respeita à realização do diagnóstico e do tratamento da doença, [...] sua posição é empirista porque concebe o desenvolvimento da patologia como estando dependente de uma inversão das representações perceptivas; somatista porque concebe o corpo como estando na origem das diversas enfermidades do ânimo, em particular, as partes digestivas, o que Kant apresenta como simples hipótese a carecer de comprovação, pois a etiologia não é o fito decisivo do texto (Panarra, 2010, p. 212).

Por outro lado, as perturbações do espírito levam em consideração um aspecto “social” ligado à análise da civilização, na qual a obrigação de viver em grupo fornece novos impulsos e novos apelos às disposições originárias, cujo desdobramento se impõe pela vida social. As tendências artificiosas do homem são incentivadas por via de um constrangimento prudencial que justifica, mediante um falso viés de moralidade, toda sorte de dissimulação com o objetivo de tirar proveito do coletivo, invertendo valores ao apelar para as paixões dos homens.

Considerações finais

Em resumo, o *Ensaio* apresenta, por via de uma dicotomia entre estado de natureza e vida em sociedade, o desenvolvimento das doenças mentais, tendo sua origem no corpo e seu desenvolvimento proporcionado pelo estado civil, que, por meio de um mecanismo de inversão, possibilita o aparecimento das doenças mentais nos homens. Estas podem manifestarem-se na formação de conceitos da experiência, juízos universais ou nas relações entre suas paixões.

Vemos anotado como as fronteiras entre o fantástico e o lógico, quando rompidas, provocam perigo, pois o rompimento facilita o aparecimento da patologia, das doenças da mente. O bom senso, ou seja, a razão bem aplicada, sente-se ameaçado quando os limites entre aqueles dois polos não estão bem delimitados, porque, rompidas tais balizas, a razão encontra-se, de maneira desacomodada, com a paixão – essa inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo.

As perspectivas expostas por Kant permitem apresentar como propostas de resolução dos problemas oriundos das deficiências da faculdade de conhecer iniciativas que compreendem duas frentes: a medicina, combatendo as doenças mentais em sua raiz corpórea, e a filosofia, apaziguando as tendências mais fantasiosas do homem, de forma que tenhamos uma relativa reinserção social do perturbado mentalmente. Convém frisar que o auxílio terapêutico que logra ser prestado pela filosofia é apresentado no *Ensaio* sob condição introdutória e, de certa forma, associado aos aspectos somatista e empirista, ambos impondo o protagonismo médico. A onomástica da loucura está, em grande medida, amparada “numa concepção da consciência e da faculdade de conhecer, que se organiza em torno de uma teoria das faculdades, a qual, na sua estrutura mais básica, tem uma certa comunidade com a medicina da época” (Panarra, 2010, p. 208).

A interpretação kantiana não é tão distinta de outras posições teóricas da época, “quer em algumas taxonomias da loucura elaboradas no âmbito do saber médico, quer pela presença de semelhante concepção do espírito humano na tradição filosófica, como sucede de forma indiscutível na filosofia moderna” (Panarra, 2010, p. 208).

No entanto, o *Ensaio* representa uma primeira e relevante abordagem que irá pautar as próximas incursões kantianas no tema da loucura, funcionando como um embrião que antecipa um campo no qual o outro da razão é exposto e avaliado. Isso é algo decisivo para o desenvolvimento do pensamento transcendental e “[...] permite pensar a ilusão e a propensão para o excesso que são intrínsecos ao uso teórico da razão humana, movimento que constituirá o ponto de partida da elaboração da dialéctica transcendental” (Panarra, 2010, p. 202).

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Vincenzo Cocco *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

CONCEIÇÃO, Jorge. Onomástica da perturbação de ânimo de acordo com Kant. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 4, n. 1, p. 71-90, 2012.

DAVID-MÉNARD, Monique. *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. Tradução de Heloisa B.S Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2019.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993b.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas, SP: Papirus, 1993a.

PANARRA, Pedro Miguel (trad. e introd.). Immanuel Kant: *ensaio sobre as doenças da cabeça de 1764*. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 19, n. 37, p. 201-224, 2010.

PEREZ, Daniel Omar. A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana. *Trans/Form/Ação*, v. 32, n. 1, p. 95-117, 2009. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000100007>.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. Entusiasmo e fanatismo na filosofia crítica. *Discurso*, n. 34, p. 271-294, 2004.

KANT: INTERLOCUÇÕES

KANT, SCHILLER E A IDEIA DE FINALIDADE DA NATUREZA

Maria Clara A. Cabral

Na carta III de *A educação estética do homem*, Schiller sugere os primeiros contornos da ideia de uma educação estética ao afirmar que o homem tem a capacidade de refazer com a razão os passos que a natureza antecipou nele. Essa descrição de um “retorno” é o que perpassa o tema central da carta ora mencionada, a qual diz respeito à saída de um estado de privação para outro no qual a liberdade é possível. O escrito de Schiller nos faz recordar da quinta proposição do opúsculo *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, quando Kant reconhece que a humanidade constrange a si própria a disciplinar a sua “insociabilidade”, para mediante uma “arte forçada” desenvolver por completo os germes da natureza. É para a consecução de uma constituição civil que a natureza impele os homens.

Esse impulso que move a espécie parece também ser reconhecido por Schiller como uma finalidade que seria posta pela natureza. O que, no entanto, pode ser uma marca distintiva entre ambos os autores, pelo menos se compararmos as obras que aqui serão analisadas, é a própria compreensão da relação do homem com a natureza, ou, para dizer em outros termos, da razão prática com o mundo dos fenômenos.

No texto *Sobre graça e dignidade*, portanto, um texto mais antigo, o qual precede *Kallias ou sobre a beleza*, bem como *A educação estética do homem*, Schiller já dá provas de encontrar na natureza uma espécie de aliada, com a qual o homem pode contar para obedecer a sua própria razão. Nesse sentido, questiona: “Se a natureza sensível sempre fosse apenas a parte oprimida do elemento ético, e nunca a parte *colaborante*, como poderia ela conceder o fogo dos seus sentimentos a um triunfo celebrado à sua custa?” (Schiller, 1997, p. 123). Ele refere-se não tanto à filosofia moral de Kant, mas, sim, ao modo como os conceitos presentes nela podem ser erroneamente compreendidos. Não se questiona, portanto, a

origem *a priori* das leis práticas, e sim sua apresentação. No que diz respeito à ação do homem, as divergências entre Kant e Schiller têm caráter pragmático, estão situadas no campo da política e da cultura, e não da moral.

Para Kant, a natureza impulsiona a espécie a sair de seu estado exclusivamente animal, conduzindo-a a feitos impossíveis para os demais seres da terra, contudo, esse “progresso” que beneficia a humanidade em seu todo é, no entanto, uma perda para o indivíduo, daí Kant (2013, p. 7) afirma:

Causa sempre surpresa que as velhas gerações se empenhem aparentemente nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem, no entanto, poderem partilhar da felicidade que prepararam. Embora isto seja muito enigmático, é ao mesmo tempo necessário, se alguma vez se conjecturar que uma espécie animal deve ter razão e, como classe de seres racionais, sujeitos à morte no seu conjunto, chegará, todavia, à perfeição do desenvolvimento das suas disposições.

O que se tem em vista em tal trecho são as dificuldades passadas pelas gerações até que de fato o homem chegue a uma condição de bem-estar, sendo a razão desse lento progresso a própria “intenção paciente” da natureza. Esta mediu com tanta precisão as estruturas animais suficientes à sobrevivência que se a espécie saísse daquele registro meramente sensível deveria sentir a elevação de sua autoestima, visto que tudo o que fez foi obra sua, extraiu de si mesma.

Schiller, por outro lado, preocupa-se com o indivíduo, chegando a afirmar, em uma de suas cartas, que o homem é tão cidadão do Estado quanto cidadão do tempo, de modo que aquela lenta marcha, benéfica para o todo, mas prejudicial para a parte, parece-lhe problemática. A ideia de uma educação estética parece ser a de conciliar os elementos conflitantes na passagem que o homem faz de uma condição sensível para outra de caráter racional. Antes de tornar-se ético, ou aproximar-se de tal condição, ele deve, primeiramente, encontrar um elo intermediário, por assim dizer, entre a sensibilidade e a razão. Schiller procura na natureza a consecução dessa tarefa e encontra nela um elemento capaz de conduzir à moralidade, a saber: a beleza.

Nos seus escritos, podemos acompanhar a crescente inclinação para relacionar a estética e a moral, de modo que, em *A educação estética do homem*, o conceito do belo é pensado a partir do conceito da “natureza” humana, a qual é compreendida como sensível e racional. Quando, portanto, na III carta, Schiller fala da necessidade de se formar no homem um “terceiro caráter”, o qual poderia dar à eticidade invisível o penhor dos sentidos, ele refere-se a uma “capacidade estética” vinculada à liberdade. A parte contribuinte da natureza para a eticidade no homem estaria, com efeito, em uma capacidade similar ao juízo estético especificado na terceira crítica de Kant.

Ainda na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, de Kant, o meio que se identifica na natureza para desenvolver as disposições presentes no homem é o antagonismo de suas inclinações que sucedem em sociedade. A resistência à vida social assomada com a inclinação a essa mesma vida é o que, de modo geral, explica tal antagonismo, o qual é sinônimo da conhecida expressão “insociável sociabilidade”. Como anteriormente afirmado, o esforço para controlar sua insociabilidade é o que conduz o homem à consecução de uma constituição civil, de uma ordem legal para suas disposições.

A respeito desse irônico mecanismo, ao menos pressuposto na natureza, ao qual as inclinações egoístas da espécie humana dão expressão, Kant afirma: “Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente, sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia” (Kant, 2013, p. 8). A respeito dessa “astúcia” da natureza, Schiller parece nos mostrar um outro aspecto, afinal, ele fala da ideia de um “retorno” àquela, ainda que tal natureza tenha sido a própria autora do movimento que impulsionou o homem para tão longe de si.

A ideia de finalidade da natureza, tal como também é apresentada no pequeno opúsculo sobre a história da espécie, é exposta por Kant na *Crítica da faculdade de julgar*. Como afirmamos, Schiller encontra aquela conciliação entre as inclinações racionais e sensíveis do homem em uma capacidade análoga ao juízo estético, o qual tem por princípio justamente aquela finalidade demonstrada na terceira crítica. Nas cartas de *A educação estética do homem*, nos deparamos não com um tipo de juízo, mas com o conceito de “impulso lúdico” para designar a representação da ação recíproca entre o “impulso formal” e o “impulso

material”. Trata-se de um conceito pensado a partir do diálogo estabelecido entre Fichte e Schiller.

Aqui, não pretendemos dar conta das causas que conduziram a tal mudança, basta que tomemos como fio condutor a noção da harmonia entre o sensível e o racional enquanto questão que permanece em todas as obras. A respeito disso, afirma Vaccari (2014, p. 41-43):

Nesse sentido, a distinção que Schiller faz nas *Cartas* entre o impulso formal e o material não avança muito além das concepções de Kant e de Reinhold. Pois, apesar de a noção de impulso exprimir por um lado uma necessidade fundamental do homem, por outro, essa noção por si só não permite a execução da tarefa herdada da filosofia de Kant, de suprimir a heterogeneidade entre o sensível e o intelectual e atingir assim um conceito do homem totalmente unificado.

Em *Kallias ou sobre a beleza*, Schiller (2002, p. 59) define o juízo estético como um “ajuizamento de efeitos não livre, segundo a forma da vontade pura”. Em tal conceito, encontramos o indício não somente da mencionada questão referente à permanente tentativa de se estabelecer uma conciliação entre o que é da ordem sensível e da ordem racional, mas também da pressuposição de uma finalidade da natureza, a partir da qual ela deve aparecer como livre, tal como Kant indicara na terceira crítica. O poeta, portanto, extrai dessa obra um conceito que poderá “explicar” um certo modo de o homem relacionar-se com a natureza e de conciliar o que nele está cindido.

O conceito de uma “insociável sociabilidade” que acompanha o trajeto da espécie em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* encontramos, se bem que de forma menos “teatral”, por assim dizer, nos escritos que dizem respeito à razão prática ou à moral. Nesse registro, tal como Hanna Arendt (1993) comenta em suas *Lições sobre filosofia política de Kant*, o homem não é tomado como integrante da “espécie humana”, sujeito à astúcia da natureza, ao qual caberia a ideia de um “fim”. Por outro lado, a ele também não se adéqua a definição dos homens enquanto “habitantes limitados à Terra”, dotados de um senso comunitário, não autônomos, cada qual precisando da companhia do outro para o pensamento.

O que está em jogo na *Crítica da razão prática*, tal como Kant indica na introdução dessa obra, é a demonstração de que a razão pura pode também ser prática e que, de igual modo, “[...] só ela e não a razão empiricamente limitada, é incondicionalmente prática” (Kant, 2019a, p. 26). Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o conceito de moral é desenvolvido a partir da exposição de sua ligação à ideia da “autonomia da vontade”, a qual está na sua própria base. Em ambas as obras, as investigações têm em mira o conceito de liberdade, o qual não tem correspondente na experiência. Os elementos sensíveis não são levados em consideração para o estabelecimento dos princípios práticos.

Por essa razão, Arendt (1993, p. 37) afirma que o homem, nesse contexto, é compreendido como “ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um *Geisterreich*, um reino dos seres inteligíveis”. Pelas exigências da crítica e da metafísica, a razão prática e a moral abstraem da sensibilidade, sendo o juízo estético o mais adequado para pensar o homem naquele sentido não autônomo, cuja razão partilha com a sensibilidade os seus móbeis. É no registro “estético”, portanto, que uma conciliação das capacidades é possível.

Como leitor de Kant, Schiller reconhece que o homem ético é “problemático”, ao passo que o homem físico é real. Em um momento da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a fórmula kantiana do imperativo categórico é clara: “não se deve sequer passar pela ideia querer derivar a realidade deste princípio da constituição particular da natureza humana” (Kant, 2019b, p. 68). Como já afirmado, o valor moral de qualquer ação só pode ser estabelecido de modo inteiramente *a priori*, isto é, sem que se recorra à experiência. É a partir da investigação da razão iniciada por Kant, ou seja, do projeto crítico, que se percebe o problema de se pensar um conceito racional, tal como o de liberdade, ligado a um conceito de experiência.

No capítulo II de *Duas introduções à crítica do juízo* (Kant, 1995), há uma exposição das faculdades superiores do conhecimento: o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão fornece *a priori* leis da liberdade. Daí resulta que o conhecimento teórico e o conhecimento prático não estão em um mesmo domínio, a ciência e a moral não fazem o mesmo progresso. Tal divisão, a qual não se limita somente às capacidades, mas estende-se até a filosofia, tornando-a bipartida, não é bem recepcionada por Hegel (2015). A posição

crítica que ele toma em relação à filosofia de Kant está também ligada ao elogio dedicado a Schiller, celebrado por ter concebido “a unidade e a reconciliação com o verdadeiro” e por efetivá-las artisticamente.

Tal como o poeta, Hegel critica a formação espiritual (*geistige Bildung*) por nela o entendimento moderno tornar o homem anfíbio, criatura híbrida que vive em dois mundos que se contradizem, de modo que sua consciência, acompanhando essa oposição, é jogada para lá e para cá, sempre incapaz de satisfazer-se por si tanto num quanto noutro lado. Ele chama a atenção para o fato de que a educação estética proposta por Schiller teve o dom de tornar a sensibilidade em si mesma racional, contribuindo para que a razão, a liberdade e a espiritualidade saíssem de sua abstração, unindo-se com o lado natural que é “em si” racional.

Hegel (2015, p. 80) então afirma que o “belo é, portanto, determinado como a expressão da formação unificadora (*Ineinsbildung*) do racional e do sensível, e esta formação unificadora é determinada como o efetivamente verdadeiro”. O que é, de fato, essa unificação, ou pelo menos a tentativa de estabelecê-la, compreendemos a partir do modo como Schiller decidiu-se por dar um passo além de Kant, ainda que permanecesse “com ele”.

Ainda no capítulo II de *Duas introduções à crítica do juízo*, Kant (1995) menciona não somente o entendimento e a razão prática como faculdades superiores do conhecimento, mas também o juízo (*Urteilkraft*), o qual seria igualmente uma faculdade legisladora, sem, contudo, ser fonte de conhecimento. O que se descobre no juízo é uma função não inteiramente subordinada às demais faculdades, de modo que no conhecimento da natureza, por exemplo, seu proceder nem sempre é o de “subsumir” o particular sob o universal. Quando a natureza apresenta sua heterogeneidade sob a forma de distintas formações cristalinas, ou variadas configurações de flores, por exemplo, persiste a necessidade própria do pensamento de ajuizá-la como um sistema para a possibilidade de uma experiência.

Portanto, para esses casos aos quais o entendimento não fornece conceito algum, é necessário que o juízo dê a si mesmo um princípio, a partir do qual possa ao menos “refletir” a respeito do que não pode conhecer objetivamente, isto é, a partir de um conceito. Tal princípio é: “A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico,

em função do juízo” (Kant, 1995, p. 51). Ajuizar a natureza segundo essa regra é conceder a ela a ideia de um dom, por assim dizer, “artístico”, exposto mediante uma liberdade. A respeito de tal ideia, a qual recebe a determinação de “técnica da natureza”, Kant (1995, p. 55) afirma:

Ora, a causalidade da natureza, quanto à forma de seus produtos como fins, eu denominaria técnica da natureza. É oposta à mecânica da mesma, que consiste em sua causalidade pela ligação do diverso sem ter como fundamento um conceito do modo de sua unificação, mais ou menos do mesmo modo como denominamos certos instrumentos de elevação, que podem ter seu efeito orientado para um fim, mesmo sem uma ideia posta em seu fundamento, por exemplo, uma alavanca, um plano inclinado, máquinas, por certo, mas não obra de arte, porque, embora possam ser usados para fins, não são possíveis em referência a eles.

O princípio do juízo, portanto, pressupõe na natureza a ideia de finalidade, de modo que seus produtos são pensados como obras de artes, efeitos de uma causa que só pode ser livre, artística e não mecânica. Contudo, trata-se de uma “pressuposição subjetivamente necessária”, e nenhum conhecimento objetivo, prático ou teórico é daí resultante. Nem mesmo o juízo-estético-de-reflexão, uma modalidade do juízo, e a partir da qual o conceito da beleza é pensado, pode contribuir para estabelecer uma estética como ciência, tal como Baumgarten tentara antes de Kant. O que nos interessa, portanto, é perceber que o princípio do “juízo de gosto” já reúne, ainda que de modo subjetivo, o conceito de natureza, enquanto “sensível”, com a liberdade, uma ideia da razão.

Schiller, ao tentar encontrar um conceito objetivo da beleza, precisará atribuir ao sensível uma capacidade vinculada à liberdade enquanto princípio erguido pelo próprio objeto com pretensão de validade universal e necessária ao assentimento. O mais importante, para o que temos em vista, é perceber como essa investigação articula o entendimento e a razão prática, o que explica Hegel compreender o belo como “formação unificadora do racional e do sensível”. No entanto, a tarefa de determinar inteiramente o belo parece ser tão difícil de ser concluída que poderíamos comparar o esforço a ela correspondente com o esforço empreendido pelo homem para tornar-se ético.

Ainda na primeira carta de *A educação estética do homem*, Schiller (2014, p. 21) nos comunica: “O que é dito da experiência moral vale em maior

medida para o fenômeno da beleza. Toda a sua magia reside em seu mistério [...]”. A beleza é “definida” como *Geheimnis*, palavra alemã que poderíamos traduzir como “mistério”, mas com a peculiar característica de ser um segredo.

O comentário de Hegel nos leva a compreender na beleza a possibilidade de uma união da capacidade sensível e da capacidade racional do homem. O que, no entanto, para ele é uma “contradição”, para Kant é apenas “antagonismo”, ou aparente contradição. Devemos mais uma vez considerar aquele embate a partir do conhecimento prático. Como explica na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a autonomia da vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, e a “liberdade” é uma propriedade de tal causalidade, pela qual a vontade pode ser eficiente, não determinando-se por causas estranhas. É assim que o homem real poderia tornar-se ideal. Tal possibilidade é dada unicamente aos seres racionais, enquanto os seres irracionais têm a sua causalidade determinada unicamente pela necessidade natural.

O conceito de natureza que serve ao conhecimento prático, e aqui podemos contrastá-lo com sua reflexão a partir do juízo que a toma como “técnica”, é “a existência das coisas sob leis” (Kant, 2019b, p. 66). Na natureza, toda causa remonta a uma anterior, de modo que nela tudo deixa arrastar-se por uma cadeia de antecedentes e consequentes, não há uma “causa livre”, daí a distância que a liberdade toma da natureza. Na *Crítica da razão prática*, tal conflito é exposto no “momento” da dedução dos princípios da razão pura prática:

A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência dos mesmos sob leis empiricamente condicionadas, portanto, uma *heteronomia* para a razão. Em contrapartida, a natureza suprassensível dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, por conseguinte, pertencente à *autonomia* da razão prática (Kant, 2019a, p. 66).

Novamente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant reconhece que de tal distinção surge uma dialética: a liberdade, enquanto ideia da razão, torna-se sinônimo de dúvida para os sentidos, de modo que sua realidade objetiva é por eles contestada. Por outro lado, a natureza, enquanto conceito do entendimento, tem a experiência ao seu lado, e é por ela que sua realidade é demonstrada necessariamente. No entanto, a despeito de a razão encontrar-se em

'homem da ideia' (Hegel, 2015, p. 79). Mesmo nos textos nos quais uma tentativa de definir o conceito de beleza não é o propósito, encontramos um experimento de conciliar sensibilidade e razão, indivíduo e Estado.

No ensaio "Sobre o patético", Schiller (2018, p. 100) comenta a respeito da arte poética, que "deve acertar o coração porque flui do coração, e visar ao ser humano no cidadão do Estado, e não ao cidadão do Estado no ser humano". Novamente, no II capítulo da primeira introdução de *Duas introduções à crítica do juízo*, Kant (1995, p. 37) define a razão, portanto a mesma faculdade que fornece as leis *a priori* da liberdade, como faculdade de "determinação do particular pelo universal". De modo geral, essa operação pode, no contexto do Estado, explicar aquela supressão mencionada por Hegel.

Para viver em conjunto com os demais, o homem deve determinar-se pela lei de um conceito suprassensível, abandonando as suas inclinações sensíveis. Para que não suceda dessa forma, Schiller dirige-se à estética como um momento de preparação, por assim dizer, para a moral. É como se primeiro o homem precisasse tornar-se humano, o que implica não renunciar às suas paixões, para só depois da consecução de tal tarefa vir a ser cidadão do Estado.

Na carta XXVI de *A educação estética do homem*, Schiller (2014) descreve um momento do progresso da espécie que diz respeito à passagem do sentir ao pensar, portanto, do momento no qual o homem sujeito à mera necessidade da natureza age fora da cadeia causal desta, atuando mediante uma liberdade que o eleva em relação a todas as criaturas da Terra. Nesse sentido, ele responde à própria questão: "E qual é o fenômeno que anuncia no selvagem o advento da humanidade? Por muito que indaguemos à história, encontramos sempre a mesma resposta para os povos todos que tenham emergido da escravidão do estado animal: a alegria com a aparência, inclinação para o enfeite e para o jogo" (Schiller, 2014, p. 123).

Para Schiller, a natureza é "colaborante" no que diz respeito ao caminho que leva o homem do estado sensível ao moral. Ela não parece agir, como menciona Kant, somente pela via do antagonismo, mas também pela conciliação da capacidade racional e sensível. No entanto, a argumentação a respeito de tal ideia exige a discordância, em parte, da filosofia kantiana. É o que sucede quando Schiller elabora sua teoria "sensível-objetivo" da beleza. Quando o poeta, não obstante tal discordância, explica a seu amigo Körner, nas cartas que compõem

Kallias ou sobre a beleza, a respeito dos critérios de objetividade da beleza, ele se depara com a dificuldade de conciliar sua teoria com a filosofia de Kant, isto é, com a consideração do conhecimento a partir da capacidade do sujeito transcendental.

