

# Kant

## Atas do GT Kant no XIX Encontro da ANPOF

Diego Kosbiau Trevisan  
Lorena da Silva Bulhões Costa  
Pedro Casalotti Farhat  
(Organizadores)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XIX  
ENCONTRO



**Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.**

**Kant**

Atas do GT Kant no XIX Encontro da ANPOF



# **Kant**

## Atas do GT Kant no XIX Encontro da ANPOF

Diego Kosbiau Trevisan  
Lorena da Silva Bulhões Costa  
Pedro Casalotti Farhat  
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

**Gerente Editorial**

Junior Cunha

**Editora Adjunta**

Daniela Valentini

**Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

**Produção Editorial**

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

K16

Kant: atas do GT Kant no XIX encontro da ANPOF . / organizadores, Diego Kosbiau Trevisan, Lorena da Silva Bulhões Costa e Pedro Casalotti Farhat. 1.ed. (ebook) Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 168 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>

ISBN: 978-65-5121-046-4

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astol Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF. O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

### **Diretoria 2021-2022**

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

### *Conselho Fiscal*

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)



## **Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

*Clarice Lispector*

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

*Diretoria ANPOF*



## Sumário

|                                                                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Apresentação</i> .....                                                                                                                                                | 13 |
| <i>Nota sobre abreviação e referência das obras de Kant</i> .....                                                                                                        | 15 |
| <b>Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o <i>Ideal da Razão Pura</i> e a <i>Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica</i></b> |    |
| <i>Giovanni Sarto</i> .....                                                                                                                                              | 17 |
| <b>Julgamento e Legitimidade: As interpretações de O’Neill e Arendt do conceito kantiano de <i>sensus communis</i></b>                                                   |    |
| <i>Pedro Gallina Ferreira</i> .....                                                                                                                                      | 33 |
| <b>A concepção kantiana da ação pode ser moralmente neutra?</b>                                                                                                          |    |
| <i>Emanuele Tredanaro</i> .....                                                                                                                                          | 47 |
| <b>Educação e o Plano da Natureza em Kant</b>                                                                                                                            |    |
| <i>Antonio Djalma Braga Junior</i> .....                                                                                                                                 | 59 |
| <b>Considerações acerca da conexão do <i>arbitrio</i> humano e o mal radical</b>                                                                                         |    |
| <i>Luan Rafael de Oliveira Castro</i> .....                                                                                                                              | 83 |
| <b>A nervura do ideal: Kant e a Constituição Republicana Mundial</b>                                                                                                     |    |
| <i>Alan Ricardo Pereira</i> .....                                                                                                                                        | 97 |

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b><i>Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica</i></b>          |     |
| <i>Pedro Casalotti Farhat</i> .....                                                                                      | 111 |
| <b>As transformações na relação entre dignidade e direito na filosofia de Immanuel Kant</b>                              |     |
| <i>Lorena da Silva Bulhões Costa</i> .....                                                                               | 127 |
| <b>O imperativo categórico e suas formulações: um estudo a partir da <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i></b> |     |
| <i>Gilnaldo Cantanhede Nunes &amp; Reginaldo Rodrigues da Costa</i> .....                                                | 141 |
| <b>O critério mereológico na distinção kantiana entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)</b>                        |     |
| <i>Olavo Calabria</i> .....                                                                                              | 155 |

## ***Apresentação***

É com grande satisfação que publicamos as Atas do GT Kant no XIX Encontro da ANPOF, ocorrido em Goiânia entre 10 a 14 de outubro de 2022. Os textos agora reunidos são uma pequena amostra das discussões que ocorreram no GT Kant ao longo de 3 dias do evento. As apresentações, realizadas por professores e pós-graduandos das 5 regiões brasileiras, trataram dos mais variados aspectos da filosofia de Kant, mostrando a pujança e a maturidade desse campo de estudos no Brasil.

O GT Kant é vinculado à Sociedade Kant Brasileira (SKB), que em 2024 completa 35 anos de sua fundação, firmando-se, assim, como uma das sociedades filosóficas mais tradicionais e ativas do Brasil. A SKB conta com cinco seções regionais, quase 100 membros filiados, uma revista oficial (a *Studia Kantiana*, fundada em 1998), além de vínculos e relações com inúmeras associações kantianas por todo o mundo, incluindo a *Kant-Gesellschaft*.

Em 2024 são comemorados os 300 anos de nascimento de Immanuel Kant. Com essas Atas e demais eventos e publicações organizados pela SKB por ocasião dessa efeméride, esperamos dar uma pequena contribuição para enriquecer ainda mais a interpretação da inesgotável e perene obra do filósofo de Königsberg.

*Organizadores*





## ***Nota sobre abreviação e referência das obras de Kant***

Para referência às obras de Kant, utilizou-se preferencialmente a edição da Academia, de modo que nas citações indicou-se a sigla da obra, o volume e a página desta edição. Exceção é feita apenas para as referências à *Crítica da razão pura*, que seguem as paginações da primeira (“A”) e segunda (“B”) edições. As traduções consultadas e utilizadas por cada um dos autores aparecem nas referências bibliográficas de cada capítulo, sendo de responsabilidade de cada autor caso não exista tradução em português indicada.

A lista, por ordem alfabética, com as siglas dos títulos originais de cada uma das obras referenciadas nesta publicação segue abaixo, em acordo com a lista da *Kant-Gesellschaft* (<https://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/author.html>).

- Anth *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Antropologia de um ponto de vista pragmático]
- BDG *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus]
- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentação da metafísica dos costumes]
- GSK *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* [Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas e julgamento das provas das quais o Senhor Leibniz e outros mecanicistas se

*utilizaram nessa causa controversa, ao lado de algumas considerações preliminares que dizem respeito à força dos corpos em geral]*

- IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita]*
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft [Crítica da razão prática]*
- KrV *Kritik der reinen Vernunft [Crítica da razão pura]*
- KU *Kritik der Urteilskraft [Crítica da faculdade de julgar]*
- Log *Logik [Lógica]*
- MS *Die Metaphysik der Sitten [A metafísica dos costumes]*
- MSI *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível]*
- Päd *Pädagogik [Pedagogia]*
- RefI *Reflexionen [Reflexões]*
- RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [A religião nos limites da simples razão]*
- V-Eth *Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Baumgarten Ethica Philosophica [Lições de Ética]*
- V-NR *Naturrecht Feyerabend (Winter 1784) [Direito natural Feyerabend]*
- ZeF *Zum ewigen Freiden [À paz perpétua]*

# Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

Giovanni Sarto<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.01>

## 1 Introdução

Não é uma tarefa simples chegar a uma compreensão precisa das funções e intenções a que respondem o *Ideal da Razão Pura*. O texto é um dos mais comentados do *corpus* da filosofia crítica e aponta para um problema interpretativo central que pode colocar em risco todo antidogmatismo professado por Kant.

Para alguns, o texto é visto quase como um tributo, mais ou menos inexplicável, ao racionalismo dogmático. Outros o consideram um “vestígio do *Único Fundamento*” (Moreau, 1969, p. 80), ou o interpretam segundo um “paralelismo estrutural” com a primeira ontoteologia de Kant, de modo que “esses desenvolvimentos constituam algo como a ontoteologia sob as premissas do criticismo” (Theis, 2012, p. 180). Em todo caso, restaria ainda a questão de saber por que Kant insiste no assunto.

---

<sup>1</sup> Mestrando pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), onde desenvolve a pesquisa de mestrado com o tema *Ordem e Contingência em Kant: da cosmologia ao homem como fim supremo*, subsidiada pela FAPESP, que tornou esse trabalho possível.  
E-mail: [g\\_sarto@usp.br](mailto:g_sarto@usp.br)

Concentrando-se sobre a relação deste texto com a ontoteologia pré-crítica, a maior parte das análises conectam este capítulo ao *Único Fundamento para uma Demonstração da Existência de Deus*. Contudo, o texto publicado em 1763 estava destinado a restar inacabado, tal como o permite a forma do ensaio, que “tem em si a marca de uma elaboração incompleta” (BDG, AA 02: 66). Este, porém, insere-se no sistema da filosofia *Crítica*.

Pretende-se, nas páginas que se seguem, conectar este texto com o restante da obra a que pertence, com especial atenção àquilo que foi escrito depois dele, atentando-se não tanto para a utilidade negativa do ideal da razão pura, mas para a função positiva que este texto pode desempenhar na explicitação do modo como a razão procede na ordenação da natureza.

Nomeadamente, exploraremos a hipótese de que o procedimento expresso no *Ideal da Razão Pura* é fundamental para que se compreenda por que, no §67 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, o autor dirá que a matéria, enquanto organizada — isto é, especificada numa coisa singular que é, ao mesmo tempo, segundo sua forma, um produto da natureza — “conduz então, necessariamente, à ideia da natureza inteira como um sistema segundo a regra dos fins” (KU AA 05: 378-379).

O *Apêndice à Dialética Transcendental* aparece como candidato para mediar a ligação possível entre esses dois temas, na medida em que, sem deixar de pertencer ao escopo da primeira *Crítica*, *ele* é o momento no qual o conceito de sistema aparece pela primeira vez como protagonista da reflexão kantiana. Não por acaso, é nesse texto que as noções de uso regulativo e hipotético da razão passam igualmente ao primeiro plano.

Conectando-os, o leitor tem a impressão de que a formatação da natureza em um sistema é levada a cabo segundo um uso regulativo da razão que responde, por sua vez, a uma necessidade meramente

Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

subjéctiva, que as ideias transcendentais utilizadas para tanto são as responsáveis, como diz o filósofo, por “direcionar o entendimento a uma certa meta” (KrV: B672) servindo para proporcionar aos conceitos do entendimento “a maior unidade juntamente com a maior extensão” (KrV: B672).

Adicionar-se-ia, a este uso, ainda uma função heurística. As ideias serviriam, por exemplo, para que os investigadores da natureza buscassem algo como a “*terra pura, água pura, ar puro, etc.*” (KrV: B674). Mas não é evidente que a experiência em geral dependa de semelhante artifício. O próprio autor constata, ainda em tom de balanço, referindo-se aos resultados da *Dialética* como um todo, “que as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo” (KrV: B672). Então, do ponto de vista objectivo, o uso regulativo das ideias transcendentais seria meramente acessório?

Não parece ser esse o caso. O uso hipotético da razão também “se dirige à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento”, “que constitui a *pedra de toque da verdade* das regras” (KrV: B675). Desse modo, mesmo não tendo um uso constitutivo, essas ideias regulativas ainda assim balizam, de alguma forma, a própria objectividade. O próprio filósofo coloca a questão de “saber se a constituição dos objectos ou a natureza do entendimento [...] sejam em si destinadas à unidade sistemática”, que equivaleria a “um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjéctiva e logicamente necessária (como método), mas objectivamente necessária” (KrV: B676).

Para uma parte não desprezível da literatura secundária, Kant não foi bem-sucedido em resolver essa questão. Alternando constantemente em fazer do princípio regulativo da unidade dos conceitos do entendimento um princípio transcendental e uma máxima subjéctiva, o texto não apresentaria uma resposta clara acerca do problema de saber se

esta unidade sistemática possui a validade transcendental que lhe conferiria objetividade<sup>2</sup>.

Nesse sentido, recorrer ao *Apêndice à Dialética Transcendental* pode trazer mais dificuldades interpretativas do que solucioná-las. Malgrado elas, o texto constitui uma passagem inadiável para o nosso objetivo e, em face disso, não podemos senão esperar que o atingimento do objetivo central da exposição, a saber, conectar o *Ideal da Razão Pura à Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica* possa igualmente ser instrutiva acerca desse problema interpretativo do referido *Apêndice*.

Certamente, devido à natureza da exposição, os raciocínios aqui expostos não pretendem ser exaustivos. Desse modo, limitar-nos-emos a expor os resultados de nossa pesquisa ainda em curso, mas prestes a ser concluída.

## **2 O Apêndice à Dialética Transcendental como mediador: a unidade sistemática e a analogia ao esquematismo transcendental**

O problema referido é especialmente relevante se temos em mente a necessidade de pensar a natureza como um sistema, tarefa a que se dedica o *Apêndice à Dialética Transcendental*. Doravante, quais as condições para tanto? A resposta de Kant a essa pergunta é dupla.

De um lado, ele parece entender que, para que isso ocorra, há, em primeiro lugar, uma condição de possibilidade material. É o que o filósofo parece ter em mente quando afirma que se “se houvesse uma diversidade [de conteúdo] tão grande entre os fenômenos, [...] então não existiria de modo algum a lei lógica dos gêneros” (KrV: B681-682). Portanto, faz-se

---

<sup>2</sup> Para uma enumeração de alguns importantes representantes dessa posição e um balanço irretocável do problema, cf. Grier, 2001, p. 268-288.

Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

necessário um mínimo de homogeneidade a partir da qual o entendimento possa exercer sua atividade de comparação.

A segunda forma de responder a essa questão é, no entanto, mais complexa. Para introduzi-la, parece-nos central, retomar não o que diferencia a natureza em geral, com suas leis gerais, do que podemos chamar de natureza empírica, que obedece a leis particulares<sup>3</sup>, mas o que as aproxima.

Por suposto, ambas estão submetidas às sínteses do esquematismo. Porém, para além delas, é preciso convir que se a natureza em geral é entendida meramente como o conjunto de “objetos que nos são dados” (KrV: B682), isto significa também que, à primeira vista, as regras cuja fonte é o entendimento não estão subsumidas a nenhuma regra superior e que este conjunto de representações regradas é, todavia, um agregado. Assim, do ponto de vista de uma unidade ulterior, as diferenças entre leis gerais e particulares são dirimidas pelo fato de ambas constituírem, em maior ou menor medida, uma diversidade que se prestaria ainda a uma unificação, um pouco como o diverso da intuição sensível se presta a ser unificado sob a égide do esquematismo transcendental.

Nesse sentido, não parece ser por acaso que Kant vai aproximar a relação entre razão e entendimento da relação entre entendimento e sensibilidade, como se “tornar sistemática a unidade de todas as possíveis ações empíricas do entendimento” (KrV: B692) só fosse possível através de um esquema. “Como, no entanto, não pode ser encontrado nenhum esquema na *intuição* para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, então pode e deve ser dado um análogo de tal esquema” (KrV: B693). Como, pois, interpretar essa frase e a comparação que ela anuncia?

---

<sup>3</sup> Essa distinção é feita ainda na *Analítica*, em KrV: B165.

Em primeiro lugar, essa analogia é reveladora do modo como Kant compreende a atividade da razão, tomada como o conjunto das faculdades. Trata-se sempre de produzir unidades, seja das mais simples e concretas às mais complexas e abstratas, ou, como nota Grier (2001, p. 274), da “mesma função unificadora, ou do mesmo ato da razão, visto de diferentes formas”<sup>4</sup>.

Em segundo lugar, é forçoso notar que a forma da sentença não assinala apenas essa atividade unificadora fundamental. Estruturada como uma oração concessiva, o filósofo sinaliza que, *na falta* de uma intuição, tem-se a analogia ao esquematismo. Isto é, na falta de uma intuição, tem-se uma ideia ou, como Kant estranhamente sugere, tem-se as “máximas da razão” (KrV: B694).

Ora, a primeira constatação autoriza a segunda e, como sempre, o uso kantiano do expediente da analogia é rigoroso. Uma analogia é uma comparação estabelecida sob a forma de uma inferência, que, todavia, se beneficia de uma indução prévia que autoriza a comparação (Sarto; Souza, 2022). Se, a partir de ambos os procedimentos, não fosse possível inferir uma mesma função unificadora, a analogia a um esquema seria inviável.

Colocando em perspectiva esses breves apontamentos, conclui-se que a busca da intuição em vista da elaboração do esquema tem como fim o atingimento da unidade sistemática dos conceitos do entendimento, motivo pelo qual Kant assevera que esse análogo não só pode, como deve ser elaborado. Mas esta unidade só é buscada, em ideia, porque nenhuma intuição é apresentada como suporte para essa unidade. Situação que se alterará com a introdução do organismo na terceira crítica, o qual constitui uma exceção a esse estado de coisas e aponta, todavia, para a constituição de um outro tipo de ordem, a teleológica.

---

<sup>4</sup> Todos as citações em língua estrangeira que não possuem tradução foram traduzidas por nós.



Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

Contudo, como interpretar essa aparente lassidão conceitual em relação a essa analogia com o esquematismo, que é tanto ideia quanto máxima da razão? Não só esse é o caso, como esta analogia conjuga máximas contraditórias da razão. Ela é a “ideia do máximo da divisão e da unificação do conhecimento do entendimento em um princípio” (KrV:B693). Como, todavia, seria possível compatibilizar em ideia dois princípios antagônicos como a especificação e a agregação? A resposta vem na sequência:

Pois aquilo que é maior que tudo e absolutamente completo pode ser pensado de maneira determinada, já que todas as condições restritivas que fornecem a diversidade indeterminada foram deixadas de lado (KrV:B693).

Trata-se exatamente do mesmo procedimento que leva à individualização do todo da realidade no ser realíssimo, em que o conceito mais abstrato é ao mesmo tempo o mais determinado. O que subjaz a essa semelhança é, todavia, uma analogia transversal aos textos, que, todavia, começa no capítulo do *Ideal da Razão pura*.

### **3 Uma mesma composição analógica estrutura o *Ideal da Razão Pura* e o *Apêndice à Dialética Transcendental***

A seção “*Do ideal transcendental*” começa expondo o princípio de determinação completa. Determinar, desde a *Nova Dilucidatio*, é definido por Kant como a posição de um predicado que exclui o oposto (PND AA 01:393). A determinação completa seria, por sua vez, a posição de todos os predicados possíveis em relação a uma coisa e, assim, teria de levar em consideração todos os predicados opostos, em relação, portanto, ao conjunto completo de todos os predicados possíveis.

Com efeito, Kant nega que os objetos possam ser individuados dessa forma (cf. Log AA 09: 99). Todavia, ele não nega que a razão ainda

assim aspire individuar os particulares a partir de princípios universais, mesmo porque a razão é a “*faculdade dos princípios*” (KrV: B356) e a “*faculdade de inferir*” (KrV: B386). Essa predisposição é notável especialmente se levarmos em conta as operações determinação lógica e determinação completa. Entre elas, sobressai o fato de que ambas operam segundo um silogismo disjuntivo. Como explica Grapotte (2003, p. 438), o que especifica o silogismo disjuntivo em relação aos silogismos categóricos ou hipotéticos, “é a [premissa] maior, na medida em que ela consiste em uma proposição disjuntiva, ou, dito de outro modo, na medida em que contém os membros de disjunção ou de divisão”.

O mesmo elemento que fornece a especificidade do silogismo disjuntivo em relação a seus pares, os silogismos categórico e hipotético, é fundamental para traçar a analogia existente entre a determinação lógica e a determinação completa. Na primeira, a premissa maior é um conceito universal, na segunda, como “o conceito universal de uma realidade em geral não pode ser dividido *a priori*”, a premissa maior conterá, então, a “representação do conjunto de toda a realidade” (KrV: B605). Isso significa que “o uso da razão, mediante o qual esta dá o ideal transcendental por fundamento à sua determinação de todas as coisas possíveis, é *análogo* àquele segundo o qual procede nos silogismos disjuntivos” (KrV: 605, *itálico nosso*).

Ambos os tipos de determinação formam para si uma totalidade prévia da série das condições, porém porque é impossível determinar completamente *a priori* um indivíduo sem o recurso à experiência, sem uma intuição correspondente, a determinação será sempre incompleta. Não obstante, a estrutura lógica de determinação permanecerá a mesma e o lugar no qual a diversidade, seja ela lógica ou real, pode ser dada já está, de antemão, demarcado.

Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

Isto posto, se não há dúvida acerca do que se deve entender pelo universal lógico, como, porém, representar essa “representação do conjunto de toda a realidade” (KrV: 605)?

O primeiro impulso do texto é considerá-la como “modelo” (*prototypon*), do qual a possibilidade das coisas é derivada, como limitações (negações) “de uma realidade maior e, no fim das contas, da realidade suprema” (KrV: B606-607). Essa realidade aparece como o modelo especificado, recortado, se quisermos, das realidades limitadas, de que todas as coisas são “cópias defeituosas” (*ectypa*), de modo que se chega à diversidade das coisas de um modo comparável às “figuras enquanto diferentes modos de limitar o espaço infinito” (KrV: B606).

À parte as implicações e a fortuna crítica, absolutamente centrais, que essa comparação, feita também nas *Reflexões* (4247, Refl AA 17: 480), possui, chama-nos a atenção a distinção, menos notada, entre “unidade distributiva” e “unidade coletiva” que Kant faz, em nota, no fim da seção “*Do Ideal Transcendental*”.

Esse par conceitual descreveria a transformação da ideia de um todo da realidade num ideal, através da realização, hipostasiação e personificação desse conjunto da realidade (KrV: B610). Bastaria, para explicar o que se deve entender pelo que há de propriamente dialético, no sentido de ilusório, na operação que conduz à forma acabada do ideal, dizer que a unidade distributiva do entendimento é transformada, dialeticamente, em unidade coletiva, na qual a possibilidade de todas as coisas se confundiria com a ideia de uma coisa individual.

Tanto por conta da vagueza quanto do potencial explicativo que a distinção poderia conter, numa palavra, do que a explicação não é e do que ela poderia ser, nada desautoriza o intérprete a pensar que o tema poderia ser mais bem trabalhado pelo filósofo.

Por essa razão é que se recorre a algumas *Reflexões* nas quais o filósofo fornece mais alguns detalhes acerca dela. Célebre a esse respeito

é a reflexão de número 5597: “Unidade distributiva ou coletiva da experiência em geral. Toda experiência não é o todo da experiência” (Refl, AA 18:246).

Pollok (2017, p. 35), que comenta essa passagem, eleva a distinção a outro patamar de importância. A unidade distributiva, ele explica, é obtida a partir da “síntese unificadora em qualquer instância de cognição” e o que ela requer não é mais que a “possibilidade real de uma multiplicidade de conteúdos sensíveis dos conceitos”.

Esses apontamentos se remetem ao conceito de realidade desenvolvida na *Analítica* e, por isso, iluminam a referência que o próprio Kant faz, ao fim do referido capítulo, dizendo, de maneira bastante surpreendente, que a resposta para o complexo problema apresentado “se oferece por si mesma a partir das discussões da analítica transcendental” (KrV: B609).

Contudo, parece-nos que mesmo a referência à *Analítica* não contribui tanto quanto gostaríamos para nos ajudar a explorar as potencialidades dessa distinção. Nesse sentido, é significativo que o *Apêndice à Dialética Transcendental* a retome, em seus parágrafos iniciais:

A razão só tem propriamente por objeto, portanto, o entendimento e sua disposição conforme a fins; e, assim como este unifica o diverso no objeto através de conceitos, aquela, por seu turno, unifica o diverso dos conceitos através de ideias, colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento, que, de outro modo, se ocupariam apenas com a unidade distributiva (KrV: B671-672).

O que nos parece absolutamente central é que esta unidade coletiva deixa de ser sinônimo de uma extrapolação dialética e passa a ter uma utilidade positiva: ela é o fim a partir do qual a razão ordena o diverso do entendimento.

Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

Vê-se, desse modo, como a finalidade começa a permear o domínio da natureza no interior da reflexão crítica. A unidade coletiva continua sendo um “agregado contingente”, mas, como uma meta irrealizável, ela faculta que a unidade completa do conhecimento do entendimento se torne um “sistema concatenado segundo leis necessárias” (KrV: B673).

#### **4 Análogo a um esquema, ideia, ideal ou máxima?**

Parece-nos que começa a emergir aqui uma nova forma de compreender o que seja uma totalidade, o sistema, o qual, todavia, não teria sido possível, ademais, sem a explicitação das especificidades e incompatibilidades assinaladas nas demais modalidades.

Não obstante, o filósofo é inequívoco quanto a aplicação da determinação lógica no interior do *Apêndice à Dialética Transcendental*, de modo que não é difícil estabelecer uma analogia entre os princípios ordenadores centrais apresentados, a saber, os princípios lógico-transcendentais de homogeneidade, diversidade e afinidade e a operação do silogismo disjuntivo.

Não só Kant retoma esse procedimento no interior do *Apêndice* (cf. KrV: B683-684), como intercambia livremente as nomenclaturas. O princípio de especificação é chamado também de determinação (KrV: B682) e de multiplicidade (KrV: B694), assim como o de homogeneidade se torna princípio de universalidade (KrV: B682), de unidade e de agregação (KrV: B695). Além disso, diz explicitamente que “os diversos gêneros são [...] meras divisões de um gênero único, supremo e universal” (KrV: B687), donde o princípio da afinidade estaria igualmente garantido.

Nesse sentido, tudo indica que o texto se estrutura dando continuidade à analogia entre determinação lógica e determinação

completa, estabelecida no *Ideal*. De um lado, tem-se os procedimentos de determinação lógica, determinação completa e especificação da natureza, todos os quais partem de uma premissa maior que contém os membros da disjunção, a saber, no primeiro caso, um conceito universal (unidade distributiva), no segundo, a representação do conjunto de toda a realidade (unidade coletiva) e, no terceiro, o gênero único, supremo e universal, que compreende “sob si toda a diversidade de gêneros, espécies e subespécies” (KrV: B687)

Ora, a unidade distributiva que opera na determinação lógica se concretiza nas sínteses do esquematismo transcendental. A unidade coletiva da representação do conjunto da realidade se realiza no *ens realissimum*. Por sua vez, a unidade dos conceitos do entendimento, sob os quais se inscreve a natureza em geral, realizar-se-ia, na medida em que lhe faltaria uma intuição, num análogo de um esquema, o qual não é mais que a “ideia do máximo da divisão e da unificação do conhecimento do entendimento em um princípio” (KrV:B693).

Desse modo retomamos o problema exposto páginas atrás, porém munidos, agora, dos instrumentos para fornecer uma resposta. Como, pois, seria possível compatibilizar em ideia dois princípios antagônicos como a especificação e a agregação? Como compatibilizar, numa só ideia, o máximo de determinação com o máximo da indeterminação? A razão só é capaz de realizá-lo no ideal da razão pura, “pois é o único caso em que um conceito universal de uma coisa, em si universal, é completamente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo” (KrV: B604). É exatamente para preservar essa exclusividade e desautorizar uma nova extrapolação dialética que a hipótese da analogia ao esquema permanece exatamente o que é: uma comparação bastante imperfeita.

O filósofo se recusa, na ocasião do *Apêndice à Dialética Transcendental*, a dissolver num ideal ambas as tendências contraditórias

Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

da razão. Por isso ele falará não em ideal, mas em máximas da razão. Ao invés de individualizá-las àquele modo, ele, ao contrário, as personificará de outra maneira, na figura dos interesses contraditórios dos investigadores da natureza.

Há, diz, dois tipos de interesses predominantes entre os investigadores da natureza. Uns fazem valer o “interesse pela *multiplicidade* (segundo o princípio da especificação [*Spezifikation*])”, outros “o interesse pela *unidade* (segundo o princípio da agregação [*Aggregation*])” (KrV: B694-695).

Portanto, não se faz preciso dissolver a oposição entre essas tendências justamente porque a contradição é inexistente na medida em que estes princípios na verdade são máximas, isto é, princípios meramente regulativos e, “então não é um conflito verdadeiro, mas apenas diferentes interesses da razão que ocasionam a diferença nos modos de pensar” (Krv: B694)

## 5 Considerações finais

Ainda que o conflito seja por essa via mitigado, não obstante, não é como se o problema desaparecesse ou como se a relação entre essas máximas se tornasse harmônica. Ora uma é soberana, ora outra. Por exemplo, o interesse pela unidade sobressai na lei da “*escala contínua*”, introduzida por Leibniz e defendida por Bonnet.

Os graus dessa escala, tal como podem ser dados pela natureza, são distantes demais um do outro, e as nossas distinções, supostamente pequenas, são normalmente abismos tão grandes na natureza que nada pode ser considerado, com base nessas observações [...] como um propósito da natureza (KrV: B696)

Essa máxima “vai muito além, enquanto tal, do ponto até onde poderiam seguir-lhe a experiência ou a observação” (KrV: B696), motivo

pelo qual não pode ser considerada um propósito da natureza. Desse modo, o que Kant critica em Bonnet é a passagem infundada da natureza tomada como sistema lógico-transcendental para a interpretação da natureza como um sistema teleológico. Para que se possa licitamente passar da primeira para a segunda, seria necessário que as evidências testemunhassem em favor dessa hipótese: falta ainda uma intuição que a suporte.

Porém, e é isto que almejávamos demonstrar nesta exposição, apesar da impressão de que essa necessidade reiterada de uma unidade refletiria apenas uma condição de factibilidade empírica, o fato é que ela é exigida como condição de possibilidade da própria operação da razão, que, por sua vez, também demanda uma contraparte empírica.

Se houvesse um objeto tal que servisse de suporte à unidade teleológica da natureza, não seria o caso de visitar a “escala contínua” de Leibniz-Bonnet conferindo a ela um outro estatuto? Não só seria esse o caso, como a própria razão o exigiria — na presença de algo, o organismo, que mereça a denominação de fim natural — tanto quanto exige que a premissa maior seja dada no caso do silogismo disjuntivo, ainda que isso possa vir a ser classificado como uma “aventura arriscada da razão” (KU AA 05: 420).

## Referências

GRAPOTTE, S. Le concept critique d'«ens realissimum». In: *Revue philosophique de Louvain*, v. 101, n. 3, 2003.

GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902 – 2010.



Da exceção à regra: o conceito de fim natural em relação à ordem natural entre o *Ideal da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

MOREAU, J. *Le Dieu des philosophes*. Paris: Vrin, 1969.

POLLOK, K. *Kant's Theory of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

SARTO, G.; SOUZA, P. N. Kant Crítico da Analogia Técnica Cartesiana. In: *Kant e-prints*, v. 17, n. 1, 2022.

THEIS, R. *La Raison et son Dieu: étude sur la théologie kantienne*. Paris: VRIN, 2012.



# Julgamento e Legitimidade: As interpretações de O’Neill e Arendt do conceito kantiano de *sensus communis*

Pedro Gallina Ferreira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.02>

## 1 Introdução: a inserção de Kant no debate contemporâneo do universalismo ético-político

Nesta exposição, eu gostaria de analisar duas apropriações contemporâneas de Kant particularmente interessadas no caráter procedimental do julgamento prático. Não pretendo examinar aqui o caráter polêmico dessas apropriações, mas compará-las através de seus modos de abordar a possibilidade de um universalismo ético-político através do pensamento kantiano. Meu objetivo é reconstruir a maneira como as interpretações de Onora O’Neill e Hannah Arendt podem ser localizadas nesse debate e, em especial, como utilizam o conceito de *sensus communis*. Com isso, procuro entender como concebem a relevância de Kant na formulação de novas respostas, por um lado, ao problema do *formalismo moral* — que ganha a forma de qualquer tipo de rigorismo ou de hipostasia do sujeito da ação — e, por outro, do *relativismo moral*, isto é, uma desanimadora situação de escolha entre trivialidade e inconsistência.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: [pgferreira94@gmail.com](mailto:pgferreira94@gmail.com)

No primeiro capítulo do livro *Situando o Self: Gênero, Comunidade e Pós-Modernismo na Ética Contemporânea*, Seyla Benhabib apresenta o problema central do debate acerca do universalismo ético-político afirmando que “[as] oposições entre universalismo e historicidade, entre uma ética de princípio e uma ética de juízo contextual, ou entre cognição ética e motivação moral, dentro dos limites entre os quais corre boa parte dos debates recentes, não são mais ponderosas” (Benhabib, 2020, p. 75). A atualidade da crítica hegeliana ao formalismo vazio da ética kantiana seria o principal motivo para tal reconsideração: “a partir unicamente da pura forma da lei moral não se segue nenhuma máxima concreta de ação, e, caso se siga, é porque outras premissas não identificadas foram contrabandeadas no argumento” (Benhabib, 2020, p. 76).

Segundo tal reconstrução, há duas principais linhas de resposta kantiana a esse problema. A primeira corresponde à posição de John Rawls, na qual se pressupõe características contingentes da natureza humana na determinação dos fins da ação — uma opção que enfraquece a distinção originalmente kantiana entre autonomia e heteronomia (Benhabib, 2020, p. 77). A segunda linha de resposta seria aquela correspondente à posição de O’Neill, que se “recusa a abandonar o programa kantiano puro e procura expandir o princípio de não contradição das máximas ao considerar mais atentamente as características formais da ação racional” (Benhabib, 2020, p. 78). Neste último caso, o modelo kantiano se limitaria a redefinir o princípio de autodeterminação da vontade exclusivamente nos termos da consistência lógica das condições intencionais, o que restringe a ação humana a uma concepção individual de reflexão e “perde de vista a questão da validade moral intersubjetiva” (Benhabib, 2020, p. 79).

Tais são as razões pelas quais Benhabib considera que o desafio de Hegel persiste no debate contemporâneo do universalismo ético-político. Os modelos kantianos parecem não conseguir abandonar

definitivamente a hipostasia de um sujeito moral de modelo a-histórico, seja concebendo uma natureza humana ou um princípio de não-contradição. Nesse sentido, se essa reconstrução de Benhabib for verdadeira, grande parte — se não a totalidade — dos esforços neokantianos de atualizar o sentido fundamental do universalismo no contexto contemporâneo fracassou devido à sua incapacidade de oferecer uma resposta suficientemente ponderosa à crítica do formalismo vazio.

Não cabe aqui detalhar a proposta alternativa de Benhabib. Contudo, me parece produtivo questionar a ideia de que, kantianamente falando, a consistência da reflexão prática só pode desprovê-la de validade intersubjetiva. Acredito que é mais frutífero indagar pelo “sentido compartilhado” da consistência (*sensus communis*) no interior do julgamento prático kantiano, tendo em vista uma resposta igualmente ponderosa ao formalismo e ao relativismo moral. A seguir, apresento alguns aspectos das interpretações de O'Neill e Arendt que tratam dessa questão.

## **2 Construtivismo e pluralismo em Onora O'Neill**

Entendo que a posição de O'Neill é fundamentalmente um enfrentamento à trivialidade do relativismo (ou à “consciência desorientada”, em suas palavras), através da proposta de considerar o teste de universalização kantiano como um princípio procedimental de autonomia (O'Neill, 1989, p. ix-x). Para o nosso objetivo, importa compreender a autonomia como estruturante da aplicação do julgamento prático, que depende de certas exigências de comunicação e interpretação para ser exercido. A reflexão prática não depende de procedimentos lógicos derivativos que fornecem “algoritmos”, mas da justificação discursiva, centrada nas qualidades universalmente significativas da ação.

Em *Kant's Conception of Public Reason*, O'Neill afirma que "seria enganoso taxar de dialógica a concepção de razão de Kant, porque ele não pensa que a razão é um produto do diálogo atual, em tempo real"; porém, ressalta que a argumentação de Kant diz respeito às "condições necessárias para que qualquer coisa conte como uma razão" (O'Neill, 2015, p. 67). Portanto, segundo o método crítico, a preocupação central do pensamento kantiano é logicamente anterior àquela da possibilidade de uma racionalidade dialógica, mas nem por isso a ignora.

No primeiro capítulo de *Constructions of Reason*, a autora já havia justificado essas afirmações ao revisitar o conceito de autonomia pela ideia de "raciocínio público" <*public reasoning*>. O'Neill usou as metáforas arquitetônicas, políticas, literárias, acadêmicas e científicas como pistas para encontrar procedimentos de orientação da ação e do pensamento em geral que fossem voltados para agentes situados em uma pluralidade sem harmonia pré-estabelecida (O'Neill, 1989, p. 12). Mais tarde, a autora detalharia esse ponto dizendo que o caráter dinâmico da base normativa da autonomia moral garante as condições mínimas de todo julgamento que busca abandonar uma pluralidade limitada <*bounded plurality*> em vista de uma pluralidade irrestrita <*unrestricted plurality*> por meio da publicidade (O'Neill, 2015, p. 66-67).

O raciocínio público é composto por duas condições fundamentais. A primeira (negativa) é a de uma disciplina autorreguladora, que avalia se os agentes envolvidos "não estão visando um tipo de raciocínio condicional que alcançará apenas aqueles que aceitam uma autoridade comum" (O'Neill, 2015, p. 60). Conformar-se a uma norma compartilhada sem questionar as condições da sua autoridade "limitaria nossas próprias tentativas de refletir, e, na melhor das hipóteses, atingiria uma comunicação de escopo e validade restritas" (O'Neill, 2015, p. 61). A segunda condição (positiva) é a da autolegislação — ou o ato de dar a si mesmo sua própria norma de conduta —, que não depende de uma legislação jurídica ou de um conjunto de costumes

anterior ou atual, mas é construída pelos agentes ao refletirem sobre a forma da lei em geral <*Gesetzmäßigkeit*>. Nas palavras de O'Neill: “raciocinar, seja teórica e praticamente, é somente uma questão de estruturar o pensamento e a ação por maneiras que outros *poderiam* seguir” (O'Neill, 2015, p. 66). A ênfase aqui é sobre o caráter hipotético da reflexão prática, no sentido em que precisa considerar as condições necessárias para que todos os agentes concordem a partir do fundamento normativo.

Combinadas, tais condições constituem um modelo de *universalismo irrestritamente pluralista*: o escopo de comunicação mais ampliado com a normatividade que possibilita a maior variedade de interpretações. Nesse modelo, a autoridade racional é análoga à construção de um plano coletivo e auto-imposto, elaborado a partir dos elementos disponíveis a todos os participantes, e representa, assim, uma fundamentação potencialmente discursiva da normatividade — isto é, uma fundamentação que contém as condições necessárias para criar acordo mediante a comunicação. Ou seja, trata-se de uma normatividade modal que orienta a constituição de comunidades possíveis e não-ideais através de uma “concepção mínima de razão como legiformidade sem um legislador <*Gesetzmäßigkeit ohne Gesetzgeber*>” (O'Neill, 2015, p. 29-32).

A normatividade modal da comunicação permite à autora apresentar o seu modelo de universalismo por inúmeras imagens da razão pública. Uma dessas imagens consiste naquela formada pelo *princípio de comunicabilidade* do *sensus communis* — “a faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (*a priori*) o modo de representar de todos os demais, para como que vincular o seu juízo à razão humana como um todo” (KU, AA 05: 293) — e pelas *dinâmicas reflexivas* das máximas do entendimento comum — pensar por si mesmo, pensar no lugar de todos os demais e pensar consistentemente (KU, AA 05: 294-5):

As passagens sobre o *sensus communis* diferem de muitos modos das discussões de Kant em outros escritos de um único princípio supremo da razão. [...] A razão é esboçada aqui não como um princípio abstrato, mas como a orientação <guidance> do pensar e do fazer em um processo dinâmico, que nem se sujeita à controle externo, nem falha em reconhecer diferenças de opinião e prática, e que trata as contradições e tensões resultantes como uma exigência de revisão (O'Neill, 2015, p. 33-34).

Entendido como condição da comunicação, o *sensus communis* torna mais precisos os aspectos pluralistas da reflexão prática e mostra grande afinidade com o princípio da unidade da razão na multiplicidade de seus fins. Porque o *sensus communis* é indissociável do “processo dinâmico do pensar e do fazer em geral”, esse modelo raciocínio adiciona o fator estratégico e hermenêutico da aplicação ao procedimento de universalização, pelo qual um agente adere a uma norma ao “arbitrar entre interpretações concorrentes de uma situação, e engajar em um juízo reflexionante” (O'Neill, 1989, p. 181).

No capítulo nove de *Constructions of Reason (The Power of the Example)*, a autora detalha essa ideia de reflexão em um conjunto de estratégias que “apreciam ou julgam os tipos de casos com os quais nós lidamos [ao selecionar, dentre as variadas descrições verdadeiras de uma situação, aquelas que são significativas para uma decisão moral” (O'Neill, 1989, p. 180). Do ponto de vista do juízo reflexionante em geral, remetem à passagem do particular ao universal, à autorregulação investigadora ou busca pela simplificação silogística (através das ideias da razão) e à ampliação de horizontes de interpretação (ao buscar perspectivas compartilhadas). Do ponto de vista do julgamento prático, remetem à possibilidade da comunicação de agentes que, ao interagirem entre si, empregam, além de estratégias prudenciais e retóricas, pelo menos *alguma consideração do ponto de vista universal*.

Ou seja, O'Neill assume que, na comunicação, se busca necessariamente algum grau de inteligibilidade. A pretensão de



comunicação exige colocar-se no lugar dos outros (mesmo que de maneira generalizada) ao “se tornarem conscientes das incompatibilidades entre seus pontos de vista”. O'Neill entende que essa incompatibilidade — ou, de certo modo, a *percepção da diferença* — conduz à reflexão que reavalia a interpretação inicial segundo a sua própria incompletude e, por isso, busca restaurar um significado através de uma nova consistência.

### 3 Publicidade e comunidade em Hannah Arendt

O problema colocado por Benhabib é devedor não somente de modelos éticos estritamente discursivos, como também da teoria do juízo político de Hannah Arendt — uma composição que permite à filósofa americana articular a publicidade procedimental com o caráter narrativo da formação da vontade e, assim, superar a exclusividade da dimensão interna da reflexão prática. Assim, na reconstrução feita por Benhabib do debate sobre o universalismo ético-político, a posição de Arendt desempenha um papel fundamental. A sua interpretação do universalismo kantiano é marcada pela tensão da “dupla filosofia política” e de uma fenomenologia do pensar e do agir, recursos que permitem considerar o potencial intersubjetivo do conceito kantiano de faculdade de julgar.

O Posfácio ao primeiro volume de *A Vida do Espírito* é o único lugar no qual Arendt apresenta a proposta de escrever uma história da faculdade de julgar. Seu ponto de partida seria a *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant, considerada por ela a única obra filosófica que apresenta os elementos constitutivos e o princípio que institui a liberdade do julgamento em relação às demais faculdades mentais, tais quais a razão, o entendimento e a vontade. Arendt atrela essa investigação ao problema da conexão entre teoria e prática e à “tentativa de se chegar a uma teoria ética razoavelmente plausível” — duas questões que, segundo a autora,

só foram tratadas pela tradição da perspectiva da possibilidade de realização de ideais absolutos, fabricados pelos anseios dos homens face à fragilidade e imprevisibilidade da ação (Arendt, 2017b, p. 239). O significado ético e político do julgamento como capacidade de discernimento precisa ser explicado na análise da relação entre liberdade e reflexão, em sua formação na história do pensamento ocidental.

Esses elementos da faculdade de julgar são apresentados por Arendt em variados textos entre 1956 e 1975, dentre os quais se consagraram como sua principal fonte a edição de Ronald Beiner das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. O núcleo fundamental de sua tese é que juízos estéticos e políticos guardam a semelhança do *processo deliberativo* que “julga o mundo em sua aparência e temporalidade”, de uma tal forma completamente distinta das operações de dedução e indução lógicas próprias do entendimento (Arendt, 2016, p. 277). Em contrapartida à consistência do princípio de não-contradição, a autora defende a liberdade de uma imaginação produtiva orientada pelo sentido comunitário (*sensus communis*) de colocar-se na posição concreta de outras pessoas, funcionando, assim, na qualidade de um princípio intersubjetivo.

A “dupla” filosofia política de Kant representa, na verdade, a tensão que Arendt identifica entre dois modelos fundamentais de ação: um de teor utilitário (ou instrumental), relativo à operação determinante da faculdade de julgar — constituído pela aplicação de um ideal criado *in abstracto* sobre casos *in concreto*, que toma esses casos como seus meios de realização — e um de teor processual (ou performático), relativo à operação reflexionante — constituído pela reciprocidade de atores e espectadores que habitam um mundo de aparências. Há, portanto, uma teoria da ação que gravita ao redor do conceito de dever (forma da obrigação ou da coerção) e há outra que se baseia no conceito de publicidade (forma da aparência).

Desde o início da década de 1950 até a publicação, em 1958, do livro que futuramente seria considerado como o núcleo de sua filosofia política, Hannah Arendt investigava as mudanças fundamentais da experiência política na passagem do mundo antigo e medieval para o moderno. A motivação para compreender as transformações originárias da modernidade fazia parte da tentativa programática (nascida de *Origens do Totalitarismo* e desenvolvida nessa direção em textos como *Ideologia e Terror* e *Compreensão e Política*) de encontrar as fontes não-totalitárias da destruição do espaço público político. Nesse contexto é que se insere o paradigma de crise da autoridade na modernidade e da sua centralidade para a consolidação de um modelo instrumental e autoritário de ação que separa direito, ética e política a partir da dicotomia entre governantes e governados, naquilo que se consolidou enquanto a tradição de filosofia política desde Platão. A princípio, a crise da autoridade significava uma crise da legitimidade do governo ou da legislação vigente no mundo antigo e medieval (*Entre Passado e Futuro*); no entanto, pouco a pouco, Arendt passa a estender tal caráter de crise para a validade de padrões normativos (*Verdade e Política, Lições, Vida do Espírito*).