Tal cuidado impediria seu retorno para um “método pré-crítico”, a maneira do proceder de Baumgarten em seu intento de fundar uma estética. Daí é que seu direcionamento para o objeto é, ao mesmo tempo, articulado nos limites da crítica. Em uma das mais delicadas tentativas de dizer o que a beleza é, Schiller a define como a “forma de uma forma”. Ele procede com o cuidado de não a confinar aos estreitos limites do entendimento, ao mesmo tempo que não se contenta em perdê-la na ausência de todas as determinações.

Na avaliação da busca dos critérios de objetividade apresentados em *Kallias ou sobre a beleza*, devemos nos ater não tanto aos pressupostos gnosiológicos mobilizados por Schiller, mas, sim, à relação entre moral e estética que neles está implicada, a qual diz muito a respeito da harmonia entre razão e sensibilidade exposta em *A educação estética do homem*. A exposição de Schiller conta com dois “momentos” argumentativos. No primeiro, a beleza é definida como a “liberdade no fenômeno”. Essa determinação é, como Körner reconhece, “subjativa”, o que explica a necessidade de outro conceito, complementar, o qual define a beleza como “natureza na conformidade à arte.” Como mencionado de modo vago, a beleza, enquanto dado da experiência, ou seja, um múltiplo apresentado à sensibilidade, exige uma ordenação, a partir da qual possa ser conhecida com pretensão à validade universal e necessária. A razão, enquanto capacidade que dá forma às representações, é definida por Schiller como “faculdade de ligação” (Schiller, 2002, p. 55).

Reconhecendo a mesma divisão das faculdades superiores do conhecimento deduzida por Kant, ele afirma dois diferentes modos de “manifestação” da força de ligação da razão, um tendo em vista o conhecimento, caso da razão teórica ou do entendimento, e outro tendo em vista a ação, caso da razão prática. A beleza é liberdade no fenômeno porque a razão prática “empresta” a sua forma ao mundo sensível, de modo que o objeto apareça como determinado autonomamente, excluindo todo fundamento de determinação externo. Essa própria forma da razão prática “é a ligação imediata da vontade com representações da razão, portanto, exclusão de todo fundamento de determinação externo” (Schiller, 2002, p. 57).

Tal aparência de autonomia é possível graças a uma função “regulativa” da razão, a qual não identifica liberdade efetiva em um ser natural, e sim “empresta” ao objeto uma faculdade de determinar a si mesmo. Um objeto que apareça como livre recebe da razão “similaridade à liberdade” (*Freiheitsähnlichkeit*). Nesse primeiro momento, Schiller mantém-se próximo da ideia de Kant de um princípio pressuposto de forma necessária, mas subjetiva, a partir do qual o juízo deverá encontrar na natureza a ideia de liberdade. A distinção, por outro lado, sucede na faculdade elegida para o ajuizamento da beleza. Na analítica do belo, Kant o define como “jogo entre imaginação e entendimento”. Para Schiller, no entanto, a forma que pode limitar a beleza, ainda que de forma muito ampla, pertence à razão prática, é a forma da liberdade.

A passagem da “subjetividade” para “objetividade”, isto é, a explicação de uma propriedade do objeto que exija a produção da ideia de sua liberdade e sua referência a ele, de modo que não se fale mais apenas em similaridade à liberdade, sucede no conceito da beleza como “natureza na conformidade à arte”. Não pretendemos expor e analisar de maneira minuciosa tal momento da argumentação de Schiller, pois queremos, ao invés disso, apenas indicar o modo como em tal explicação a faculdade do entendimento é mobilizada para dar conta não do fundamento da beleza, o qual é a liberdade, mas, sim, do fundamento de representação do belo.

A ideia é que o entendimento, cuja função é definida por Kant no capítulo II da primeira introdução de *Duas introduções à crítica do juízo*, é a faculdade do conhecimento do universal, da regra. É por essa razão que Schiller afirma a necessidade de uma regra no objeto a qual estimule o nosso impulso de conhecimento: “O objeto tem, pois, de possuir e mostrar uma tal forma que admita uma regra: pois o entendimento pode gerir sua atividade apenas segundo regras” (Schiller, 2002, p. 84). Tal forma que indica uma regra é justamente a “técnica”, sendo ela que auxilia a liberdade a apresentar-se sensivelmente.

Mais uma vez, a similaridade com a teoria de Kant pode ser notada, uma vez que o juízo pressupõe na natureza a ideia de uma técnica, um proceder artístico, a fim de encontrar o universal para um particular que não tem uma regra previamente estabelecida. Da mesma maneira, a forma preterida por Schiller, embora conduza o entendimento a uma regra, será uma regra indeterminada. Se o entendimento fornecesse uma categoria a tal representação, o juízo não

poderia encontrar o fundamento de determinação em outra faculdade, isto é, não encontraria na razão prática a liberdade.

Para que o objeto, portanto, apareça como livre, ele deverá negar uma determinação exterior, de modo que sua determinação a partir do interior seja necessária. A ideia geral, portanto, é que o objeto que reivindica a concordância a respeito de sua beleza de forma universal e necessária possui algo de inato e não contingente, devendo haver nele uma propriedade que não dependa exclusivamente do sujeito. Tal propriedade é a “heautonomia”, entendida como uma capacidade de dar a si mesmo a regra (Schiller, 2002, p. 90).

Atribuir a certos objetos do mundo sensível a liberdade como fundamento, assim como encontrar na forma técnica destes a representação desse “ser livre”, é o que torna o belo “um símbolo do acabado em si ou do perfeito, pois ele não precisa ser referido, como o que é conforme a fins, a algo externo, e sim comanda-se e obedece a si mesmo simultaneamente, realizando a sua própria lei” (Schiller, 2002, p. 90). Tudo o que é belo é livre porque segue a sua própria natureza, nele não vemos conflito, mas equilíbrio entre o interior e o exterior. Só há beleza, portanto, quando percebemos que a coisa não sofre nenhuma coação para aparecer tal como é, recusando uma determinação exterior na medida em que sua própria já é suficiente e confere-lhe uma forma acabada e viva.

A teoria objetivo-sensível de Schiller tem o dom de nos mostrar uma possível conciliação entre um conceito da razão e a sensibilidade, na medida em que liberdade e natureza são necessárias à beleza. Como vimos, nos escritos de Kant referentes à moral, há exclusão das inclinações sensíveis para a determinação da vontade, e o homem torna-se livre quando é governado por sua razão prática, excluindo todo o elemento contingente. A liberdade em um sentido “estético”, por outro lado, é uma propriedade de seres sensíveis que assim aparecem, isto é, como livres, graças à sua heautonomia, a capacidade de dar a si mesmo a regra, a possibilidade de seguir a sua natureza sem que com isso oblitere a forma a partir da qual podemos reconhecer nele a forma da razão prática. Schiller, a partir de tal princípio, imagina um “mundo estético”, o qual difere de uma república platônica, provavelmente por já ser livre cada ser natural que dele faz parte. Nele vemos dissolvida a tensão entre o indivíduo e o Estado:

Em toda grande composição é necessário que o individual se limite para que o todo possa fazer efeito [*Effekt*]. Se essa limitação do individual é ao mesmo tempo um efeito [*Wirkung*] de sua liberdade, ou seja, se ele se coloca a si mesmo esse limite, essa composição é bela. A beleza é por ela mesma uma força domada; limitação a partir da força (Schiller, 2002, p. 97).

Podemos dizer que se os homens agissem “belamente”, “artisticamente” não haveria conflito entre as suas faculdades. Seu princípio seria obedecer a si mesmo no mais pleno sentido, isto é, sem sufocar a sua humanidade, a qual parece estar compreendida somente se leva em consideração a razão e a sensibilidade. Se sua sensibilidade não é um obstáculo à moral, eles encontram na natureza não uma adversária, mas uma colaboradora.

O objetivo do presente trabalho foi, para retomarmos o fio condutor, expor e analisar o modo como Schiller encontra no conceito da beleza uma espécie de conciliação entre a capacidade sensível e a capacidade racional do homem. Esse conceito que está na base, por assim dizer, da ideia de uma educação estética é o que explica um outro modo de compreender a “finalidade” da natureza, presente na *Crítica do juízo* de Kant, bem como na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*.

Para o autor dessas duas últimas obras, a “intenção” da natureza, no registro histórico, poderia ser percebida no modo como a insociável sociabilidade dos homens impulsiona a espécie em seu curso. Nos escritos a respeito da moral, vimos que a determinação exclusiva da razão prática é o que poderia conferir liberdade à vontade. Em um “reino dos fins”, no qual o homem é pensado como um ser inteligível, não haveria conflito para aquela determinação. Contudo, como o texto a respeito da história é uma consideração pragmática, tendo em vista como tal fato é, e não como deveria ser, nos deparamos com o problema da impossibilidade de se abstrair da sensibilidade do homem. É preciso encontrar nela mesma um impulso à moral, ou tal como reconhece Kant, identificar nas inclinações sensíveis apenas um meio indireto para que se chegue à consecução de uma ordem legal que administre os conflitos.

A partir de nossa sucinta exposição e análise, não pretendemos indicar nas obras de Schiller uma eventual resolução da questão, mas antes apontar em sua teoria o modo como a estética, a qual contém o conceito da beleza e da natureza ao lado do conceito de liberdade, relaciona-se com a moral e com a política. A ideia de um “retorno” do homem à natureza depois de encontrar-se no Estado, noção inaugural de nosso trabalho, deixa-se explicar pelos pressupostos presentes na teoria sensível-objetivo da beleza em *Kallias ou sobre a beleza*. Voltar à natureza parece ser, em verdade, recuperar um modo de pensar anterior ao entendimento, a partir do qual pode-se reconhecer no mundo sensível “expressões” da liberdade.

O belo, para mostrar-se como tal, exige a capacidade moral do homem de pensar ao lado do entendimento. O que ele percebe, no entanto, é a liberdade com a qual a coisa expressa o seu interior e não avança sobre ela com as categorias daquela faculdade. A própria natureza concede ao homem uma via a esse retorno, com o juízo estético, ou o impulso lúdico. A ideia geral, portanto, de recorrer ao palco das belas-artes é a de dar a conhecer ao homem a sua própria humanidade, isto é, a conciliação entre as suas distintas faculdades, de modo que na passagem do sentir ao pensar ele tenha um apoio na própria natureza.

Referências

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BARBOSA, Ricardo. *Limites do belo: estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2015. v. I.

KANT, Immanuel. Analítica do belo. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Tradução de Rubens Torres. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. 9. ed. Lisboa: Edições 70, 2019a.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Duas introduções à crítica do juízo*. Tradução de Rubens R. T. Filho, Carlos A. M. Novaes et al. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2019b.

_____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Tradução de Artur Morão. 2013. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1784/mes/historia.pdf>. Acesso em: 29 set. 2024.

_____. *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974b.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014.

_____. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner – janeiro-fevereiro de 1793*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Objetos trágicos, objetos estéticos*. Tradução de Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. Sobre graciosidade e dignidade. In: SCHILLER, Friedrich. *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico*. Imprensa Nacional-Casa da moeda, 1997. p. 97-140.

VACCARI, Ulisses R. Introdução. In: FICHTE, Johann G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Humanitas; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014.

KANT, FREUD E AS APORIAS DA CIVILIZAÇÃO

Pedro Paulo Corôa

“É um despropósito aplicar a razão àqueles que não precisam de razão, mas de submissão”
(Aristóteles, 2015, 1215 a 1).

Hannah Arendt (2008, p. 5), no prefácio de *Homens em tempos sombrios*, descreve o mundo contemporâneo como marcado, principalmente “na primeira metade do século XX”, por “catástrofes políticas” e “desastres morais”, mas também, “surpreendentemente”, pelo “desenvolvimento das artes e das ciências”. Essas palavras poderiam ter sido escritas por Rousseau (1978a), em meados do século XVIII, uma vez que seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, redigido em 1749, tem como referência exatamente a relação, historicamente determinada, entre o progresso da ciência, então restabelecido, e as possibilidades de aprimoramento político e moral da cultura europeia. Por essa perspectiva ser, também, moral e política, Rousseau cunhou uma de suas mais conhecidas frases: “Não é em absoluto a ciência que maltrato”, pois, “disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (Rousseau, 1978a, p. 333).

A diferença é que Arendt (2008) não está sendo instigada a pensar o “surpreendentemente desenvolvimento das artes e das ciências” enquanto base para a melhoria dos costumes, mas é fato que os “tempos sombrios” a que ela se refere não foram, de modo algum, dissipados pelas luzes da ciência e da tecnologia, nem no século XVIII, nem no século XX. Por isso mesmo, como diz Arendt (2008, p. 6), “Os ‘tempos sombrios’, no sentido mais amplo que aqui proponho [...] não são novos, como não constituem uma raridade na história”.

Quando se diz que, na história dos homens, “tempos sombrios” nunca foram novidade e que, nesse ponto específico, nossas dificuldades “não são raridades”, isso apenas confirma a tese defendida por Rousseau em seu primeiro

discurso e desmente a suposição de uma possível coincidência entre os passos firmes da nossa cultura científica e aqueles ocorridos, quando ocorreram, na cultura moral e política da humanidade. Se, por um lado, parece inevitável à nossa inteligência técnica o aperfeiçoamento contínuo do chamado processo civilizatório, por outro, a história sempre se mostrou como um *locus* para barreiras irremovíveis aos esforços rumo à perfectibilidade no domínio ético e político.

Por essa razão, no rastro das críticas de Rousseau à modernidade cientificista, Kant reconhece uma mudança de rumo em suas pesquisas filosóficas, moderando sua satisfação certa com a produção de novos conhecimentos no plano teórico-especulativo e voltando-se para o que chama de “senda correta”, aprendendo a honrar os homens à medida que refletia sobre o modo de “estabelecer os direitos da humanidade”. Kant passou, então, a dedicar-se a questões de antropologia, moral e direito.

O fio condutor de sua contribuição é a distinção entre as causas naturais e as motivações histórico-sociais de nossas ações, à qual Kant relaciona a concorrência entre interesse individual e coletivo na determinação das nossas vontades. É o que ele chama, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de dialética prática e corresponde, na primeira crítica, ao problema abordado na terceira antinomia da razão, que, enquanto tal, nunca se resolve pela eliminação de um dos termos em conflito na definição de nossas escolhas. Por isso, as antinomias estão na base das aporias observadas na história do processo civilizatório, portanto, dos conflitos que eternizam nossos “tempos sombrios”.

Nossa intenção é mostrar que essa tensão insuperável em qualquer época da cultura é retomada e confirmada em Freud, especialmente quando concebe *O futuro de uma ilusão*, obra escrita em contexto familiar a Arendt, em 1927, época de convulsões políticas que levaram a Alemanha ao totalitarismo.

Começaremos afirmando que há, entre Freud e Kant, uma simetria, ou como se diz ainda, uma paridade que muitos ignoram, uns por desconhecimento, outros pelo interesse mal justificado – embora preponderante – de simplesmente opor esses dois pensadores da cultura e da civilização. De todo modo, como nos indicam os estudos inesgotáveis dirigidos a um e outro, não

há como negar a justa isonomia que merecem em respeito e estatura pela obra revolucionária que nos deixaram.

Ambos têm em sua formação uma base científica ortodoxa que, aliás, valoriza ainda mais a mudança de foco que deram ao futuro da cultura: Kant em termos de compreensão da função ou do lugar da Metafísica na história do pensamento, Freud na busca de uma dimensão alternativa para a explicação de problemas comportamentais fora do alcance observacional da Psicologia e da Psiquiatria de seu tempo; Kant concluindo, via *Crítica da razão pura*, que a Filosofia/Metafísica não é nem pode ser uma ciência segundo o modelo da Física ou da Matemática, afinal, sua função é metacientífica, e Freud enveredando – na contramão do que se fazia e se faz em termos de Psicologia positivista estrito senso – por uma nova doutrina do método que perspectivasse processos inconscientes, dos quais as ações manifestas não passam de expressões sintomáticas.

Nos dois casos, as mudanças rápidas e radicais têm seu núcleo, como dizem alguns, no “*logos*”, em Kant representado pelo reconhecimento da importância determinante do conceito, e em Freud pela invenção de um método que supõe, por assim dizer, a possibilidade da “cura” pela palavra, ou como ele diz, por um “novo processo semiológico e terapêutico” (Freud, 1978b, p. 3).

A diferença entre ambos está na forma como cada um viu serem estabelecidas suas reputações. Freud foi no embate pelo reconhecimento do valor objetivo da análise discursiva da psiquê com vistas à solução de problemas reais, enquanto a Kant coube a imagem de um pensador especulativo que chamou sua obra de idealismo transcendental, conciliando condições formais e materiais na fundamentação do conhecimento da ciência. Apesar do seu afastamento da tradição em cada um de seus campos, as características de ambas as doutrinas – a transcendental e a psicanalítica – impõem a questão da passagem da teoria à prática, com o que se entende a possibilidade ou não do reconhecimento de uma utilidade real para as duas teorias.

Dito isso, nossa intenção é mostrar que na base de todos os conflitos da civilização, segundo diversos registros realizados por diferentes pensadores no decorrer da história, há o mesmo problema, cuja origem é congênita à necessidade sentida pelo homem em viver em sociedade – o que exige se deixar regular, obrigatoriamente, pela ideia de que os escopos que fazem de nós seres humanos só são alcançáveis com a mediação do chamado interesse comum.

Na modernidade, o problema em questão é chamado, por Kant, de “insociável sociabilidade”, expressão paradoxal para um conflito mental e, ao mesmo tempo, real, tanto no plano do indivíduo quanto no plano social. Trata-se de uma tensão dialética que funciona como uma espécie de apoio propulsor de todas as alterações que sucessivamente determinam nossa existência coletiva, de modo a regulá-la e estabilizá-la.

Essa tensão é considerada como o motor da história humana, o que podemos constatar na filosofia da história de Hegel, assim como naquela pela qual se orienta Marx – sob o nome de luta de classes. Por isso, Octavio Ianni (1984, p. 31), referindo-se ao modo como Marx compreende a origem do Estado, nega que este seja a mera expressão abstrata da sociedade, concebendo-o, isso sim, como o produto de um embate, de contradições que estão na origem de sua instituição: e este embate envolve sempre a contraposição de vida pública e privada, interesse particular e geral.

Esse mesmo conflito, retomado por Freud em duas de suas obras de caráter metapsicológico, sobretudo em *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na cultura*, é uma explícita confirmação da dupla determinação das nossas ações, as individuais e as coletivas, o que põe o fundador da Psicanálise, relativamente ao tema, em conexão com uma tradição formada por grandes moralistas, como Platão, Aristóteles, Espinosa Rousseau e o próprio Kant. Na introdução à *Psicologia de massa*, mantendo-se dentro do jargão psicanalítico por ele mesmo forjado, Freud (1986) analisa a “oposição entre psicologia individual e psicologia social ou coletiva”. Segundo ele, a

psicologia individual torna-se concreta, certamente, no homem isolado e investiga os caminhos pelos quais ele procura alcançar a satisfação de seus instintos, porém apenas raramente e sob determinadas condições excepcionais é-lhe dado prescindir das relações do indivíduo com seus semelhantes (Freud, 1986, p. 9).

A psicologia social, portanto, mais que complementar, é essencial para o próprio desejo individual de satisfação do homem, dada a raridade e excepcionalidade de o encontrarmos – com muita imaginação e apenas hipoteticamente – em condições de isolamento. Por isso, todas as relações em que o indivíduo se vê enredado, mesmo que isso diga respeito ao vínculo mais imediato que tem com

seus pais e irmãos, “podem aspirar a ser consideradas como fenômenos sociais, situando-se então em oposição a alguns outros processos, denominados por nós *narcisistas*” (Freud, 1986, p. 10).

Embora não se ponha como um filósofo, muito menos como um moralista, ao buscar uma interpretação coerente da cultura, Freud vê-se manipulando as mesmas estruturas fundamentais descritas por Platão em *Filebo*, diálogo que se organiza a partir da confrontação entre duas teses, uma que pretende que o bem visado por “todos os seres vivos” é o deleite e o prazer (*hedonèn*) – a satisfação individual dos desejos, como dissemos acima –, e outra tese que subsumi essa satisfação ao pensamento (*tò phronein*) e à razão (*tò noeîn*), o que ampliaria as vantagens e a utilidade dos bens humanos (Platão, 2012, 11 b-c).

O que pretendemos expor é a tese de que, tanto para Kant quanto para Freud – apesar de toda e qualquer diferença que possamos apontar entre eles –, o processo civilizatório é um esforço contínuo e *ad eternum*, para tornar consistente e efetivo certos princípios de determinação da ação pública, ou seja, a ação de alcance social, indispensáveis à preservação da vida sob a forma de uma comunidade organizada. O problema todo aqui é que esses princípios, por não serem naturais, e sim artificialmente instituídos, criam uma tensão, desde sua concepção, que opõe, por assim dizer, o indivíduo e o cidadão em nós – tensão que pode ser descrita em termos subjetivos, no contexto da pessoa em nós, e objetivos, em que o que se nos opõe é o Estado como ente formal e genericamente constituído.

Quem conhece, ainda que em termos gerais, *O contrato social*, de Rousseau, sabe do que estamos falando. Só que é preciso, apesar de tudo de negativo que diz Rousseau acerca de Hobbes, repor o filósofo inglês na ordem do dia para “atualizar” a contenda, visto que nenhuma fundamentação puramente moral da vida em comum é capaz de nos levar a dispensar a necessidade constrangedora do Estado na regulação da vida comum, inclusive quando este é entendido como um grande Leviatã.

Apesar do que se diz comumente sobre os grandes moralistas, cujo idealismo é confundido com a utopia e a certeza de irrealidade de suas proposições, há inúmeras demonstrações de que jamais perderam o senso de positividade em razão de suas análises ou críticas ao *status quo*. O que eles recusam é a perda da autonomia da razão e sua sujeição à *empeiria* bruta, ao conservadorismo embutido em todo *amor fati*. Se Platão, além de sua *República*, escreveu as *Leis*, e Aristóteles tratou do interesse comum tanto na *Ética a Nicômaco* como na *Política*, é porque já se vislumbrava, desde então, a impossibilidade de uma garantia meramente moral para harmonizar a vida em sociedade.

Rousseau, de quem zombam Voltaire e Nietzsche, diz o seguinte no texto introdutório ao Livro Primeiro, em *Do contrato social*: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura”; e isso com o complemento: “tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (Rousseau, 1978b, p. 21).

Como podemos notar, nunca se tratou de escrever uma ficção moral ou social, mas pensar a cultura civilizatória do ponto de vista da perfectibilidade, ou seja, como um processo histórico e dinâmico racionalmente orientado. Há um claro nexos entre *Do contrato social* e *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra que tem embutida uma filosofia da história. Ainda que a “Vontade geral” seja a representação ideal da unidade coletiva das vontades individuais, justamente porque estas últimas são as que efetivamente existem, Rousseau (1978b, p. 36) se vê na obrigação de fazer a seguinte consideração:

A fim de que o pacto social [que é, digo eu, um compromisso moral] não presente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constringido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando-se cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

Essa é a formulação rousseauiana do Leviatã. Rousseau, quase discípulo de Hobbes. É difícil, aos homens, respeitar seus compromissos, é difícil, apesar do que propõe o Rousseau moralista, contra Hobbes, ser, ao mesmo tempo, soberano e súdito. Nas palavras de Kant (1974, p. 231), é difícil ser um legislador universal – um “ser racional concebido como vontade legisladora universal” – e se submeter à legislação que os homens, em conjunto, dão a si mesmos. Por isso em *O contrato social* diz: “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens”, ou mesmo, “O Legislador [com maiúscula], sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado” (Rousseau, 1978b, p. 57), quer dizer, absolutamente incomum.

Agora vejamos Kant. Em seu opúsculo intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, mais exatamente na sétima das nove proposições admitidas nesse pequeno texto como condições para pensarmos, ou mesmo projetarmos um possível progresso na cultura humana – cuja culminância seria a globalização da civilidade via constituição política (*Staatsverfassung*) –, naquele opúsculo, após dar um breve e relativo assentimento à valorização feita por Rousseau ao “estado dos selvagens”, Kant (1986b, p. 19, grifos do autor) escreve:

Mediante a arte e a ciência, nós somos *cultivados* em alto grau. Nós somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de decoro sociais. Mas ainda falta muito para sermos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de aparência de moralidade no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização.

De modo geral, apesar do que é dito nessa passagem, há um enorme preconceito na leitura de *Ideia de uma história universal* devido a nossa fixação habitual na imagem de um Kant moralista avesso a qualquer determinação empírica da ação. Não se compreende o espaço particular em que o rigor da ética, seja ele buscado na obra kantiana ou em Aristóteles, se impõe como uma necessidade, não sendo esse o caso em questão.

Na *Ética a Nicômaco*, obra que muitos, equivocadamente, usam para opor Aristóteles a Kant, considerando-o, até mesmo, como um empirista empenhado em provar que a motivação de nossas ações se resume a nosso desejo, concreto, de felicidade, encontramos idêntica proclamação hipotética de purismo nas nossas escolhas, quando estas devem ter alcance moral. No capítulo 4, Livro II, após afirmar que o agente moral deve “escolher os atos, e escolhê-los por ele mesmos”, ou seja, não em função dos ganhos possíveis que tenhamos por meio deles, Aristóteles (1984, 1105 b 5-10) conclui: “Por conseguinte, as ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as praticaria o homem justo e temperante; mas não é temperante o homem que as pratica, e sim o que as pratica *tal como* o fazem os justos e temperantes”.

Para quem sabe ler de forma filosoficamente orientada, Aristóteles está dizendo que há uma condição objetiva maior que orienta o agente empírico (o homem subjetivamente condicionado), sem a qual sua ação não tem valor social e

político autêntico, quer dizer, excelência moral. Como dá para depreender dessas duas passagens, Aristóteles é tão “empirista” quanto Kant o é na *Crítica da razão pura*, afinal o juízo sintético *a priori* só tem uso “legítimo” para fenômenos. As regras, porém, nunca se confundem com os casos que sob elas são identificados e determinados. E é uma exigência analítica, contida na própria investigação científica tomada em sua generalidade, que nos obriga a distinguir a lei em que as ações são unificadas e os fatos que a confirmam na experiência organizada.

Claro que, para Kant, há sim o que podemos chamar de “experiência moral”, ou seja, aquela em que se leva em conta as condições históricas concretas para nossas escolhas. O quadro geral em que isso pode ser visualizado é dado no Prefácio de *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em que Kant afirma que a filosofia há de ter sempre uma parte pura e outra empírica, o que conduz a “uma Metafísica da Natureza e a uma Metafísica dos Costumes”. E a Física, entendida, certamente, como Filosofia da Natureza, “terá, portanto, a sua parte empírica, mas também uma parte racional”, constituída pela estrutura lógico-transcendental do Entendimento [*Verstand*]; e “igualmente, a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar *Antropologia* prática, enquanto a racional seria a *Moral* propriamente dita” (Kant, 1974, p. 197).

Como se vê aqui, Kant (1988, B 828, p. 221) dá ao conceito de Ética um sentido largo, de modo a abranger os dois aspectos, o puro e o empírico, da ação humana, confirmando o que antes, na primeira crítica, ele havia exposto relativamente à práxis, quando escreve: “Prático é tudo o que é possível por meio da liberdade”. Só que existem duas formas de exercer a liberdade em nossas ações: “Mas se as condições para o exercício do nosso livre-arbítrio são empíricas, então neste caso a razão não pode ter outro uso que o regulativo, servindo unicamente para a unidade das leis empíricas” (Kant, 1988, B 828, p. 221), ou seja, para regras pragmáticas de nossas ações. Apenas quando essas condições são puras e não visam um fim imediatamente determinável é que podemos chamá-las, enquanto princípios, de “leis *morais*” (Kant, 1988, B 828, p. 221).

Portanto, a Ética, enquanto segue condições do uso da faculdade de julgar que não visam aos fenômenos da natureza e se dirige a fatos culturais, corresponde ao domínio prático genericamente descrito. O que nos importa é enfatizar que se tudo que envolve a nossa práxis é de ordem ética, é a motivação subjetiva ou objetiva que a faz histórico-pragmática ou moral (racional, em sentido próprio). A nossa

práxis pragmática nos põe em situações em que nossas ações são exteriormente determinadas, e as leis a que se conformam nossas ações são chamadas “jurídicas”. Nesse caso, a adequação objetiva de nossa vontade é sinônimo de legalidade, uma espécie de imposição de unidade reguladora por parte do Estado decorrente da dificuldade natural em subordinarmos nossas máximas às leis da razão.

O que nos diz Kant na sétima proposição da *Ideia de uma história universal* é que aquilo que identifica em nós traços de civilidade, embora possa ter na rede de sua justificação princípios morais autênticos, jamais coincide com tais princípios, uma vez que ser civilizado significa apenas que se vive segundo as leis da *civitas*, termo latino equivalente à *polis*, entre os gregos. Para ser bem direto, civilizado é todo cidadão na medida em que ele, efetivamente, se submete e obedece às leis do Estado. A incivilidade, portanto, advém do desprezo que certos indivíduos demonstram a essas mesmas leis, supostamente de interesse comum.

Em contexto de influência do Estado, como nos mostra Kant (2008) em *A metafísica dos costumes*, não se pode falar de *libertas indifferentiae*, que poderíamos traduzir como uma atitude amoral diante das leis, ou ainda, como permissão – evidentemente casuista – de fazer escolhas a favor ou contra a lei. O sentido claro que tem “civilidade”, podemos perceber em uma passagem da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, em que há um comentário de o porquê, na opinião de Kant, os alemães carregarem a fama de possuírem “um bom caráter”. Escreve ele: “O alemão é, dentre todos os povos civilizados, o que mais fácil e duradouramente se submete ao governo sob o qual está, e é o que mais distante está de buscar a inovação e a insubordinação contra a ordem estabelecida” (Kant, 2006, p. 318). É esse grau de obediência à “máquina política” que exige Rousseau em *Do contrato social*, como única forma de legitimar os compromissos civis.

Além desse trecho da *Antropologia* há um outro, ainda no Prefácio, que nos parece ser complementar à representação da civilidade como o lado aparente e empírico da moralidade, como nos diz Kant na *Ideia de uma história universal*. É que aí Kant nos indica claramente que o “ponto de vista pragmático” por ele adotado nessa obra não segue, de forma imediata, sua clássica discussão acerca do homem como puro agente moral, e sim como sujeito da história real ou empírica da nossa espécie, quer dizer, levando em conta não o que a razão pura determina que ele deva fazer, mas o que ele, efetivamente, fez de sua vida no decorrer do tempo.

Aqui, portanto, Kant mantém a diferença entre o que chama de ente moral (no jargão crítico: ente racional em geral, *homo noumenon*) e o homem real, que sendo um *animal rationale* corresponde ao *homo phaenomenon*, “uma parte das criaturas terrenas” (Kant, 2006, p. 21). Esse animal “dotado de razão”, esse ser da cultura, de um modo ou de outro, goste ele ou não, é quem tem de ser chamado de civilizado, quer dizer, alguém que vive sob leis positivas impostas pelo Estado, leis estas que exercem um efeito exterior e obrigante, coercitivo, portanto, sobre a sua vontade. Diz o Prefácio à *Antropologia pragmática*:

Todos os progressos na cultura [civilização, na tradução], pelos quais o homem se educa, tem como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-lo é o *ser humano* [*der Mensch*], é seu próprio fim último. – Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão [*als mit Vernunft begabtes Erdwesen*], merece ser chamado de *conhecimento do mundo* [*Weltkenntnis*], ainda que esse ser humano constitua uma parte das criaturas terrenas [*nur Einen Teile der Erdgeschöpfe*] (Kant, 2006, p. 21).

Tudo isso aponta para a consideração do homem em duplo sentido: primeiro, o que ele é por natureza; segundo, o que ele se torna com o advento da cultura, ou seja, quando percebe que tem em si a capacidade de cultivar e fazer desenvolver certas potências nele contidas, mas que precisam, para florescer, de algum estímulo ou base motivacional. Em outras palavras, uma causa – uma condição de necessidade. É assim que Rousseau vê a diferença entre os europeus cristianizados e os selvagens não catequisados. Em sua *Carta ao Senhor de Franquières*, referindo-se ao fato de os então chamados “homens selvagens” viverem ignorando a ideia de Deus, Rousseau (2005, p. 181) escreve: “[...] creio que Deus revelou-se suficientemente aos homens, por suas obras e em seus corações, e se há aqueles que não o conhecem, isso se dá, em minha opinião, porque não querem conhecer ou porque não têm necessidade de conhecê-lo”. Não sequêcia, ele explicita:

[...] o homem selvagem e sem cultura [aqui caberia dizer, não civilizado! e não sem cultura] que ainda não fez nenhum uso de sua razão [ele a tem em potência, mas não o usa porque não teve necessidade], que, governado apenas por seus apetites, não tem necessidade de outro guia, e, seguindo apenas o

instinto da natureza, caminha com passos sempre corretos. Esse homem não conhece Deus, mas não o ofende (Rousseau, 2005, p. 181).

O que isso pode significar? Que o desenvolvimento das faculdades humanas não faz parte da circularidade mecânica da natureza, não é linear e automática. Em certos contextos seria supérfluo e injustificável, como no caso dos “selvagens”, conceber ideias abstratas alheias ao seu modo de vida e exigências. Por isso, é só na medida em que algum fato nos faz alterar estruturalmente as condições de nossa existência que se abre à humanidade o horizonte da cultura que o “desenraiza” da natureza.

Freud (1978a), em *O futuro de uma ilusão*, dá uma definição bem singela, porém certa, de cultura/civilização humana: é uma “[...] expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se eleva acima de sua condição animal e difere da vida dos animais” (Freud, 1978a, p. 87). É nessa passagem que Freud afirma “desprezar”, em função do que ele vai analisar – o poder coercitivo e disciplinador da religião –, a diferença entre cultura e civilização, que como vimos no trecho extraído de Kant, em *Ideia de uma história universal*, não são a mesma coisa, visto que a civilização emerge na cultura (*Fortschritte in der Kultur*), e não concomitante com ela.

A civilização, como bem podemos confirmar em Freud, apesar de ele não ser um moralista “rigorista”, como Kant, há de supor a imposição de disciplina estrita e coercitiva, sem a qual o animal homem (*der Mann*) nunca se converterá em ser humano (*der Mensch*). Ou, como diz explicitamente Rousseau (1978b, p. 36): “um animal estúpido e limitado” de modo algum poderia ter a pretensão de viver como “um ser inteligente e um homem”.

Na Filosofia dita tradicional, o reconhecimento de uma diferença radical entre a condição natural e cultural de existência é a base de todos os problemas morais e políticos, ou, como tentaremos mostrar, dos problemas éticos e civilizatórios que nos afligem, afligiram e sempre nos afligirão, justamente pelo fato de serem problemas radicais em nossa espécie. Na terminologia de Aristóteles, esses problemas ou dificuldades que não podemos solucionar pelo mero uso dos mecanismos da lógica analítica são chamados de “aporias”. Diferentemente do que acontece quando se trata de conhecer a realidade natural, cuja existência independe da nossa práxis, não há como resolver um problema com uma resposta que simplesmente possa ser verdadeira ou falsa. Nas palavras de Aristóteles (1984, 1094 b 10-15) na *Ética a Nicômaco*,

não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual [...]. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opiniões, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza.

Em Kant, o tema das aporias ou dos impasses a que chegam nossos pensamentos é discutido na dialética transcendental, renomeados dessa feita por “antinomias da razão pura”. As que haverão de servir de base às questões morais são as que compõem a terceira antinomia, por meio da qual Kant tenta mostrar que não há uma contradição lógica em pensar duas fontes causais para os acontecimentos do mundo. Ele distingue a “causalidade segundo leis da natureza”, que não é a única “a partir da qual os fenômenos podem ser derivados em conjunto”, ou seja, no todo. É o que ele chama de causalidade livre, ou sem fundamento mecânico, por envolver a nossa capacidade de determinar, nos limites de nossa ação voluntária, o que deve ou não deve ocorrer. Só que, quando a nossa vontade é determinada patologicamente, o nosso arbítrio, nesse caso, é meramente animal (*arbitrium brutum*) e nossas ações são ordenadas com vistas a uma satisfação pessoal ou individual.

Agora, quando nossa vontade é motivada por um desejo que independe de nossos impulsos animais ou concorrem com ele, a chamamos de livre-arbítrio (*arbitrium liberum*), sendo seus efeitos não o resultado de uma causa natural, e sim da antes chamada causa-livre, por envolver nosso poder em deliberar sobre acontecimentos futuros em função de nossa capacidade de desejar.

É exatamente essa diferença entre nosso *arbitrium brutum* e o *liberum*, o primeiro é pragmático e o segundo é de ordem moral estrito senso, que leva Kant a afirmar que o homem convive com dois princípios de determinação de suas ações, o que vem a constituir uma antinomia prática. E como a antinomia da razão não é como uma contradição do entendimento, ela fornece o modelo para o que Kant denomina, em sua *Ideia de uma história universal*, de antagonismo das disposições humanas, ou seja, o conflito entre o que somos por natureza (basicamente seres individualistas e egoístas) e o que devemos nos tornar, como seres tanto da cultura como da civilização.

Segundo Kant (1986b, p. 13), o meio que a natureza utiliza em nós para desenvolver nossas disposições é o antagonismo entre elas em sociedade, embora seja esse antagonismo que há de se tornar, estranhamente, “a causa da ordem

regulada por leis desta sociedade”. É para enfatizar esse inesperado e paradoxal mecanismo de equilíbrio legal da nossa existência comum que Kant cunhou a expressão “insociável sociabilidade”, fixando com isso o fato de que o processo civilizatório se alimenta, inevitavelmente, dessa aporia. Isso significa que o processo civilizatório é um esforço de contenção de conflitos, mas esse esforço só se mantém porque mantêm-se, também, os conflitos. Por isso, a vontade geral, ou o Estado a quem ela deve servir de fundamento, é inexorável, quando desafiada pela vontade individual. O homem, diz Kant (1986b, p. 13),

tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como um homem [*Mensch*] num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável [*ungesellige*] que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.

Parecido com o que Hegel chamará depois de “astúcia da razão”, Kant afirma que é esse desacerto entre os homens que o levam a dar “os primeiros e verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem”. Desse modo, graças a essa insociabilidade socialmente alimentada que o homem transforma “as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transforma um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *mora*” (Kant, 1986b, p. 14).

Pois bem, em *O futuro de uma ilusão*, Freud vai pelo mesmo caminho ao refletir sobre os rumos da cultura e da civilização humana. Curiosamente, quando ele pensa a cultura/civilização em seu desdobramento mais geral, como Kant e Rousseau, vislumbra os mesmos dois aspectos básicos apontados pela tradição filosófica. O primeiro, nos diz Freud (1978a, p. 88), é a aquisição de conhecimento e controle sobre a natureza, ou seja, a ciência, formulado por ele nos seguintes termos: “[...] todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas”. Além desse aspecto, Freud nos aponta “todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros”.

Segundo Freud, essas duas tendências da cultura/civilização são interdependentes. Só que no contexto dessa mútua dependência ele reconhece um problema que nos interessa muitíssimo enfatizar, qual seja, que “todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização [*jeder einzelne virtuell ein Feind der Kultur ist*], embora se suponha que esta [cultura/civilização] constitui um objeto de interesse humano universal [*ein allgemeinemenschliches Interesse sein soll*]” (Freud, 1978a, p. 88).

Para Freud, os indivíduos necessitam da civilização porque ela amplia a quantidade de satisfação instintual graças à riqueza que disponibiliza e, apesar disso, como vimos em Kant, seu interesse social é inseparável do gozo individual da produção de conhecimento e riqueza. Isso mostra, como dizíamos, na visão agora de Freud, a radicalidade do antagonismo que tenciona, ao nível da civilização, o indivíduo – que em grego se diz, não por acaso, *idiotés*, e o Estado, no interior do qual, como súdito, ele, agora cidadão, é nomeado um *polités*, um ser social e político, com direitos e obrigações, ou seja, deveres que ele muito mal tolera.

Freud (1978a, p. 88), num tom como que de indignação, escreve: “É digno de nota que, por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera”. E qual é esse “sacrifício”? “Tornar possível a vida comunitária [*Zusammenleben*]”. Então, expressando-se de uma forma muito mais contundente do que Kant, mas afinado com Rousseau quanto à precedência intransigente da vontade geral ante a individual, Freud (1978a, p. 88) sentencia: “A civilização, portanto, tem de ser defendida contra o indivíduo [*gegen den einzelnen*], e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa”. Como em Kant e Rousseau, e até mesmo Hobbes – que ambos, aliás, condenam –, a função do Estado é a mesma, conter e disciplinar o indivíduo, de modo que se não consegue moralizá-lo, tem que poder, pelo menos, civilizá-lo, submetê-lo às leis.

Por fim, um trecho de *Ideia de uma história universal*, em que Kant (1986, p. 15) nos diz:

Toda cultura e toda arte que ornamenta a humanidade, a mais bela ordem social, são frutos da insociabilidade [*Ungeselligkeit*], que por si mesma é obrigada a se disciplinar [*sich zu disziplinieren*] e, assim, por meio de um artifício imposto [*abgedrungene Kunst*], a desenvolver completamente os germes da natureza [*Keime der Natur*].

Referências

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise* (1910). Tradução de Durval Marcondes e J. Barbosa Correa. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

_____. *Die Zukunft eine Illusion*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1997.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Tradução de José Octávio de A. Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Edotoria, 1986.

IANNI, Octavio. Introdução. In: MARX, Karl. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1984.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986b.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1986a.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edição Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

TEORIA EDUCACIONAL EM KANT E DURKHEIM: ANÁLISES E CONTRAPOSIÇÕES PELO VIÉS DA MORAL

Geraldo Freire de Lima

Kant: a pedagogia e a moral, alguns apontamentos

Em sua obra *Crítica da razão pura*, Immanuel Kant (1997a) delimita conceitualmente o seu tempo: é a época da crítica. No século XVIII, a partir da filosofia kantiana, o conceito de crítica adquire um estatuto filosófico e um uso conceitual mais abrangente do que o antes empregado.¹ A crítica estendeu-se, pois, a um sentido histórico, como diagnóstico do tempo presente; a um sentido epistemológico, como análise das possibilidades do conhecimento e das próprias ciências; a um sentido ético, como exame da condição heterônoma do conceito de liberdade; e a um sentido estético, como apreciação da nossa faculdade de desejar e julgar.

Com Kant, a crítica desdobrou-se também na avaliação da nossa capacidade formativa, ou seja, como crítica da educação. Assim, como toda crítica “[...] é sempre acompanhada por uma reivindicação” (Hazard, 1989, p. 19), o filósofo de Königsberg inseriu-se no discurso educacional do século XVIII a fim de prestar esclarecimentos e suscitar reformas naquele campo, visto que “Com a educação presente, o homem não atinge plenamente a finalidade de sua existência” (Kant, 2006b, p. 17).

Não obstante ter estabelecido uma ampla e vigorosa tradição ética, deixando muitos herdeiros em tal campo, Kant nem sempre é destacado entre os pensadores clássicos da pedagogia, o que não significa que não possua uma

¹ Como crítica a uma obra de arte, como das obras literárias: “Por crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*” (Kant, 1997a, p. 5-6, grifo do autor).

obra pedagógica e que seu sistema filosófico não tenha consequências para a teoria da educação. Apesar de não ter deixado à posteridade propriamente um tratado de pedagogia, aos moldes de seus grandes escritos, chegaram até nós, no entanto, os apontamentos que restaram de suas aulas de pedagogia: um conjunto de preleções intitulado *Sobre a pedagogia (Über Pädagogik)* (Kant, 2006b).²

Essa é uma obra bastante concisa que, além da declarada inspiração rousseauiana, reúne o que havia de mais atual em termos de teoria da educação em sua época. Ousamos afirmar que ela responde a todas as questões e preocupações do âmbito educacional do século XVIII, deixando-nos como legado uma teoria da educação completa: quanto a uma formação individual do sujeito, isto é, de si mesmo, que compunha uma formação escolástica, ou da instrução (formação mecânica); quanto a uma disciplina para a civilidade (formação social), a partir de uma formação pragmática, ou da prudência, que confere um valor público, porque forma o cidadão; e quanto a uma formação para a espécie humana (cosmopolita), propriamente uma formação moral. Observemos de antemão que, para Kant, a moralidade (cultura moral) possui valor geral, isto é, como formação para a humanidade “[...] a formação moral lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana” (Kant, 2006b, p. 35).

A moralidade e, conseqüentemente, a educação moral, assim, é reconhecida em sua condição universal, relegando para um plano secundário os conjuntos de preceitos que possuam valor somente para o indivíduo ou para uma determinada cultura. Portanto, em *Sobre a pedagogia*, o filósofo nos transmitiu preciosas orientações e princípios educacionais, uma extensa reflexão pedagógica que está inscrita num sistema muito mais amplo, tornando-se impossível analisar a sua filosofia da educação sem o seu aparato crítico, assim como desvincular suas ideias de educação, filosofia, autonomia, esclarecimento e moralidade entre si. Entretanto, a rigor, todas as partes da sua pedagogia visam basicamente à moralização.

O homem (*Mensch*), do ponto de vista formativo (*Bildung*), segundo Kant (2006b), é um projeto de si mesmo para si mesmo. Por não possuir instinto, isto é, uma razão exterior a si que indique de forma prévia um caminho a ser

2 Esse texto é na verdade uma reunião de apontamentos de aulas ministradas por Kant na Universidade de Königsberg, na segunda metade do século XVIII, e depois editados e transformados em texto único pelo seu ex-aluno Friedrich Theodor Rink, inicialmente publicado em 1803 – um ano antes da morte de Kant.

traçado, é compelido, a partir de suas próprias disposições, a desenvolver sua respectiva razão e determinar sua devida destinação (*Bestimmung*). Kant (2006b, p. 12) afirma que “A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade”.

E justamente por ser detentor de uma “destinação em aberto”, o ser humano é capaz de impetrar uma “destinação nenhuma”, seguindo o caminho direto e irrefletido da autodestruição e da destruição do outro, destarte a barbárie é exatamente o caminho da “destinação nenhuma”, à qual Kant se refere como “selvageria” (*Wildheit*). Por isso, a moralização como fim da educação é uma obrigação ética que o ser humano impõe a si mesmo como condição existencial. É, pois, um dever para consigo e com a espécie. Sem tal meta educacional, a humanidade torna-se desorientada e parte para as más ações, para a própria selvageria.

Uma das principais preocupações pedagógicas de Kant (2006b, p. 12) é a disciplina, visto que “[...] transforma a animalidade em humanidade”. “A disciplina é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais” (Kant, 2006b, p. 12). Todavia, em que consiste propriamente o conceito de disciplina para Kant? “Disciplinar quer dizer: procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade. Portanto, a disciplina consiste em domar a selvageria” (Kant, 2006b, p. 25). Em Kant, o conceito de disciplina, em seu entendimento sobre a educação, incide em um aspecto corporal (como educação física), em um aspecto prático (como disciplina da razão) e em um aspecto moral (como disciplina da vontade).

De acordo com Kant, o desenvolvimento de uma pedagogia deve seguir princípios (racionais), como também um plano (ser racionada [*judiciös werden*]), e não pode desconsiderar a experiência (mecânica). No entanto, nunca deve se pautar somente por ela, visto que a experiência como fundamento da educação somente reproduz o passado e o acaso, não o auxilia em seu progresso: “[...] é prejudicial e inútil ao homem, [...] contendo muitos erros e lacunas” (Kant, 2006b, p. 21). Para o filósofo, um projeto educacional deve sempre conter um elemento crítico permanente, deve ser pensado, questionando constantemente seus próprios fundamentos e seus próprios meios.

Todavia, quanto aos princípios, Kant afirma que somos seres destinados à liberdade, à autonomia e à dignidade, ou seja, destinados à moralização. Contudo, paradoxalmente, não nascemos com nenhuma dessas disposições prontas, temos que as desenvolver seguindo um curso que vai da natureza à moralidade, e a única via para tal iniciativa é um projeto educacional que tenha como finalidade a moralidade. Por conseguinte, a liberdade, condição moral intrínseca ao ser humano, deve ser assim educada, e a autonomia é a condição última conquistada por aqueles que atingem a dignidade, não somente a partir da compreensão do seu conceito, conquanto, principalmente, por submissão à lei moral.