Assim, esse quadro histórico aponta para outra mudança correlata: a forma do julgamento sobre o mundo em seus aspectos estritamente privados. É com essa transformação, fomentada pelo individualismo moderno, que a crise da autoridade consolida o processo de julgamento enquanto alienação do mundo público. Segundo a autora, o ponto de vista do espectador participante, que precisa necessariamente se relacionar com outros atores e espectadores para considerar a pluralidade e a novidade no mundo, encontra-se dissociado dos critérios pelos quais poderia compreender a experiência humana em geral. Em vista da crise da autoridade e da mudança do modelo de julgamento, Arendt propõe que a liberdade para refletir seja o análogo interior à

capacidade de iniciativa política e que procure, em última instância, libertar-se da introspecção solitária.

Portanto, quando Arendt afirma encontrar no juízo reflexionante a teoria política de Kant por excelência, ela se referia à normatividade da reflexão que parte do caso particular, abstraindo das “condições subjetivas e privadas”, até alcançar um ponto de vista universal (KU, AA 05: 293). Para a autora, importava que a perspectiva do universal não se constituísse como absoluta ou ideal, mas como uma generalidade exemplar: isto é, uma capacidade de compreender os casos em suas especificidades, em sua novidade originária que somente se apresenta sem regras pré-estabelecidas, exigindo sempre a busca de novos critérios para julgar mediante a consideração da pluralidade de pontos de vista permitida pela ideia kantiana de “mentalidade alargada” (*sensus communis*) (Arendt, 2016, p. 299-300).

Em *A Condição Humana*, Arendt indica que o “mundo público” (ou “mundo das aparências”) é composto pelo estabelecimento de um espaço para se aparecer (Arendt, 2017a, p. 61-62). Segundo a autora, o mundo não é propriamente um sistema geográfico ou material, mas a realidade da interrelação potencial entre agentes e pode ser definido mais precisamente como o “espaço-entre” *<in-between>*, um espaço moldado pela pluralidade enquanto a “condição [política] da ação humana, porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive e viverá” (Arendt, 2017a, p. 10).

Nesse sentido, o que Arendt compreende pela conexão entre política e estética é a dimensão perceptiva da autoconsciência, que tende a se ampliar, a superar os sentidos individuais e sentimentais, de modo a constituir um mundo comum e plural. O que caracteriza essa percepção é a forma e a consciência da publicidade: o fato de que tudo que habita

um espaço compartilhado é não-subjetivo, não-privado, não-individualizado.

Assim, o julgamento prático tomado enquanto ato de discernir e decidir indica um procedimento de *distinção entre qualidades*, de conferir dignidade a cada lado das oposições ao julgar suas particularidades e engajar uma “judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida política e do mundo comum” (Arendt, 2016, p. 277). Esse procedimento reflexivo da faculdade de julgar ressalta que, através das decisões que tomamos, conferimos assentimento às nossas distinções, e revelamos uma atitude ético-política — nas palavras de Arendt, tornamos público um “modo de ação a se adotar [no mundo], além do modo como [esse mundo] deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele hão de surgir” (Arendt, 2016, p. 277).

Convém notar que o “mundo público” é, ao mesmo tempo, substrato e produto da reflexão prática. Da capacidade de construir e ser construído no processo de formação cultural, Arendt distingue analiticamente o juízo político do ator e o juízo estético do espectador. Essa divisão entre ator e espectador, política e estética, não é fixa, mas parte do processo deliberativo e reflexivo acerca da própria história humana. Por isso, a autora acredita que, ao retomar o sentido originário da publicidade enquanto espaço potencial de aparência, será possível atentar-se uma vez mais para a pergunta pelo “como escolher” — ou, melhor, “como distinguir” aqueles critérios que “cuidam e preservam” a possibilidade de aparência daqueles que a instrumentalizam. Também é por esse motivo que Arendt vê no gosto o reduto moderno da *cultura animi* — “uma mente de tal modo educada e culta que se lhe pode confiar o cuidado e a preservação de um mundo de aparências cujo critério seja a beleza” — ou seja, o puro aparecer — e da *humanitas* de Cícero — “alguém que soube como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado” (Arendt, 2016, p. 278-280). Com isso, a posição de Arendt ressalta a

reflexão prática enquanto formas de escolha não baseadas na consistência lógica, mas segundo bases simbólicas e históricas do discurso, visíveis mediante a narração da história da faculdade de julgar.

#### **4 Considerações finais**

Procurei mostrar que, apesar do modelo de O'Neill corresponder a um universalismo formal, ele é endossado por procedimentos que dependem do modo de realização das possibilidades disponíveis e da forma do raciocínio usado para justificá-lo. Dessa forma, trata-se de um universalismo que abre espaço para a interpretação contextual do processo deliberativo sem abdicar das condições de comunicação, que forneçam as bases do pluralismo do qual parte o próprio desafio do relativismo moral. A concepção de julgamento prático que apresenta também é menos substantiva em relação aos conteúdos e limites de noções situadas de publicidade: “visto que as concepções de razão, do público e das fronteiras entre público e privado são várias e fortemente contestadas, qualquer afirmação de que uma razão [meramente] pública justifica é ambígua de múltiplas maneiras” (O'Neill, 2015, p. 56). A trivialidade seria abdicar de justificações radicalmente universais ao pressupor elementos históricos, sociais ou políticos, ao invés de construir teorias da ação do zero.

Entendo que o empreendimento de O'Neill não pretende retornar à autoridade do universal enquanto forma da hierarquia (como nos mostra a leitura de Arendt), mas sim reforçar a necessidade de revisitar o conceito de universal pela pluralidade. Apesar de ver a vindicação da razão como um procedimento necessariamente relacionado à pluralidade de sujeitos, O'Neill conserva grande desconfiança pelas particularidades de todo julgamento “meramente público”. Seria preciso ampliar a interpretação modal da teoria da ação kantiana para não deixar de lado aspectos hermeneuticamente

substanciais da reflexão, como é o caso da narrativa e do teor simbólico da introspecção moral que são culturalmente circunscritos.

Ao comparar o universalismo pluralista com o modelo de Arendt, eu esperava mostrar a importância de vislumbrar o significado simbólico e histórico nos dois aspectos fundamentais da ideia de julgamento prático. Contrariamente à opinião de O'Neill, a história da faculdade de julgar narrada por Arendt é cuidadosa o suficiente para reelaborar uma teoria da ação fundamentada na publicidade sem recair em trivialidades. O modelo de Arendt ressalta o esforço da faculdade de julgar na *mediação* entre os princípios da ação e o processo de decisão, de modo a atribuir e ampliar a validade de condutas através da interpretação do mundo. Nesse sentido, a pluralidade e o potencial conflito de opiniões não exclui a demanda por justificação, mas a transforma num procedimento igualmente performático e substancialmente introspectivo. Julgar passa a ser a agência de buscar orientação por princípios potencialmente universais *através* da atenção às situações particulares — o que corresponde à interrelação e à passagem de juízos reflexionantes para determinantes que, no entanto, não pretendam formatar o potencial hermenêutico da realidade.

Por fim, acredito que há um ponto no qual O'Neill e Arendt poderiam concordar entre si. Os dois modelos são elaborados tendo em vista uma crise da autoridade da razão: no mundo contemporâneo, as pessoas se encontram não apenas em situação de choque dos seus princípios de conduta individuais e coletivos, mas também em situações nas quais os próprios processos de justificação desses princípios — responsáveis por mediá-los entre si ou aplicá-los a contextos particulares — enfrentam uma desconfiança aguda. Mesmo a ideia de “reflexão pública”, tão forte no interior da filosofia kantiana, precisa ter seu teor de compartilhamento reavaliado e reconstruído segundo o desafio renovado do relativismo moral.

Através das retomadas de Kant por O'Neill e Arendt, busquei mostrar que a desconfiança pela validade da norma é justamente a ocasião para se questionar o teor da universalidade possível e ampliá-la mediante a reflexão compartilhada da comunicação. Nas duas teóricas, o enfrentamento do formalismo (por razões completamente distintas) converge para o enfrentamento do relativismo, e a defesa do universalismo torna-se complementar à do pluralismo (e vice-versa) pela centralidade do sentido comunitário, da comunicação e das suas condições de possibilidade na experiência humana contemporânea.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017a.
- ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Trad. C. A. de Almeida, A. Abranches, H. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.
- BENHABIB, Seyla. *Situando o Self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. Ana Claudia Lopes, Renata Romolo Brito. Brasília: Universidade de Brasília, 2021.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016.
- O'NEILL, Onora. *Constructing Authorities: Reason, Politics, and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1989.
- O'NEILL, Onora. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.



# A concepção kantiana da ação pode ser moralmente neutra?

Emanuele Tredanaro<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.03>

## 1 Introdução

Tendo como referência geral o debate sobre a assim chamada teoria kantiana da ação — o qual tão fecundo continua sendo para a *Kant-Forschung* contemporânea —, as presentes observações propõem-se mostrar a impossibilidade de uma leitura em sentido moralmente neutro da concepção kantiana da ação. Assim, faz-se menção rápida e indireta a alguns intérpretes que se interrogaram acerca de a praticidade em Kant poder ou não ser considerada neutra de um ponto de vista moral. Então, perpassam-se as principais obras do período crítico, na tentativa de apresentá-las como respondendo negativamente, e com coerência e coesão, à pergunta posta no título deste breve ensaio.

De modo introdutório, cabe lembrar que, ao publicar a KpV, Kant percebia com clareza que suas tentativas anteriores de dedução da moralidade da liberdade não podiam ser exitosas. Da liberdade, “no sentido mais estrito, isto é, transcendental” (KpV, AA 05: 29, §5), em última instância, não é possível deduzir nada. No entanto, Kant só foi capaz de chegar a essa conclusão com base em uma revisão de sua concepção anterior da liberdade, frisando a compreensão de si pelo ser humano como agente racional. Ainda na KrV a ênfase na subjetividade

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal de Lavras/MG – UFLA.  
E-mail: [emanuele.tredanaro@ufla.br](mailto:emanuele.tredanaro@ufla.br)

racional basicamente aponta para a liberdade negativa no sentido de “independência do arbítrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade” (KrV, B562), como fundamento da determinação. Kant viu que a liberdade, se podia constituir a especificidade da subjetividade quanto à independência (relativa) da sujeição à natureza, só podia existir na determinação moral do homem. Moralidade e liberdade positiva da vontade devem poder ser pensadas em uma estreita relação recíproca. A dificuldade reside, então, em mostrar que — e como — a mera liberdade negativa não pode ser o modo eminente segundo o qual a subjetividade racional é determinada à ação. Em outras palavras, é preciso provar que o ser racional finito sempre entende a afirmação da razão na conexão mais estreita possível com a afirmação da moralidade, isto é, que o ser racional no sentido pleno dessa palavra só pode se entender de tal maneira que a razão para ele, em última análise, aparece como uma afirmação moral. Ainda em outras palavras, é preciso demonstrar que a compreensão de si pelo ser racional finito como moral enquanto ao mesmo tempo racionalmente determinável, é momento indispensável e inquestionável.

## **2 A eficácia da consciência imediata da lei moral**

Como é notório, Kant identifica esse momento na consciência imediata da própria lei moral. É apenas essa concepção do ser humano como um ser racional, cuja autodeterminação sem afirmação moral não pode ser completa, que permite que Kant reconfigure positivamente a liberdade negativa. Essa concepção do ser racional finito, se é inevitável para a filosofia moral de Kant, por outro lado, certamente não corresponde a uma prova da moralidade (cf. KrV, B817, sobre a diferença entre “prova ostensiva” e “prova apagógica”, e KU, AA 05: 463, §90, sobre a diferença entre “prova *kat’aletheian*” e “prova *kat’anthropon*”).

Mesmo assim, a consciência da lei moral como lei racional deve ser pressuposta, embora permaneça um tanto obscura quanto à sua prova: um ser que se vê como uma pessoa má deve poder ter acesso à consciência da lei moral, pois, caso contrário, caso fosse incapaz de ser consciente da lei moral, não teria como julgar sua própria constituição como má (cf. Prauss, 1983, p. 160-239). O caráter eminentemente moral da subjetividade pode ser, em certa medida, descrito, não provado/deduzido. De todo modo, a ideia de que a moralidade se apresenta imediatamente como consciência de uma lei racional indica que Kant não está pensando em uma moralidade neutra. Uma teoria da subjetividade moral latente ou manifestamente neutra — ou amoral — é forçada a apelar a uma teoria da subjetividade moral não neutra (cf. Höffe, 1982, p. 233-261). Mesmo que se assuma a noção de “intenção” não como sinônima de moralidade, mas apenas em seu sentido corriqueiro, mesmo assim, não pode se falar do ser humano senão como ser que age intencionalmente. Agir intencionalmente só é possível a um ser dotado de vontade. Segundo Kant, a vontade é “a faculdade de agir segundo representações das leis, isto é, segundo princípios”, e “só um ser racional tem” essa faculdade (GMS, AA 04: 412). Um ser que tem vontade, que age racionalmente segundo princípios, ou seja, que é capaz de agir conscientemente, tem intenções. Podemos dizer: ele tem fins. Para Kant a noção de vontade já implica a de fim: “também se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles sempre são fundamentos determinantes da faculdade da apetição segundo princípios” (KpV, AA 05: 58-59); a vontade é “a faculdade de agir segundo fins” (KU, AA 05: 370); “sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade” (RGV, AA 06: 4).

A capacidade de em geral estabelecer fins ou ter intenções é, para Kant, expressão fundamental da atividade da vontade enquanto faculdade eminentemente racional. Mas, por si, tal capacidade ainda não pode ser qualificada como moral. Para isso ainda é preciso um ser —

evidentemente um ser racional, pelo que dissemos — o qual esteja consciente dessa capacidade de em geral estabelecer fins ou ter intenções. O modo como um ser racional finito é consciente de si enquanto tal ser, reside apenas *prima facie* na capacidade de ele se afastar da determinação meramente física. Para esta liberdade negativa da vontade Kant cunha a expressão “liberdade do arbítrio” (MS, AA 06: 213), distinguindo-a da liberdade positiva da vontade que é “liberdade da vontade” propriamente dita (MS, AA 06: 226). Basicamente, a liberdade da vontade quando olhada como arbítrio, a saber, quando concebida como liberdade negativa em relação à inclinação sensível, consiste na faculdade de independência dos mandamentos da natureza. Embora seja expressão de racionalidade, a faculdade de o sujeito independer da natureza sensível, contudo, ainda não expressa a racionalidade prática em seu potencial último, a racionalidade como *eminenter* moral ou pura em sentido prático. Para isso, é necessário o sujeito estar consciente de sua faculdade de independer da natureza sensível como seu próprio modo (sua própria forma) de ser agente em geral.

Pensar nesses termos requer uma visão da subjetividade que Kant explica no contexto da razão pura em sentido prático, ou seja, a liberdade positiva da vontade. Kant considera que a vontade humana, sob o nome de arbítrio, ainda que pelo menos parcialmente condicionada empiricamente, deve se apresentar de maneira a acolher (*cf.* GMS, AA 04: 437) a lei moral como consciência da lei da razão pura prática. O ser humano, ao agir como ser capaz de determinar fins, enquanto se subtrai ao mecanismo da natureza, nada faz senão permitir que a razão pura o determine, isto é, que o determine a mera forma da racionalidade enquanto forma legislativa. O sujeito acolher, mediante sua faculdade de se subtrair aos mandamentos da natureza, a determinação da razão enquanto mera forma legislativa, significa ele ganhar consciência de si não apenas e nem tanto como vontade livre por negação da natureza, mas sobretudo e radicalmente como vontade que põe a si mesma na medida

A concepção kantiana da ação pode ser moralmente neutra?

(e ao mesmo tempo) em que ela é (e se reconhece como) racional por excelência. A essa liberdade da vontade propriamente dita Kant chama: autonomia.

Nesse sentido, como ser autônomo, o ser humano basicamente elimina a possibilidade de uma autodeterminação moralmente neutra. Na autonomia da vontade, por assim dizer, se manifesta a liberdade e força da própria razão: o homem deve ser (considerado) livre, para que a razão seja eficaz, ou seja, para que representações possam determinar causalmente a faculdade de apetição (cf. Gerhardt, 1986, p. 98-131). Isso não quer dizer de forma alguma que a pergunta “como a razão pura pode ser prática”, tenha sido explicada. Notória é a resposta de Kant ainda na GMS (AA 04: 461): “explicar isso, eis aí algo que toda razão humana é inteiramente incapaz, e todo esforço e trabalho no sentido de buscar explicação disso é em pura perda”. A pergunta sobre tal explicação significaria nada menos nada mais que a própria razão deveria explicar seu próprio uso prático, o que equivaleria a uma autoexplicação da razão. Isso seria de fato um desconhecido.

Kant aponta apenas para uma espécie de indicação (cf. KpV, AA 05: 43) da inegável eficácia da razão moral, notadamente, como *Faktum* da razão. Essa indicação significa que a mesma forma básica necessariamente argumentativa e reflexiva da subjetividade, que chamamos de razão, é *eo ipso* uma reivindicação a nós mesmos quando nos enxergamos como agentes: essa reivindicação se chama autonomia da vontade (cf. Willaschek, 1992, p. 169-248). Em outras palavras, a alegação de que é inegável a consciência da lei moral é ao mesmo tempo entendida como exigência de seguirmos essa lei. Imaginar indiferença a essa exigência seria como reduzir a autonomia da vontade à mera liberdade do arbítrio. O *Faktum* da razão exige que acompanhemos uma reflexão sobre a forma básica da subjetividade: um ser ao qual pode em geral ser imposta a exigência da razão — na forma da lei moral assim como formulada no imperativo categórico —, isto é, um ser que em geral

poder compreender e reconhecer tal exigência, deve, a princípio, ser capaz de determinar a si mesmo de modo que possa apreender a si mesmo como ao mesmo tempo origem e destinatário da reivindicação: minha reivindicação é para mim. Somente nesse sentido se pode falar em autolegislação (autonomia).

### 3 A moralidade como exigência e chance de autodeterminação

Por mais que a consciência da lei moral — como *Faktum* da razão — deva ser interpretada como exigência do ser racional a si mesmo, tão pouco essa consciência pode ser provocada por qualquer reflexão adicional: “se esta lei não estivesse dada em nós, não a extrairíamos, subtilizando, mediante razão alguma, nem pelo palavreado a imporíamos ao arbítrio” (RGV, AA 06: 26, nota de rodapé). Uma prova não moral da realidade da lei da razão não é sensata nem pretendida por Kant. Mas o *Faktum* da razão significa que, sempre que nós nos consideramos seres racionais, devemos nos considerar destinatários da lei da razão. Com o *Faktum* da razão, Kant quer provar a realidade da experiência moral, e que a ética é sobre algo real e não quimérico (cf. Höffe, 1981, p. 195-221). A “prova” de que o *Faktum* da razão não é ilusão consiste no fato de que a consciência da lei moral só pode ser negada ao preço de uma fundamental inconsistência da autocompreensão do ser racional finito, como unidade de suas ações. Nesse caso, o ser humano perderia sua própria capacidade de se dirigir como ser racional, capacidade esta que é a própria essência do homem. Então podemos dizer que uma pessoa que é consciente de si mesma mostra que sua razão é prática (cf. Beck, 1961, p. 271-282), ou que “uma lei incondicionada é simplesmente a consciência de si de uma razão pura prática” (KpV, AA 05: 29, §6 Anotação).

Trata-se, em suma, de apontar para a forma básica da razão como síntese entre a doutrina do *Faktum* da razão e a do fim incondicionado

(cf. Forschner, 1986, p. 82-97): a consciência da lei moral como *Faktum* da razão serve como indicação de que a variedade de meus possíveis fins (por causa da liberdade do arbítrio) não constitui apenas uma série de fins sem sentido, mas se encaixa em uma ordem/um sistema de fins. Com Kant, podemos nos perguntar se, além da cadeia de fins intencionais, ainda podemos pensar em algo que, como fim incondicionado, move a cadeia de fins toda. Assim como já era uma característica essencial do esforço da razão na Dialética transcendental da KrV, de modo que fosse possível a compreensão sistemática de nossas descobertas, também no KpV e na KU a ideia de incondicionado não é menos característica para as atividades racionais: à ideia de incondicionado na filosofia teórica, corresponde a validade incondicionada da lei moral na KpV, bem como o princípio de um fim incondicionado na KU, que permite relacionar entre si os múltiplos fins de um ser racional livre de tal maneira que não sejam expostos à falta de sentido. Pensar no fim incondicionado como princípio de todos os fins nada mais é que prover uma orientação para a ação humana em geral. No contexto do *Faktum* da razão, agora fica mais claro o que é a consciência da lei moral: o reconhecimento da exigência nela implicada qualifica o ser racional finito como fim último. Kant já havia assim formulado na GMS: “A moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo” (GMS, AA 04: 435). E na KU Kant retomará que:

[...] sobre o homem [...] enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado [...] e só no homem — mas também neste somente como sujeito da moralidade — se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim último [terminal] ao qual toda a natureza esta teleologicamente submetida (KU, AA 05: 435, §84).

Por outro lado, a prioridade da dimensão moral na concepção kantiana da subjetividade racional não impede contemplar uma razão

que não se adequa à lei moral, de modo que elas — razão e lei moral — não estejam em uma relação analítica (*cf.* Prauss, 1983, p. 62-115). Considerar a relação entre elas como analítica significaria um retrocesso quanto à possibilidade de a razão influir na ação do sujeito, o qual justamente se constitui como sujeito antes de tudo no ato de reconhecer conscientemente na forma legislativa da razão a exigência fundamental da própria razão. Em outras palavras, o caráter exigente e solicitante da razão seria assim abandonado. A distinção da liberdade do arbítrio da exigência da razão pura prática é que torna possível obter liberdade da vontade. A possível rejeição da natureza como causa determinante à ação, concebida na liberdade do arbítrio, deve aprofundar-se mais com a abertura à influência da mera forma legislativa da razão. Se a liberdade do arbítrio fosse capaz de negar a natureza como causa determinante mais alta, mas não se abrisse à pretensão legislativa da razão, então a liberdade do arbítrio fica, por assim dizer, vazia. Seria exatamente esse o caso, se não houvesse nenhum critério para avaliar os fins humanos, e essa ociosidade da liberdade do arbítrio seria a consequência inevitável de uma recusa em reconhecer a exigência da razão pura prática como expressão eminente da própria razão. Que o ser humano possa decidir a favor ou contra a exigência implícita na lei moral de reconhecer em si próprio o fim último, é certamente uma prova de sua liberdade no sentido da responsabilidade de suas ações. Mas a imputação (e, portanto, a responsabilidade) teria significado compreensível, se o dever não acontecesse, por si só, como moral? Eu devo usar a capacidade de liberdade (do meu arbítrio) para a autodeterminação moral (da minha vontade), movido a isso pela consciência da mera forma legislativa da razão. O dever não pode ter outro sentido (*cf.* Riedel, 1989, p. 27-50).

Inexplicável em sua origem, o desafio pelo qual o ser humano dotado de liberdade do arbítrio precisa compreender a exigência moral da razão, pode ser tido como o desafio do ser humano a si mesmo. Na consciência clara da exigência legislativa da lei moral, o ser humano



percebe que, se não a seguisse, perderia uma oportunidade que pode literalmente ser descrita como única. Trata-se da chance de reconhecer a exigência moral precisamente graças à natureza finita do homem. Unicamente o ser racional finito está aberto a essa chance como caminho para sua própria autodeterminação, e, por outro lado, ele ser capaz de tal autodeterminação em geral, descreve exatamente seu *status* como ser racional finito. Um mero ser finito, completamente determinado por causas naturais e vinculado ao instinto seria tão pouco um possível destinatário para a reivindicação moral da razão quanto um ser divino, que, como tal, a rigor não reivindica, à medida que deve ser pensado apenas como unidade efetiva de reivindicação e realização, como potência sempre em ato. Conceitos como reivindicação, fim, realização etc. são apenas significativamente atribuíveis a um ser que, como o ser humano, combina finitude e racionalidade, isto é, um ser que é essa unidade. Não aproveitar a mencionada chance torna-se importante para trazer à tona a personalidade do ser humano (cf. RGV, AA 06: 26). É graças à tal abertura que o ser racional finito pode optar contra a validade da lei moral e se determinar de maneira racionalmente não desinteressada.

#### **4 Considerações finais**

O *Faktum* da razão expressa enfaticamente que o ser humano, como ser racional finito, é realmente incapaz de compreender a si mesmo, se não considerar a consciência primordial (cf. MS, AA 06: 440) da lei moral como chance que ele tem de acessar à razão pura (à forma legislativa da razão), e, dessa maneira, acessar em primeiro lugar a si mesmo como ser racional realmente autônomo. Nessa perspectiva, a teorização moral kantiana ressalta que a compreensão da própria essência humana está intrinsecamente ligada à consciência da lei moral,

uma vez que apenas esta permite que nos reconheçamos imediatamente como seres livres enquanto racionais.

Isso também significa que o ser humano não realiza ‘mecanicamente’ a exigência da razão pura prática, pois, se assim fosse, ele nunca deixaria de aproveitar a chance da autodeterminação racional, abdicando ao cultivo de sua personalidade. Ao mesmo tempo em que se impõe de maneira incontornável à nossa consciência, a lei moral não envolve uma obediência automática de nossa parte, mas, sim, um esforço rumo à sua realização.

À medida que a lei moral é reconhecida, pelo ser racional finito, como imperativo que molda categoricamente — isto é, essencialmente, sem reservas nem exceções — seu querer e seu agir, também se reconhece o hiato entre a forma legislativa da razão prática e sua realização. Ao ser humano apenas é possível se adequar, ao determinar sua vontade, à necessidade, objetividade e universalidade próprias da lei moral como imperativo categórico; jamais lhe será possível, devido à sua natureza finita, querer e agir sem se aperceber de que a moralidade consiste justamente nessa tentativa.

Ao compreender a moralidade como meta sempre à disposição para ser alcançada, nunca como posse adquirida uma vez por todas, é que ao ser humano se abre a possibilidade do cultivo de sua personalidade. Por outro lado, conforme visto, a possibilidade de tal cultivo de si depende de o ser humano ter consciência de um princípio moral que, de modo não neutro, lhe impõe categoricamente a racionalidade como fim último a ser afirmado, ao agir.

## **Referências**

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

## A concepção kantiana da ação pode ser moralmente neutra?

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial; Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden; António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 (1993).

KANT, Immanuel. *A metafísica dos Costumes – Primeiros princípios metafísicos da Doutrina do direito*. Trad. Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos Costumes – Primeiros princípios metafísicos da Doutrina da virtude*. Trad. Bruno Nadai; Diego Kosbiau Trevisan; Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften – Akademie Ausgabe (AA)*. Preußische Akademie der Wissenschaften; Deutsche Akademie der Wissenschaften; Akademie der Wissenschaften zu Göttingen; Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1900-2020.

BECK, Lewis White. Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblemthik in der Ethik. *Kant-Studien*, 1961, v. 52, n. 1-4, p. 271-282.

FORSCHNER, Maximilian. *Synthesis und Handlung bei Aristoteles und Kant*. In: PRAUSS, Gerold (org.). *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986, p. 82-97.

GERHARDT, Volker. Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffes bei Kant. In: PRAUSS, Gerold (Org.). *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

HÖFFE, Otfried. Transzendente oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie. In: *Dialectica*, v. 35, n. 1, 1981.

HÖFFE, Otfried. Philosophische Handlungstheorie als Ethik. In: POSER, Hans (Org.). *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*. Freiburg; München: K. Alber, 1982.

PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

RIEDEL, Manfred. Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. 14, n. 1, 1989.

WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft*. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 1992.

# Educação e o Plano da Natureza em Kant

Antonio Djalma Braga Junior<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.04>

## 1 Introdução

O problema inaugurado nas introduções à *KU* por Kant, sobre a possibilidade de uma *passagem* entre liberdade e natureza se torna possível não apenas a partir das reflexões realizadas sobre a *faculdade de julgar* e suas implicações nos *juízos de gosto* sobre o belo e nos *juízos de finalidade*, mas, também, a partir da *tese do progresso* presente na *filosofia da história* de Kant. Esta recebe suas mais variadas formas de realização nas questões que envolvem a natureza humana (antropologia), a criação de uma constituição civil perfeita baseada em um ideal republicano (filosofia política-jurídica) e também em uma perspectiva pedagógica (educação), que leva em consideração o desenvolvimento completo das disposições naturais da espécie humana e culmina no desenvolvimento de seu *fim último*, que pretende transformar a humanidade em um todo moral.

Nesse trabalho, vamos analisar um dos modos de realização dessa *passagem* a partir das reflexões que se pode fazer sobre a educação em Kant. Isso ocorre pois ela cumpre um papel fundamental nesse processo ao desenvolver as disposições racionais que a *natureza* predispôs à humanidade, favorecendo a *passagem* da liberdade à natureza nessa perspectiva.

---

<sup>1</sup> Filósofo e Historiador. Doutor em Filosofia pela UFPR. Professor do curso de Filosofia na Faculdade São Basílio Magno – FASBAM. E-mail: [antonio.djalma@hotmail.com](mailto:antonio.djalma@hotmail.com)

Kant, em seu texto *IaG* (AA 08), apresenta a *história* como algo que está seguindo um *plano da natureza*. Essa ideia é corroborada quando se analisa o § 83 da *KU* (AA 05) onde Kant fala do *fim último* da natureza como sistema teleológico (KANT, *KU*, AA 05: 429, p. 326-7) e também é respaldado no texto da *ZeF* (AA 08).

Podemos perceber que Kant não expõe isso nestes textos sem um propósito. Pauline Kleingeld (2001) afirma que ele quer, com isso, dar uma interpretação precisa sobre o modo como ele pensa a *história*. Alguns intérpretes<sup>2</sup> defendem a tese de que quando Kant fala de um *plano da natureza* ele apenas está se utilizando de uma *maneira de falar*. Mas Kleingeld, e também Allen Wood (2008), veem esse *plano* sob a ótica da teleologia, no sentido de que a *natureza* é considerada um todo ordenado *teleologicamente*.

Com isso, no entanto, Kant não quer defender dogmaticamente que existe uma teleologia. Dada a constituição das faculdades cognitivas, não se pode conhecer esse princípio teleológico, porém o mesmo não deixa de ser útil.

Em outros textos é possível ver Kant utilizar o termo *providência* em um sentido muito parecido com o da *natureza*. Diante disso, se faz necessário pensar em uma diferença entre *natureza* e *providência*. Kleingeld apresenta teses de alguns intérpretes sobre esses dois conceitos que pretendemos analisar aqui.

Primeiramente destaca a versão de David Lindstedt (1999), que considera a *natureza* como que trabalhando *providencialmente* para a realização dos seus fins, uma espécie de postulado semelhante a Deus (tal como defendido nos postulados da razão da segunda *Crítica*).

Depois cita a interpretação de Pierre Laberge (2004) e Louis Dupré (1998), que afirmam que esses dois conceitos, *natureza* e

---

<sup>2</sup> Como por exemplo, Harry van den Linden, Louis Dupré (1998), Pierre Laberge (2004), Otrified Höffe (2001 e 2005) e David Lindstedt (1999).

*providência*, não podem ser sinônimos, indicando que no trabalho maduro de Kant ele prefere o termo *natureza*, que não possui uma conotação sobrenatural. Para defender isso, esses intérpretes se apoiam no texto *IaG, VIII proposição* (KANT, *IaG*, AA o8: 27, p. 17), e no texto *ZeF* (KANT, *ZeF*, AA o8: 362, p. 85), quando Kant afirma, ele mesmo, que prefere empregar o termo *natureza* à *providência*. Segundo Pierre Laberge (2004), Kant preferia inicialmente em seus escritos o termo *providência*, mas acabou mudando quando descreveu a teleologia na terceira *Crítica*<sup>3</sup>.

Diante dessas hipóteses interpretativas, Kleingeld fala que o problema da preferência de Kant por *natureza* ou por *providência* não é meramente terminológica, mas um sintoma da *filosofia da história* de Kant, a qual cumpre uma função dentro da sua filosofia teórica e prática.

Primeiramente, ao analisar o propósito e a metodologia do texto da *IaG*, podemos perceber que ele é duplo, indicando que Kant muda de *natureza* para *providência* quando ele muda sua discussão *teórica* da ordem na história, para a *moral* da visão da história. Com isso, Kleingeld mostra também que a terminologia kantiana em outros textos é condizente com essa interpretação.

Com efeito, Kant argumenta que existem bons fundamentos para considerar a história como um processo teleológico rumo ao melhor, baseando-se assim na esperança de que os fins morais e políticos possam ser realizados.

Na *KrV* (A691/B719) Kant afirma que, por pior que possa ser, onde imaginamos uma conexão teleológica encontra-se uma conexão física. Desse modo, olhar para a *natureza* como uma unidade sistemática implica pensá-la como se fosse ordenada por uma *inteligência suprema*: isso é uma *ideia*, um modelo (cf. *KrV*, A670-1/B698-9). Porque não tem

---

<sup>3</sup> Kleingeld diz que o problema dessa tese é de que *ZeF* tenha sido escrita em 1790 (mesmo ano da publicação de *KU*) ainda que publicada em 1795 (ano de publicação de *A paz perpétua*).

uma conotação com o sobrenatural (religião) é melhor falar em *natureza* e não em *Deus*. A ideia de uma *natureza* personificada é condizente com a *ideia regulativa de Deus*, mas por conta da conotação com o sobrenatural, é preferível se referir à *natureza* apenas. É exatamente esse o contexto do uso da palavra *natureza* que Kant emprega no texto da *IaG*. Na *VIII proposição*, ele diz que as ações humanas devem ser abandonadas como qualquer outro tipo de aparência natural, uma vez que todos são determinados por leis naturais (cf. Kant, *IaG AA* 08: 27, p. 15).

Kant desenvolve uma *ideia regulativa* da história como um processo *teleológico*. O *princípio* organizador da história é o processo teleológico do desenvolvimento das disposições racionais do homem. A *natureza* organiza as coisas e os homens de um jeito específico, através da *sociabilidade insociável*, do antagonismo social que gera guerras e conflitos, mas que podem ser interpretados como estágios desse desenvolvimento das disposições naturais no homem (cf. Kant, *IaG AA* 08: 20, p. 7).

Como consequência desse antagonismo social, serão estabelecidos Estados com poderes coercitivos para administrar a justiça e preservar a paz internacional. Em um ambiente de paz e de direito pode-se desenvolver as disposições racionais no homem e transformar a sociedade em um todo moral. Isso pode até não ser verdadeiro (do ponto de vista da *filosofia teórica* de Kant), mas é útil.

Diante disso, cabe a nós nos questionarmos: qual é o papel da educação nesse empreendimento? É o que pretendemos analisar a partir de agora.

## **2 Educação e Moral em Kant**

Kant acredita que o elemento principal da educação é o sujeito moral, sendo uma arte que precisa ser aperfeiçoada de geração em



geração, para que a espécie humana como um todo possa chegar a um nível de estado melhor no futuro, cumprindo sua destinação moral segundo a ideia de humanidade.

Kant (*Päd*, AA 09: 453, p. 32) mostra a importância da educação na sua obra *Sobre a pedagogia* afirmando que essa é o maior e mais árduo problema que o ser humano pode enfrentar. Boa parte do problema consiste em ter de conciliar a submissão às leis com o exercício da liberdade:

É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade. Sem essa condição, não haverá nele senão algo mecânico; e o homem, terminada a sua educação, não saberá usar sua liberdade. É necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente (Kant, *Päd*, AA 09: 453, p. 33).

A partir disso, Kant mostra que é preciso, desde os primeiros momentos da educação de uma criança, permitir-lhe usar a sua liberdade em todos os seus movimentos, exceto quando estes lhe colocarem em situação de perigo; deve-se mostrar que seus objetivos podem ser alcançados e que, no momento que lhe advir alguma proibição coercitiva, deverá compreender que isso se faz necessário para que aprenda a bem utilizar sua liberdade, de modo que os outros, dentro da sociedade, não sejam impedidos de também buscar seus propósitos. É desse modo que se compreende a ideia kantiana de que o *fim último* da *educação* é tornar o homem um *cosmopolita*, um cidadão do mundo. É impossível que o homem, por si só, alcance essa destinação que lhe é própria. Ele só poderá alcançá-la por meio do desenvolvimento da *espécie humana* como um todo. O problema da educação não é um problema individual, ao contrário, é um problema coletivo, da humanidade.

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 (Kant, *Päd*, AA 09: 446, p. 19).

Kant escreve que a *providência* não colocou o homem no mundo pronto e acabado, mas colocou uma disposição para o bem. Cabe a este, agora, desenvolver essas disposições: “tornar-se melhor, educar-se e, se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem” (Kant, *Päd*, AA 09: 446, p. 19-20). Por esse motivo, a educação é o trabalho mais árduo e o maior problema que se apresenta aos homens. Esse processo não pode acontecer:

[...] a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito de arte de educar, na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte, a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que lhe segue (Kant, *Päd*, AA 09: 446, p. 20).

Kant afirma que não se pode educar segundo o momento presente, mas sempre em vista de um estado melhor da humanidade, em um possível futuro, segundo uma ideia reguladora da moral, que é o *fim último* de toda espécie humana. Ele chama a atenção para o fato de que se deve propor como fim último o bem geral a que a humanidade está destinada. Esse bem geral é uma *ideia* reguladora que se transforma em uma espécie de norma para as ações dos homens em sociedade. Isso mostra como Kant (*Päd*, AA, 09: 448, p. 23) compreende o homem e a maldade que está nele: “Na verdade, não há nenhum princípio do mal nas disposições naturais do ser humano. A única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas. No homem não há germes, senão para o bem”.

Mas como tornar efetiva essa arte da educação? Só há um meio de realizar isso: a educação deve estar pautada na razão. Somente a razão

poderia ajudar os homens a desenvolverem suas disposições para o bem ou, em outras palavras, para o seu *fim último*, a destinação moral que é própria de toda a humanidade: “a arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser judiciosa, se ela deve desenvolver a natureza humana, de tal modo, que esta possa conseguir o seu destino” (Kant, *Päd*, AA, 09: 447, p. 21).

Além desse pressuposto racional, a educação deve contemplar algumas disposições básicas: o homem deve ter *disciplina*, ou seja, deve impedir sua animalidade por meio de atitudes que domem sua selvageria; deve buscar ao máximo tornar-se *culto* por meio do desenvolvimento de certas habilidades que tornarão o caminho para seu fim último mais eficiente; deve ser *prudente* para que saiba seu lugar na sociedade; e deve, também, cuidar de sua *formação moral*, para que consiga, não somente ser capaz de possuir disposições para um fim, mas sim, ser capaz de escolher bons fins, que são bons fins para a humanidade toda e para si mesmo.

Em relação à sujeição do educando a essas disposições, Kant (*Päd*, AA 09: 453, p. 32) escreve:

A sujeição do educando pode ser *positiva*, enquanto deve fazer aquilo que lhe é mandado, enquanto não pode ainda julgar por si mesmo, tendo apenas a capacidade de imitar; ou *negativa*, enquanto o educando deve fazer aquilo que os outros desejam, se quer que eles, por sua vez, façam algo que lhe seja agradável.

Para o autor de *Sobre a pedagogia*, a sujeição positiva pode levar o sujeito à punição, enquanto na sujeição negativa o sujeito pode não conseguir o que deseja. Ora, o maior problema que a educação enfrenta é ter que conciliar a submissão às leis que constroem a vontade e a liberdade do sujeito.

Para que o homem se reconheça como humanidade ele precisa querer um fim moral supremo, que passa pelo exercício da liberdade.

Essa liberdade, para que não seja uma liberdade ilusória, precisa passar por uma etapa fundamental: um adestramento da natureza e da vontade. O homem necessita, pela coerção e disciplina, obrigar a vontade a querer o que a razão legisla. Desse modo, o sujeito precisa reconhecer-se como humanidade.

Isso acontece por intermédio de uma educação moral negativa, em que se faz emergir a vontade boa para, depois, por uma educação moral positiva, dar à vontade um poder capaz de tornar o homem um veículo da lei moral, disposto a perseguir os fins da liberdade.

Luc Vincent, em sua obra *Educação e Liberdade* (1994, p. 50), escreve que a *disciplina* é parte integrante da cultura, ainda que ele a compreenda como uma parte negativa dela: “o aumento da liberdade concreta é, então, imediatamente contrabalanceado por essa cultura negativa que é a disciplina, visando libertar a vontade do despotismo dos desejos”.

A *cultura* e a *disciplina* estão indissolúvelmente unidas, sendo que a *disciplina* corresponde uma cultura negativa e a *habilidade* uma cultura positiva. Através do desenvolvimento desta última, integrada a uma educação moral, é possível ultrapassar e submeter totalmente a natureza aos fins da liberdade autêntica. Com efeito, a educação deve estar submissa à moralidade.

Diante disso, podemos nos questionar: esta submissão à moralidade, ou seja, definir a natureza humana pela moralidade, não seria justificar um projeto de educação semelhante a um adestramento e esse adestramento não seria o exato oposto daquilo que Kant compreende como *Esclarecimento*, que pressupõe, antes de tudo, liberdade?

Ora, em um primeiro momento, poder-se-ia acreditar que há uma grave contradição no pensamento de Kant. Todavia, ele acredita que a natureza humana está em constante construção. Ela não é

simplesmente dada. Somente por isso é que o homem é educável, ou melhor, ele é a única criatura que precisa ser educada. Essa dinâmica da educação serve como compensação pela fragilidade. A educação, nesse sentido, se torna uma oportunidade para a espécie humana se aperfeiçoar. E Kant acredita que sem disciplina, sem um pouco de coerção, se torna impossível qualquer atitude educativa. Conforme fora interpretado por Luc Vincent (1994, p. 83), a confiança no uso público da razão indica um caminho que permite romper o círculo do educador que confinava o pedagogo em suas próprias luzes.

Celso de Moraes Pinheiro (2007, p. 23) compreende também que a educação pode ser compreendida como o processo inicial do esclarecimento da razão que culmina obrigando o homem a ver-se como humanidade.

Com efeito, a educação pode ser compreendida como o processo inicial do esclarecimento da razão para o seu uso público, que culmina obrigando o homem a ver-se como humanidade. O objetivo da educação é levar o homem em direção à sua destinação moral. Esta destinação moral é o ideal a ser seguido no processo de educação, sendo que somente um Estado politicamente justo está apto a capacitar o indivíduo a cumprir esse ideal de perfeição moral. Desse modo, para ter esse ideal efetivado, faz-se necessário que o homem, enquanto coletividade, enquanto humanidade, disponha-se a isto: para ter uma sociedade justa, é necessário um conjunto de cidadãos justos e vice-versa.

Assim, somente a humanidade (a espécie, e não o indivíduo) poderá atingir essa inteira destinação moral do homem e, tendo como objetivo a formação do homem ideal, Kant estabelece que a *disciplina* e a *coerção* são pressupostos fundamentais nesse processo. Inicialmente, esses dois pressupostos visam à formação do caráter, além de serem elementos necessários para a liberdade e a moral. Todo o processo de esclarecimento e autonomia do sujeito precisa passar por essa etapa da

educação, uma vez que são estes os elementos necessários para uma convivência em sociedade. Vamos analisar agora de modo detalhado como essa ideia de *educação* está subdividida na obra *Sobre a pedagogia*.

### 3 Educação Física e Educação Prática em Kant

Ao dividir a educação em *física* e *prática*, no decorrer de *Sobre a pedagogia*, Kant almeja mostrar que a primeira diz respeito ao sentido de que o homem precisa cuidar de sua vida corporal, ou seja, cuidar daquilo que está sobre o regimento das leis da natureza. Já a segunda faz referência a tudo aquilo que está sobre a égide das leis da liberdade.