Consoante Kant (2006b, p. 28), “Vivemos uma época de disciplina, de cultura e de civilização, mas ela ainda não é a verdadeira moralidade”. Para o pensador, a fundamentação de um sujeito do saber, também sujeito da crítica, liga-se de modo particular à constituição de um sujeito moral. Como sem autonomia não há razão esclarecida, logo não há filosofar possível. É nesse ponto que o conceito de moralização se vincula ao conceito de liberdade e ao conceito de educação.

Kant confirma a possibilidade de um imperativo categórico no curso da razão prática e estabelece o princípio supremo da moralidade. A lei moral, ela própria, deve ser o móbil, o motivo do querer. Tem-se a moralidade quando a ação é cumprida por dever; ao contrário, apresenta-se a pura e simples legalidade quando a ação é conforme o dever. O dever é, portanto, o resultado da capacidade racional que o sujeito moral tem de atribuir leis a si mesmo, e nisso consiste sua autonomia. Segundo Kant (1994, p. 45, grifo do autor):

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a heteronomia do livre-arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre-arbítrio pela simples forma legislativa universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade.

Para Hegel (1998), o sujeito moderno é um sujeito historicamente autodeterminado porque, a partir da reflexão da razão, constituiu a si próprio

seguindo um conceito de consciência de si mesmo e de autorreconhecimento como sujeito livre. O sujeito da crítica, preconizado por Kant, funda o sujeito moderno, formalmente racional e livre. Esse sujeito moderno, que acima de tudo confia nas potencialidades autorregulativas da razão e segue seus passos no caminho do autoaperfeiçoamento e do autogoverno, Kant concebe-o como sujeito autônomo, ou sujeito moral, eis a invenção kantiana no plano ético.

Um sujeito consciente da sua liberdade moral corresponde a um sujeito consciente da sua responsabilidade diante da comunidade humana, assim, Kant indica, em seu plano pedagógico, que a nossa responsabilidade deve ser educada. Uma responsabilidade educada é uma responsabilidade consciente da sua dignidade, que não se difere da dignidade do outro, por isso “Deve-se lhe mostrar que ela [a criança] pode conseguir seus propósitos, com a condição de que permita aos demais conseguir os próprios” (Kant, 2006b, p. 33, grifo meu).

O pensamento moral pressupõe sempre o outro. Ser educado, para Kant, possui um sentido para a convivência com o outro, dado que não se trata da educação do indivíduo propriamente, e sim do homem. O indivíduo é aquele que, na experiência, está submetido a um processo educacional singular, não obstante deve ser submetido a um processo formativo geral (*Bildung*). É justamente essa educação singular que Kant vai criticar em sua obra, promovendo meios, a partir de orientações específicas, para melhorá-la. Uma educação que visa à moralidade é uma educação que orienta o sujeito para uma crítica de si mesmo, em outras palavras, para o controle de si mesmo.

Com Kant, a fonte da autoridade moral é o próprio sujeito, a legislação e o governo de si mesmo, assim, a moralidade é o controle de si, autogoverno. A “[...] autonomia kantiana não permite que a lei moral seja constituída pela ordem dada por um ser racional a outro” (Schneewind, 2001, p. 567). Aquele que faz somente o que deseja e lhe convém não é um sujeito governado, nem por si mesmo (moralidade) nem pelos outros (legalidade), é um descontrolado, um sujeito incapaz de raciocinar sobre as consequências dos seus atos, logo impossibilitado de gozar plenamente de sua autonomia.

Com efeito, para Kant (2006b, p. 32): “Um dos maiores problemas da educação é o poder de conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade”. Assim sendo, um projeto educacional deve permanentemente levar em consideração a conversão da liberdade natural em liberdade

controlada, dirigida a fins morais, e observar que a falta de condução da racionalidade implica em falta de moralidade.

Dessa forma, sustentamos que é uma invenção kantiana a concepção de moralidade como autonomia, dito de outra maneira, a moralidade voltada para o próprio sujeito na forma de um autogoverno. A concepção kantiana de moralidade representa um eco das profundas transformações pelas quais passaram as concepções morais ao longo dos séculos XVII e XVIII, as quais criticaram autoridades dogmaticamente constituídas, calcadas na ideia de uma autoridade exterior ao sujeito e na ideia de moralidade como obediência a ela. Em seu lugar, alguns pensadores daqueles séculos instituíram um tipo de autoridade universalmente aceita, a autoridade da razão, que trilha seu autogoverno.

Além de pertencer ao século da crítica, Kant também é contemporâneo de uma época em que o princípio da autonomia era reclamado por todos os lados: autonomia política, de vários territórios e estados autogovernados da Europa; autonomia religiosa, como da fé cristã sustentada por várias designações protestantes que defendiam uma independência religiosa frente à Igreja de Roma (Lutero); autonomia econômica, do projeto liberal (Locke), que requeria menos interferência do Estado (absolutista) no domínio dos negócios privados. Contudo, apesar de tais circunstâncias e influências históricas, foi do terreno da antropologia que Kant derivou seu conceito de autonomia no estabelecimento de um plano pedagógico, tendo em vista que “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (Kant, 2006b, p. 11).

Diferentemente de Rousseau, para quem a autonomia seria uma condição intrínseca ao homem, ou seja, já nasceríamos naturalmente livres, para Kant a autonomia seria uma condição imposta pela natureza da nossa razão, que tende à autolegislação e à obediência a si mesma. Assim, por motivo dessas mesmas inclinações, ela deveria ser bem orientada e aperfeiçoada no decorrer do seu desenvolvimento. A moralidade, para Kant, pertence ao domínio da autonomia, que é uma meta humana – em razão de que não nascemos autônomos – que deve ser buscada por meio de uma educação específica. Por essa razão, para o filósofo, o fim da educação deve ser sempre a moralidade. Assim, o conceito de moralidade necessita de um fundamento antropológico, uma moral que não seja nem religiosa nem totalmente metafísica.³

3 Segundo Kant (1997b), só em parte, a moralidade possui fundamentação metafísica.

No plano da sua filosofia prática, antropologia e pedagogia mostram-se como saberes complementares, dado que o campo moral recorre à antropologia para verificar os “homens reais” e, conseqüentemente, não tornar o fim da razão algo sem referência na objetividade (utópico). Os homens retiram de si mesmos os fins e os motivos da sua destinação e educam uns aos outros, portanto, não são esclarecidos por uma força externa (transcendente) ou interna a si mesmos (natureza). À Antropologia, de tal modo, para Kant, fica destinada a aplicação da moral, a qual serve de fonte de princípios educacionais: “Os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer sem antes ter dele um conceito. O indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação” (Kant, 2006b, p. 18).

Kant (2006a) argumenta, consoante a concepção contida em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que a pedagogia deve se tornar um estudo, ao invés de se deixar reduzir a uma porção de técnicas (mecanismos) ou de improvisos que visam apenas a determinadas instruções. Ela deve estar profundamente comprometida com o aperfeiçoamento, isto é, com o progresso moral do ser humano. A instrução, nesse sentido, é apenas uma parte dessa formação cultural e moral do sujeito, uma vez que “A educação e a instrução não devem ser puramente mecânicas, mas devem apoiar-se em princípios” (Kant, 2006b, p. 28, grifo do autor).

A moralidade é o ápice desse processo na medida em que o sujeito não só estará suscetível a conseguir todos os fins que coloca para si como estará apto para escolher, entre todos os fins possíveis, apenas os bons, considerando que, “na verdade, não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém também que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins” (Kant, 2006b, p. 26). Sem uma formação que preze pela moralização do homem, o processo educacional não se completa, e o sujeito continuará, de bom grado, aceitando seu estado de menoridade⁴ intrínseco, vivendo, portanto, de forma não autônoma (heterônoma).

Procuramos deixar claro que, para Kant, a educação deve tornar o homem civilizado, culto e instruído, mas, acima de tudo, moralizado. O ser humano

4 “A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (Kant, 2010, p. 63, grifo do autor).

não deve ser educado para buscar a felicidade individual, mas, sim, para o bem, para o bem moral, cujo princípio deve ser incondicional para todos os seres racionais. Como afirma Kant (2006b, p. 23), “No homem não há germes, senão para o bem”. Entretanto, o bem moral, de fundamento antropológico, não tem por fim o indivíduo, e sim uma perspectiva cosmopolita, ou seja, uma fundamentação de uma comunidade, em seu sentido universal, de sujeitos morais passíveis de convivência e inter-relações pacíficas. Sendo assim, “O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (Kant, 2006b, p. 23).

Notemos que Kant, frequentemente, usa o termo “civilização” como parte de uma etapa necessária para o desenvolvimento humano em geral, conduzindo ao último estágio da educação, que é a moralização. A moralização, tal como posta em *Sobre a pedagogia*, não pode ser apenas adição de cultura e de civilização, pois envolve uma passagem para o reino da liberdade que, logicamente, pressupõe os passos preparatórios da cultura e da civilização. No entanto, para Kant, a humanidade, em sua época, estava ainda muito distante do estágio final da moralização. Atinamos para a atualidade de tal enunciado.

Durkheim: a educação, a pedagogia e a moral – alguns apontamentos

A nossa eleição por Émile Durkheim, quanto aos temas abordados, está apoiada em três importantes critérios: (1) a intensa relação do pensador com os temas da educação, sendo ele detentor de uma destacada reflexão pedagógica; (2) sua profunda vinculação e diálogo com a filosofia⁵, em especial com a filosofia moral e educacional kantiana; (3) e o papel central da moralização que o pensador atribuiu à educação, atrelando-a ao entendimento de autonomia, tema comum a Kant.

Durkheim é reconhecidamente o criador da sociologia da educação. Dos clássicos “pais fundadores da sociologia” (Comte, Weber, Durkheim e Marx), foi ele que de fato mais se dedicou ao tema da educação. Como afirma Fauconnet (2011, p. 9), “[...] Durkheim ensinou a Pedagogia e a Sociologia ao mesmo tempo. [...] sua doutrina da educação é um elemento essencial de sua Sociologia”. Sua obra

5 Durkheim obteve formação filosófica, na *École Normale Supérieure* (ENS), formando-se em 1882, e logo em seguida ensinou filosofia em vários liceus locais. A propósito, considerava Montesquieu e Rousseau, importantes pensadores da filosofia, como “pioneiros das ciências sociais modernas”. Ver: Durkheim (2008).

científica, que buscou uma fundamentação metodológica para sociologia como ciência social, de base empírica, foi edificada ao mesmo tempo que seu pensamento pedagógico, fundamentando, este último, nos termos de uma ciência sociológica da educação, que, além das proposições centrais da sociologia, admitia também o suporte da psicologia, da história e da filosofia como disciplinas auxiliares na construção de um projeto educacional atualizado. Como consequência da sua atuação no terreno educacional, Durkheim ajudou a reformar o sistema escolar francês e introduziu o estudo da ciência social em seu currículo.

A reflexão pedagógica de Durkheim é sustentada em alguns postulados centrais e inter-relacionados, os quais desenvolveremos a seguir: (1) a educação é uma instituição social (como a política, a religião e a ciência), logo seu principal fim é a socialização; (2) a educação tem por finalidade a moralização das relações sociais, e tal educação moral deve ser estabelecida a partir de uma fundamentação laica, coerente com ideais republicanos e democráticos; (3) o processo pedagógico deve ser conduzido por um conjunto de ciências, que precisa manter uma íntima vinculação com as ciências sociais e ciências humanas em geral. Assim sendo, sua proposta é sustentada pelos pilares conceituais: educação, sociedade, moral e ciência, que auxiliam na concepção de uma verdadeira crítica sociológica da educação.

É importante destacar, de antemão, que Durkheim estabelece uma distinção significativa entre a educação e a pedagogia. Para o pensador, toda formação social prescinde de algum tipo de educação, que garanta a transmissão de um conjunto de práticas e valores (cultura) por meio de ações coletivas, quer dizer, não há sociedade sem algum processo educador que lhe assegure sua permanência. Assim, Durkheim (2011, p. 53-54) define a educação como:

[...] a ação exercida pelas gerações adultas sobre aquelas que ainda não estão maduras para a vida social. Ela tem como objetivo suscitar e desenvolver na criança um certo número de estados físicos, intelectuais e morais exigidos tanto pelo conjunto da sociedade política quanto pelo meio específico ao qual ela está destinada em particular.

Para Durkheim, a história da educação não deve ser confundida com a história da pedagogia. A pedagogia nem sempre existiu na história e ainda há sociedades que subsistem sem ela, mas quando existente possuiu um caráter

intermitente; a história da educação, por sua vez, é contínua, e suas práticas nem sempre estão em conformidade com as prescrições das teorias pedagógicas. Dessa forma, as concepções pedagógicas podem, o que é bastante frequente, opor-se às práticas educacionais vigentes, no intuito de, a partir da consciência reflexiva, “[...] preencher as lacunas de uma tradição obsoleta” (Durkheim, 2011, p. 88).

De acordo com Durkheim (2011, p. 91), a pedagogia “[...] não é e não poderia substituir a educação. Seu papel não consiste em fazer as vezes da prática, mas, sim, guiá-la, esclarecê-la, ajudá-la, quando necessário, a preencher as lacunas que sobrevierem e remediar as deficiências constatadas”.

A pedagogia, estudo sistemático, é antes de tudo a reflexão sobre a educação, contudo, não se limita somente à postulação teórica, implicando-se “[...] da maneira mais metódica possível às coisas relativas à educação no intuito de regular o seu desenvolvimento” (Durkheim, 2011, p. 88). Portanto, podemos afirmar que para Durkheim a fundamentação pedagógica não se aparta da reflexão filosófica, sendo “[...] uma teoria prática deste gênero. Ela não estuda cientificamente os sistemas de educação, mas reflete sobre eles no intuito de fornecer à atividade do educador ideias que o dirigem” (Durkheim, 2011, p. 86).

Em sua concepção pedagógica, Durkheim (2011, p. 54) deixa evidente o principal papel do processo educacional: socializar as novas gerações, uma vez que “[...] a educação consiste em uma socialização metódica das novas gerações”. Para ele, a educação é o cerne do processo socializador por excelência e propõe a moralização, de natureza laica, como o seu fim. Como o pensador francês tende sempre a “[...] atribuir ao coletivo a primazia sobre o indivíduo [...]” (Adorno; Horkheimer 1973, p. 66), esse ser moral deve ser apreendido como fruto, exclusivamente, da sociedade, portanto, só seria possível depreender o papel educacional da moralidade compreendendo-se, histórica e cientificamente, as sociedades.⁶

Para se alcançar as formas, os meios e as etapas dos processos educacionais, torna-se necessário, assim, compreender-se com profundidade os motes dos processos de socialização. Ao analisar o tema da educação, Durkheim aplica seu método sociológico aos temas pedagógicos, dessa forma, é mister tratar o fato social como “coisa” (um dado, uma realidade observável)⁷, como coisa

6 É importante destacar que Durkheim criticou duramente a visão universalista da história. Para ele, cabe à Sociologia calcar-se numa concepção histórica que analise relações singulares, ou concretas, entre os grupos sociais, ou entre os “tipos sociais”.

7 “Os fatos sociais devem ser tratados como coisas – eis a proposição fundamental de nosso método, e a que mais tem provocado contradições” (Durkheim, 1971, p. XX).

social. Por conseguinte, como fenômeno social, como processo real efetivado pela experiência, logo dado à observação, a educação deve ser tratada de forma científica, e como seu principal papel é socializar, ela deve ser objeto da sociologia, assim: “Para definir a educação, é preciso, portanto, levar em consideração os sistemas educacionais que existem ou que já existiram, compará-los e identificar os aspectos em comum. A reunião desses aspectos constituirá a definição que buscamos” (Durkheim, 2011, p. 49).

Entretanto, do ponto de vista dos processos educacionais, o sociólogo francês não coloca a formação do indivíduo em oposição à formação do ser social, dado que “[...] o antagonismo que muitas vezes se supôs existir entre a sociedade e o indivíduo não corresponde à realidade” (Durkheim, 2011, p. 61). Isso porque a educação tem um caráter duplo: ao mesmo tempo singular e múltiplo. Para ele, aquilo que compreendemos como indivíduo só é possível após um processo de socialização, em que o indivíduo é fruto da socialização, e não o contrário. A educação possibilita a formação do indivíduo, mas com vistas à formação do ser social.

Se educar é socializar, para Durkheim (2011, p. 61), só é possível individualizar socializando, porquanto “Estes dois termos estão longe de se oporem e só podem se desenvolver de modo divergente. Na verdade, um implica o outro. Ao querer a sociedade, o indivíduo quer a si mesmo”. A educação impõe ao ser humano a socialização, e somente em estado social é que o indivíduo é capaz de desenvolver suas potencialidades. Assim, Durkheim conclui: “[...] o que seria do Homem sem a sociedade? Se não houvesse sociedade, o Homem não seria humano. Na verdade, não podemos saber o que seria do Homem fora da sociedade” (Durkheim, 2007, p. 72).

Kant e Durkheim concordam que a educação visa à humanização (civilização), ou seja, ao dobrar a animalidade natural do homem pela disciplina, ela “[...] cria um novo ser no homem” (Durkheim, 2011, p. 55). Ambos estão em consonância com a aceleração civilizatória, que pede mudanças pedagógicas, porém não pensam da mesma forma quanto à finalidade da humanização, isto é, o porquê e para quê de sermos civilizados. Para Durkheim (2011), a sociedade possui realidade histórica, dessarte a educação segue esse mesmo princípio, o de que a história é fonte explicativa por excelência, de maneira que uma verdadeira instituição social é definida a partir dela.

Consoante o sociólogo, a educação do homem é sempre uma educação do homem de um lugar e tempo específicos, e o que todas as sociedades possuem em comum é o fato de que tal educação necessita acomodar o homem à sua sociedade, por isso “A educação é coisa social: isto quer dizer que ela coloca a criança em contato com uma determinada sociedade, e não com a sociedade *in genere*” (Fauconnet, 2011, p. 13). Para o autor francês, a humanização tem por finalidade a socialização, razão pela qual ele critica as concepções de educação puramente idealistas, ou uma educação ideal, “válida sem distinção para todos os homens” (Durkheim, 2011, p. 46), visto que a educação é mutável como são a própria história e a sociedade.

Sendo assim, Durkheim critica várias concepções anteriores de educação – dentre aquelas a kantiana – principalmente as que tomam como propósito da educação formar o homem a partir de um conceito universal, considerando-as, de tal modo, de caráter exageradamente individualistas e subjetivistas⁸, as quais consideram a educação como uma espécie de desenvolvimento harmônico do sujeito. Ademais, essa harmonia perfeita do homem não é realizável, e este não deveria ser o objetivo final da educação e da conduta, pois tal conceito de educação não traduz todas as contradições e as dificuldades internas que as sociedades comportam.

[...] os pedagogos modernos eram unânimes em ver a educação como uma coisa eminentemente individual e, logo, a Pedagogia como um corolário imediato e direto somente da Psicologia. Tanto para Kant quanto para Mill e tanto para Herbart quanto para Spencer, o objetivo da educação seria antes de tudo realizar em cada indivíduo os atributos constitutivos da espécie humana em geral, elevando-os, porém, ao seu mais alto grau de perfeição. Supunha-se como uma verdade evidente que havia uma única educação que, excluindo qualquer outra, convinha indistintamente a todos os homens, fossem quais fossem as condições históricas e sociais em meio às quais eles viviam: é este ideal abstrato e único que os teóricos da educação se propunham determinar. Admitia-se que havia *uma* natureza humana, cujas formas e propriedades eram determináveis uma vez por todas, e o problema pedagógico consistia em buscar saber de que maneira a ação educadora deveria se exercer na natureza humana assim definida (Durkheim, 2011, p. 99-100, grifo do autor).

8 Durkheim também critica a visão de educação, ou mesmo de sociedade, baseada em definições utilitaristas, como a de James Mill (pai de John Stuart Mill), pois a condiciona ao conceito subjetivo de felicidade. Ver: Durkheim (2011).

Durkheim (2011, p. 53) compreende que cada sociedade busca um ideal de homem, que está de acordo com certa homogeneidade dos seus membros, e que é justamente papel da educação perpetuar tal homogeneidade, “[...] gravando previamente na alma da criança as semelhanças essenciais exigidas pela vida coletiva”. Todavia, o sociólogo afirma que esse ideal de homem é elaborado por cada sociedade, que mantém uma relação dinâmica e histórica consigo, não considerando, na prática, um ideal humano universal. Consequentemente, as pedagogias que percorrem tal conceito fracassam, porque impelem o processo educacional, que se constrói principalmente na experiência social, perante uma utopia formativa.

Destarte, em sua obra pedagógica, Durkheim reestrutura os fins e os meios da educação: ela deve socializar a criança por meio do processo de moralização de forma laica, e o ensino deve ser conduzido de forma científica, que devem contar com o suporte geral da sociologia como método pedagógico e a psicologia como suporte à descrição e explicação do homem individual (ciência do indivíduo). Conforme Durkheim (2011, p. 98), a ciência da educação, propriamente dita, tem bases profundamente sociológicas, portanto uma cultura sociológica é necessária ao educador, o qual deve contar com o respaldo da história, de impressões empíricas, de observações metódicas e do uso da estatística: “[...] o postulado de toda investigação pedagógica é a tese de que a educação é uma coisa eminentemente social, tanto por suas origens quanto por suas funções e que, logo, a Pedagogia depende mais da Sociologia do que de qualquer outra ciência”.

Se, para Durkheim, o que transforma o homem em humano é a sociedade, uma das forças sociais de peso mais significativo é a coerção moral. A moral, segundo ele, é um sistema de regras, e essas regras são obras da coletividade que as impõe, visto que uma consciência individual não é capaz de elaborar e respeitar regras morais por si só. O dever é algo transmissível, a criança o apreende, em especial pelo exemplo, por isso, em grande parte, a educação possui um contorno empírico. Por este e outros motivos, o pensador francês deposita uma importância muito significativa no professor como formador da moral na criança. A autoridade do professor deve encarnar o dever como uma espécie de “entidade moral” (Durkheim, 2011, p. 72).

A moral é uma potência social que se manifesta no indivíduo e o subjugava: “Essa potência moral, tão real como a potência física, porém, não tão visível, é a sociedade, a sociedade da qual fazemos parte [...]” (Durkheim, 2007, p. 68). Logo, a moralidade configura-se também numa coisa social, e como consequência a educação deve pautar-se pelo ensino da moral de base laica, afastando-se da influência religiosa, pois, assim, “Podemos substituir o poder religioso pelo poder político, pelo poder social. Essa substituição é totalmente legítima. Não se faz mais do que colocar as coisas em seu devido lugar” (Durkheim, 2007, p. 73). Sua pesquisa, contudo, ainda apontava para as grandes dificuldades em fundar métodos convenientes para esse propósito.

A educação moral em Kant e Durkheim: uma comparação crítica

Poderíamos identificar muitos pontos em comum entre os projetos pedagógicos de Kant e Durkheim, muito mais que discordâncias, e é digno de nota que o pensamento durkheimiano, em especial seu aspecto pedagógico, foi fortemente influenciado por Kant. A ênfase moral que Durkheim confere à sua concepção de educação aponta para isso, como nos lembra Fauconnet (2011, p. 27): “Pessoalmente, assim como Kant, Durkheim foi antes de tudo um homem de vontade e de disciplina. É o aspecto kantiano da moralidade que ele vê primeiro e com mais clareza”.

O presente trabalho circunscreveu, basicamente, três aspectos do campo referido: (1) ambos concordam que a educação é um processo que tem por finalidade a moralização do homem; apesar dessa evidente convergência, os dois pensadores mostram nítidas separações, mesmo no campo da moral e da sua repercussão pedagógica; (2) o conceito de moralização é fundamentado por ambos sob bases diferentes e divergentes; e (3) ainda que por caminhos distintos, seus respectivos projetos educativos objetivam a formação cívica de natureza laica.

Em seu projeto pedagógico, Kant recorre ao campo antropológico, e não, como Durkheim, ao campo sociológico, que não era propriamente fundamentado na época de Kant. A educação, segundo Kant, forma um sujeito, mais especificadamente um sujeito moral, destacando o papel da educação como processo de formação individual (*Bildung*). Uma vez educado, o sujeito está

apto a socializar-se em uma comunidade humana.⁹ Além disso, a moralidade é fruto de um conceito racional, e a razão é um conceito compreendido de forma universal, não se tratando da razão de um homem de um lugar e uma época específicos, e sim da razão humana. Ademais, todas as categorias e ideias da razão são universais, então uma educação que visa a uma comunidade ética deve ser fruto das mesmas capacidades racionais que compartilhamos.

Outrossim, a moral seria um sistema de regras que possui uma aplicação pública, em seu aspecto cosmopolita, conquanto esse sistema de regras provém do interior de cada sujeito, já que somente a sua própria razão é capaz de doar regras da ação ao próprio homem (razão prática). Sua compreensão sobre a moral possui uma formação de lastro cosmopolita, porém tal formação é precedida pela constituição de um sujeito, um sujeito moral, do dever, que, por conseguinte, faria parte de uma sociedade universal (cosmopolita).

Por seu turno, Durkheim entende a moral como um sistema de regras que emana do exterior para o interior, do social para o indivíduo. Como nos lembram Adorno e Horkheimer (1973, p. 69), “[...] ele viu no predomínio real do coletivo sobre o indivíduo não só a fonte da Ética, em geral, mas também um valor ético-normativo”. O agir moral só é mesmo perceptível em sua transmissão. Cada sociedade, em cada época, determina certos aspectos morais e culturais, geralmente, a serem valorizados ou resguardados. “É a sociedade que institui a moral, pois é ela que a ensina” (Durkheim, 2007, p. 69). Para o sociólogo, o sujeito só é moralizado dentro de relações sociais moralizadas, e a moralidade possui origem social. Eis, quanto a esse item, o principal dissenso entre os dois pensadores.

O projeto pedagógico de Durkheim também parte do pressuposto de que a educação é uma conquista da civilização e serve à sua manutenção, entretanto ela não se destina a formar o indivíduo, porquanto somente após

9 Sobre o caráter social do termo “educação” em Kant, Britto (2010, p. 7) faz um apontamento muito esclarecedor: “Sob esse princípio, o termo escolhido por Kant para educação é, quase sempre, *Erziehung*, que aí está associado, semanticamente, ao caráter intersubjetivo, social, do processo de formação dos indivíduos, tendo em vista o horizonte da cultura onde estão inseridos. Utilizado desde a alta Idade Média para traduzir a palavra latina *educatio*, esse termo tem um significado muito mais amplo e geral na teoria da pedagogia, sendo às vezes convertido em inglês como *upbringing*, em função do movimento de *extração* ou *abstração* implícito na raiz *ziehen*, o que nos permitiria traduzi-lo em português como *cultivo*”.

estar socializado é que ele pode ser considerado um indivíduo. Para o pensador francês, a moralidade não é o resultado da racionalidade de um homem, mas, sim, produto de concatenações reais, ou seja, históricas; é fruto da soma de potências sociais. Dessa forma, é importante salientar que a crítica de Durkheim ao plano pedagógico de Kant nos parece em parte indevida, pois, em *Sobre a pedagogia*, como destacamos na primeira parte deste trabalho, Kant (2006b) não se limita a respaldar unicamente a formação do indivíduo. A constituição do bem moral kantiano também está sustentada no cultivo da prudência, que se relaciona de forma direta com o aperfeiçoamento da civilização. Com efeito, Kant não rejeita a importância da educação para a conservação da comunidade, a diferença em relação ao autor de *As regras do método sociológico* reside no fato de o seu conceito de sociedade possuir um ponto de vista cosmopolita, ou seja, o de uma comunidade humana universal.

Ainda no terreno da moralidade, Durkheim não nega a existência de um imperativo categórico que aja sobre o indivíduo, mas diverge quanto à origem transcendental desse imperativo, na forma do dever como um fim em si mesmo. Sua manifestação encontra-se, segundo ele, nas formas de autoridade e disciplina em que os vários veículos sociais nos aparecem, ou seja, empiricamente ligado aos exemplos, conforme se verifica em seu texto:

[...] a criança só apreende o dever com os seus professores ou pais, só podendo saber em que ele consiste pelo modo como estes últimos o revelam através da sua linguagem e comportamento. Portanto, é preciso que eles encarnem e personifiquem o dever para ela. Isto significa que a autoridade moral é a principal qualidade do educador, pois é através desta autoridade contida nele que o dever é dever (Durkheim, 2011, p. 71).

O dever é um sentimento, e não um princípio intelectual, que se forma no indivíduo a partir da coação exercida pela sociedade em nome do bem dela mesma. Para ele, o indivíduo aprende o dever, o respeita e o deseja, uma vez que teme as sanções sociais, assim como estima sua comunidade. Para Kant, a lei moral é boa em si mesma porque é determinada pela razão (prática). Durkheim critica essa compreensão, a qual subordina a ideia de dever à ideia de bem: “[...] essa redução é impossível. Não se pode reduzir a ideia de bem à ideia de dever. A ideia de dever tem seu brilho próprio [...]” (Durkheim, 2007, p. 66). Assim

sendo, o dever e o bem são dois aspectos indissociáveis da moral, mas não se pode procurar derivar um do outro. O dever corresponde ao sentimento do que é obrigatório, que experimentamos como uma regra moral, mas tal sentimento adquirimos socialmente, e não a partir de um princípio abstrato formulado particularmente.¹⁰

Por fim, ambos os pensadores estavam de acordo que a educação deveria ser fundamentada a partir de uma moral laica, todavia não se ajustavam quanto ao conceito de laicidade. Para Kant, a laicidade é sinônimo de racionalidade, e uma educação moral laica é aquela fundamentada em princípios racionais. A moralidade impõe-se a partir do desenvolvimento da capacidade de se obedecer às leis morais, conforme a própria razão do indivíduo, e assim contemplar a universalidade por elas requeridas.

Durkheim, no que lhe concerne, também insistia que a educação deveria ser empreendida a partir de princípios racionais, mas seu conceito de laicidade se dá, sobretudo, pelo confronto com o ensino religioso. Para ele, uma educação científica deveria substituir a influência da moral religiosa no ensino, formando cidadãos devotados à sua sociedade; uma educação que emana do ser humano como ser social, ou ser de uma sociedade específica, e não de uma religião específica. Um processo que prepara o cidadão, o homem civilizado, e não o fiel, que mostra às crianças os laços que as unem ao mundo, pois “O ensino da moral consiste em fazer com que se enxergue uma realidade, em fazer com que essa realidade possa ser tocada com as mãos. Ensinar as ciências é ensinar algo real. Ensinar a moral é demonstrar como a moral se relaciona com algo real” (Durkheim, 2007, p. 73).

10 Segundo La Taille (1992), Jean Piaget, que elegeu Durkheim como adversário teórico no plano da educação moral tradicional francesa, em sua obra *Le jugement moral chez l'enfant* (Piaget, 1994), composta sob forte influência kantiana, tenta resgatar o papel da razão e da autonomia na construção do fenômeno moral, concluindo que na heteronomia o dever determina o bem (é bom o que é conforme às regras aprendidas), e na autonomia o bem determina o dever (deve-se agir de uma determinada forma porque é bom), relacionado, assim, o sentimento de dever à heteronomia, pois é fruto de relações de coação, e o bem, por sua vez, à autonomia, pois é produto da cooperação.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Temas básicos de sociologia*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

BRITTO, Fabiano de Lemos. Sobre o conceito de educação (*Bildung*) na filosofia moderna alemã. *Educação on-Line*, v. 6, p. 2-15, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

_____. *Educação e sociologia*. Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da sociologia*. Tradução de Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

_____. O ensino da moral na escola primária. Tradução de Raquel Weiss. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 78, julho 2007. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000200008>.

FAUCONNET, Paul. A obra pedagógica de Durkheim. In: DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 9-41.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília, DF: Editora UnB, 1998.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997a.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela Lisboa: Edições 70, 1997b.

_____. Resposta à pergunta: o que é o “Esclarecimento”? (*Aufklärung*). In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes e Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 63-77.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 2006b.

LA TAILLE, Yves de. Desenvolvimento do juízo moral e afetividade na teoria de Jean Piaget. In: LA TAILLE, Yves de; OLIVEIRA, Marta Kohl de; DANTAS, Heloysa. *Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão*. São Paulo: Summus, 1992. p. 47-73.

PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. Tradução de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

**A FILOSOFIA PRÁTICA E A ÉTICA MATERIAL DOS VALORES:
A CRÍTICA DE MAX SCHELER A KANT**

Cleibson Américo da Silva

Kant, em suas obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*, procurou fundamentar uma filosofia moral, integrando-a ao seu sistema crítico como exigência necessária da razão pura, tendo como objetivo apresentar uma doutrina moral que estivesse isenta de elementos contingentes e que, por isso mesmo, fosse *a priori*, universal e necessária. Para tanto, lançou as bases teóricas de uma moralidade sustentada na observância da lei moral como único critério capaz de atender às exigências da razão pura prática. A moralidade não tem necessidade de oferecer fins a si mesma; não carece, absolutamente, de outro motivo que não a própria lei. Isso significa que, para ser motivado a cumprir seu dever, o homem não precisa de uma representação adicional, nem de qualquer outra fonte, além da lei moral. Esta, em seu alcance, exclui de seus fundamentos os elementos materiais, empíricos, de modo que o princípio de determinação da vontade pura é apenas racional.

Assim, nos termos kantianos, a moralidade dissocia-se de qualquer perspectiva material (entendida como um fim) que determine propriamente seu ato. Fins objetivos, constituídos por fundamentos universalmente válidos, são eles próprios universalmente válidos. Sendo a contingência a marca da condição *a posteriori* e a universalidade o da condição *a priori*, os fins subjetivos são determinados *a posteriori* por meio da sensibilidade, enquanto os fins objetivos são dados *a priori* apenas pela razão. Com isso, abrem-se dois campos de análise fundamentais para a compreensão da doutrina moral kantiana, a saber, a determinação material e a condição *a priori*.

Embora não tenha escrito *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* com a finalidade exclusiva de refutar o que chamou de “formalismo kantiano”, Max Scheler (1921) consagra uma longa exposição e reflexão acerca

da filosofia prática. Entre os conceitos kantianos avaliados por Scheler estão os de material e de *a priori*, aos quais atribui um significado um tanto quanto diferente, o que, inevitavelmente, provocou um distanciamento entre ambos.

Dessa forma, apresentaremos esta discussão em três momentos. O primeiro incumbe-se dos elementos cruciais da filosofia prática; o segundo dirige a exposição para a análise da ética material dos valores e, por fim, a condição *a priori* e a noção de material como os pontos de distanciamento entre os dois autores. O interesse que nos direciona no plano investigativo é o da compreensão da motivação ética, porque, segundo o que se quer aqui provar, dela depende intrinsecamente o pensamento sobre a moral admitido por Kant e Scheler. Estudar a crítica scheleriana à moral do autor da *Crítica da razão prática*, com base num cotejo entre posições espirituais bem definidas, permite entender um discurso do qual brota um intento bem preciso: a moralidade necessita explicar suas fontes para que seus atos sejam legitimados.

A doutrina moral kantiana: aspectos fundamentais

Podemos dizer que as diretrizes da doutrina moral kantiana estão formuladas, destacadamente, tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) quanto na *Crítica da razão prática* (1788). O autor agrega a dimensão moral ao seu sistema filosófico atendendo a uma exigência da razão pura, que em si mesma é também prática; por isso, não se pode dissociar a reflexão ética de alguns elementos da teoria do conhecimento e dos pressupostos teóricos da razão. Na modernidade, sua doutrina representa uma nova tentativa de fundamentar o edifício da moralidade, buscando se afastar de todo e qualquer pressuposto que integre bases material e subjetiva à ação moral do homem.

Não tendo propriamente em vista por agora senão a filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença a Antropologia? (Kant, 2007, p. 15).

Kant encontrará nos mesmos pressupostos da razão teórica os elementos indispensáveis para sedimentar uma moralidade que esteja associada à dimensão

prática da razão, atendendo às exigências de universalidade e necessidade. Na teoria do conhecimento, tal como formulada e apresentada na *Crítica da razão pura* (1781), o filósofo provocou uma verdadeira reviravolta na compreensão dos pressupostos teóricos da razão e de como o sujeito produz conhecimento a partir dos fenômenos. Conhecer é uma atividade que se dá pela via da sensibilidade, por meio das intuições puras do espaço e do tempo. Nenhum conhecimento paralelo aos adquiridos pela sensibilidade pode ser considerado seguro, mas unicamente aquele que permanece dentro do universo da experiência possível.

Kant, no entanto, se depara com algumas realidades – determinação da vontade, liberdade, imortalidade da alma, Deus, entre outras – as quais fogem do âmbito da experiência empírica e que, por isso, são inabarcáveis pelas competências da razão teórica. Embora essas realidades possam ser pensadas, torna-se impossível conhecê-las pela razão pura, pois não estão concernidas nos limites da experiência possível, visto que pertencem a uma outra área de compreensão, ou seja, a liberdade – do modo como estabelecido em *Crítica da razão prática*. Dessa forma, a doutrina moral surge no âmago do sistema kantiano como uma necessidade prática para responder às indagações que constantemente a razão faz a si mesma acerca de como a vontade pode ser determinada por ela, e, assim, não ser empiricamente condicionada.

Nesse âmbito, o problema que se coloca para Kant (2016, p. 25) é o de precisar como a razão pura pode ser simultaneamente prática, por isso, “[...] a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade, ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma”. A razão teórica é a responsável por determinar os pressupostos *a priori* do conhecimento, delimitando seu alcance no âmbito da experiência possível. Contudo, apesar de exercer profunda influência sobre várias esferas da vida dos indivíduos, a natureza não tem o poder de determinar suas ações. Desse modo, surge a necessidade de uma razão pura que, ao mesmo tempo, seja prática e fundamente as ações do sujeito, que, por não ser necessariamente condicionado pela natureza, pode agir moralmente conforme as leis *a priori* da razão.

O uso teórico da razão ocupa-se com objetos da simples faculdade de conhecer [...]. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma

faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade (Kant, 2016, p. 25).

Na tentativa de afastar sua filosofia de determinados pressupostos empíricos, Kant procurou sedimentar não apenas a razão pura, mas também o agir humano sobre fundamentos puros. Com isso, a ação humana não poderia partir de princípios contingentes, uma vez que estes implicam materialidade e, por consequência, subordinação empírica. Assim, a ação só poderá ser considerada moral e universalmente válida se possuir fundamentos *a priori*. Afastar a razão prática de pressupostos empíricos é a tarefa que a razão pura se impõe com o objetivo de que a moralidade seja tão universal e necessária quanto ela mesma, pois, do contrário, o valor e a objetividade éticos ficariam condicionados e limitados.

Se na *Crítica da razão pura* Kant procurou limitar a atuação da razão teórica às fronteiras da experiência possível, na *Crítica da razão prática* o procedimento se dará de modo diverso. Com efeito, a razão deve estar limitada ao experiencial e ao verificável, pois somente nestes ela possui garantia de confiabilidade e de segurança metodológica. No entanto, em relação à moralidade, o elemento empírico não pode servir de fundamento, visto que o interesse da razão é construir uma moral cujos fundamentos sejam puros. Não se pode esquecer que Kant está investigando as possibilidades de uma moralidade racional objetiva, e caso a razão prática opte por se sustentar em fundamentos contingentes, o relativismo moral seria plenamente justificável, pois a moralidade se faria dependente de indivíduos ou de um agrupamento deles, e os valores morais não poderiam ser válidos para todos.

Antes de Kant, a origem da moralidade foi buscada na ordem da natureza ou da comunidade, na aspiração à felicidade, na vontade de Deus ou no sentimento moral. Kant mostra que desse modo a pretensão da moralidade à validade objetiva não pode ser pensada. Assim como no campo teórico, também no campo prático a objetividade somente é possível através do próprio sujeito; a origem da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade (Höffe, 2005, p. 183-184).

Segundo Kant, a moralidade para ser universal e objetiva deve prescindir, além dos condicionantes empíricos, dos elementos suprassensíveis. Nem Deus pode ser a causa de uma moralidade universal, uma vez que Ele não é o mesmo para todos e em todos os lugares. Por outro lado, a natureza também não pode ser o fundamento da moral, visto que, dada sua regularidade legislativa, não confere ao ser humano senão a obediência inequívoca às suas determinações. Desse modo, agir conforme as leis da natureza ou as leis divinas não geraria uma moralidade, mas apenas uma obediência subserviente e, no caso divino, uma atitude de medo ou de interesse. Conforme Rohden (2016, p. XV), “[...] a moral não é fundamentalmente uma questão de Teologia, mas de razão”. A razão prática pura não permite que a esfera teológica que abarca o conhecimento de Deus seja o fundamento da lei moral, mas, sim, uma via de acesso a ele.

[...] o princípio cristão da própria moral não é de modo algum teológico (por conseguinte heteronomia), mas autonomia da razão prática pura por si mesma, porque ela não torna o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis, mas somente do acesso ao sumo bem sob a condição do cumprimento das mesmas, e ela não põe sequer o motivo propriamente dito do cumprimento das primeiras nas suas desejadas consequências, mas unicamente na representação do dever, em cuja fiel observância unicamente consiste a dignidade do alcance das últimas (Kant, 2016, p. 207-208).

O conceito de determinação da vontade implica não apenas o fato de possuir um princípio determinante, mas também dispor de um objeto da vontade, que está necessariamente determinada a produzir certo efeito. Resta, então, lidar ainda com a ilusão em que cai a razão quando busca o incondicionado prático como a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura. É essa necessidade da razão que nos interessa neste estudo, a necessidade de conceber e conhecer a totalidade dos objetos da razão prática pura.

À primeira vista, pode parecer que a felicidade física poderia fornecer o conteúdo do conceito do incondicionado prático. Sem dúvida, é possível conceber a felicidade natural como a condição suficiente de todos os fins naturais da faculdade de desejar. No entanto, por mais abrangente que seja esse ideal, não constitui um objeto incondicionalmente necessário para tal. Assim, a razão precisa postular a necessidade de um objeto último inteiramente determinante, a fim de ser capaz de apresentar a necessidade de felicidade como um objeto.

Em sua busca por um objeto incondicionalmente necessário, a razão eleva-se dos objetos naturais da faculdade de desejar, o condicionamento prático que repousa nas inclinações e nas necessidades da natureza, até a felicidade, “condição suficiente para explicar a necessidade de objetos naturais” (Giraud, 2014, p. 42). Contudo, ela não pode satisfazer sua necessidade de uma condição que é, ela própria, não condicionada pelo conceito de felicidade e deve continuar a busca perpétua da condição que sua necessidade motiva.

Desse modo, conforme Menezes (2012, p. 52), “o agir moral resulta da ideia que a dignidade de um ser racional funda-se em obedecer somente à lei que ele institui para si mesmo”, ou seja, tentar criar um edifício moral, tendo por base a felicidade, seria bastante frágil. Isso porque o interesse material serviria como motivação à ação, o que não possibilitaria qualquer tipo de objetividade, uma vez que a felicidade para uns tem uma medida e algumas facetas que não são diametralmente iguais para todos. Qualquer tentativa nesse sentido ocasionaria uma queda imperativa no subjetivismo e, conseqüentemente, uma total impossibilidade de objetividade e validade universal. Portanto, onde poderia estar os sólidos fundamentos de uma moral que seja universal, necessária e *a priori* e que, dessa maneira, sirva de motivação para a ação senão no cumprimento das obrigações com a lei moral, ou seja, na observância do dever para com o imperativo categórico, a forma que a lei assume para um ser, cuja ação não é imediatamente conforme a lei?

[...] por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui, na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas, sim, *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral (Kant, 2007, p. 15-16).

A doutrina moral kantiana está alicerçada na premissa segundo a qual somente na razão o homem pode procurar os alicerces do agir moral, pois unicamente ela pode fornecer os princípios *a priori* que habilitam o ser humano a uma superação da natureza, a uma conseqüente fundamentação da moralidade. Desse modo, quando alicerçada sobre a razão, a moralidade se torna objetiva e

com validade universal porque a superação do condicionamento se dá pela via da racionalidade. Com efeito, a razão prática não é diferente da razão teórica; não é outra faculdade que coabita no homem nem tampouco outra forma de razão, de modo que permitisse deduzir a partir daí que dentro do sujeito há duas razões: uma teórica e uma prática. A razão prática, por conseguinte, não é senão a capacidade de agir conforme uma organização inteligível e, por isso mesmo, implica a superação dos determinismos da natureza.

A nova fundamentação da ética por Kant resulta de seu exame crítico da razão prática. A razão prática não é nenhuma outra que a razão teórica; só há uma razão, que é exercida ou prática ou teoricamente. De modo geral a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico, na ação é o uso prático da razão. [...] A razão prática, como ela mais abreviadamente se chama, significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável (Höffe, 2005, p. 187-188).

A unicidade da razão, quando abarca os domínios dos sentidos para conhecer os fenômenos do mundo sensível, é teórica. Ao mesmo tempo, quando se ocupa da superação dos determinismos da natureza, pondo o ser humano em condições de agir conforme a consciência do dever moral, de modo a furta a vontade à subserviência da sensibilidade, é prática. A dimensão prática da razão permite-nos compreender por que a ação do homem não pode ser determinada pelas inclinações e, ao lado disso, por que unicamente essa dimensão torna-o apto e consciente a pautar sua conduta de acordo com a razão.

Dada a compreensão aos elementos gerais da filosofia moral de Kant, passemos agora para a segunda parte no intuito de compreender e perceber a ética material dos valores como uma nova possibilidade de olhar a moralidade.

Max Scheler e a ética material dos valores

Max Scheler (1921) construiu sua ética material dos valores, mas não sem criticar as concepções precedentes de ética, como no caso da “ética de bens”, a qual, por ser fundamentada em elementos empíricos, apresenta, segundo o filósofo, certos limites. A ética dos bens se sustenta na ideia de que as ações

humanas são legitimamente morais à medida que os bens almejados são bons e edificantes para o homem, como, por exemplo, agir tendo em vista a aquisição da saúde, da riqueza, da inteligência etc. Portanto, não seria possível considerar como um ato moral a ação, tendo os bens como objetivos em si mesmos, visto que eles são históricos, sociais, culturais etc., impossíveis de um *ἦθος* universal.

A ética scheleriana não é, por conseguinte, uma ética de bens, mas uma ética material. Afinal, o que Scheler entende por material? Este não é sinônimo de sensível, mas de essência. Material (matéria) é sinônimo de essência geradora conforme sua etimologia latina *materiālis*, a qual deriva de *māter*, ou seja, mãe, causa, fonte, origem. Por ser material e constituída de essências, a moralidade possui caráter *a priori*. Esse termo “material”, em Scheler, conforme Costa (1996, p. 42) comenta, “equivale a ‘objetivo’, isto é, algo que tem realidade e validade independentes do sujeito, constituindo um mundo em si”. Desse modo, “matéria”, para ele, não significa o elemento empírico ou motivações de caráter hedonistas, mas o próprio ser de uma coisa. Esse *ser-mesmo* está dentro de uma concepção fenomenológica que possui como objetivo e método buscar as essências dos elementos presentes na realidade que são passíveis de exame pelo homem. Todavia, somente enquanto ser espiritual o homem pode apreender as essências dos seres e dos valores.

Scheler (2015, p. 200) diz que “o ser antecede ao conhecimento, o valor à apreensão do valor”, o que nos leva a perceber que o ser humano não pode determinar o que é ou não um valor moral. Nesse sentido, cabe ao homem apenas a apreensão dos valores, que pode também ser chamada de intuição pelo fato de os valores serem *a priori*.

O que é dado *a priori* é um conteúdo intuitivo, não “planejado previamente” para os fatos pelo pensar, nem “construído” por este etc. São, com efeito, os fatos “puros” (ou também “absolutos”) da “intuição” rigorosamente distintos dos fatos cujo conhecimento exige recorrer a uma série (a princípio interminável) de observações. Eles sozinhos são – enquanto dados eles mesmos – com suas conexões, “intuitivos” ou “evidentes” (Scheler, 2001, p. 107).