Diante dessa distinção, Kant afirma que a educação consiste no desenvolvimento de três aspectos básicos do homem: desenvolvimento da *habilidade*, ou da *instrução*, a partir de uma formação escolástica, que tem por objetivo habilitar o homem para conseguir todos os seus fins, tornando-o cômico de seu valor como indivíduo; desenvolvimento da *prudência*, cujo fim é torná-lo um cidadão, ou ainda, torná-lo conforme a uma vida em sociedade; e desenvolvimento da *moralidade*, que lhe confere um valor que diz respeito à humanidade. Em relação ao momento em que estas devem ser colocadas em prática, Kant (*Päd*, AA 09: 455, p. 35-36) escreve:

A formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve reconhecer; mas, enquanto repousa unicamente no senso comum, deve ser praticada desde o princípio, ao mesmo tempo que a educação física, pois, de outro modo, se enraizaria muitos defeitos, aponto de tornar vãos todos os esforços da arte educativa.

Kant acredita que o desenvolvimento dessas três etapas deve acontecer de modo gradativo ao longo dos anos, e que apresentar

características de um adulto durante a infância é tão prejudicial para o homem quanto demonstrar uma sensibilidade infantil durante a idade adulta.

Diante disso, vamos analisar melhor como cada uma dessas etapas é pensada na obra de Kant.

### 3.1 Kant e a Educação Física

Kant mostra em sua obra que mesmo que alguém não tome as crianças de imediato para trabalhar com a educação, é importante que ele saiba tudo que se requer na educação, do princípio ao fim, pois pode ser que ele veja nascer outros que estão ao seu redor sendo que esses conhecimentos lhes servirão para orientar os pais destes que nascerão. Desse modo, no início da primeira parte de *Sobre a pedagogia*, ele define que “a educação física consiste propriamente nos cuidados materiais prestados às crianças ou pelos pais, ou pelas amas, ou pelas babás” (Kant, *Päd*, AA 09: 456, p. 37).

Após essa definição, Kant faz menção ao modo como os tutores devem proceder em relação às crianças, desde que tipo de alimento com o qual devem se alimentar — se é com leite materno ou leite de animal.

Foi discutido se se pode igualmente alimentar a criança com o leite de animais. O leite humano é muito diferente do leite animal. O leite dos animais herbívoros, isto é, que se nutrem de vegetais, coalha muito depressa quando se lhe mistura algum ácido, por exemplo, o ácido tartárico ou o ácido cítrico, ou especialmente o ácido do estômago da vitela, chamado coalho. Mas o leite humano não se coalha. Isso posto, quando a mãe ou a ama se alimenta por algum tempo exclusivamente de vegetais, o seu leite coalha como o da vaca, por exemplo. Contudo, se ela se põe a comer carne, o leite fica bom como antes. Donde se conclui que o melhor e mais condizente à criança é que a mãe ou a ama de leite coma carne enquanto amamenta (Kant, *Päd*, AA 09: 456-7, p. 38)

Após falar do leite que a criança precisa para se alimentar, Kant atenta para o perigo dos alimentos que são ministrados quando o leite

materno seca. Costuma-se, segundo ele, dar todo tipo de papinha. Mas ele chama a atenção para que isso não seja dado desde o princípio, e que também se deve evitar outros tipos de alimento, sobretudo “algo picante, como vinho, condimentos ou sal” (Kant, *Päd*, AA 09: 457, p. 39) ainda que eles manifestem tanto gosto por coisas do tipo.

Além disso, ele exprime sua preocupação com a temperatura dos bebês, dizendo que é necessário ter cuidado para que eles não fiquem muito aquecidos, uma vez que “o calor do sangue dos bebês sobe a 110° no termômetro Fahrenheit, enquanto, o dos adultos não ultrapassa os 96° (Kant, *Päd*, AA 09: 458, p. 40). Afirma que tais cuidados devem ser tomados por que:

Os bebês sufocam numa temperatura mais alta em que os adultos podem passar bem. Os ambientes frescos tornam os homens fortes. E não é bom para a saúde dos adultos vestir roupas muito quentes, cobrir-se e habituar-se a bebidas muito quentes. Por isso, a cama dos infantes deve ser fresca e dura, os banhos frios também são bons (Kant, *Päd*, AA 09: 458, p. 40).

Tais conselhos são ditos por que a tarefa da educação é tornar as crianças aptas a uma vida moral dentro da sociedade e é importante cuidar para que elas não contraiam hábitos que, mais tarde, se tornem necessidades difíceis de manter em sociedade.

Em relação à educação física, Kant demonstra o perigo de práticas curiosas de seu período histórico como, por exemplo, a utilização de faixas nos bebês para acalmar as chateações de ficarem defeituosos. Tais práticas, que resultam um tanto quanto dolorosas para os bebês, devem ser evitadas e Kant crê “poder aquietar o seu choro dirigindo-lhes simples palavras” (Kant, *Päd*, AA 09: 458, p. 41).

Essas atitudes referentes às crianças esboçam uma primeira educação que deve ser puramente *negativa*, que possui, além dessas preocupações, o cuidado com o costume de ninar os bebês. Em relação a isso,



[...] o meio mais simples é o que certos camponeses usam. Suspendem o berço nos caibros através de uma corda, nada mais fazem que empurrá-lo; o berço balança por si mesmo. Contudo, em geral, o embalar o bebê de nada serve. Prejudica à criança ser balançada de um lado para outro. Vê-se até mesmo como os adultos que esse balanço produz ânsia de vômito e tontura. Dessa maneira, pretende-se atordoar os bebês para impedi-los de chorar. Mas o choro lhes é salutar (Kant, *Päd*, AA 09: 459, p. 42).

A tentativa de querer fazer as crianças pararem de chorar é muito prejudicial. Esse é um mau costume, pois se elas percebem que é cedido sempre à sua estratégia, repetirão com muito mais frequência. Mas Kant diz que:

[...] se pelo contrário, não nos preocupamos com os seus choros, eles acabam por não mais chorar. Já que nenhuma criatura procura para si mesma um sofrimento inútil. Se acostumamos os bebês a verem satisfeitos todos os seus caprichos, depois será tarde para dobrar sua vontade (Kant, *Päd*, AA 09: 460, p. 43).

Ceder aos seus choros mostra a primeira grande perdição delas mesmas, pois assim curva-se à sua vontade despótica e isso será muito difícil de ser remediado depois na vida adulta.

Kant procura demonstrar também como, dentro dessa educação física, deve ser evitada a utilização de instrumentos, como faixas e carrinhos para as crianças aprenderem a andar. Esses instrumentos são perigosíssimos, especialmente as faixas, pois podem inclusive causar certas deformidades físicas, dado que o bebê possui um corpo maleável, o qual ao ser contraído pelas faixas pode ficar amassado. Em relação a isso Kant escreve que: “o melhor é deixá-la engatinhar até que pouco a pouco comece a andar. Nesse caso, pode-se ter a precaução de cobrir o chão com mantas de lã para evitar contusões e quedas feias” (Kant, *Päd*, AA 09: 461, p. 46).

O que se pode notar nesses cuidados descritos por Kant é que em todos eles está a ideia de deixar a criança aprender as coisas por si mesma,

pois é dessa forma que elas aprenderão de um modo muito mais eficaz. Essa é a mesma dinâmica que será utilizada no esclarecimento. Embora a criança seja incapaz de pensar por si mesma é importante ela começar desde a mais tenra idade a habituar-se a esta dinâmica. Embora Kant proponha uma educação rígida, essa deve ser entendida como uma educação que nos afasta da comodidade. Todavia, essa educação rígida a partir de uma disciplina bem definida não deve levar em conta que a criança seja tratada como escrava, mas, ao contrário, deve fazer com que elas se sintam livres de modo que não se ponham a ofender a liberdade dos demais. Essa ação ajuda na educação da índole da criança, que também é chamada de física por Kant.

Uma crueldade que é cometida nesse assunto é cobrar mais do que os próprios pais demonstram poder fazer. E pior ainda é utilizar expressões semelhantes àsquelas que os questionam: “Não se envergonha disto?”. Essas expressões jamais deveriam ser empregadas com as crianças nessa primeira educação, pois:

A criança não possui ainda nenhuma ideia de vergonha e de conveniência; não tem nem deve ter vergonha. Isso a tornará tímida. Ficará embaraçada diante dos outros e de boa vontade fugirá da sua presença. Assim, nascem nela uma reserva e uma dissimulação nefasta. Não ousa perguntar mais nada, ao passo que deveria poder perguntar tudo; esconde os sentimentos e parece ser sempre diferente do que é, quando deveria poder dizer tudo francamente. Ao invés de estar sempre junto aos seus pais, os evita e se lança aos braços dos complacentes domésticos (Kant, *Päd*, AA 09: 465, p. 51).

Esse tipo de educação leva a criança a uma fraqueza em sua vontade e faz com que se perca o respeito aos pais e seus educadores. Segundo Kant, se a criança “é educada de modo que nada possa conseguir gritando, ela se torna livre, sem ficar sem-vergonha, e, modesta, sem se tornar tímida” (Kant, *Päd*, AA 09: 465, p. 51).

Após explicar essas partes que dizem respeito a uma educação negativa, Kant procura descrever a parte positiva da educação física,

dizendo que é justamente esta que faz o homem se distinguir do animal. Kant fala que essa educação é a educação da *cultura*: “a cultura consiste notadamente no exercício das forças da índole. Portanto, os pais devem criar para os filhos ocasiões favoráveis” (Kant, *Päd*, AA 09: 466, p. 53).

Kant chama a atenção para uma regra essencial dessa educação positiva, a saber, a regra de que é necessário dispensar, quando possível, todo e qualquer instrumento: “é preciso, pois, abolir o uso das faixas e do carrinho, deixando que a criança se arraste pelo chão até que aprenda a caminhar por si mesma, uma vez que, dessa forma, andarás com mais segurança” (Kant, *Päd*, AA 09: 466, p. 53). Para o autor, os instrumentos atrapalham o desenvolvimento das habilidades naturais, enquanto que o mais adequado e essencial seria cultivá-las o máximo possível. Desse modo, menciona quais os tipos de brincadeiras com as quais as crianças devem se ocupar, uma vez que o importante nessa educação física seja observar se ela se refere ao uso do movimento voluntário ou dos órgãos ou dos sentidos, procurando “zelar para que na cultura do corpo também se eduque para a sociedade” (Kant, *Päd*, AA 09: 469, p. 58).

Kant exprime isso para chegar, enfim, à educação da alma, que pode ser considerada também, de certo modo, física. Para explicitar essa parte, ele recorre à distinção entre liberdade e natureza dizendo que:

Dar leis à liberdade é completamente diferente de cultivar a natureza. A natureza do corpo e da alma concordam no seguinte: cultivando-as, deve-se procurar impedir que corrompam mutuamente e buscar que a arte aporte algo tanto àquele como a esta (Kant, *Päd*, AA 09: 469, p. 59).

É importante destacar que essa formação física da alma é diferente da educação prática moral. Enquanto essa formação física da alma faz referência somente à natureza, a educação prática no seu sentido moral diz respeito à liberdade: “nesta última, tem-se a *moralização* e não a *cultivação*” (Kant, *Päd*, AA 09: 470, p. 59).

Seguindo o seu jeito sistemático de ser, Kant esboça de forma didática o que seria o fim global da educação, afirmando que essas duas partes dizem respeito à *cultura geral da índole* que se dirige à habilidade e ao aperfeiçoamento. Ela é física quando “tudo depende da prática e da disciplina, sem que a criança precise conhecer nenhuma máxima”; ou é moral quando “se fundamenta em máximas e não sobre a disciplina” (Kant, *Päd AA*, 09: 475, p. 68). Segundo Kant (*Päd*, AA 09: 475, p. 68),

É preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem. Entre a educação física e a educação moral existe essa diferença: a primeira é passiva em relação ao aluno, enquanto a segunda, ativa. É necessário que ele veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito do dever.

Além dessa *cultura geral da índole*, Kant fala também em uma *cultura particular da mesma*, a qual não será tratada de um modo aprofundado, mas cabe ressaltar somente que é nessa cultura onde tem lugar o trato de outras qualidades como “a inteligência, os sentidos, a imaginação, a memória, a atenção e a espiritualidade, o que diz respeito também às potências inferiores do entendimento” (Kant, *Päd*, AA 09: 475, p. 68).

O que interessa nesse momento é explicitar o que pertence à educação prática de Kant, que perpassa por três momentos distintos, a saber, pelo desenvolvimento da *habilidade*, da *prudência* e da *moralidade*. Observaremos a seguir como isso funciona.

### 3.2 Kant e a Educação Prática

Kant, no início da segunda parte de *Sobre a pedagogia*, se refere à *habilidade* como uma necessidade que vem em último lugar no homem, todavia, pelo seu valor, deve ser posto em segundo. Ela é o elemento essencial do caráter de todo e qualquer ser humano, “ela é necessária ao

talento” (Kant, *Päd*, AA 09: 486, p. 85) e por isso requer-se que ela seja desenvolvida de modo sólido, com fundamento e ser traduzida em ações.

Já quanto à *prudência*, Kant (*Päd*, AA 09: 486, p. 85) escreve que “consiste na arte de aplicar aos homens a habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os próprios objetivos”. Aqueles que querem se entregar à prudência, devem também tornar-se dissimulados e impenetráveis, sabendo escutar os outros.

Em relação à moralidade, Kant diz que esta diz respeito ao caráter, como uma forma de se preparar para uma sábia moderação, através da domesticação das paixões. Essa é a etapa suprema para Kant (*Päd*, AA 09: 488, p. 88), a consolidação do caráter por meio da moralidade e “tudo o que se opõe à moral deve ser excluído dos propósitos”. Para solidificar o caráter moral de todo ser humano ainda em sua infância, é necessário seguir certos preceitos, segundo descreve Kant (*Päd*, AA 09: 488, p. 89): “É preciso ensinar-lhe, da melhor maneira, através de exemplos e com regras, os deveres a cumprir. Esses deveres são aqueles costumeiros, que as crianças têm em relação a si mesmas e aos demais”. E, após afirmar sobre tais deveres, Kant passa a distingui-lo em deveres para consigo mesmo e deveres para os demais. Os primeiros são descritos da seguinte maneira:

a) *Deveres para consigo mesmas*. Não consistem em arranjar roupas magníficas, em buscar lautos banquetes etc., conquanto no vestir e no comer deva-se buscar a conveniência. Tampouco consistem em procurar satisfazer desejos e inclinações, pois deve-se, ao contrário, ser comedido e sóbrio; mas consistem em conservar uma certa dignidade interior, a qual faz do homem a criatura mais nobre de todas; é seu dever não renegar em sua própria pessoa essa dignidade humana (Kant, *Päd*, AA 09: 488, p. 89).

É justamente na prática desses deveres que o homem conseguirá atingir sua dignidade interior que se renega quando se entrega a certas atitudes como embriaguez, intemperanças e outros vícios contra a

natureza humana, pois estas coloca-os abaixo da dignidade dos animais. A educação às crianças deve levá-las a perceber a dignidade humana em sua própria pessoa.

Em relação aos deveres para com os demais, Kant (*Päd*, AA 09: 489, p. 90) escreve:

*b) Deveres para com os demais.* Deve-se inculcar desde cedo nas crianças o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática. Por exemplo, se uma criança encontra outra, pobre, e a afasta rudemente do seu caminho ou bate nela etc., não se deve dizer “Não faça isso; isso machuca, tenha dó, é um pequeno infeliz” etc.; ao contrário, precisa ser tratada com a mesma arrogância e deve-se fazê-la sentir vivamente quanto sua conduta é contrária ao direito de humanidade.

Kant acredita que as crianças não são generosas por natureza. Para que houvesse uma maior eficácia no desenvolvimento da generosidade das crianças deveria se ter uma espécie de “catecismo do direito” (cf. Kant, *Päd*, AA 09: 490, p. 91). Isso seria importante para impregnar na criança uma ideia do dever. No fundo, é essa ideia que deve guiar as ações das crianças e não os sentimentos diversos que surgem no dia a dia.

O desenvolvimento da moralidade no ser humano, por meio da educação, deve depender exclusivamente de uma coisa, segundo Kant: “que sejam estabelecidos bons princípios e que sejam compreendidos e aceitos pelas crianças” (Kant, *Päd*, AA 09: 492-3, p. 96).

Nesse sentido, a educação se torna o meio pelo qual a espécie humana desenvolve suas disposições naturais. Nas palavras de Klein (2016, p. 165) podemos ver que:

O desenvolvimento do indivíduo (ontogênese) e o desenvolvimento da espécie (filogênese) são processos inter-relacionados que se restringem mutuamente por um lado, a ontogênese retoma a filogênese, isto é, cada indivíduo precisa se apropriar dos conhecimentos e habilidades adquiridos e conservados pela geração anterior. Senão estaríamos

condenados à eterna reinvenção da roda. Por outro lado, a filogênese depende do empenho dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam produzidos e os antigos preservados. Sem os indivíduos, a filogênese não se realizaria.

É nesse sentido que a Educação é compreendida como um processo histórico no qual apenas a espécie humana como um todo consegue atingir por completo suas disposições naturais, sempre mediada pelo progresso e empenho que cada indivíduo alcança no seu momento presente. O desenvolvimento de suas disposições racionais e morais é alcançada na espécie por meio de um processo de aprendizagem que deve educar o homem a fazer uso de sua liberdade e de torná-lo esclarecido pelo uso público da razão. Klein (2016, p. 164) distingue pelo menos três formas de usos da razão que esse processo de aprendizagem exige para o progresso da espécie, a saber: “O instrumental em relação com as coisas, o pragmático em relação com o comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes três disposições humanas: a técnica, a pragmática e a moral”. Enquanto a disposição técnica tem como objetivo desenvolver nos seres humanos a habilidade, a pragmática pretende desenvolver a prudência, e a da moral tem como objetivo a moralidade. A técnica culmina no processo denominado por Kant de cultivo, a pragmática no que ele chama de civilização e a moral de moralização (ou formação moral).

É a partir dessa perspectiva que podemos entender o *princípio pedagógico* de Kant sobre a ideia de que as crianças não devem ser educadas tendo em vista o estado atual, mas sim tendo em vista um estado melhor da espécie humana no futuro, conforme a ideia de humanidade e de sua destinação final, que só pode ser alcançada pela espécie, mas, ao mesmo tempo, deve ser buscada por todos os indivíduos.

A contribuição de Kant para o campo da educação não tem como objetivo demonstrar o que os educadores devem fazer ou como eles devem agir, mas pretende mostrar o que se deve buscar em suas ações

pedagógicas e, principalmente, o que se deve evitar. Como Klein (2016, p. 170) nos mostra,

Kant não ofereceu uma teoria pedagógica completa sobre os procedimentos educacionais (é claro que ele teceu considerações e ofereceu exemplos); seu verdadeiro interesse foi estabelecer a meta de todo o processo pedagógico: a formação de sujeitos morais autônomos e o consequente aperfeiçoamento moral da espécie. Apesar de poder ser alvo de críticas, algumas de suas considerações sobre o método pedagógico são bastante pertinentes e coerentes com sua teoria da autonomia da vontade, tais como: a moralidade deveria ser apresentada em sua forma pura, isto é, mostrando que seu valor não reside nas consequências das ações. O ensino não deveria ser assentado no apelo aos sentimentos, mas em princípios.

Não obstante, o que pretendemos demonstrar aqui é que a educação deve favorecer o desenvolvimento das disposições naturais nos homens de modo que os princípios do reino da liberdade possam ser gradativamente efetivados no mundo natural, de modo que ocorra a *passagem* de um domínio para o outro e favoreça a realização do fim último ao qual estamos destinados pela natureza.

A educação é uma das forças promotoras do progresso a que os indivíduos têm acesso, uma vez que esta é uma ação intencional do ser humano em construir uma sociedade civil perfeita que deve culminar na criação de uma *Constituição Republicana esclarecida*. Essas ideias ficarão mais claras nas discussões que Kant tem com Herder. Seu antigo aluno faz uma crítica à tese kantiana de que o desenvolvimento das disposições naturais não pode acontecer plenamente no indivíduo, mas apenas na espécie. Herder escreve em sua obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1985, p. 226) que cada homem singular (enquanto indivíduo) pode alcançar seu pleno desenvolvimento na história e que falar o contrário disso seria incompreensível para ele, uma vez que gênero e espécie são apenas conceitos gerais que existem nos seres singulares.



Kant contra-argumenta explicando que não haveria contradição em sua tese, se considerarmos que a espécie é a única que pode alcançar o progresso completo de todas as suas disposições originárias. Isso não quer dizer que os indivíduos singulares não possam progredir, mas apenas quer mostrar que eles não conseguirão desenvolver completamente as suas disposições naturais.

Todavia, o desenvolvimento do indivíduo é necessário para que a espécie possa progredir também, conforme observa Kant em suas *Reflexões (Refl. 1524, AA 15: 896)*:

[...] não apenas a *espécie* preenche sua completa determinação, mas também cada *indivíduo*. Nos animais cada indivíduo alcança isso imediatamente, no homem apenas a espécie, por meio de longas gerações, mas finalmente, por meio dela, cada indivíduo.

Em suma, conhecer essa reflexão sobre educação de Kant nos mostra um modo de realização da passagem do domínio da liberdade para o domínio da natureza e uma vez que a realização desse *fim último* só pode ser realizado na espécie, a filosofia da história se torna o campo de atuação onde essa passagem por meio da educação se torna possível, entendendo que a ideia de finitude da natureza do homem e de seu constante progresso rumo a um todo moral necessita de uma proposta educacional/ pedagógica orientada para esse objetivo.

#### **4 Considerações Finais**

Esse trabalho teve como objetivo demonstrar aqui uma das formas de realização da *passagem* dos princípios do reino da liberdade para os do reino da natureza, por meio das reflexões kantianas no âmbito da educação, no sentido de que o *juízo* ajuda a *razão prática* a construir a ideia de *finalidade* da humanidade que, como Kant destaca em sua *filosofia da história*, culminará na moralidade.

Para que esse fim se realize plenamente, vimos que a *natureza* predispôs os homens a se desenvolverem continuamente, sendo necessário uma pedagogia específica que conduza os homens e as gerações a alcançarem tal objetivo, por isso defendemos que esse fim só pode ser percebido no curso da história, só pode ser visto na espécie humana como um todo, e não no indivíduo.

Dessa forma, espera-se com essa reflexão que a realização do *fim último* kantiano na história se torne razoável, de modo que essa se torne o campo de atuação onde a passagem se faz possível, entendendo que a ideia de finitude da natureza do homem e de seu constante progresso rumo a um todo moral necessita de uma proposta educacional/ pedagógica orientada para esse objetivo.

## Referências

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ss.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Edição Bilingue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4. ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Trad. R. Vier e F. De S. Fernandes. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016.
- DUPRÉ, Louis. Kant's theory of History and Progress. *The review of metaphysics*, v. 1, n. 4, 1998.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wesbaden: Vourier Verlag, 1985.
- HÖFFE, Otfried. *Königliche Völker: zu Kants kosmopolitischer Rechts – und Friedenstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KLEIN, Joel Tiago. *Kant e a Ideia de uma história universal*. São Paulo: Loyola, 2016.
- KLEINGELD, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 1995.
- KLEINGELD, Pauline. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXV, n. 2, 2001.
- LABERGE, Pierre. Von der Garantie des ewigen Frieden. In: HÖFFE, Otfried (Ed.). *Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- LINDSTEDT, David. Kant: progress in Universal History as a postulate of practical reason. In: *Kant-Studien*, n. 90, 1999.
- PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a Educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.
- VINCENT, Luc. *Educação e Liberdade: Kant e Fichte*. São Paulo: UNESP, 1994.
- WOOD, Allen. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.



# Considerações acerca da conexão do *arbitrio* humano e o mal radical

Luan Rafael de Oliveira Castro<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.05>

## 1 Introdução

Neste artigo, pretende-se demonstrar a conexão inseparável entre a ideia de mal radical e a noção de liberdade do *arbitrio* humano em Kant. Para tanto, recorre-se ao conceito de *Willkür* no intuito de reconhecer e delimitar a natureza do *arbitrio* humano prático, e, em um segundo momento, demonstrar como o mal radical é um ato da liberdade.

Na elucidação da liberdade prática, Kant indica que o *arbitrio* humano “tem um caráter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações” (KrV, B 580; 2016b, p. 440). Entretanto, essa é a condição meramente empírica da existência humana, campo onde nenhuma ação pode iniciar-se absolutamente por si mesma e, assim, explica Kant, que “das condições que determinam o ser humano segundo esse seu caráter [empírico], não há uma que não esteja contida na série dos efeitos naturais e não obedeça à lei desta última” (KrV, B 580; 2016b, p. 440). Isso se dá porque o ser humano é ele mesmo fenômeno, mas, enquanto um ser racional finito, possui uma liberdade como condição de suas ações: liberdade esta que se encontra fora da causalidade natural e “não está submetida a nenhuma condição sensível e nenhuma determinação temporal por meio de causas precedentes” (KrV, B 580; 2016b, p. 440).

---

<sup>1</sup> Mestre em Ética e Filosofia Política pela UFSJ. E-mail: [luanr.ocastro@gmail.com](mailto:luanr.ocastro@gmail.com)

Com isso, o arbítrio humano precisa ser analisado fundamentalmente em seu caráter inteligível, que o permite se descolar da causalidade da natureza. A razão (enquanto liberdade prática) se torna, portanto, a condição permanente das ações humanas voluntárias, sem que seja possível apontar em que estado ela determina o arbítrio porque ela mesma não é determinada pelas condições da causalidade mecânica da sensibilidade. Os seres racionais, deste modo, possuem a capacidade de escolher suas ações, o que foi provado pela *liberdade em sentido prático* que torna reconhecida a capacidade de superar as inclinações sensíveis e seguir a lei da razão. Essa superação acontece no que é compreendido como uma capacidade de agir sob a representação de leis e foi plenamente concebido por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS).

## 2 *Wille*, *Willkür* e a natureza do arbítrio humano.

A configuração do conceito de arbítrio é elucidada, primeiramente, na KrV e apresenta duas distinções fundamentais:

[...] um arbítrio é sensível na medida em que é *patologicamente afetado* (por meio de causas motrizes da sensibilidade); ele se denomina *animal (arbitrium brutum)* quando pode ser *necessitado patologicamente*. Embora seja um *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é *brutum*, mas sim *liberum*, já que a sensibilidade não lhe torna necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da necessitação por impulsos sensíveis (KrV, B 562; 2016b, p. 430, grifo do autor).

Já no Cânone da razão pura, ainda na KrV, essa distinção é apresentada da seguinte maneira:

Um arbítrio é meramente *animal (arbitrium brutum)* quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, i. e., *patologicamente*. Aquele, porém, que é independente dos impulsos sensíveis e, portanto, pode ser determinado por causas moventes que só são representadas pela razão,

denomina-se *livre-arbitrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se articula com ele, seja como fundamento ou consequência, é denominado *prático* (KrV, B 830; 2016b, p. 583, grifo do autor).

A faculdade de desejar em geral (*Wille*) se distingue do *livre-arbitrio* (*arbitrium liberum* ou *freie Willkur*), o qual representa “a independência do arbitrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade” (KrV, B 561-2; 2016b, p. 430). O termo “livre-arbitrio” é apresentado no trecho B 828 da KrV (2016b, p. 582, nosso grifo), “as condições do *exercício de nosso livre arbitrio*”, como a tradução do termo “*freie Willkür*”, que indica uma função de ação através de um “exercício” do arbitrio. *Wille* é geralmente traduzido como “vontade”: a *vontade* (*Wille*) trata-se de um sentido amplo de aplicação da faculdade desejar, que se distingue do *desejo* (*Begierde*) que apresenta a noção de inclinação sensível. Na GMS (AK IV: 453; 2009, p. 373), Kant diz que a *vontade* (*Willen*) é a “causa eficiente”, a causalidade racional dos seres humanos, com seu status racional enquanto inteligência pertencente ao mundo inteligível por sua liberdade. Na MS (AK VI: 213; 2013, p. 19) é acrescentado que

[...] a vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação ao fundamento de determinação do arbitrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbitrio, a razão prática mesma.

Assim, como a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral, ela doravante determina o arbitrio e o simples *desejo* (cf. MS, AK VI: 213). E considerando que o arbitrio humano não é unicamente *stimulus*, pois pode ser determinado pela razão pura enquanto um livre-arbitrio que:

[...] certamente *afetado*, mas não *determinado*, pelos impulsos, e não é, pois, puro por si mesmo (sem uma prática adquirida da razão), ainda que possa ser determinado às ações por uma vontade pura. A *liberdade*

do arbítrio é aquela independência de sua *determinação* pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal (MS, AK VI: 213-214; 2013, p. 20).

### 3 A corrupção do coração humano: o mal radical.

A propensão para o mal na natureza humana é uma “inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana” (RGV, AK VI: 32; 2008, p. 38). Christoph Horn (2011, p. 63, nossa tradução) explica que “É óbvio para Kant que os seres humanos não podem se tornar maus por meio de disposições físicas de uma natureza animal, mas apenas porque escolhem o mal a partir da liberdade”. Desse modo, é possível estabelecer que uma ação moralmente má é fruto de um ato da liberdade porque se escolhe “o mal a partir da liberdade”, o que poderia acometer a um erro de interpretação. Contudo, Kant adverte que:

[...] uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio. Ora nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau exceto o que é nosso próprio *ato*. Em contrapartida, pelo conceito de inclinação entende-se um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, fundamento que *precede todo ato*, portanto, ele não é ainda um ato; haveria, pois, uma contradição no conceito de uma simples propensão para o mal se tal expressão não pudesse, porventura, tomar-se em dois significados diferentes que, no entanto, se deixam unir com o conceito de liberdade (RGV, AK VI: 31; 2008, p. 37, tradução modificada).

A expressão ato da liberdade se refere igualmente: 1) ao uso da liberdade do arbítrio (*freie Willkür*) pela sua capacidade de acolher uma máxima suprema, seja ela uma máxima universalizável ou uma máxima não universalizável e 2) ao uso da liberdade no tocante aos objetos do



arbitrio, ou seja, a capacidade de agir em concordância com a sedução da sensibilidade (agir segundo a sensibilidade), isto é, permitir que o fundamento da ação seja sensível e não racional. Então, Kant conclui que:

A inclinação para o mal é, pois, um ato no primeiro significado (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo ato — tomado na segunda acepção — contrário à lei, ato que, quanto à matéria, é antagônico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivativum*); e a primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móveis que não consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada. Aquela é um ato inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo; esta é sensível, empírica, dada no tempo (*factum phaenomenon*) (RGV, AK VI: 31; 2008, p. 37, tradução modificada).

Uma ação moralmente má sempre parte de uma máxima adversa à lei moral, incrustada no arbitrio seja pela fraqueza, impureza, malignidade ou perversidade. Mas, uma ação aparentemente moral não pode ser de fato examinada porque ao se tratar de um ato da liberdade no sentido inteligível e não empírico, comprovável, não é efetivamente passível de análise a não ser pela própria lei moral. E ainda que haja uma ação que se julgue em conformidade com a lei moral, não significa que ela seja decididamente uma ação moralmente boa. Essa incapacidade de se ter acesso verdadeiro à máxima da ação faz com que “no tocante à consonância das ações com a lei não há (pelo menos, não deve haver) diferença alguma entre um homem de bons costumes (*bene moratus*) e um homem moralmente bom (*moraliter bonus*)” (RGV, AK VI: 30; 2008, p. 36); logo, Kant chega à desconcertante conclusão de que o mal é compatível com uma boa conduta. Por isso, a inclinação inata para o mal é um *peccatum originarium* na pura aplicação de seu sentido inteligível, pois não pode ser identificado, ainda que a sua existência seja previamente admitida e reconhecida como dada. Kant o chama de *peccatum* originário, porque sua possibilidade sempre permanece. Ele é um ato inteligível do arbitrio que sempre permanece possível.

Kant explica que:

A proposição “o homem é *mau*”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito. O homem é mau por *natureza* significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjetivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. [...] podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana (RGV, AK VI: 32; 2008, p. 38).

Se se compreende que a humanidade é má por natureza, nada mais significa que a natureza humana contém um primeiro fundamento da aceitação de máximas más (contrárias à lei moral) que é universal, inata e inextirpável. E, por isso, Kant estabelece que “chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más” (RGV, AK VI: 20, 2008, p. 26). Horn (2011, p. 64) explica que Kant tenta sanar definitivamente a questão da natureza inteligível do mal considerando que a ação moralmente má é, antes, uma adoção de uma máxima moralmente má e “tal ato poderia ser antes de qualquer ato com a ajuda do conceito de um ‘ato inteligível’, que é contrastado com uma ação fenomenal, um *factum phaenomenon*” (nossa tradução).

Essa propensão, que é denominada de mal radical (*radical Böse*), é efetivamente a mais profunda corrupção do arbítrio em vista da lei moral, pois é o agente moral que determina conscientemente para si uma máxima não universalizável deliberadamente. Deste modo, ainda que a perversidade de um mau coração possa coexistir com uma vontade boa em geral, a disposição do ânimo, enquanto princípio subjetivo das

máximas, pode sempre seguir um mau princípio. Este mal é um mal radical pois reside na raiz da natureza humana, sendo, portanto, indissociável dela. Se manifesta quando o agente moral se engana acerca de sua intenção moral ou deliberadamente deturpa sua própria intenção moral, se configurando como *dolus malus* que ele toma como princípio supremo justificável.

Kant define essa propensão como uma desonestidade de “lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estendendo-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros” (RGV, AK VI: 38; 2008, p. 44). Em concordância, com essa “auto enganação”, Forschner (2011, p. 75) é um dos poucos autores que reforça esse equívoco como proposital ou acidental. Ele chega a indicar que “não se pode excluir que mesmo as melhores pessoas se equivoquem sobre a pureza e a força das suas convicções, que são fundamentalmente más, que até a sua virtude tem o seu preço”, e, assim, ele entende que “podem surgir circunstâncias em que a máxima do amor-próprio se mostre realmente mais forte”. Entretanto, o mal radical é, sob todos os efeitos, a malignidade que resulta na indignidade do agente moral e, por isso, é radical da natureza humana.

Igualmente, concorda-se com o apontamento de Pablo Muchnick (2018, p. 103-104, nossa tradução), que pondera:

A natureza “radical” do mal, no entanto, tem um significado adicional além de seu papel fundamental na moralidade de um indivíduo. Refere-se à universalidade da “propensão ao mal” (*Hang zum Bösen*), ou seja, à afirmação de que a subversão da ordem ética de prioridade entre os incentivos são uma tendência “entrelaçada (*verwebt*) com a própria humanidade e, por assim dizer, enraizada (*gewurzelt*) nela” (R 6:32). Pois, “segundo o conhecimento que temos do ser humano pela experiência [...], podemos pressupor o mal como subjetivamente necessário em todo ser humano, mesmo no melhor” (R 6,32). Assim interpretado, o mal é “radical”, porque “constitui a mancha imunda de nossa espécie” (R 6:38). Na medida em que a transgressão é um sinal seguro da propensão ao mal, e a boa conduta não pode refutá-la, Kant

tem motivos para concordar com o Apóstolo: “Não há distinção aqui, todos estão sob o pecado — não há nenhum justo (no espírito da lei), nem um sequer” (R 6:39).

#### **4 O papel de *Wille* e *Willkür* no assentamento da inclinação para o mal**

Haja vista que a propensão para o mal se relaciona intimamente com a capacidade humana de adotar ou não uma máxima universalizável, isto é, a capacidade ou incapacidade do arbítrio humano de estabelecer a lei moral como princípio único, suficiente e supremo da vontade, torna-se possível estabelecer uma relação dialógica entre o arbítrio humano e a propensão inata para o mal. Tomando em consideração que o mal radical é o conceito que revela o princípio inato da propensão ao mal na natureza humana, resta estabelecer a conexão entre o mal e o arbítrio. Como foi anteriormente apontado, *Wille* é tomado como vontade em sentido amplo, isto é, uma faculdade que realiza a aplicação da razão prática na determinação das leis. E *Willkür*, por sua vez, como a capacidade de escolha deliberada entre essas leis, isto é, o *livre-arbítrio*. Ambos os conceitos representam sentidos distintos da liberdade humana em relação à vontade e ao arbítrio.

Logo, reconhece-se que o primeiro reflexo da liberdade que o ser humano possui está contido, essencialmente, desde o conceito de liberdade transcendental, desenvolvida na Terceira Antinomia da razão na KrV. A noção de liberdade para Kant apresenta, então, dois momentos fundamentais: primeiro, enquanto a independência do arbítrio em relação à causalidade mecânica da natureza sob a figura da espontaneidade da vontade; e segundo, enquanto independência da vontade em relação às inclinações sensíveis, ou seja, o poder autolegiferante sob a figura da autonomia do arbítrio. Mas, para compreender efetivamente a conexão contínua entre o mal e a liberdade

do *arbitrio* humano, é necessário revisar que, na verdade, essa conexão se estabelece desde o momento em que admitimos uma liberdade em sentido prático.

Entretanto, a espontaneidade, ainda que seja o princípio da liberdade da vontade humana, não assegura a moralidade da vontade humana. Assim, ela continua sendo problemática e somente com a autonomia do *arbitrio* é que é seguro dizer que a vontade humana pode ser moralmente boa. Assim, o ato efetivamente livre consiste na adaptação da vontade a uma conduta moral e “a conduta moral consiste em adaptar meios a fins. Se quisermos sermos felizes, é preciso trabalhar para sermos dignos da felicidade e, conseqüentemente, para sermos morais” (Crampe-Casnabet, 1994, p. 69). Contudo, o ato livre herda ainda uma série de dificuldades, pois a liberdade aqui ainda não significa a moralidade que, para Kant, é a verdadeira liberdade.

É possível estabelecer, portanto, a espontaneidade como uma propriedade metafísica última (Guyer, 2020) e a autonomia como uma capacidade humana de autodeterminação que dá ao ser humano seu valor último. Assim, Kant admite a necessidade da admissão da obrigação moral em função da imposição do respeito pela lei moral, em última instância, é admitido que a lei fundamental da razão prática — que determina “Aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AK V: 30; 2016a, p. 49) — é um fato da razão (*factum der Vernunft*). Quando Kant diz no Corolário do § 7 da segunda *Crítica* que a “A razão pura é prática unicamente por si mesma e fornece (ao homem) uma lei universal, que nós denominamos lei moral” (KpV, AK V: 31; 2016a, p. 51), ele avigora que a imposição da lei moral ao ser humano — que se dá não por consciência da liberdade, isto é, não por intuições sensíveis, mas por ela fornecer uma afirmação sintética a priori que não está fundamentada em nenhuma intuição pura ou sensível — é um *Factum der Vernunft*.

É neste sentido que a lei moral se apresenta como um imperativo que comanda categoricamente todos os seres humanos, desconsiderando todas as diferenças subjetivas da vontade. Esse princípio da moralidade “não se restringe, portanto, meramente aos homens, mas estende-se a todos os seres finitos, que possuem razão e vontade e inclui até mesmo o ser infinito enquanto inteligência suprema” (KpV, AK V: 32; 2016a, p. 52). A lei moral, deste modo, se apresenta como um princípio da moralidade na figura de uma lei imperativa acessível pela razão por todos os seres humanos porque estes possuem:

[...] em geral uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar sua causalidade pela representação de regras e, portanto, na medida em que são capazes de ações segundo princípios e, por conseguinte, segundo princípios práticos a priori (KpV, AK V: 32; 2016a, p. 52).

À vista disso, o *Factum der Vernunft* não é o produto de uma demonstração empírica e, como consequência, por não ser um objeto da intuição sensível ou estar fundado sob alguma intuição pura ou empírica, resulta que a apreensão da liberdade não é necessariamente imediata.

Kant estabelece, então, que a lei nos é imposta como um fato da razão, como um dado da consciência fruto de uma atividade da razão, e é nosso dever cumpri-la incondicionalmente. A razão aponta para a necessidade de um cumprimento infalível da lei, aponta para uma vontade santa, para a qual a condição humana, sobretudo devido ao seu aspecto sensível, não está adequada.

Por isso é que Kant estabelece, desde a KrV, que a liberdade prática é a liberdade do arbítrio e que sendo o arbítrio humano um *arbitrium liberum*, ele é moral na medida em que se deixa coagir unicamente pela necessitação objetiva, que “é a representação da necessidade da ação por motivos [móviles] da bondade” (Kant, 2018, p. 134). Assim, o exercício da autocoerção torna o ser humano mais livre porque:

[...] a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma, [e essa proposição] designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como uma lei universal (GMS, AK IV: 447; 2009, p. 349).

E se “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (GMS, AK IV: 447; 2009, p. 349), então, uma ação moralmente má seria obrigatoriamente uma ação de um *arbitrio* patologicamente determinado? Ora, visto que o ser humano possui um *arbitrium liberum*, a própria aceitação de uma determinação patológica torna o móbil heterônomo. Por conseguinte, mesmo o grau mais baixo da propensão ao mal reforça a liberdade humana.

Nessa via, a síntese da relação entre a espontaneidade e a autonomia torna-se complexa na totalidade da estrutura moral kantiana. Uma ação patologicamente determinada por inclinações e paixões significa que o livre-arbitrio (*freie Willkür*) permitiu, pela fraqueza da vontade, incutir no móbil motivos sensíveis, isto é, obrigatoriamente não autônomos. O mal, contudo, é um ato da liberdade tanto no sentido em que a vontade acolhe uma máxima em desacordo com a lei, quanto no sentido que *Willkür* acolhe como impulso (*Bewegursache*) de sua ação um móbil (*Triebfeder*) que não seja o respeito pela lei. É por isso que Kant determina em *A religião nos limites da simples razão* que “chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias a lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más” (RGV, AK VI: 20; 2008, p. 26). O assentamento do mal na natureza humana está intrinsecamente ligado à própria noção da liberdade do *arbitrio* (*Willkür*).

## 5 Considerações finais

A liberdade verdadeira para Kant é expressa no conceito de *autonomia*, que permite aos seres humanos efetivamente se descolarem

da necessitação patológica das inclinações sensíveis e se tornarem autolegiferantes através da coerção autodeterminada por um princípio puro autoimposto na forma de uma lei universalmente válida para todos os seres humanos, isto é, subordinados unicamente à lei moral. E, desta forma, os seres humanos podem se tornar *autônomos* e efetivamente livres.

Destarte, a partir de uma concepção de um arbítrio livre para acolher uma máxima universalizável ou uma máxima não universalizável em sua disposição de ânimo e que deliberadamente escolhe um móbil que não o móbil supremo da razão prática é que se tornou nítido o porquê da *espontaneidade* da vontade nem sempre resultar na *autonomia* dessa faculdade.

Para que a propensão para o mal fosse possível enquanto responsabilidade do ser humano, isto é, que lhe fosse imputável, seria necessário que o mal fosse uma ação racionalmente determinada da vontade humana. A vontade humana permite que o ser humano enquanto agente moral tenha acesso a lei moral, pois o acesso a esta lei surge da própria liberdade humana; então, o ser racional possui um respeito intrínseco a essa lei e seria necessária uma ação deliberadamente determinada de seu próprio arbítrio para que ele substituísse o princípio (móbil) determinante da lei por um outro princípio arbitrário.

Neste espectro, Kant busca para além da sensibilidade o conceito de mal e esbarra obrigatoriamente no mal radical. Reconhecendo, assim, que o ser humano possui a capacidade de ações moralmente más, porém, justamente porque possui em seu arbítrio aquela liberdade que igualmente o permite agir moralmente por dever.

A propensão para o mal é, portanto, uma propensão enraizada na natureza humana porque sua possibilidade existe na medida em que o ser humano é livre para acolher um móbil de acordo com sua própria deliberação. A propensão para o mal é, antes de uma ação, uma corrupção



da máxima universalizável na disposição de ânimo, quando o ser humano racional acolhe em seu *livre-arbitrio* (*freie Willkür*) uma máxima não universalizável.

## Referências

- CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Kant: uma revolução filosófica*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FORSCHNER, Maximilian. Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“. In: HÖFFE, Otfried. (Ed.). *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- GUYER, Paul. Liberdade e autonomia. In: DUDLEY, W.; ENGELHARD, K. *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HORN, Christoph. Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: HÖFFE, Otfried. (Ed.). *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). 29. Bd. Berlin: De Gruyter, 1900-.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016a.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016b.

KANT, Immanuel. *Lições de ética*. Trad. Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018.

MUCHNICK, Pablo. Radical evil (*radikal Böse*). In: *Estudos Kantianos*, v. 6, n. 2, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2018.v6n2.20.p101>. Acesso em: 3 fev. 2023.