O elemento *a priori* não é de modo algum um componente formal ou mesmo um elemento desconectado de um conteúdo, mas, ao contrário, o *a priori* admite essências ou conteúdos. Esses “conteúdos”, entretanto, não são

um conglomerado de elementos empíricos, pois, caso o fossem, não poderiam sedimentar uma ética universal. Para deixar mais claro esse pressuposto, Scheler (2001, p. 103) apresenta a seguinte definição do *a priori*:

Designamos como “*a priori*” todas aquelas unidades significativas ideais e as proposições que, prescindindo de toda ordem de posição dos sujeitos que as pensam e de sua real configuração natural, e prescindindo de toda índole de posição de um objeto sobre os quais sejam aplicáveis, chegam a ser dadas por si mesmas no conteúdo de uma intuição imediata.

Foi precisamente essa definição de *a priori* que permitiu entender de que modo é possível uma ética material dos valores fundamentada em unidades significativas ideais. Assim, os valores são postos como essências apreensíveis aprioristicamente. Ainda cabe perguntar: o que são valores para Scheler? Vegas (1992, p. 24) propõe: “são qualidades materiais que têm uma determinada ordenação mútua no sentido de ‘alto’ e ‘baixo’ independentemente da forma de ser em que aparecem [...]”. Na ética material, os valores, segundo Scheler, constituem uma “hierarquia” cuja noção está presente tanto na estrutura da realidade dos seres em geral como também no reino dos valores. Por essa razão é que eles naturalmente ocupam lugares diferentes, sendo passíveis de uma hierarquização axiológica.

Uma ordem peculiar de todo o reino dos valores é que estes possuem em sua mútua relação uma “hierarquia”, em virtude da qual um valor é “mais alto” ou “mais baixo” (superior ou inferior) em relação a outro, respectivamente. Essa hierarquia, como a diferença de valores “positivos” e “negativos”, reside na essência mesma dos valores [...] (Scheler, 2001, p. 151).

Esse caráter gradativo emerge da natureza mesma dos valores, e o fato de uns serem superiores a outros faz parte da estrutura e da relação entre eles. Para explicitar essa gradação no reino dos valores, Scheler elenca alguns critérios objetivando elucidar a necessidade intrínseca e inerente de uma hierarquia. O primeiro critério é o da durabilidade: “os valores mais inferiores são, por sua vez, os valores essencialmente “mais efêmeros”; os valores superiores são, ao mesmo tempo, valores “eternos” (Scheler, 2001, p. 158) e, por isso, duradouros. O segundo critério é o da extensão e divisibilidade: “também é indubitável que

os valores são tanto ‘mais altos’ quanto menos ‘divisíveis’ eles são; ou seja, quanto menos tenham sido ‘fracionados’ pela participação de muitos neles” (Scheler, 2001, p. 158-159). O terceiro critério é o da fundamentação e acontece quando “um valor isolado e determinado A não pode ser dado sem que outro valor isolado e determinado B esteja dado” (Scheler, 2001, p. 160), isto é, os valores dependem de mútua relação. O quarto critério é o da satisfação: “o ‘valor mais alto’ produz também uma ‘satisfação mais profunda’” (Scheler, 2001, p. 163). O quinto e último critério objetivo é a relatividade dos valores das três primeiras esferas da escala axiológica em relação ao caráter absoluto das duas últimas. Acerca desse último critério, Scheler esclarece que, quanto mais alto o valor, menos relativo ele é.

O “cosmos de valores” é intuído pelo espírito humano no contato com a realidade. Ele, além de ser objetivo e, em vista disso, preexistente e independente do homem, é também *a priori*, não depende de elementos empíricos nem está sujeito a eles, sendo, por isso, não criado pelo homem. Por ser material, os valores são essências objetivas, apreensíveis pela atividade espiritual ou “emocional-cognoscitiva” por meio da qual são possíveis ações objetivamente morais. Esses valores estão organizados numa hierarquia e distribuídos em cinco categorias a partir dos cinco critérios preestabelecidos, conforme supracitado. Na primeira categoria estão os valores ligados à sensibilidade, na segunda, os valores pragmáticos, na terceira, os valores vitais, na quarta, os espirituais e, na quinta e última, os valores referentes ao sagrado. Assim, Scheler (2001, p. 173) assinala:

Ressalta em primeiro lugar, como modalidade nitidamente delimitada, a série do agradável e do desagradável (já citada por Aristóteles na tripartição: *ἡδύ, χρήσιμον, καλόν*). Corresponde-lhe a função do perceber afetivo sensível (com seus modos: o prazer e o sofrimento) e, de outro modo, corresponde a esta série de valores os estados afetivos dos “sentimentos sensíveis”: o prazer e a dor sensíveis. Há, portanto, nela (como em toda modalidade) um valor de coisa, um valor de função e um valor de estado.

Essa primeira esfera de valores se relaciona diretamente com a dimensão físico-empírica dos seres e as sensações corpóreas, percebidas no contato com a realidade a qual afeta diretamente os seres vivos pelos sentidos, sendo assim valores sensíveis. Ela está em primeira ordem na hierarquia dos valores pelo

fato de a sensibilidade apreender imediatamente as sensações do agradável ou do desagradável, do prazer ou do sofrimento, no contato direto com o mundo dos objetos sensíveis. Essa imediaticidade na apreensão é muito mais rápida e direta que nas apreensões de valores espirituais, por exemplo, os quais carecem de outras instâncias mediadoras, como a linguagem, a cultura etc. Já na dimensão sensível, a apreensão dos valores do agradável/desagradável é instantânea, como no caso do prazer sentido ao degustar um alimento apetitoso, ou o prazer em uma relação sexual, ou ainda sensações de conforto ao usufruir momentos de lazer.

Na segunda esfera, estão os valores pragmáticos:

Dentre os valores essenciais existem dois que pertencem ao âmbito valorativo médio: o valor da utilidade e o valor vital: sendo que este último é, evidentemente preferível ao primeiro. [...]. Um valor de utilidade qualquer é um valor “para” uma essência vital. “Útil” é tudo o que busca de uma maneira “regrada” realização de um valor bom, agradável aos sentidos. [...] Em resumo: a vida “deve” produzir algo útil, apenas à medida que pudermos gozar de algo agradável; quando ela mesma é colocada na fila dos valores vitais mais elevados e pode denominá-los livremente (Scheler, 2012, p. 157-159).

Essa segunda esfera refere-se ao binômio útil/inútil, nobre/vulgar, ou seja, valores que são correlatos à preservação e conservação da vida. O sentimento que esses valores geram se refere diretamente às conquistas, aos sucessos ou fracassos numa perspectiva de ações feitas com excelência, tanto de um ponto de vista técnico quanto simbólico. Eles acontecem, por exemplo, quando alguém se põe a executar, por meio de instrumentos, uma determinada tarefa, conseguindo êxito e atingindo sua finalidade pragmática: a utilidade. Todavia, como observou o filósofo, esses valores da segunda esfera são menos preferíveis em relação aos da terceira.

Destaca como uma segunda modalidade de valor o conjunto de valores da percepção afetiva vital.¹ Os valores de coisas nesta modalidade – na medida

1 Na obra *O formalismo na ética e a ética mateira dos valores* (1913) aparecem apenas quatro esferas de valores: sensíveis, vitais, espirituais e sagrados. Ao publicar, em 1915, *Da reviravolta dos valores*, Scheler acrescenta mais uma esfera, a dos “valores pragmáticos”, e esta passa a ocupar o segundo lugar na hierarquia dos valores, de modo que os valores “vitais” ficaram na terceira esfera, razão pela qual a citação traz “segunda” ao invés de “terceira”.

em que são valores por si mesmos – são todas aquelas qualidades compreendidas na antítese “nobre”-“vulgar” (ou também o “bem”, na peculiar significação de “excelente”, e oposto, não a “mau”, mas a “ruim”). Corresponde a estes valores, como valores por referência (técnicos e simbólicos) todos aqueles valores que se encontram situados na esfera do “bem” ou “bem-estar” e que estão subordinados ao nobre e ignóbil; e como estados cabem aqui todos os modos de sentimento vital (por exemplo, o sentimento da vida “ascendente” e “decadente”, o sentimento de saúde e de enfermidade, da velhice e da morte; sentimentos como “esgotado”, “vigoroso” etc.) [...] (Scheler, 2001, p. 175).

Na terceira esfera estão os valores vitais, isto é, aqueles ligados à vida e ao bem-estar dos indivíduos, como a saúde. É sempre preferível estar saudável a estar enfermo; isso, com efeito, é um valor para todos os seres vivos. Nessa esfera, busca-se tudo aquilo que converge para uma vida de bem-estar e evita-se aquilo que é “ruim” a esse estado.

Subindo na hierarquia, tem-se a quarta esfera dos valores, a saber, os valores espirituais.

Distinguisse dos valores vitais, como uma nova modalidade, o reino dos “valores espirituais”. [...] Os atos e funções em que os apreendemos são funções do perceber sentimental espiritual e atos de preferir, amar e odiar espirituais, que se diferenciam das funções e atos vitais sinônimos, tanto fenomenologicamente, como também por suas leis peculiares (irreduzíveis a qualquer tipo de leis “biológicas”). Estes valores são das seguintes classes: 1º os valores do “belo” e do “feio”, e o reino dos valores puramente estéticos. 2º os valores do “justo” e “injusto” [...]. 3º os valores do “puro conhecimento da verdade”, tal como pretende realizá-los a filosofia [...] (Scheler, 2001, p. 176-177).

Os valores espirituais podem também ser chamados de valores da “mente” ou da “cultura”. Essa categoria se divide em três grupos: valores estéticos (belo/feio), jurídicos (justo/injusto) e filosóficos (verdade/falsidade). Scheler quando fala em “valores espirituais” não está pensando em “valores religiosos”, posto que espiritualidade em sua filosofia significa desprendimento da dimensão psicofísica, e não meramente um ato místico-religioso. Assim, no primeiro grupo estão os valores relacionados à estética, pela qual é possível dizer se algo é belo ou feio. Beleza ou feiura são critérios e valores objetivos porque preexistem à percepção do sujeito, de modo que, ao ver algo belo, ele “intui” o valor da beleza. Do mesmo modo os valores jurídicos: a justiça independe dos homens, e mesmo

que ajam injustamente, o valor da justiça permanece puro em si mesmo. Por fim, apresentam-se os valores correlatos à busca da verdade, próprio da filosofia, na tentativa de elucidar e distinguir o falso do verdadeiro. Para além da racionalidade técnica, a autonomia da filosofia é capital na busca da verdade, que constitui um valor espiritual, e não instrumental, como na atividade científica.

Por último, e como ponto mais alto na hierarquia, estão os valores do sagrado e do profano:

Destaca-se, por fim, nitidamente circunscrita às anteriores, como última modalidade de valores, a do sagrado e do profano, que constitui também uma unidade de certas qualidades de valor resistente a uma ulterior definição. Tem, por conseguinte, estes valores particularmente uma condição muito precisa para que nos possam ser dados: se mostram somente em objetos que são dados na intenção como “objetos absolutos”. [...] As reações de respostas específicas a esta modalidade de valores são “fé” e “incredulidade”, “veneração”, “adoração” e atitudes semelhantes (Scheler, 2001, p. 177-178).

Essa última modalidade e a de valores espirituais são exclusivas dos seres humanos. A princípio, e não raro, se deduz daqui valores religiosos, porém, na verdade, para Scheler, pode ser considerado como sagrado ou profano não apenas o Deus ou os deuses de uma tradição religiosa, mas até mesmo objetos, pessoas, fenômenos da natureza quando elevados à categoria de “absolutos”. O sentimento diante de algo ou alguém que representa força superior ou sagrada suscita no indivíduo da ação esse valor sagrado pelo qual reverencia, respeita profundamente e lhes atribui poderes sobre-humanos. Diante do que é considerado sagrado, a atitude pode ser de veneração, de profanação ou de indiferença. É a dimensão espiritual que habilita o ser humano a ter sentimentos pelo sagrado ou por coisas sagradas, bem como valores que são correlatos à espiritualidade, como humildade, arrependimento, felicidade, perdão etc.

O material e o *a priori*: crítica de Scheler a Kant

Kant discorre sobre a matéria (*Materie*) na *Crítica da razão pura* fazendo um paralelo entre ela e a forma (*form*):

Matéria e forma são dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissolúvelmente ligados a todo o uso do

entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo, a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a sua maneira como é determinado). [...] Também em relação às coisas em geral, se considerava a realidade ilimitada como a matéria de toda a possibilidade e a limitação dessa realidade (a sua negação) como a sua forma, pela qual uma coisa se distingue de outras, segundo os conceitos transcendentais (Kant, 1997, p. 277-278).

A compreensão kantiana de matéria se concentra precisamente no elemento determinável presente no espaço e no tempo e, por isso mesmo, captável pela faculdade da sensibilidade e pela intuição, que em Kant só pode ser “intuição sensível”. Assim sendo, a matéria antecede a forma, pois ela é o elemento geral a ser determinado, uma vez que “em todo ser, os elementos constitutivos (*essentia-lia*) são a matéria. A maneira como esses elementos estão ligados numa coisa é a forma essencial” (Kant, 1997, p. 278). Destarte, matéria (determinável) e forma (determinação) são dois conceitos que estão indissolúvelmente ligados ao uso do entendimento. Por ser a matéria a parte determinável constitutiva de todos os seres, somente a forma é *a priori*, o que faz com que apenas ela possa fundamentar a lei moral, de modo que atendesse às exigências da razão pura prática.

Além de preceder a forma, a matéria será por ela individualizada, de maneira a emergir a multiplicidade dos entes que estão presentes no espaço-tempo e, assim, facultados a serem apreendidos pela intuição pura da sensibilidade. Esse espaço-tempo não é apenas o campo potencial das intuições, mas também a condição de possibilidade dos fenômenos, sendo, portanto, necessariamente *a priori* e específico da atividade da razão pura. Na *Crítica da razão prática*, ele afirma que:

Todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática. Entendo por matéria da faculdade de apetição um objeto, cuja efetividade é apetecida. Ora, se o apetite por esse objeto antecede a regra prática e é a condição para fazer dela um princípio próprio, neste caso digo (em primeiro lugar): este princípio é então sempre empírico (Kant, 2016, p. 36).

Destarte, Kant explicita a impossibilidade total de uma moralidade fundada sobre princípios materiais (empíricos) atuando junto à vontade, os quais

não podem fornecer leis universais, como podem os imperativos categóricos. Assim, por partirem de princípios materiais, as máximas individuais jamais fundamentarão uma lei moral universal, visto ser esta unicamente possível enquanto realidade formal, isto é, estruturada em princípios *a priori* da razão pura prática. Nada mais estranho à proposta moral kantiana do que uma ética material, em outras palavras, uma espécie de ética que derive o comando moral de uma identificação condicionada do bem e apresente a regra com uma afirmação instrumental que prescreve os meios para atingir um fim predeterminado.

Ora, um conteúdo, um objeto de desejo condicionado, só pode impulsionar uma ação pela satisfação que ela promete e que deriva da sensibilidade particular e contingente do agente. Uma ética material permaneceria sujeita ao princípio do prazer – incapaz de produzir máximas que gerem legislação, quer dizer, que possam ser universalizadas. O que está em jogo é a própria liberdade em relação a si próprio, que não pode ser uma simples abertura ao material sob pena de subordinar a moralidade a simples processos mecânicos. Libertar-se deles e agir racionalmente constitui a tarefa principal do ser humano.

Ao iniciar a crítica à filosofia moral de Kant, Scheler (1921) elenca oito pressuposições contidas na concepção kantiana de uma “ética material”, em uma tentativa de revisão do que estaria intrínseco ao pensamento do filósofo de Königsberg quando discute o problema da determinação da ação. Em todas elas, Scheler procurou expor a argumentação kantiana tendo como ponto de partida a lógica interna ao próprio sistema crítico, para em seguida mostrar como uma “ética material dos valores” não corresponde ao que Kant teria entendido por “ética material”. Desse modo, busca justificar os fundamentos essenciais para sua ética.

Indico aqui estas proposições, que logo devem ser examinadas em detalhes nos capítulos correspondentes, e que, expressas ou não, são a base da doutrina kantiana. Elas podem ser reduzidas aos seguintes itens: 1º Toda Ética material deve ser necessariamente Ética de bens e finalidades. 2º Toda Ética material tem, necessariamente, validade indutiva, empírica e *a posteriori* tão somente; só a Ética formal é *a priori*, com certeza independente da experiência indutiva. 3º Toda Ética material é necessariamente a Ética do êxito, e apenas uma Ética formal pode reivindicar a disposição da mente, ou o querer inerente nessa disposição de espírito, como primitivos depositários dos valores bom e mau. 4º Toda Ética material é necessariamente hedonismo e se baseia na existência de estados de prazer sensível produzidos por objetos. Só uma Ética

formal é capaz de evitar a referência ao estado de prazer sensível, ao mostrar os valores morais e estabelecer as normas morais que neles repousam. 5º Toda ética material é necessariamente heterônoma; só a Ética formal pode fundamentar e garantir a autonomia da pessoa. 6º Toda Ética material conduz à mera legalidade do ato, e somente a Ética formal pode fundamentar a moralidade da vontade. 7º Toda Ética material coloca a pessoa a serviço de seus próprios estados ou das coisas-bens condicionadas; apenas a Ética formal pode descobrir e fundamentar a dignidade da pessoa. 8º Toda Ética material deve, em última análise, colocar o fundamento das avaliações éticas no egoísmo instintivo da organização da natureza humana, e apenas a Ética formal pode fundamentar uma lei moral independente de todo egoísmo e de toda peculiar organização da natureza humana, lei geralmente válida para todos os seres racionais (Scheler, 2001, p. 48-49).

Devido à delimitação característica do presente trabalho, trataremos apenas da primeira e segunda proposições, pois julgamos que os conceitos de material e de *a priori* estão entre as principais causas do distanciamento entre os autores. Na primeira proposição, Scheler acredita que Kant entendia por “material” necessariamente uma ética de bens ou de fins, visto que, nesse sentido, “matéria” se confundiria com bens objetivados ou com fins materiais almejados. Caso assim fosse, de fato, uma ética material não poderia não estar fundamentada em bases empíricas e, desse modo, insuficientes para ser uma ética universal e necessária. Nesse diapasão, há uma plena concordância de Scheler com Kant, pois ambos rejeitam colocar os bens objetivados como causa e motivação para a ação, embora, logo em seguida, Scheler não deixe de ressaltar que Kant supostamente teria confundido bens com valores.

Kant equipara erroneamente os bens com os valores e diz que os valores devem ser considerados como sendo abstraídos dos bens. Mas, antes de chegar a esta falsa equiparação e opinião, temos que fazer ressaltar que Kant rechaça, com pleno direito, como de antemão falsa, toda ética dos bens e dos fins. [...] E como esse mundo de bens se acha confuso na constante modificação do movimento da história, resulta que o valor moral da vontade e do ser humano teria que participar também do destino reservado a esse mundo de bens. A destruição desse mundo dos bens anularia a ideia mesma do valor moral. Toda ética ficaria, pois, sedimentada sobre a experiência histórica na qual se nos manifesta esse cambiante mundo de bens e, evidentemente, não poderia ter mais que uma validade empírica e indutiva. Com isso estaria dado, sem mais, o relativismo na ética (Scheler, 2001, p. 53).

Desse modo, uma ética abalizada apenas na experiência histórica ou social não poderia fundamentar uma ética universalmente válida, visto que haveria uma institucionalização do relativismo ético. Assim, uma ética dos bens não pode ser confundida com uma ética dos valores, que, segundo Scheler, é material, porém, não é empírica. Com efeito, o conceito de matéria é a causa da discordância de Scheler em relação a Kant, uma vez que, segundo ele, a equiparação do material com o sensível constitui um erro. De acordo com Scheler (2001, p. 129), Kant “desconhece também por completo o fato da ‘intuição moral’. Em seu lugar coloca a ‘consciência do dever’”. Na filosofia scheleriana, de modo efetivo, “matéria” significa conteúdos ideais, ou seja, essências, que são, portanto, *a priori*.

Por conseguinte, na segunda proposição, consoante Scheler, Kant teria feito uma indevida identificação entre o *a priori* e o formal e entre o *a posteriori* e o material, de modo que somente uma ética baseada na “forma” teria condições de atender às exigências de uma moral universal e necessária. De um ponto de vista de uma crítica do conhecimento, a forma é o modo de elaboração de um dado por meio da consciência cognoscente, o modo da intuição e do pensamento distinto daquilo que é levado a ser intuído ou pensado. As formas da experiência não são dadas, como as sensações (que são a “matéria” daquela), elas devem ser hauridas do sujeito. Não são construções nem ideias inatas, são, portanto, modos de ligação, tendo em vista os dados da experiência, que só adquirem realidade efetiva dentro dos limites da própria experiência.

Para Scheler, no entanto, os valores são essências materiais e são *a priori*. Há algo comum aos dois filósofos em relação a esse conceito, qual seja: a independência em relação à contingência. Desse modo, sem que haja fundamentos *a priori*, tanto à razão prática quanto à ética material dos valores, uma doutrina moral seria carente de bases sólidas. Todavia, a divergência kantiano-scheleriana, quanto a essa perspectiva, começa com a emergência do modo de ser desse *a priori*, e isso porque no primeiro caso somente a “forma” pode assumir o caráter de um fundamento independente do mundo sensível.

Para que uma ética seja *a priori*, Kant teria suposto, segundo Scheler, que a ação deveria ser desinteressada e sem objetivos materiais predefinidos, de modo que essa ação, pelo puro cumprimento da lei moral, desprovida de fins ou êxitos, poderia expressar a moralidade em suas características básicas – universalidade e necessidade. Quando a ação tem por pressuposto um fim almejado,

ainda que seja lícito, nobre e até mesmo virtuoso, não configura senão uma ética *a posteriori*, a qual, por estar sustentada em elementos empíricos, não pode gerar senão imperativos hipotéticos, como no caso da ação tendo como objetivo final a felicidade (Kant, 2007, p. 52).

Assim, “no caso de a acção ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade, então o imperativo é categórico” (Kant, 2007, p. 50). Este, “declarando a acção como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outro fim, vale como princípio (*Prinzip*) apodítico” (Menezes, 2014, p. 67). Quanto ao fato de a lei moral não poder depender de elementos *a posteriori*, ambos estão de pleno acordo, se diferenciando, porém, quanto a aceitar que a forma da lei ou o cumprimento do dever moral seja a condição essencial da moralidade. Figueiredo (2019, p. 253) comenta que “Kant lança uma espécie de desconfiança sobre toda e qualquer ação virtuosa, remetendo o valor moral ao cumprimento do dever pelo dever”.

Considerações finais

As proposições citadas deixam bastante evidente que uma divergência diametral entre Kant e Scheler seria inevitável, e essa disparidade se reflete nos conceitos que ambos usaram para elaborar suas respectivas construções. Os dois autores enxergam e propõem que a verdadeira doutrina moral só pode estar fundamentada em princípios *a priori*, porém divergem quanto ao admitir um elemento que seja *a priori* e material ao mesmo tempo. Por um lado, Kant (2016, p. 45) define a matéria (*Materie*) como substrato do mundo físico e, em sentido moral, como “objeto da vontade”, portanto, um elemento empírico, apetecível aos sentidos, razão pela qual é inapropriado para fundamentar uma moralidade *a priori*, universal e necessária. Scheler, por sua vez, entende por matéria, em sentido ético, essências ou conteúdos os quais, dentro de sua ética material, são os valores. No entanto, para a filosofia scheleriana, é imprescindível diferenciar o *a priori* e o formal.

Resulta com toda clareza pelo que foi dito que o domínio do “*a priori evidente*” não tem a ver, por mínimo que seja, com o “*formal*”, e nem com a contraposição “*a priori-a posteriori*”, ou com a contraposição “*formal-material*”. [...] Dentro da esfera geral do intuitivo *a priori* existem, pois, as diferenças mais profundas entre o “*formal*” e o “*material*”. E também na teoria do valor temos de descobrir igualmente diferenças muito significativas do (relativamente) *a priori* formal e do *a priori* material (Scheler, 2001, p. 109-110).

Assim, para Scheler, o *a priori* não é necessariamente o formal, como também o material não é necessariamente o *a posteriori*; nem tampouco o material e o elemento empírico são sinônimos, não no sentido etimológico ou fenomenológico. Desse modo, a moral permanece independente da experiência, porém dotada de essências e unidades significativas, que são os valores. Para ele, a identificação do apriorístico e do formal é uma inadequação na doutrina kantiana e o “fundamento também do ‘formalismo’ ético e de todo ‘idealismo formal’” (Scheler, 2001, p. 110).