# A nervura do ideal: Kant e a Constituição Republicana Mundial<sup>1</sup>

Alan Ricardo Pereira<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.06>

## 1 Introdução

O tema da constituição republicana mundial, em Kant, está umbilicalmente ligado à questão de saber se ou o direito ou a ética se incumbem, ainda que como ideal regulativo, de levar a espécie humana rumo à paz perpétua/ao sumo bem. Daí os termos direito e ética (e seus — quase sempre — correlatos, legalidade e moralidade) terem servido de ferramental teórico para extrair ilações provenientes, seja da filosofia política, da filosofia da história ou da filosofia da religião de Kant. Razão pela qual, pergunta-se: como se dá a instauração de uma constituição republicana mundial no pensamento do filósofo de Königsberg? Ele a teria fundado no direito ou na ética? A resolução do referido problema está relacionada a (pelo menos) três ordens de consideração, a primeira das quais consiste em saber se o direito pertence à filosofia crítica ou pré-crítica — e, em se tratando do primeiro caso, se pertence à razão teórica ou à razão prática. A segunda, por consequência, intenta saber se sob o direito recaem *fundamentos* históricos (isto é, mecanismos da natureza, do ser) ou *fundamentos* éticos *a priori* da razão prática pura (isto é, do

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia Moderna pela Universidade Federal de Minas Gerais (2020), com doutorado em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (em andamento). E-mail: [arphildi@gmail.com](mailto:arphildi@gmail.com)

dever ser). Finalmente, a terceira intenciona saber se o direito pertence à autonomia ou à heteronomia da vontade — e, conseqüentemente, se obedece a comandos imperativos categóricos ou hipotéticos, se se funda na liberdade positiva ou na liberdade negativa, na liberdade interna ou na liberdade externa etc. A ter em conta essas questões, o presente texto objetiva esclarecer a tese segundo a qual o direito, entendido como permissão (*Erlaubnis*) ou autorização (*Befugnis*) da lei permissiva (*Erlaubnisgesetz*) da razão prática pura ou, simplesmente, como possibilidade (*Möglichkeit*), é que conduz a espécie humana — através do direito do Estado, do direito das gentes e do direito cosmopolita — rumo à paz perpétua/ao sumo bem.

## 2 Introito da constituição republicana mundial em Kant

Antes de 1797, não se encontram muitas obras ou mesmo passagens em que Kant explicita sua concepção do Direito — isso, bem entendido, não quer dizer que ele nunca a explicita. Então o que isso realmente quer dizer é que o conceito de direito apenas esporádica e secundariamente é abordado, daí a imensa dificuldade que os intérpretes têm para reconstituí-lo. Apesar disso, serão mobilizadas, a seguir, algumas passagens bastante elucidativas que possibilitam construir — na perspectiva da filosofia crítica — a noção kantiana de direito desde a *Crítica da razão pura*. A primeira passagem de que se lançará mão, aqui, é extraída justamente dessa obra — num contexto em que Kant aponta, ao fazer menção à *República* de Platão, para a importância de se poder projetar de modo *a priori* a constituição política de um Estado para que este não fique à mercê das condições históricas mutáveis, isto é, da experiência:

Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior

felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis (*KrV* A 316-7/ B 373-4).

Essa citação se faz importante à medida que declara que o direito não deve ser fundado com base na aceção de maior felicidade possível (frequentemente advogada à época) e por enunciar, a partir do conceito de lei permissiva, o princípio do direito, tal como concebido por Kant na *Doutrina do direito* (1797), que é, em tradução mais ou menos livre, a limitação recíproca das liberdades envolvidas na constituição do pacto social. A ter referido princípio como pano de fundo da constituição política, é possível avizinhar-se cada vez mais de uma legislação (em sintonia com o governo) perfeita, porque baseada em princípios *a priori*. Assim, por exemplo, na continuação da passagem acima citada (algumas linhas depois), Kant diz que:

Quanto mais conformes com esta ideia fossem a legislação e o governo, tanto mais raras seriam, com certeza, as penas; pelo que é perfeitamente razoável (como Platão afirma) que, numa perfeita ordenação entre legislação e governo, nenhuma pena seria necessária. Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a ideia que apresenta este *maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível. Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a ideia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir (*KrV* A 317/ B 374).

Os desdobramentos destas análises mostram, dentre outras coisas, que a razão se constitui como verdadeira causalidade no sentido de que as ideias são causas eficientes das ações e seus objetos tanto no domínio moral quanto no domínio da natureza. Assim, por exemplo, Kant diz que “não é só nas coisas em que a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde as ideias são causas eficientes (das ações e

seus objetos), ou seja, no domínio moral, é também na consideração da própria natureza que Platão vê, justificadamente, provas nítidas da origem a partir das ideias” (*KrV* A 317/ B 374). A diferença reside, entretanto, no fato de que “relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a mãe da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo *que se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito” (*KrV* B 375/ A 319). Assim fica estabelecida a distinção entre o plano do ser (do qual se ocupa a razão teórica) e o do dever ser (do qual se ocupa a razão prática), como mostrada na sequência das análises carreadas aqui. Essas citações permitem ainda trazer à baila ou retomar outra passagem da *Crítica da razão pura* — também muito esclarecedora — que corrobora referido princípio e não deixa dúvida quanto ao programa de Kant, ao estabelecer o princípio do direito, embora ele não o desenvolva suficientemente, pela simples razão de não ser este o objeto de investigação da referida obra:

Mas as leis são aqui apenas limitações da nossa liberdade que a restringem às condições que lhe permitem estar de acordo integralmente consigo mesma; referem-se, por conseguinte, a algo que é inteiramente nossa própria obra e de que podemos ser a causa por intermédio desses conceitos (*KrV* A 301/ B 358).

O que está em jogo, aqui, é claramente a problemática da relação da lei (moral) com a liberdade. Quando se leva a interpretação dessa passagem às últimas consequências, resulta incontestemente a noção de razão prática pura (liberdade positiva) e tudo que essa acepção encerra. Essa passagem deixa claro que Kant concebe a lei moral — da qual decorre a liberdade — como *factum*, portanto, como condição *sine qua non* também do direito. A liberdade que se sabe condicionada apenas pelas leis morais (liberdade positiva) faz com que as leis externas, vale dizer, jurídicas, que daí decorrem se devam ao fato da liberdade (que se sabe incondicional) se autolimitar para que ela possa ser capaz de coexistir

com as outras liberdades que também se autolimitam. *Voilà* o princípio do direito, enunciado desde a *Crítica da razão pura*. Essa compreensão afasta de antemão — embora precise ser mais bem detalhada — a tese da heteronomia da vontade no direito, cujo resultado é a acusação de ausência de criticidade na doutrina kantiana do direito. Se se pode chegar a esta conclusão contra aqueles que interpretam o direito como heteronomia da vontade, não se pode ainda eliminar a tese segundo a qual o direito, em última análise, seria mero apêndice da ética kantiana.

Seja como for, Kant apresenta seminalmente, já na *Crítica da razão pura*, os temas de direito político a serem desenvolvidos em vários textos, dentre os quais, *À paz perpétua* e *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Nessas duas obras, a razão pura (que já havia autorizado uma ampliação sua para o uso prático<sup>3</sup>) vai, de novo, conceder mais uma autorização — que é a introdução, no projeto crítico, de uma lei permissiva, que contém necessitação. Portanto, o passo seguinte de dedução da razão prática pura (para a realização teleológica da razão através da constituição de Estado perfeita e dos povos confederados, culminando com a realização da paz perpétua) é o da autorização que esta confere ao direito para a inserção de elementos patológicos na condução da vontade, donde resultará a especificidade do direito na filosofia moral kantiana.

No opúsculo de 1795 — intitulado *À paz perpétua* —, Kant assim definia o conceito de liberdade jurídica (exterior), numa passagem que quase passaria despercebida (não fosse, talvez, a sacada de Fichte), pois firmada em nota de pé de página: “ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquela que pude dar meu assentimento”

---

<sup>3</sup> Trata-se de uma “autorização da razão pura para uma ampliação no uso prático que não lhe é possível no especulativo por si” (*KpV*, 05: 50). Essa autorização permite descortinar o âmbito do transcendente, vale dizer, do numênico. À razão especulativa, porém, tal não é concedido, visto que extrapolaria os seus limites de atuação (que é o reino da experiência possível), de modo que compete a ela tão somente apontar para este espaço que lhe é indeterminado.

(ZeF, o8: 350; Kant, 1989, p. 34). Concebendo-a assim, ele fazia frente ao modo costumeiro como a liberdade jurídica era definida, ou seja, como autorização, no sentido de “fazer tudo o que se quer, desde que não se cometa injustiça a ninguém” (ZeF, o8: 350; Kant, 1989, p. 34). Kant considera que, tomando-a neste último sentido, ela “é tautologia vazia” (ZeF, o8: 350; Kant, 1989, p. 34). A passagem na sua integralidade reza assim:

Pois o que significa *autorização*? A possibilidade de uma ação enquanto não se comete por ela injustiça a ninguém. Portanto soaria assim a definição: ‘liberdade é a possibilidade de ações pelas quais não se comete injustiça a ninguém. Não se comete injustiça a ninguém (cometa-se também o que se quiser) desde que somente não se cometa injustiça a ninguém’ — por consequência é tautologia vazia (ZeF, o8: 350; Kant, 1989, p. 34).

Ao criticar o conceito de autorização — conforme apresentado — Kant eleva-o ao *status* de princípio sintético *a priori*, pois só a este tipo convém o nome de princípio, sendo os demais princípios assim chamados apenas por comparação. Em regra, são proposições gerais. O princípio do direito livremente traduzido como limitação recíproca das liberdades envolvidas entre si consiste numa autorização da razão prática pura para a inserção de elementos impuros ou patológicos como móveis da ação. Nesse sentido, não cabe a tese de que o imperativo categórico seja ou constitua o princípio do direito, visto que uma das suas características é a exigência de pureza moral.

Aliás (numa passagem que influenciaria Fichte de forma indelével não tanto pelo que apresenta em si, mas pelo modo como ela cogita deduzir o conceito de direito), Kant colocava a questão “[s]e a razão pura pode ceder além do mandamento (*leges praeceptivae*) e proibição (*leges prohibitivae*) ainda *leis permissivas* (*leges permissivae*)” (ZeF, o8: 347; Kant, 1989, p. 32). É sabido que quando a razão pura cede leis prescritivas e proibitivas está-se no campo de atuação da razão pura



prática e não mais no da razão pura teórica (do conhecimento). Este esclarecimento é importante para que não seja extraída a partir dela conclusões — do tipo — que dizem que o direito pertence mais à razão pura (teórica) do que à razão prática. Esclarecido este detalhe, pode-se dizer que a ideia que Kant está apresentando no trecho supracitado apenas de passagem é aquela segundo a qual a razão pura pode, de fato, ceder (conceder, dar etc.), além de leis preceptiva e proibitiva, também lei permissiva — não obstante tal ideia já ter sido amplamente colocada “em dúvida não sem um fundamento até o momento” (ZeF, o8: 348; Kant, 1989, p. 32).

Pois leis em geral contêm um fundamento de necessidade objetiva prática; permissão, porém [contêm] um [fundamento] da contingência prática de certas ações; por conseguinte uma *lei permissiva* conteria necessitação para uma ação à qual ninguém pode ser forçado, o que seria uma contradição se o objeto da lei tivesse o mesmo significado em ambas as relações (ZeF, o8: 348; Kant, 1989, p. 32).

Dada a dúvida levantada sobre as leis permissivas, que se justifica pelo simples fato de que leis em geral implicam um fundamento de necessidade, enquanto leis permissivas implicam um fundamento contingencial, então resta a questão de como se poderia falar em leis permissivas sem ferir o próprio conceito de tais leis. Não levando o conceito de uma lei permissiva (em *À paz perpétua*) à sua clareza desejada, Kant se contenta em dizer que:

Eu quis aqui chamar somente de passagem a atenção dos mestres do direito natural ao conceito de uma *lex permissiva*, que se oferece de si mesmo a uma razão sistemática e classificadora; sobremaneira, já que frequentemente é feito uso dele na lei civil (estatutária), apenas com a diferença que a lei proibitiva está aí por si só, a permissão, porém, não é introduzida naquela lei como condição limitativa (como deveria), mas é jogada entre as exceções. Isto significa então: isto ou aquilo é proibido; *seja*, pois acrescentar à lei as permissões nº 1, nº 2, nº 3 e assim em continuação ao infinito, somente de modo contingente, não segundo um princípio, mas mediante tatear por entre casos que surjam, pois

senão as condições teriam de ter sido introduzidas na *fórmula da lei proibitiva* mediante o que então ela teria de se tornar ao mesmo tempo uma lei permissiva (ZeF, o8: 348; Kant, 1989, p. 32).

Aquela preocupação que Kant havia externado na *Crítica da razão pura* acerca da importância de se encontrar os princípios das leis civis que fossem capazes de oferecer-lhes precisão matemática, eliminando com isto vícios jurídicos de toda ordem (que maculam o direito, de modo a tornar impossível encontrar o *ius certum*) é, de novo, suscitada em *À paz perpétua*. Se na *Crítica da razão pura* Kant lamentava a improficua tentativa dos jusnaturalistas para estabelecerem os princípios de tais leis nos moldes acima mencionados, aqui ele lamenta o fato de logo ter saído de circulação a questão engenhosa do Conde Joseph Niklas von Windisch-Graetz (1744-1802), a saber:

[C]omo devem ser projetadas as fórmulas de contrato para que não sejam capazes de nenhuma dupla interpretação e em virtude das quais tornar-se-iam impossíveis todos os conflitos sobre alguma modificação e propriedade, de tal forma que qualquer certidão legal redigida segundo estas fórmulas não poderia gerar de modo algum qualquer processo (Kant, 1989, p. 82, nota).

É, pois, à luz dessa questão que Kant se manifesta a favor do conceito de uma lei permissiva que se oferece de si mesmo a uma razão sistemática e classificadora, ao dizer que:

É por isso de lamentar que tenha sido logo abandonada a questão engenhosa, que permaneceu, porém, insolúvel, posta em concurso pelo tanto sábio como perspicaz Senhor Conde von Windischgrätz, que justamente insistia na última. Pois a possibilidade de uma tal fórmula (análoga à matemática) é a única pedra — de — toque genuína de uma legislação que permanece conseqüente, sem a qual o assim chamado *ius certum* ficará sempre um pio desejo. — Senão se terá sempre simplesmente leis *gerais* (que valem *em geral*), mas nenhuma [lei] *universal* (que vale *universalmente*) como parece exigir, contudo, o conceito de uma lei (ZeF, o8: 348; Kant, 1989, p. 32).

Dado que a analogia que Kant faz das leis jurídicas com a matemática ou com as leis da física, neste último caso com a lei da ação e reação, não quer ser outra coisa senão uma analogia, esta dificuldade fica a esta luz superada, de modo que a discussão pode então avançar no interior da *Rechtslehre*. Assim, após tratar da “Introdução à Metafísica dos Costumes”, passando pela “Introdução à Doutrina do Direito”, Kant chega à “Primeira Parte da Doutrina do Direito — O Direito Privado”, em que ele concebe, particularmente no § 2, o postulado jurídico a ter qualquer objeto externo como o seu. Eis o trecho esclarecedor (que leva a termo, de forma cabal, — além da criticidade do direito — a dedução da lei permissiva, a qual constitui, segundo Kant, o verdadeiro fundamento do direito):

Pode-se denominar este postulado uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro (*MS* 06: 247).

A autorização concedida pela lei permissiva da razão prática de impor uma obrigação a todos os outros ocorre (por meio de uma determinação da razão) na passagem necessária do estado de natureza (no qual não há que se falar em obrigação, salvo em perspectiva) para o direito civil (no qual a obrigação é inserida ou exsurge como consequência da autorização e não como fundamento desta). De fato, no âmbito do estado de natureza, cada indivíduo pode se apropriar de qualquer objeto disponível — e até mesmo indisponível se tiver força para tal, sendo que neste último caso ele interferirá na esfera interna do outro. Por isso, não há que se falar, aqui, em respeitar a posse alheia, pois, se o indivíduo largar o objeto e outro dele se apropriar, ele nada poderá fazer legalmente contra o novo possidente. Então, para assegurar a posse, e, sobretudo, a propriedade, há de se passar para o estado civil, ocasião

em que a razão imporá a todos uma obrigação (celebrada no contrato originário) de se absterem de lançar mão da posse ou propriedade alheia. Em havendo descumprimento, o Estado, cuja função precípua é a de ser garante, estará autorizado a intervir como sancionador. E isto só é possível por que a razão prática (através da lei permissiva, ou seja, através da lei que confere necessitação ou simplesmente racionalidade a ações jurídicas) concede uma (permissão) autorização para o Estado assim agir que não poderia ser derivada de meros conceitos do direito em geral (extraídos da experiência) — quer dizer, que não fossem extraídos ou deduzidos da razão prática *pura*. *Voilà* a criticidade do/no direito!

Portanto, assim como na primeira *Crítica*, o conhecimento *principia* com a experiência, mas não tem sua origem aí, pois ela é *a priori*, assim também se dá com o direito. O direito, em sentido estrito, começa com a *empiria* (vale dizer, com o direito externo, primeiramente, natural, e, depois, também positivo/estatutário), mas tem a sua origem *a priori* (vez que diz respeito ao direito inato à liberdade externa — e sua consequente reciprocidade, ou seja, igualdade externa — de possuir qualquer objeto externo como o seu, através da autorização). De acordo com esta linha de raciocínio, a tese da incorporação do direito à ética ou da possibilidade moral do direito é bastante promissora, como se pode atestar, por exemplo, na teoria kantiana do direito à propriedade, na forma do § 9, que diz que “[n]o estado de natureza pode haver, entretanto, um meu e teu externo efetivo, mas apenas provisório” (*MS* 06: 256). A propriedade provisória (leia-se posse) é garantida no estado de natureza em que cada livre arbítrio exercita sua liberdade incondicionalmente, como depreende-se dos exemplos da maçã e da terra (*cf. MS* 06: 247). A propriedade definitiva, que só é possível no direito positivado (isto é, no direito civil), por outro lado, tem o direito assegurado pelo Estado — o qual exerce a função de garante. Desta forma, o direito de propriedade *stricto sensu principia* com a experiência, mas tem sua origem *a priori* — o que marca a criticidade da razão prática-

jurídica, como deduz-se do § 7 referente à “[a]plicação do princípio da possibilidade do meu e teu externo a objetos da experiência” (MS 06: 252). Mas quanto ao direito de propriedade, é preciso atentar-se para a inversão tornada necessária pela própria razão prática, pois, enquanto na razão teórica o objeto tem de ser subsumido à capacidade de síntese da imaginação, ou seja, tem de ser dado à intuição aprioristicamente, na crítica da razão prática jurídica, a propriedade tem de ser pensada sem a necessidade de ter a posse empírica do objeto. Ou seja, as condições da intuição da posse empírica têm de ser afastadas. Assim, ao criar o conceito de posse inteligível ou numênica, Kant está acrescentando algo ao conceito de posse empírica, que em si é tautológico/analítico,

Pois num princípio *a priori teórico* teria de ser (segundo a *Crítica da razão pura*) conferida ao conceito dado uma intuição *a priori*, portanto *acrescentado* algo ao conceito da posse do objeto; só que nesse princípio prático se procede de maneira inversa, e todas as condições da intuição que fundamentam a posse empírica têm de ser *afastadas* (abstraindo-se delas), para *estender* o conceito da posse para além da posse empírica e poder dizer: pode ser considerado como o meu jurídico qualquer objeto externo do arbítrio que eu tenho (e também só enquanto tenho) sob meu domínio sem ter a posse dele (MS 06: 251-2).

Nesse sentido, Kant pode concluir que a pressuposição da possibilidade (moral) de uma posse numênica é sintética, visto que estabelece como necessária para o conceito do meu e teu externo uma posse também sem detenção (cf. MS 06: 250). Com isso, fica resolvida a questão: “Como é possível uma proposição jurídica *sintética a priori*?” (MS 06: 249), que resulta da questão, “Como é possível uma *posse simplesmente jurídica* (inteligível)?”, que resulta, por sua vez, desta: “Como é possível um *meu e teu externo*?” Ele vai nesta direção quando diz que o *afastamento* de condições empíricas autorizado pela lei da liberdade estabelece proposições jurídicas *sintéticas a priori* (cf. MS 06: 255).

A esta luz, é possível retomar o dito “Postulado jurídico da razão prática” para reforçar os argumentos ora expostos. Ele diz que:

É possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio, i. é, uma máxima de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de se tornar *em si* (objetivamente) *sem dono* (*res nullius*) é contrária ao direito (*MS* o6: 246).

A sentença basicamente quer dizer que se é possível (ou seja, lícito, permitido ou moralmente possível) possuir qualquer objeto externo, então não pode haver objeto que não seja possuído, porque contradiria o próprio direito externo assentado em bases *a priori*. Trata-se, portanto, de uma pressuposição da razão prática pura, a qual se chega por via analítica ou apagógica. Quer dizer, dada a impossibilidade de um objeto externo não se dar à posse, então conclui-se — analítica ou apagógicamente e não demonstrativamente — que de algum modo não existe objeto que não se dê à posse.

### 3 Considerações finais

Já aqui, no direito privado, é importante atentar-se para o deslocamento da vontade do indivíduo para a vontade comum, a ser mais bem explorada no direito público. Kant diz:

Não posso por meio de um arbítrio unilateral obrigar um outro a se abster do uso de uma coisa, para o que ele não teria, aliás, nenhuma obrigação; portanto somente o posso por meio do arbítrio unificado de todos numa posse comum (*MS* o6: 261).

Kant também diz, ao tratar da exposição do conceito de uma aquisição originária da terra, que recorda o fundamental conceito de lei permissiva:

Tal aquisição necessita certamente e tem também a seu favor a lei (*lex permissiva*) em vista da determinação dos limites da posse

juridicamente possível, porque precede ao estado jurídico e ainda não é peremptória [...]; essa permissão, contudo, não vai mais longe do que à concordância de *outros* (participantes) para a instituição deste último estado (MS 06: 267).

Dado, porém, que não será possível avançar aqui para o direito público, convém apenas apontar para uma passagem (num quadro de inúmeras outras) que diz que não a ética, mas o direito que promoverá uma comunidade *pacífica* universal (cf. MS 06: 352).

## Referências

FICHTE, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre; São Paulo: L&PM, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. de J. Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.