Immanuel Kant e Max Scheler construíram suas respectivas filosofias morais na tentativa de dar-lhes fundamentos *a priori*, para que, dessa forma, fossem universais e necessárias. Kant elaborou a filosofia prática partindo da exigência que a razão pura faz a si mesma, e os conceitos centrais da resposta a essa requisição são os de material e *a priori*, o que conduz o filósofo a fundamentar a moralidade distanciando-a dos elementos contingentes, visto que estes só podem oferecer imperativos hipotéticos, e não categóricos conforme a razão exige, a fim de que a lei moral seja universal e necessária. Por sua vez, Max Scheler usou os mesmos conceitos para fundamentar sua ética material dos valores cujo objetivo era também livrar a ética de fundamentos contingentes. Entretanto, o significado dado a tais conceitos provocou, evidentemente, um afastamento entre os autores e suas respectivas propostas teóricas.

Ambas as perspectivas, por terem partido de conceitos com significações distintas, convergem em um ponto essencial, não obstante os caminhos diferentes: a moralidade, para ser universal, não pode prescindir do dado *a priori* e é uma exigência necessária para a vida humana.

Referências

COSTA, José Silveira da. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996. (Coleção Logos).

FIGUEIREDO, Rodrigo Lopes. Considerações acerca da crítica scheleriana dirigida à ética de Immanuel Kant. In: KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. et al. (org.). *Stydivm – Max Scheler: novas recepções*. Toledo, PR: Vivens, 2019. p. 253-270. v. II.

GIRAUD, Thomas. La moralité kantienne a-t-elle une fin? *Philonsorbonne*, v. 8, p. 29-46, 2014. Doi: <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.539>.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

MENEZES, Edmilson. Kant e a filosofia moral: uma introdução à leitura da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: MENEZES, Edmilson (org.). *Leituras kantianas*. Aracaju: EDISE, 2014.

_____. Kant e a noção de pessoa. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 24, n. 34, p. 49-59, 2012. Doi: <https://doi.org/10.7213/revistadefilosofiaaurora.6152>

ROHDEN, Valério. Introdução à edição brasileira. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Valerio Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SCHELER, Max. *A situação do homem no cosmos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

_____. *Da reviravolta dos valores*. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1921.

_____. *Do eterno no homem*. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tradução de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.

VEGAS, Jose Maria. *Introduccion al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

KANT SEGUNDO GILLES DELEUZE

Roberto Evangelista

*“Quando eu lhes dizia que um grande filósofo é alguém que inventa conceitos, no caso de Kant, nessa bruma, funciona uma espécie de máquin'a de pensar, uma espécie de criação de conceitos que é propriamente assustadora”
(Deleuze, 1978a).*

Queremos aqui esboçar, em linhas gerais, algumas leituras de Deleuze sobre Kant. Para o pensador francês, Kant é o filósofo por excelência, uma máquina de produzir conceitos. A obra kantiana é tão essencialmente filosófica que, dificilmente, seria passível de uma leitura não filosófica. Aparentemente, se impõe uma grande incompatibilidade entre Kant e Deleuze, uma vez que esse último, apresentando-se como filósofo da diferença, considera Kant como um filósofo da identidade e daquilo que ela funda, a representação (Deleuze, 2011, p. 174-175).

No entanto, Kant talvez seja a maior referência para Deleuze, pois o filósofo alemão é constantemente comentado em suas obras. Além disso, Deleuze não só escreveu um livro sobre Kant como também procurou reescrever a *Crítica da razão pura* em sua grande obra *Différence et répétition* (2011). Nesse escrito de fôlego, Deleuze pretende, entre outras coisas, combater a hegemonia de uma história policialesca da filosofia, que procura garantir uma suposta identidade fixa dos filósofos. Essa história da filosofia vive a polir conceitos feitos e a evitar a criação de conceitos em suas leituras dos filósofos do passado e do presente.

Segundo Deleuze, pensar não é raciocinar, não é deduzir conclusões de premissas estabelecidas, mas, sim, criar problemas e conceitos. Assim, como filósofo da diferença, Deleuze procura produzir uma espécie de torsão em Kant a ponto de que esse filósofo revele um pensamento da diferença ainda latente

e constantemente recalçado. Que os kantianos não se assustem, pois Deleuze, em toda a leitura que faz de filósofos, produz um duplo sem semelhança. Então, dizemos: é Kant, mas já é uma outra coisa, é um tornar-se outro de Kant. Por outro lado, Deleuze, assim como fez com Foucault, pode ser pensado como um neokantiano que, aliado a um pós-kantiano como Maïmon, transforma conceitos fundamentais de Kant no interior de uma nova forma de pensar.

Muito teríamos a dizer sobre esse encontro entre Kant e o filósofo francês, a exemplo de como Deleuze (1972; 1985) utiliza ideias kantianas no *L'anti-OEdipe*, considerada uma obra de crítica, e no segundo volume sobre cinema, *L'image-temps*, mas o curto espaço de que dispomos aqui nos faz limitar nosso texto a três pontos fundamentais da leitura de Deleuze sobre Kant: o tempo, as ideias e seu papel na gênese do acordo entre as faculdades. Na conclusão, esboçamos rapidamente o modo como Deleuze considera aqueles pontos a partir do legado da filosofia crítica.

O tempo

Um fato incontornável da filosofia transcendental foi ter demonstrado a inacessibilidade das coisas em si mesmas. Esse é um dos pontos cruciais da crítica, que procura determinar os limites do saber humano e, assim, definir sua natureza. Não há realidade independente da razão humana e de seu poder de julgar, que, articulando representações, constitui tudo aquilo que gira ao seu redor. É isso que faz do homem um sujeito capaz de erigir a estrutura dos fenômenos sob condições às quais toda a experiência possível deve se submeter.

Ora, nada mais inútil do que nos lançarmos à cata de essências, visto que a questão sobre o que há por trás dos fenômenos, sobre que essências constituem seu fundamento último, perde sentido. Isso nos força a abandonar o par aparência/essência em favor do par condição/condicionado. Não passaremos mais das aparências às essências, mas dos fenômenos ao que os torna possíveis, à sua condição fundamental, que não é senão a própria consciência que lhes confere existência e sentido. A revolução promovida por Kant começa com um gesto simples em que se fazem girar os objetos em torno do sujeito sem a mediação de Deus. É inevitável reconhecer que a Idade Moderna não começa com o *cogito* cartesiano, em que a razão ainda depende de Deus, tanto

da perspectiva ontológica quanto epistemológica, mas se inicia com a filosofia crítica no final do século XVIII, pois o homem, posto no centro, torna-se condição de toda a experiência possível por meio da unidade originária de sua consciência e da articulação que promove entre suas próprias faculdades transcendentais e suas respectivas representações.

Na introdução de seu livro dedicado inteiramente a Kant, *La philosophie critique de Kant*, Deleuze (2004) destaca dois sentidos do termo “faculdade”, em que a representação se faz sempre presente: ora faculdade é relação, ora é fonte. No primeiro sentido, a faculdade é a relação entre a representação com aquilo que se distingue da própria representação, seja objeto ou sujeito. No segundo sentido, a faculdade é capaz de engendrar representações em seu próprio seio. Nessa segunda perspectiva, destaca-se a sensibilidade, faculdade dignificada na filosofia de Kant. Ela não figura como degradação de um mundo superior ou de uma dimensão inteligível, não se apresenta como lugar da corrupção dos seres nem tampouco denuncia um acidente ou uma queda da razão, não se anuncia como um castigo, não indica inferioridade da razão humana e, sobretudo, não se impõe como obstáculo inoportuno para o conhecimento rigoroso.

Se a sensibilidade, fonte *a priori* das representações sensíveis ou intuições puras do tempo e do espaço, marca a finitude da razão humana, os limites que definem essa finitude não são menos internos à razão. Portanto, sem a sensibilidade, a razão não seria o que ela é, não seria capaz nem mesmo de pensar por conceitos, pois, se ao invés da sensibilidade, fosse o nosso entendimento intuitivo, ele “[...] não formaria conceitos (ele não ‘pensaria’). Mas, a princípio, ele nem mesmo seria eu, ou, pelo menos, esse eu não teria nada em comum com o que, nós mesmos, entendemos por essa palavra” (Longuenesse, 1993, p. 68). Na leitura de Deleuze, a concepção kantiana do tempo, essa forma sensível geral dos fenômenos internos e externos, aponta para uma extraordinária revolução na história da filosofia.

Num rápido apanhado sobre algumas concepções de tempo, Deleuze (2005), em *Quèst-ce que la philosophie?*, compara Platão, Descartes e Kant. O tempo platônico define-se como forma de anterioridade, revelando-se como passado puro em que as identidades eternas se afirmam e submetem os presentes atuais ao regime da participação: o tempo sensível é constituído pela sucessão ordenada segundo a evolução perfeita dos astros que participam dos modelos

eternos. Se o tempo empírico pode se apresentar como “imagem móvel da eternidade imóvel”, é porque se confunde com o movimento em que cada momento é uma pretensa reprodução das ideias imutáveis: “[...] uma pretensão será fundada somente por uma vizinhança, uma menor ou maior proximidade que se ‘teve’ em relação à ideia, no sobrevoo de um tempo sempre anterior, necessariamente anterior” (Deleuze, 2005, p. 34).

Já em Descartes, que rejeitou a teoria platônica da reminiscência – portanto da forma de anterioridade do tempo –, concebe o tempo como um movimento intensivo da alma, em que os instantes são criados e recriados por Deus. A ideia não é dada num tempo anterior, ela é inata à alma, torna-se contemporânea da alma, pois Deus cria a ideia e a alma num mesmo instante. Assim, Deleuze classifica o tempo cartesiano como forma de exterioridade, uma vez que ele se constitui pela intervenção contínua de um Deus transcendente, que impõe o tempo como algo exterior ao pensamento.

No entanto, com Kant, tudo muda, pois esse filósofo não entende o tempo como subordinado ao movimento ou à sucessão; nem à sucessão das formas encarnadas nem à sucessão de instantes quaisquer operada por uma potência divina externa. O tempo não será definido como uma espécie de dobradiça ou eixo (cardo) que mantém o movimento em sua sucessão ordenada. É justamente por isso que o tempo não será pensado a partir de seu conteúdo, pois a forma do tempo, tanto em Platão quanto em Descartes, sempre foi pensada como subordinada àquilo que se passa em seu interior.

Em sua estética transcendental, Kant conceberá o tempo como uma forma vazia, sem nenhuma relação de dependência com qualquer conteúdo. Na verdade, tudo se inverte, a sucessão, ou o movimento, torna-se dependente do tempo, assim como a simultaneidade e a duração, pois se transfiguram em meros modos temporais. Agora, o tempo, como condição de possibilidade de todo fenômeno, condiciona tudo que lhe é dado, deixa de ser modo do movimento e passa a ser parâmetro do que sucede. Antes curvado pelo regime da identidade platônica, sob o comando de potências divinas, ou antes constituído pelo movimento ritmado do mundo, sobretudo segundo a evolução perfeita dos astros divinos supralunares como vemos em Aristóteles, o tempo verá a sua emancipação, pois não mais se deixará governar nem pelo mundo, nem pelos deuses gregos, nem pelo Deus cristão.

Em Kant, o tempo cessa de rimar, perde sua função de descrever o movimento circular em que as identidades perdidas são sempre restabelecidas num processo de transgressão e reparação, muito menos será a manifestação da identidade de um eu substancial de quem Deus será fiador da criação e da preservação. Assim, o tempo, liberado da subordinação às forças externas, rompe com o círculo, estirando-se em linha reta.

Deleuze (1978b) vai mais fundo em sua análise sobre a concepção kantiana de tempo quando enfoca a inseparabilidade entre pensamento e tempo na filosofia crítica. Contra Descartes, que reduziu a diferença entre “eu penso” e “eu sou uma coisa que pensa” a uma mera distinção formal ou lógica, Kant argumenta que, entre a determinação “eu penso” e o indeterminado “eu sou”, deve haver uma forma pela qual a determinação determina o indeterminado. Ora, o “eu penso” não pode determinar a si mesmo como uma coisa se não dispuser de uma forma pela qual ele se determine. Na analítica transcendental, Kant argumenta que o “eu penso” não intui a si mesmo senão pela forma do tempo, isto é, pela forma do determinável por meio da qual ele determina a si: “[...] temos de admitir, quanto ao sentido interno, que por ele nos intuímos apenas tal como interiormente somos afectados por nós mesmos [...]” (Kant, 1994, p. 157). Assim, o tempo, inserido no interior do pensamento, passa a ser denominado sentido interno ou, na classificação deleuzeana, forma de interioridade.

Segundo Deleuze (1993), Descartes opera uma primeira secularização do tempo ao emancipá-lo de sua posição subalterna aos movimentos extensivos dos astros divinos. Descartes (1952, p. 597) argumenta que o tempo é, “[...] fora da verdadeira duração das coisas, apenas uma maneira de pensar”. No entanto, esse argumento aponta para a dependência do tempo em relação ao pensamento, atributo principal da alma. Portanto, para Descartes, o tempo em nada determina o modo de existência do pensamento. Kant também empreenderá uma segunda secularização do tempo ao concebê-lo não mais como modo do movimento ou do pensamento, mas como a pura forma da intuição sensível que se apresenta não só como condição de possibilidade do movimento, mas também como condição de possibilidade da determinação da consciência como grau intensivo que se dá na unidade de um instante.

Ainda na Analítica transcendental, mais especificamente nas Antecipações da percepção, Kant nos diz que a consciência vazia do tempo deve ser

sempre preenchida por uma quantidade intensiva que determina, num instante de tempo, a realidade da consciência empírica. A consciência transcendental vazia só se intuiciona através do tempo que a determina como consciência empírica, variando intensivamente entre um máximo e um mínimo de sensação: “No sentido interno, efectivamente, a consciência empírica pode elevar-se de zero até ao grau mais elevado [...]” (Kant, 1993, p. 207). O tempo agora não depende do movimento do pensamento, antes é o pensamento que depende do tempo para a determinação de sua realidade como fenómeno intensivo.

Por outro lado, Kant rompe com a imagem circular do tempo quando o toma como irreversível, isto é, dotado de um antes e um depois que não rimam mais. O tempo como linha reta aparece em Kant não mais no sentido de limitação do mundo (ele não limita o mundo como um círculo, e sim o atravessa), mas como limite em direção ao qual tende o pensamento. Segundo Deleuze (1978b), se antes o espaço era o outro do pensamento, um outro exterior que, por vezes, se apresentava como obstáculo e impedia o pensamento de pensar, o tempo é o outro que não figura como o outro da alteridade, da exterioridade e cunhado por carácter negativo; o tempo é um outro interno, o outro que limita o pensamento de dentro e que, marcado pela positividade, encontra-se diretamente ligado à natureza e ao modo de funcionamento característico da faculdade de pensar. Ora, a diferença entre “eu penso” e “eu sou uma coisa que pensa” não é meramente lógica, mas, sim, transcendental: o “eu penso” só apreende a si mesmo como sujeito passivo determinado no tempo, que se define como condição de possibilidade dessa apreensão.

Assim, inevitavelmente, Kant insere um paradoxo no pensamento: o “eu penso” é sempre outro na linha do tempo, uma vez que o pensamento pensante se distingue do pensamento pensado, uma vez que o eu, não mais amparado pela identidade do mundo, de Deus e da alma, que, em Kant, são objetos inacessíveis das ideias metafísicas, é acometido por uma espécie de esquizofrenia, pois parte-se ao meio pela linha do tempo.

Para um filósofo da diferença como Deleuze, Kant representa um momento singular e importante ao revelar uma diferença interna, transcendental e não conceitual, portanto exterior à identidade do conceito, que ameaça a filosofia da identidade. É o momento em que Kant desvia sua face de Deus ao negar à razão humana o conhecimento de qualquer ser supremo absoluto, visto que ao

tempo repele tudo que não se enquadra em seus limites: “É o que Kant viu tão profundamente, ao menos uma vez, na Crítica da razão pura: o desaparecimento simultâneo da teologia racional e da psicologia racional, a maneira como a morte especulativa de Deus produz a cesura do Eu” (Deleuze, 2011, p. 117).

Ora, além de uma ciência de Deus, o tempo torna impossível uma ciência da alma ao introduzir opacidade na relação da consciência consigo, visto que ela só pode perceber a si mesma como um outro eu, distinto de si enquanto eu passivo. E se antes Deus era o responsável por fazer a síntese da unidade do eu cartesiano, garantindo sua identidade, com seu afastamento, o tempo, finalmente inserido no pensamento, divide o eu em duas metades assimétricas.

Para decepção de Deleuze, Kant se empenha em manter o tempo e o eu passivo sob as rédeas do eu transcendental, que, pela atividade do entendimento e de seu poder de julgar, auxiliado pela imaginação, comanda a esquematização do tempo por intermédio das categorias de substância, de causalidade e de ação e reação, recuperando o império da permanência (aquela antes atribuída ao eu substancial), da sucessão (antes atribuída à causalidade do mundo) e da simultaneidade (antes atribuída à onipresença de Deus) sobre o tempo.¹ Mais uma vez, portanto, retomando uma longa tradição, Kant faz com que o tempo, como forma sensível, seja subjugado aos conceitos ou às identidades dos princípios inteligíveis. Assim, pode-se domar a diferença transcendental, o que permite estabilizar o tempo, mantendo coesa a identidade do eu e do mundo. Essa subjugação do tempo se repete na filosofia prática kantiana em que a lei moral, legislando sobre a vontade, deve comandar o eu passivo, reduzindo, ao máximo, a fissura entre o eu transcendental e eu fenomênico. Além disso, a lei moral, como pura forma e associada ao tempo em linha reta, que não permite mais reparação das transgressões como no tempo circular dos antigos, mantém o eu passivo, sempre inclinado a conteúdos sensíveis, num horizonte de culpabilidade infinita, suscitando a ideia da imortalidade da alma a qual semeia esperança numa possível absolvição após a morte.

Se Kant, numa espécie de revolução copernicana em filosofia prática, inverte a relação antiga entre o Bem e a Lei, fazendo o Bem girar em torno da pura forma da lei, abre a possibilidade da autonomia da razão, introduz ao mesmo tempo o sentimento interminável de culpa, pois, nem mesmo em foro íntimo, a

1 Ver: Bergen (2011, p. 253).

consciência é capaz de saber com segurança se agiu por amor à lei. Portanto, a “lei [...] se confunde com sua marca em nosso coração e em nossa carne. Mas, assim, ela nem mesmo nos dá o conhecimento último de nossas faltas” (Deleuze, 1993, p. 46). Por outro lado, no interior dessa filosofia moral, nasce uma filosofia da história, que recupera o pensamento teleológico, ainda que sob a forma de um “como se”, o qual confere ao tempo uma finalidade moral.

As ideias da razão

Deleuze sempre se aliou àqueles filósofos que ofereciam matéria que lhe permitisse construir sua filosofia da diferença. No entanto, é notório que Kant era visto por Deleuze (1992) como um inimigo. Por outro lado, entre os inimigos e os aliados, Kant talvez tenha sido aquele que mais forneceu matéria para Deleuze. Além da nova concepção de tempo, a discussão sobre a inovadora noção de ideia em Kant será um dos elementos-chave para o pensamento da diferença em *Diferença e repetição*. As ideias, na perspectiva kantiana, impuseram-se como um grande problema para a metafísica, que desejava se constituir como ciência rigorosa. Talvez não seja exagero afirmar que a *Crítica da razão pura* se fez necessária em virtude mesmo da persistência dessas ideias na história da filosofia e das constantes ilusões que geravam no interior da razão, levando a metafísica a fracassar em seus projetos.

Em Kant, a ideia é um conceito alargado ao absoluto, um conceito para o qual não há nenhum objeto correspondente na intuição sensível, seja *a priori* ou *a posteriori*. Se considerarmos o primeiro sentido de faculdade como a relação entre a representação e algo diferente dela, a ideia não figurará como representação da faculdade de conhecer, uma vez que essa faculdade é definida como uma relação de adequação com o seu objeto possível na intuição. Diferente do conceito do entendimento, a ideia não constitui fenômenos, permanecendo indeterminada em relação ao seu objeto, assim “[...] poder-se-ia dizer que a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma ideia, pois como não podemos nunca realizar em uma imagem algo semelhante, permanece um problema sem solução” (Kant, 1994, p. 317).

Desse ponto de vista, a ideia é sempre problemática, embora, assim como o tempo, permaneça infinitamente determinável *in concreto*. Desse modo,

conforme a perspectiva, uma ideia é determinação, determinável e indeterminada. Se tomarmos como exemplo a ideia de eu, temos: “[...] o *Eu sou* como existência indeterminada, o tempo como forma sob a qual essa existência é determinável, o *Eu penso* como determinação” (Deleuze, 2011, p. 220). Ora, Deleuze interpreta a ideia kantiana como uma diferença transcendental que se insinua nas bordas da fissura que separa as duas formas do eu. Essa diferença é problemática, pois, sendo indeterminada, não cessa de suscitar soluções diferentes na medida em que é retomada: “[...] é preciso dizer que as ideias formigam na fissura, que elas emergem constantemente nas bordas dessa fissura, saindo e reentrando sem cessar, se compondo de mil maneiras diversas” (Deleuze, 2011, p. 220).

Evidentemente, do ponto de vista deleuzeano, Kant não afirma completamente a ideia como um princípio constitutivo da diferença, uma vez que lhe será atribuída uma função meramente reguladora tanto na filosofia teórica quanto na filosofia prática, garantindo a coerência desses domínios. No âmbito da filosofia teórica, o entendimento apenas dá conta da forma da experiência em geral, e não da matéria que deve ser subsumida sob as categorias ou os conceitos primários. A questão é: como podemos formar os conceitos empíricos? Ora, o entendimento determina apenas a condição da experiência possível, e não a condição de fato ou a matéria do fenômeno. Para apreender o cinábrio enquanto cinábrio, precisamos produzir a regra de sua apreensão e refleti-la na unidade de um conceito. No entanto, nada disso seria possível se a natureza fosse um caos, se não repetisse e ordenasse, de maneira regular, os seus fenômenos. O que aconteceria “se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado” (Kant, 1994, p. 138). Seria impossível identificar e classificar tal objeto. Daí a importância do conceito de finalidade pelo qual concebemos a natureza como um sistema ordenado, unificado e hierarquizado de leis empíricas, atendendo, assim, às exigências estabelecidas para a formação de conceitos empíricos.

Desse modo, ao compararmos as representações empíricas entre si, bem como à nossa capacidade de julgar segundo fins e à própria ideia de totalidade, construímos o conceito de fim natural. Assim, como ideia da totalidade final dos fenômenos, tal conceito permite abarcar, no ponto de vista mais geral, a diversidade material da natureza, garantindo, dessa forma, uma certa homogeneidade entre os fenômenos. Por outro lado, o maior de todos os pontos de vista, acolhendo em si a diversidade, se divide em pontos de vista inferiores

que são tantos outros conceitos que definem as espécies e as subespécies que completam a descrição da natureza como sistema. Assim, uma vez somadas a homogeneidade e a diversidade, podemos estabelecer uma afinidade entre os fenômenos naturais, possibilitando, desse modo, a continuidade entre os gêneros, as espécies e as subespécies. A ideia de fim natural exerce função reguladora, ou seja, serve de esquema não para as intuições sensíveis, mas para reunir os conceitos empíricos do entendimento em uma unidade sistemática. O conceito de fim natural nada mais é do que a reunião lógica dos conceitos empíricos a qual configura a natureza, no seu aspecto material, como sistema.

Se tomarmos a ideia de Deus como outro exemplo, notamos que o incondicionado se apresenta como uma totalidade puramente lógica enquanto condição de todos os seres. Deus é a garantia lógica da identidade de cada ser, é o fundamento da atribuição do predicado próprio ao conceito de cada coisa. Só quem é capaz da visão da totalidade dos seres pode garantir a cada conceito o seu predicado; isso porque a determinação completa de um conceito exige o conhecimento de todos os outros que se encontram fora da esfera do conceito que se quer determinar completamente: “[...] para conhecer inteiramente uma coisa, é preciso conhecer todo o possível e desse modo determiná-la, quer afirmativa, quer negativamente” (Kant, 1994, p. 488). No entanto, Deus, na condição de ens realissimum, é uma ideia reguladora que a razão utiliza “[...] para inferir, de uma totalidade incondicionada da determinação completa, a determinação condicionada, ou seja, a totalidade do limitado” (Kant, 1994, p. 491).

Para Salomon Maïmon, filósofo pós-kantiano, esse recurso ao como se é demasiado artificial e, no fundo, mantém a materialidade do mundo na sombra da incompreensibilidade (Zac, 1988, p. 213). Ora, para Deleuze, não será Kant, mas, sim, Maïmon que, combinando Leibniz com Kant, fará da ideia um diferencial constitutivo tanto do tempo quanto do espaço, assim como da própria matéria que os preenche. As ideias passam a ser compreendidas como diferenciais do entendimento que, numa relação de determinação recíproca, constituem o próprio dado empírico. As distinções entre entendimento e sensibilidade, entre forma e matéria e entre sujeito e objeto só existem para uma razão finita incapaz de conhecer a totalidade das infinitas séries diferenciais que trabalham no seu próprio interior, em seu inconsciente, e que não cessam de garantir a produção do dado. Capaz de intuição intelectual, a razão humana está constantemente

apreendendo os diferenciais constitutivos dos objetos num processo dinâmico e interminável: “Os conceitos puros [...] nunca se relacionam imediatamente às intuições; eles se relacionam aos seus elementos, às ideias derivadas da razão que presidem a construção e a exibição dos objetos” (Zac, 1988, p. 168).

O papel das ideias na gênese do acordo entre as faculdades

No entanto, se Maïmon usa apenas a *Crítica da razão pura* para problematizar o fosso que Kant abre entre o entendimento e a sensibilidade, entre razão e sensibilidade, Deleuze se volta à *Crítica da faculdade de julgar*, obra em que Kant procura pela gênese do acordo entre faculdades tão heterogêneas em natureza. Como Maïmon, Deleuze é um filósofo interessado em determinar a gênese das coisas e, nessa gênese, nunca há, propriamente falando, um fundamento sólido, mas um jogo das diferenças, um jogo sem regras prévias, sem legisladores. Na verdade, diferentemente de Maïmon, não interessa a Deleuze toda a estrutura da representação que Kant constrói sobre o campo transcendental. Antes, ele se volta para as ruínas que ficam depois que a estrutura desmorona.

O projeto deleuzeano é o de fazer a conexão direta entre ideia, tempo puro e campo transcendental, e, nessa conexão, os três termos adquirem um novo sentido. De modo bem-humorado, Deleuze (2005, p. 8) argumenta que a terceira crítica é uma obra de terceira idade e, no caso de Kant, de um filósofo que passou quase a vida inteira a cuidar do bom funcionamento da razão, de sua organização e do ajuste de suas faculdades. Ora, segundo Thomas de Quincey (2011, p. 80), as faculdades de Kant começaram a falhar na velhice, sobretudo a memória. Talvez essa anedota traduza algo importante que vemos aparecer na terceira crítica, um desacordo entre as faculdades transcendentais da razão.

Os domínios erigidos pela razão pura são inseparáveis de um senso comum viabilizado por uma hierarquia entre as faculdades. O termo “domínio” remete à ideia de lei ou de princípio que subjuga certos tipos de objetos. Ora, o objeto de uma legislação só se torna possível se faculdades, de naturezas diferentes, se relacionarem harmoniosamente. Por outro lado, tal harmonia não seria estabelecida de modo espontâneo, uma vez que não há nenhuma razão aparente para que faculdades completamente distintas promovam livre acordo. Como o entendimento, uma faculdade dos conceitos gerais e universais, seria

capaz de estabelecer conformidade com a sensibilidade, a faculdade das intuições singulares? Ora, se a filosofia teórica ou especulativa circunscreve o domínio do conhecimento e da experiência possível, é porque o entendimento se impõe à sensibilidade, legislando sobre ela.

Pela faculdade de julgar e pelas categorias ou as leis mais universais, o entendimento unifica a multiplicidade sensível sob a unidade da apercepção originária. Assim, sem o poder legislador do entendimento sobre a sensibilidade, não pode haver conhecimento. Deleuze (2004, p. 23) argumenta que o conhecimento em Kant pode ser definido como a correspondência entre a representação e o objeto, mas com a condição de que tal correspondência se faça por subordinação não só do objeto em relação à representação, mas também pela relação de faculdades subordinadas a uma faculdade legisladora. No domínio do conhecimento, a razão, a imaginação e a sensibilidade encontram-se subordinadas ao entendimento. A serviço da faculdade dos conceitos, a razão raciocina, e a imaginação esquematiza: se a razão fornece a regra geral que condiciona a extensão de um dado conceito do entendimento, a imaginação promove a ponte entre o conceito e a sensibilidade, constituindo esquemas espaçotemporais adequados às representações intelectuais.

Ora, até o ponto em que chegamos, Kant de modo algum se mostrou capaz de descrever a gênese do acordo entre as faculdades. Por que as faculdades se deixariam submeter umas às outras? A exigência da gênese do acordo persiste mesmo quando o acordo é considerado por meio de subordinação. O papel da imaginação permanece um mistério, como algo simplesmente dado. De onde vem o poder da imaginação de promover o acordo entre entendimento e sensibilidade? Na *Crítica do juízo*, a resposta a essa questão não será encontrada na seção sobre a teleologia, mas, sim, sobre a estética do belo e do sublime, nessa faculdade transcendental de sentir dor e prazer que se define não como relação da representação ao objeto, mas pela relação da representação com o estado do próprio sujeito.

Diferentemente da estética na *Crítica da razão pura*, em que o acordo entre entendimento e sensibilidade é meramente dado, a estética da *Crítica do juízo* nos apresenta três gêneses em que diferentes faculdades se relacionam livremente. Nessas três gêneses, há sempre a intervenção, direta ou indiretamente, da representação do incondicionado ou das ideias da razão. Na gênese do belo,

em que o entendimento se torna alargado e indeterminado e a imaginação livre de sua função esquematizadora, há um interesse da razão. É verdade que o juízo de gosto se mostra desinteressado, não se inclina para a existência do objeto, mas apenas reflete sua forma. No entanto, é de pleno interesse da razão um entendimento não legislador e uma imaginação livre, pois o gosto, separando a forma da matéria, deixa essa última livre de determinações.

Ora, é nessa matéria livre que a razão encontra a oportunidade de apresentar suas ideias, mesmo que seja de modo indireto e simbólico: “O lis branco não é mais simplesmente referido aos conceitos de cor e flor, mas suscita a ideia de pura inocência cujo objeto, que nunca é dado, é um análogo reflexivo do branco e da flor-de-lis” (Deleuze, 2002, p. 93). Evidentemente, esse livre acordo entre entendimento e imaginação encontra sua justificativa no interesse metaestético que a razão tem pela livre constituição de formas belas na natureza. Assim, tal interesse metaestético, embora indireto, uma vez que o juízo de gosto enquanto tal não comporta nenhum elemento metaestético, garante a condição transcendental do livre acordo entre entendimento e imaginação. Na verdade, as três gêneses revelarão a fonte última de todas as faculdades, o suprassensível a partir do qual todas elas afirmam “sua força e sua vida” (Deleuze, 2002, p. 99).

Na gênese do sublime, em que o acordo se faz entre a razão e a imaginação, a intervenção do suprassensível é direta: na ocasião de um encontro com algo extremamente intenso ou com o que ultrapassa a capacidade de apreensão da imaginação, a legislação do entendimento desmorona, impedindo qualquer esquematização da imaginação. Assim, o suprassensível se expressa com sua força, exercendo uma espécie de violência sobre as faculdades. Aliás, para Deleuze, o sublime servirá como modelo para conceber o modo de funcionamento do pensamento, que jamais possui uma boa natureza ou que tende naturalmente para a verdade, que pensa espontaneamente.

O pensamento, para o filósofo francês, só pensa a partir de um encontro que o force a pensar, que o leve ao seu limite. Já na gênese do gênio – o belo, sendo retomado do ponto de vista da produção artística, e não da natureza –, vemos a natureza suprassensível conferir regras à arte em que o artista, criando uma segunda natureza, transforma as ideias da razão em ideias estéticas, ideias que encontram sua forma de expressão em um novo arranjo. Neste, o artista opera sobre a forma e a matéria, tornando-se assim capaz de

comunicar o incomunicável, aquilo que ultrapassa os limites do conhecimento. Evidentemente, desse ponto de vista, a arte sempre dá o que pensar.

Vemos agora a razão do grande interesse de Deleuze pela estética da terceira crítica: Kant, esse grande filósofo da representação, se deparou com o irrepresentável e viu aí a própria gênese do acordo entre as faculdades e da própria possibilidade da representação. Assim, embora diferentes em natureza, todas as faculdades são constantemente mobilizadas e animadas por uma força comum: a razão em seu mais alto exercício, em sua potência suprassensível. Nesse sentido, a terceira crítica se revela como a condição das duas primeiras, mostrando que, antes de uma faculdade legislar sobre outra, elas se relacionam livremente, “movidas” por um princípio comum.

Conclusão: Deleuze herdeiro e crítico de Kant

Em que sentido todas essas leituras sobre o tempo, as ideias e a gênese do acordo das faculdades em Kant anunciam a filosofia da diferença propriamente deleuzeana? Inicialmente, é preciso dizer que Deleuze se apresenta (Lleres, 2011, p. 17) como um filósofo transcendental que reivindica um empirismo transcendental para quem o tempo é o plano no qual todas as coisas encontram sua gênese. Sim, seguindo os passos de Kant, o tempo, originariamente, é linha reta, vazio, puro, irreversível, mas nele sínteses se fazem incessantemente, não sínteses ativas, mas passivas, sem a intervenção do eu transcendental, de uma consciência transcendental, dos juízos e de qualquer objeto transcendental. O tempo não é imanente a nada, mas tudo é imanente ao tempo.

Em *Diferença e repetição* (2011), Deleuze faz uma releitura das três sínteses da primeira crítica: a síntese de apreensão, de reprodução e de reconhecimento. Essas três sínteses são lidas pela perspectiva das sínteses do tempo, que são três para Deleuze: a síntese do presente (fundação do tempo), a síntese do passado transcendental (fundamento do tempo) e síntese do futuro (o tempo vazio, do eterno retorno da diferença, da dissolução das identidades). O tempo não é intuição sensível de uma consciência transcendental, não é uma forma subjetiva toda pronta, nem mesmo uma predisposição para representar sensivelmente coisas singulares. O tempo é a subjetividade mesma, mas uma subjetividade sem sujeito, a qual se constitui incessante e repetidamente. Na verdade, o tempo é

repetição, repetição que se afirma na produção de sínteses passivas. Desse modo, realiza-se a emancipação completa do tempo, uma vez que ele não depende de nada para sua própria constituição.

No entanto, para Deleuze, toda repetição é repetição da diferença. A diferença em si mesma é transcendental, o princípio genético das coisas e de seus estados. A diferença, inseparável de outras diferenças, é a própria ideia, que, para o filósofo, é objetiva, pois se encontra fora do pensamento e está em constante processo de diferenciação e integração em estados de coisas. Como um plano, a ideia se estende em superfície dramatizando-se em relações de espaço e tempo. Em cada sistema de relações espaçotemporais, há sempre a dramatização de uma ideia que se desdobra em superfície, que separa o caos da ordem. A ideia não é uma realidade mental, não é uma representação intelectual; é a própria matéria em seu constante processo dinâmico de diferenciação. Eis o idealismo materialista de Deleuze (Lapoujade, 2015, p. 113-114).

Inspirado na dialética transcendental de Kant e na filosofia de Maïmon, Deleuze entende a ideia como problemática, problematizante: a partir de sua indeterminação, ela se encontra em constante processo de determinação recíproca entre suas séries desiguais em direção a uma determinação completa nas coisas e em estados de coisas. A ideia, porém, não está voltada apenas para uma de nossas faculdades, ela se relaciona com todas as faculdades, apresentando-se como o limite de todas elas. Essa é, sem dúvida, uma lição que Deleuze aprende da Crítica do juízo. O tempo e o espaço não são as condições dos fenômenos: a condição do sensível, de nossas percepções e dos fenômenos é o insensível, o desigual, as intensidades (ideias ou realidades virtuais não extensas) que, numa determinação recíproca, fazem resplandecer o brilho sensível. É como a visão binocular, em que o olho esquerdo e o olho direito, relacionando-se como séries diferenciais, se determinam reciprocamente, gerando a visão tridimensional. A ideia é um sistema metaestável em que um mínimo de variação, de desequilíbrio, faz surgir singularidades em torno das quais brilham os fenômenos. Um líquido, numa temperatura abaixo do ponto de congelamento, traz em si cristais virtuais que, a partir da intervenção de mínimas variações de forças mecânicas, se transforma em gelo.

Assim, reescrevendo a Crítica de razão pura pela ótica da Crítica do juízo, Deleuze entende que o exercício superior de uma faculdade não se define

pela sua autonomia, em que a faculdade “encontra em si mesma a lei de seu próprio exercício”, mas pelo momento de passividade em que ela se depara com seu próprio limite, em que se depara com que a transcende, com seu fora. Evidentemente, nem transcendência nem fora significam exterior, como se as ideias surgissem de um outro lugar, de um outro mundo; nada é mais imanente do que uma ideia, uma vez que ela é a própria matéria em que as coisas se assentam. Sem muito esforço, podemos inferir que a ideia, sendo o limite de cada faculdade, se configura como o “impoder” de cada uma delas, mas, ao mesmo tempo, é o que a eleva ao limite de sua potência: é o insensível que faz aflorar o sensível, é do imemorial que emerge a memória, é o inimaginável que atíça a imaginação, é o impensável que move o pensamento.

A ideia, portanto, é fonte de criação, do novo, do diferente, e não instrumento de reconhecimento, de princípio de garantia do estado de coisas vigentes. A ideia, como princípio de individuação, não se confunde com o individuado, que é apenas uma solução provisória de um problema que não cessa de mudar a cada momento que se repete, como numa equação diferencial que apresenta uma solução diferente a cada momento em que é refeita.

Se a filosofia crítica fornece matéria para a filosofia da diferença de Deleuze, por outro lado, Kant não escapa da denúncia de uma grave anfibolia em que o condicionado, o fundado, é confundido com o fundamento e, com isso, faz dos sujeitos e dos objetos espécies de transcendências nas quais as ideias estariam contidas. O próprio Deleuze (2011) denuncia o transcendental kantiano como uma verdadeira cópia daquilo que ele mesmo funda. De fato, o transcendental, como condição de possibilidade da experiência, reduplica o eu empírico em um eu transcendental, assim como o objeto empírico é reduplicado num objeto transcendental, sendo o objeto correlato à unidade da consciência. O que vemos no transcendental é mais uma maneira de garantir o mundo do senso comum e do bom senso.

As faculdades transcendentais devem se articular harmoniosamente para que seja possível a reconhecimento, a representação correta daquilo que aparece para o sujeito, uma vez que a razão só encontra no objeto aquilo que ela mesma insere. Por outro lado, sendo o transcendental a condição universal de possibilidade de toda experiência, sua estrutura é por demais ampla para apreender a rica e constante produção de diferenças e devires encobertos,

talvez recalçados, pelos grandes sedimentos da opinião, da doxa, subordinada ao sistema da identidade e da representação. Por isso é importante separar o prefixo “re” de “apresentação”, para marcar aí uma atividade de retomada, de reprodução do estabelecido. Inevitavelmente, por princípio, a filosofia da representação é filosofia subordinada à opinião que, para Deleuze, é uma função do formulado, do que é preestabelecido, sempre partindo de pressupostos.

Do ponto de vista deleuzeano, Kant não levou sua crítica longe o suficiente a ponto de romper com o pensamento da identidade, pois procurou estabelecer as condições da verdade sem questionar a própria verdade e as pretensões da razão em relação a ela: “Observa-se a que ponto a crítica kantiana é finalmente respeitosa, jamais o conhecimento, a moral, reflexão e a fé são postas em questão [...]” (Deleuze, 2011, p. 179).

A identidade e a própria noção de representação, sobre as quais a verdade se apoia, deveriam ter sido objeto de crítica, pois são constantemente produtoras de graves ilusões. Se Kant tivesse se empenhado nessa tarefa, provavelmente, desembocaria numa filosofia da diferença. No entanto, como todo grande filósofo da identidade, Kant, assim como Platão e Aristóteles, talvez tenha vislumbrado o plano sobre o qual a diferença se afirma como razão suficiente de todo o edifício da representação para recalá-lo logo em seguida: “[...] o Deus morto e o eu rachado nada são que maus momentos a passar, o momento especulativo. Eles ressurgem mais integrados e certos do que nunca, mais seguros de si mesmos, mas num outro interesse, no interesse prático e moral” (Deleuze, 2011, p. 179).

Assim, conectados, o tempo, as ideias e as faculdades em Kant, por um breve momento, insinuaram algo mais profundo do que todo o sistema da razão. E é a partir desse momento que Deleuze fará um duplo sem semelhança de Kant.

Referências

- BERGEN, Veronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harttman, 2001.
- BRYANT, Levi R. *Difference and givinness*. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaire de France, 2011.
- _____. *L'anti-OEdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit; 1re édition, 1972.
- _____. *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1974*. Édition préparé par David Lapoujade. Paris: Les Éditions des Minuit, 2002.
- _____. *L'image temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- _____. *L'image-mouvement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
- _____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.
- _____. *Sur Kant. Cours Vincennes – St Denis*. 1978b. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59> . Acesso em: 29 set. 2024.
- _____. *Sur Kant. Cours Vincennes: synthèse et temps*. 1978a. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>. Acesso em: 29 set. 2024.
- DESCARTES, René. Les principes de la philosophie. Traduit par l'abbé Picot. In: DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1952. p. 553-610 (Bibliothèque de la Pléiade).
- HUGHES, Joe. *Deleuze and the genesis of representation*. London: Continnum, 2008.
- _____. *Deleuze's difference and repetition*. London: Continnum, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

LLERES, Stephane. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2011.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la Raison Pure*. Paris: PUF, 1993.

MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze, cinéma & philosophie*. Paris: Presses Universitaires France, 2003.

QUINCEY, Thomas de. *Os últimos dias de Immanuel Kant*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

RÖLLI, Marc. *Gilles Deleuze's transcendental empiricism: from tradition to difference*. Translated and edited by Peter Hertz-Ohmes. Edinburgh: Edinburgh University Press LTD, 2016.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze: l'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires France, 2010.

WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

_____. *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

ZAC, Sylvain. *Salomon Maïmon: critique de Kant*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

SOBRE OS AUTORES

Organizador

Edmilson Menezes – doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com pós-doutorado, com ênfase em História da Filosofia Moderna e Filosofia da História, na Université de Paris I Panthéon-Sorbonne e na Universidade de São Paulo (USP). Atuou como pesquisador, no âmbito da Filosofia da História, na Université Catholique de Louvain. É professor titular de Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Publicou, entre outros, *História e esperança em Kant e Leituras kantianas*. Traduziu *Começo conjectural da história humana*, de I. Kant. E-mail: ed.menezes@uol.com.br

Colaboradores

Cleibson Américo da Silva – doutorando e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); graduado em História pelo Centro Universitário Internacional Uninter e em Filosofia pela Faculdade Phênix de Ciências Humanas e Sociais do Brasil; especialista em Ética e Filosofia Política pela Faculdade Unyleya. Atuou como professor de Filosofia e de História na rede privada. Atualmente, é professor de Filosofia na Rede Pública Estadual de Alagoas e no Instituto Teológico São João Crisóstomo, em Caruaru/PE. E-mail: cleibsonamerico@gmail.com

Franciscleyton dos Santos da Silva – doutorando em Ciências da Educação, especialidade Filosofia e História da Educação, pela Universidade do Minho (UMinho), Portugal; mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). É professor de Filosofia no Instituto Federal do Amapá (IFAP). Desenvolve pesquisa na área de Filosofia da Educação, no diálogo Rousseau e Kant, tendo como interesse a questão da autonomia, do

cosmopolitismo e das relações internacionais. Na sua atuação docente, tem se dedicado a realizar projetos na área de Educação Ambiental e Desenvolvimento da Amazônia. E-mail: franciscleyton.silva@ifap.edu.br

Geraldo Freire de Lima – doutorando em Filosofia e mestre em Educação pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). É professor de Filosofia no Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN). É líder do Grupo de Pesquisa Thagma (grupo de pesquisa e estudos filosóficos, sociais e educacionais) e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM). É autor do livro *Kant e Adorno: da Autonomia à emancipação, da Aufklärung à Auschwitz*. E-mail: geraldo.freire@ifrn.edu.br

José Maximino dos Santos Filho – doutor em Filosofia, mestre em Educação e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Faz parte do corpo docente efetivo da Secretaria de Estado da Educação, do Desporto e da Cultura do Estado de Sergipe (SEDUC) desde 2016. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM/UFS). E-mail: j.maximino@yahoo.com.br

Maria Clara A. Cabral – mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Suas pesquisas estão voltadas aos temas relacionados às áreas de Estética e de Teoria do Conhecimento, com ênfase na filosofia de Kant e Schelling. E-mail: mclaraacabral@gmail.com

Matheus Costa e Costa – mestre em Cultura e Sociedade e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB/FABAT). Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq). Foi Pesquisador/bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA). E-mail: math.2costa@gmail.com

Pedro Paulo Corôa – doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio sanduíche na Alemanha (Universität Erlangen-Nürnberg). É professor associado da Universidade Federal do Pará (UFPA). Tem experiência nas áreas de Teoria do Conhecimento, Ética e Estética. Faz uso, principalmente,

das obras de Kant, Rousseau e Aristóteles. É professor permanente do mestrado em Filosofia e do doutorado em Ciências Sociais na UFPA. Compõe o Grupo de Sustentação do GT “Rousseau e o Iluminismo” (ANPOF) e é membro da Sociedade Kant Brasileira. Fez estágio sênior na Marthin-Luther-Universität Halle-Wittenberg de 2015 a 2016. É coordenador do grupo de pesquisa “Estética, Idealismo e Romantismo”. E-mail: pcoroa@ufpa.br

Roberto Evangelista – doutor, mestre e graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). É professor adjunto na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). É lotado no Centro de Artes, Humanidades e Letras, localizado em Cachoeira/Bahia. Recentemente, tem desenvolvido pesquisas sobre a filosofia deleuzeana e sua proposta de uma nova crítica contra o dogmatismo das filosofias da representação. E-mail: robertosilva@ufrb.edu.br

Tomaz Martins da Silva Filho – doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); mestre em Educação pela Universidade Federal do Tocantins (UFT); especialista em Filosofia e ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano; licenciado em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA). É professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). É membro do Grupo de Pesquisa Intercampi de Filosofia no IFPA (GPIFIL) e do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea (COGITANS/UEPA), também faz parte do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM/UFS). E-mail: tomaz.martins@ifpa.edu.br

Victor Sávio de Oliveira Tavares – mestrando e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Bolsista CNPq. Suas pesquisas voltam-se ao período pré-crítico da filosofia kantiana. E-mail: juioh99@hotmail.com

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho – doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora associada do Departamento de Filosofia na Universidade Federal do Maranhão (UFMA); professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA. Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq); membro do Núcleo de Estudo do Pensamento Iluminista (NEPI/UFMA). E-mail: zilmara.jvc@ufma.br



Copyright Friedrich Heinrich Bills

Em 2024, celebramos os 300 anos do nascimento de Immanuel Kant (22/04/1724), uma data que nos convida a revisitar e refletir sobre o legado do grande filósofo alemão. Esta obra, parte das comemorações dessa efeméride, dedica-se ao estudo do pensamento kantiano, com foco especial em sua filosofia prática. Estruturada em dois blocos temáticos, expressa o fecundo nexo entre história, religião e moralidade, abarcando e discutindo a repercussão desses temas na filosofia posterior.

Ao abordar as questões fundamentais sobre o ser e o agir, Kant nos convoca a pensar criticamente sobre a condição humana, oferecendo ferramentas para enfrentar as polarizações, os conflitos e os desafios que marcam o nosso tempo.

ISBN: 978-65-87554-40-2



**NEPHEM
25 ANOS**