# ***Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica***<sup>1</sup>

Pedro Casalotti Farhat<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.07>

Para a compreensão do que seria o “método” adotado por Kant em seus *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas*, de 1747 (doravante apenas *Forças Vivas*) para a realização do seu projeto, a bibliografia secundária corretamente privilegiou a análise dos §§88 a 91 (GSK, I: 93-101), isto é, o núcleo “metodológico” da obra (cf. Cassirer, 2021, p. 37-42; Schönfeld, 2000, p. 47; Trevisan, 2016, p. 442; Scherer, 2022; Farhat, 2022). Este núcleo, analisado superficialmente, pode induzir-nos a ressaltar o aspecto lógico do método de Kant, conforme parte de sua descrição deixa entrever:

Deve-se ter um método através do qual se possa decidir [*abnehmen*], em cada caso, por uma consideração geral dos princípios sobre os quais uma certa opinião é construída e pela comparação deles com as implicações que foram retiradas dos mesmos, se a natureza das premissas possui tudo aquilo que as doutrinas dali concluídas requerem (GSK, I: 93).

Entretanto, meu interesse aqui será apresentar o que seria interpretar metodologicamente, como um todo, a primeira obra publicada por Kant. Isso significa não permanecer apenas onde ele diz

---

<sup>1</sup> Trata-se de uma versão resumida e revista do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado (Farhat, 2021). Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio e financiamento (processos nº 2019/16855-1 e nº 2022/03890-6).

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). E-mail: [pedro.farhat@usp.br](mailto:pedro.farhat@usp.br).

descrever seu “método” ou no conceito dele, mas ultrapassar essa determinação e ver sua implicação necessária com os debates metafísicos envolvidos à época, apresentando o que chamo “modo de proceder”, isto é, a maneira como ele atuou ao elaborar seu argumento. Isso demanda alcançar elementos externos ao texto de Kant, provenientes de algumas fontes para sua circunstância histórica e conceitual. Com isso, pode-se notar a complexa situação que somos levados a ignorar se desligamos a análise textual da análise sobre a história dos conceitos adotados.

## I

O objetivo de *Forças Vivas* era superar uma dificuldade da filosofia natural através da modificação e da radicalização de teses metafísicas já reconhecidas. A controvérsia em questão era em torno da noção de força viva [*vis viva*], que colocava em confronto os “partidos” cartesiano e leibniziano<sup>3</sup>. Por conta disso, Kant assume uma posição que questiona os pressupostos filosóficos sobre os quais se pretendeu construir uma estimação das forças vivas até então, estabelecendo as condições de sua própria posição, a qual realizava uma mediação ou conciliação entre as partes. Esses pressupostos são assimilados por meio de uma atitude resumida ainda no prefácio:

No decorrer deste tratado, não devo ter dúvidas sobre descartar sinceramente uma proposição de tão célebre homem quando ao meu entendimento ela apresentar-se falsa. Esta liberdade poderá contrair-me muitas odiosas consequências. O mundo está muito inclinado a acreditar que aquele que em um caso ou outro crê possuir um conhecimento mais correto do que, digamos, um grande erudito, é também um tal que imagina ser superior a este. Eu ousou dizer que esta

---

<sup>3</sup> Sobre a argumentação e posição específica de Kant na controvérsia, ver principalmente Tonelli (1959), Hinske (1970), Cañedo-Argüelles (1988), Schönfeld (2000) e Capozzi (2014), além dos trabalhos em português Santos (2004), Trevisan (2016) e Scherer (2022).

*Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica*

ilusão [*Schein*] é muito enganosa e que aqui ela engana efetivamente (GSK, I: 9).

Para Kant, o “mundo” — isto é, o público alemão que acompanha as controvérsias metafísicas —, buscava refutar um autor menos conhecido apenas pelo “título” de seu livro, sem efetivamente lê-lo, tal que este não seria, para eles, digno de “dispensar tempo sobre”, ou, mesmo quando o liam, recusavam-no apenas por pretender criticar a posição de filósofos mais proeminentes (GSK, I: 8). Segundo ele, o público incorreria assim no pior dos pecados, pois condenava um produto estimulado pelo próprio ambiente criado por aqueles grandes filósofos. A “atitude” de que ele muitas vezes fala é a de apresentar sua posição sem temer os demais, que precisam reconhecer o fato de terem fomentado a liberdade de expressar-se publicamente sobre questões filosóficas, liberdade da qual agora ele se serve:

Se eu pretendo rejeitar os pensamentos de Leibniz, Wolff, Hermann, Bernoulli, Bilfinger e outros, dando preferência aos meus, não gostaria de ter piores juízes [*schlechtere Richter*] do que estes, pois sei que seu julgamento, se rejeita minhas opiniões, não condenaria a intenção delas. Não se pode prestar elogio mais primoroso a estes homens do que permitir que todas as opiniões, sem excluir as suas próprias, possam ser censuradas sem timidez diante deles. [...] Depois de um esforço tão grande dos maiores homens pela liberdade do entendimento humano, deveria haver alguma causa para temer-se que o sucesso dele os desagradará? (GSK, I: 7-8)

Colocando grande importância sobre sua liberdade e independência intelectual, Kant distancia-se de posições sectárias, justificando sua investigação: se os propositores da liberdade são os mesmos contra quem ele se voltava agora, como não poderia ser justificado buscar escrutinar suas opiniões diante de todos? Deste ponto de vista, somente adotar a opinião alheia e passivamente compor as alas do partido leibniziano não parecia ser uma boa opção, não surpreendendo com isso a escolha da epígrafe da obra, que muitos

facilmente aceitariam mais na pena de um Nietzsche do que de um Kant: “Nada é mais importante, portanto, que não seguirmos, como ovelhas, o rebanho daqueles que nos precedem, dirigindo-nos não aonde é preciso ir, mas aonde vamos” (GSK, I: 7)<sup>4</sup>.

Por meio da metafórica jurídica da obra, ressaltada por Trevisan (2016), Kant revelou uma estratégia implícita de articular o debate público filosófico alemão dentro da esfera jurídica aceita comumente por todos, não tornando o sucesso de sua empreitada dependente de uma ou outra avaliação negativa. Neste sentido, ao declarar que sua “causa seria desesperada” se, “no tribunal [*Richterstuhle*] das ciências contasse [apenas] o número”, refere-se ao fato de que as demais posições com as quais polemiza eram ampla maioria, não sendo esse um motivo de temer o “perigo”, pois aqueles que buscariam refutá-lo desta forma não poderiam recusar a verdade, mesmo que proveniente de uma única fonte (GSK, I: 8). Esta característica deve ser ressaltada, como veremos, para compreender que, nesta concepção, a ordem em que ocorrem debates públicos e, com isso, na qual são emitidos juízos, possui a legitimidade para que os filósofos possam discutir suas questões sem a ameaça (velada ou não) de terem suas posições censuradas por um motivo ou por outro.

Por recurso a este tipo de afirmação de independência intelectual, ligada à justificação perante uma tradição que valoriza a liberdade de expressão em questões filosóficas e a uma esfera jurídica de legitimação do conflito entre as partes, vemos delinear-se a posição “metodológica” do escrito. Kant possui uma “intenção” ou “atitude” subjacente, a qual os partidos em disputa não podiam recusar, de tal forma que os tópicos metafísicos em disputa (neste caso, a existência de forças vivas) se convertem de meros assuntos escolásticos em disputas de cunho filosófico e metodológico mais amplo: trata-se de recusar uma forma de

---

<sup>4</sup> A epígrafe foi extraída do escrito *De vita beata*, de Sêneca (I, 3; 2005, p. 20-21). Cassirer (2021, p. 42) é um dos que citam a epígrafe, atribuindo-lhe importância na compreensão da proposta de Kant.

fazer filosofia. Como já foi notado, o nexos entre método e metafísica aparece como necessário aqui (cf. Tonelli, 1959, p. 30; Hinske, 1970, p. 120 e 134; Capozzi, 2014, p. 23). Entretanto, como isso ocorre de fato? Em uma passagem adiantada de *Forças Vivas*, ele declara o seguinte sobre Wolff:

Para falar sucintamente sobre isto: é imediatamente visível aos olhos que deve ter havido causas muito especiais que levaram a erros tão excepcionais neste tratado [de Wolff], e que não coincidem de modo algum com a conhecida e altamente elogiada astúcia do autor, que faz brilhar tudo o que é de sua propriedade. Não é difícil imaginar que o louvável desejo de salvar a honra do Sr. Leibniz, que era então considerada a de toda a Alemanha, produziu um esforço e apresentou as provas de uma forma muito mais vantajosa do que teria aparecido ao seu autor fora desta luz. A questão em si era de um tipo tão desesperado que não podia ser defendida sem erro; mas seu empreendimento era tão sedutor que não deixou espaço para a frieza da investigação. [...] A honra do homem de quem falamos, então, permanece segura. Tenho a liberdade de lidar com seu escrito de defesa [*Schutzschrift*] como uma coisa que não é de sua propriedade. Enquanto isso, ele pode me dizer como um filósofo antigo exclamou, embora numa ocasião que o preocupava um pouco mais de perto: *você só atinge a carapaça [Gehäuse] de Anaxarco* (GSK, I: 137-138)<sup>5</sup>.

A honra de Leibniz pareceu-lhe ter levado ao erro seus seguidores quando estes, abordando a questão com a intenção de garantir que suas posições e sua honra fossem salvas, deixaram de atentar-se para a “frieza da investigação”. No entanto, apenas uma má defesa da honra de Leibniz não garante que estejam dadas as condições de questionar a estimação leibniziana: somente o fato de a honra não estar mais necessariamente atrelada à defesa das forças vivas, que não é mais de exclusiva propriedade do partido leibniziano, mas do público letrado e científico que a estuda, permite seu questionamento. Com a disjunção entre posicionamento científico e bens pessoais está dada, enfim, a liberdade de problematizar

---

<sup>5</sup> Trata-se de citação da conhecida história de que o filósofo Anaxarco, ameaçado de morte e açoitado, teria ficado impassivo diante da dor, chegando até mesmo a zombar dos que lhe flagelaram (cf. Diôgenes Laértios, 2008, p. 266-67).

a posição leibniziana, inserindo Kant no público letrado que ele pretende atacar.

A questão agora é que, para Kant, os leibnizianos ou, mais propriamente, Wolff e os wolffianos, no entanto, seriam impassíveis diante dos ataques, como Anaxarco o foi diante da ameaça direta de morte, e isso devido a uma espécie de proteção que encobre sua filosofia. Essa resistência não surge da sua posição acerca das forças vivas, mas da forma de argumentação adotada por eles, regida pelo método matemático<sup>6</sup>. Voltando ao prefácio de *Forças Vivas*, Kant dissertou sobre aqueles que poderiam ler a obra com prejuízo:

[...] Por vezes me escutarão no tom de alguém que está muito bem assegurado da exatidão de suas proposições, e que não teme que será contradito ou que as suas conclusões o possam enganar. Não sou tão vaidoso a ponto de imaginar que este seja realmente o caso, nem possuo qualquer razão para privar minhas proposições com tanto cuidado da aparência [*Schein*] do erro; pois após tantos erros aos quais o entendimento humano tem estado sempre sujeito através dos tempos, não é mais uma vergonha ter errado. Há uma intenção totalmente outra sob meu procedimento (GSK, I: 10-11).

Se ele pretendia colocar-se no jogo do espaço público, devia assumir as regras vigentes, expondo suas proposições perante um público que, como ele diz, não estava indiferente, pois “sem dúvida” já foi “preparado pelos teoremas que agora estão em voga sobre as forças vivas”

---

<sup>6</sup> O diagnóstico de Kant sobre o método matemático neste período merece um comentário mais detalhado, que não podemos oferecer aqui. Ver, sobre isso, a seguinte passagem: “O Sr. Wolff é aquele de quem temos esta prova que, embelezada com toda a pompa e circunstância do método, apresentou-se no primeiro volume dos *Commentarii* de São Petersburgo. Pode-se dizer que a execução de sua proposição por um grande número de proposições anteriores, que são divididas com muita precisão e multiplicadas por meio de um método rigoroso, é comparável ao estratagema de um exército que, para enganar seu inimigo e esconder sua fraqueza, separa-se em muitos grupos e abre seus flancos. Qualquer pessoa que ler seu tratado na obra acima mencionada da Academia [de São Petersburgo] descobrirá que é muito difícil encontrar nele o que constitui a prova propriamente dita, por tanto quanto foi esticado e tornado incompreensível pela inclinação analítica ali presente” (GSK, I: 113). Cf. também Cañedo-Argüelles (1988, p. 424) e Farhat (2021, p. 140-141).

antes mesmo “de se voltar para o meu tratado” (GSK, I: 11). Direcionado ao público alemão que Kant acreditava, em geral, defender a posição de Leibniz, tendo as “defesas das forças vivas” tomado “toda a sua alma sob a forma de provas geométricas”, o jovem filósofo sentia o peso do olhar dos juizes sobre seu projeto filosófico (GSK, I: 11).

Assumindo uma recepção difícil, dada sua intenção de engajar-se em uma controvérsia, Kant recusou um procedimento que apenas colocava em dúvida a estimação leibniziana, dado que, se visto assim, “o mundo, que de qualquer maneira está inclinado” a considerar seus pensamentos nada melhor do que dúvidas, logo “os superaria facilmente” (GSK, I: 11). Seu modo de exposição, pretendendo defender uma causa, deriva-se novamente desta preocupação com o público, de modo que sente dever se “apresentar a ele com toda a convicção que minhas provas me proporcionam, a fim de chamar sua atenção para as razões que incutem essa confiança em mim” e não meramente pôr em dúvida os argumentos de Leibniz e seus seguidores (GSK, I: 11). Novamente, a questão que surge disso é acerca da origem de uma tal atitude. Trataremos apenas brevemente dos casos de C. Thomasius e C. Wolff, que apenas exemplificam e não demonstram algo, mas já servem para articular esta interpretação de Kant.

## II

Ainda que muitas explicações alternativas possam ser fornecidas, pareceu-me mais interessante, em lugar de apresentar tais opções, esforçar-me para compreender se essa atitude não poderia ser proveniente do espaço de experiência em que surge o tratado, isto é, a experiência da *Aufklärung*. Discutindo se a inspiração do jovem filósofo pode se encontrar em alguma amostra de pensadores precedentes que compunham este espaço, pode-se conceber uma interpretação possível do próprio texto.

O início da *Aufklärung* na passagem do século XVII ao século XVIII nos territórios alemães poderia ser identificada com o surgimento das filosofias de Thomasius e Wolff, mas como não se trata de tomá-los como “fundadores” intencionais de um movimento filosófico e político (e. g., BECK, 1969), eles serão tomados aqui apenas como duas dentre muitas outras fontes possíveis de um estrato desse espaço de experiência. Busca-se aqui algo que, nas palavras de Trevisan, “constituiria o núcleo conceitual comum da *Aufklärung* como fenômeno alemão” (2020a, p. 164). Tomando hipoteticamente este elemento como relevante na leitura dos textos de Kant, as filosofias de Thomasius e Wolff podem nos dar uma chave de compreensão de um dos momentos desta multifacetada *Aufklärung*.

Na “Dissertação preliminar” de uma de suas obras (a *Institutiones jurisprudentia divinae*, de 1688), Thomasius comenta sobre sua formação, que, afastando-o de uma forma bem estruturada de ensino, aproximou-o de uma variedade de opiniões que seriam, segundo ele, sem método ou coerência (1688a, §7). O início da mudança em seu pensamento surgiria apenas no contato com a filosofia de Pufendorf e suas críticas ao direito natural tradicional (1688a, §12). Thomasius (1688a, §12) testemunha dizendo o seguinte sobre as dificuldades impostas pela tradição:

[...] Mas o que me impediu em minha busca pela verdade foi, sobretudo, a educação na filosofia sectária e o medo vão e injusto de sofrer com a má reputação caso divergisse da opinião comum. Quando percebi, portanto, que meu juízo havia gradualmente amadurecido e me lembrei de que era um ser racional como outros seres humanos, tornei-me consciente, ao mesmo tempo, de que pecaria contra a benevolência do Criador se me permitisse ser levado para onde os outros desejavam, como o gado no cabresto. [...] Por conseguinte, cerrei os olhos da mente, de maneira que o brilho da autoridade humana não pudesse cegá-los, e deixei de lado toda consideração sobre quem ou quão grande é a pessoa que escreveu o que eu lia. Examinei apenas os argumentos de ambos os lados e considerei o que esta pessoa asseverava, aquela criticava, outra provava e ainda outra replicava. Sobretudo, no entanto, imprimi firmemente sobre mim o estado da controvérsia [...].



*Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica*

Sem estabelecer vínculos diretos, a situação de Kant parece-nos análoga à expressa por Thomasius (1688a, §13): uma forte pressão da tradição impõe-se sobre o jovem que busca examinar sem prejuízos os argumentos alheios, não tendo em vista a aprovação, mas o alcance da verdade. A solução, ao menos neste caso, está atrelada à necessidade de evocar a autoridade pública, o príncipe, que será capaz de fornecer a certeza de uma ordem que garanta o que foi conquistado, pois “depois de sacudir o jugo da filosofia sectária, tomei muito cuidado para preservar a liberdade que um dia havia adquirido” e “apesar de não considerar impróprio lutar pela verdade sob um líder ilustre”, quando temos “um bom líder”, este difere “pouco de um governante, na medida em que ele só muito raramente diverge da verdade”.

Surge, deste modo, a aporética posição de Thomasius: ao lado da valorização da liberdade, que implica imprimir o “estado da controvérsia”, surge sua obediência ao monarca, ao príncipe. Este “líder” é a fonte de segurança e equilíbrio político que permite uma ordenação legal e, com ela, a liberdade de pensamento almejada, que por sua vez sustentará, com razão, o chefe. Isso poderia parecer um contrassenso ou um paradoxo simplesmente, se não fosse possível ver na sua filosofia:

[...] a origem da relação tensa, que perpassa a *Aufklärung*, entre, por um lado, o momento de obediência irrestrita ao soberano na fundamentação da autoridade política secular e, por outro, o apelo à razão e à liberdade (Trevisan, 2016, p. 289).

O resultado disso será, em Thomasius, uma peculiar “filosofia eclética”, que ele elabora em outra obra do mesmo ano:

Eu chamo de *filosofia eclética* uma filosofia que exige que não se dependa da boca de um único filósofo ou que se deva estar obrigado às palavras de um único mestre por meio de um juramento, mas, antes, que da boca e escritos de todos os professores se tenha de recolher para a câmara do tesouro do próprio entendimento absolutamente tudo que seja verdadeiro e bom; ademais, que se pondere não a autoridade do

professor, mas, antes, se investigue por conta própria se este ou aquele ponto teórico é bem fundamentado, e também acrescente algo da sua própria reflexão, e assim ver antes com seus próprios olhos do que com os de outrem (1688b, §90).

Apenas uma filosofia que busca a liberdade filosófica poderia assumir o ecletismo como uma maneira de fazer filosofia: não aceitar de antemão um único mestre, ao qual devemos prestar alguma forma de “juramento”. Acredito que estes traços da filosofia de Thomasius possam ser reconhecidos como representativos de uma característica da *Aufklärung* e, por isso, servir para um estudo conjectural da obra de Kant. Isso impacta também a metafísica, pois, diante da contradição e das disputas aparece a busca de um caminho intermediário, uma solução pacífica que requer sempre ao soberano, i. e., ao princípio estruturante e garantidor da ordem<sup>7</sup>.

Dando certo apoio à tese de continuidade do núcleo tenso, composto por liberdade e absolutismo, em Thomasius, Wolff e Kant (Trevisan, 2016, p. 301-2), vamos agora tratar esquematicamente da abordagem wolffiana da liberdade apresentada no sexto capítulo do “Discurso preliminar” à *Lógica latina* (1728, §§151-171). Apesar das grandes diferenças entre Thomasius e Wolff, este também foi um defensor da liberdade, mais especificamente da liberdade de defender novas perspectivas em assuntos científico-filosóficos.

Para Wolff, o conhecimento científico requer liberdade. No “Discurso preliminar”, esta é defendida por meio de um argumento que associa com a adoção de um método demonstrativo em filosofia, que toma como exemplos a matemática e a lógica, partindo de princípios, definições e premissas para chegar em conclusões através de inferências

---

<sup>7</sup> Nos inspiramos na leitura de Thomasius empreendida por Trevisan (2016, 2020a e 2020b), ao qual remetemos para maiores elucidações. Sobre Thomasius como um todo, ver também Schneiders (1990) e Hunter (2001 e 2007).

*Pensamentos sobre a verdadeira estimação das  
forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica*

(os modelos são, em geral, a silogística e a geometria)<sup>8</sup>. Liberdade e método estão intimamente associados a um compromisso com uma verdade ontológica acessível através da aplicação de regras lógicas ao raciocínio, o que implica uma relatividade da liberdade tendo em vista essa verdade. Como a liberdade para filosofar consiste em uma condição na qual “permitem-nos afirmar abertamente o que pensamos ser verdadeiro ou falso” (1728, §151), o filósofo somente o faz quando “não se permite ser influenciado na formulação de uma definição de acordo com a vontade de outrem quando a reconhece como contrária às regras da lógica genuína” (1728, §151). O juiz da filosofia é o próprio entendimento que pensa por meio das regras da lógica, as quais, assim, permitem-no julgar o que os filósofos dizem e o que ele mesmo pretende dizer.

A “servidão” é o contrário da liberdade, tal que somos levados a “defender a opinião filosófica de outrem como verdade, mesmo que não a consideremos assim” (1728, §152) e isso somente surgiria na ausência de um método capaz de determinar as definições em acordo com a lógica (1728, §153). Wolff apresenta um elemento fundamental da servidão: a imposição, por uma força maior, de certas opiniões que são contrárias ao que se aceita como em acordo com a verdade. O exemplo oferecido é do “astrônomo” que está “convicto de que o movimento da Terra por cerca de um ano em torno do Sol convém às observações celestes” de modo que ele recusa “o movimento solar em torno de uma Terra parada”, porém é obrigado a dizer que “o Sol move-se e o movimento da Terra é algo absurdo”: para Wolff “ele teria sido destituído de sua liberdade de filosofar e apenas lamentaria sob o jugo da servidão” (1728, §152). Este exemplo é seguido pela referência ao caso real de Galileu, no qual exigências externas às convicções dele acerca dos fatos científicos

---

<sup>8</sup> Este é um dos assuntos mais discutidos sobre a filosofia wolffiana. Não entrarei aqui na discussão das origens, diferentes interpretações ou implicações deste método, em especial para a filosofia. Sobre isso, ver Tonelli (1987, p. 79 ss.) e Farhat (2021, p. 67-8, nota 19).

levaram-no a dizer algo com que não concordava, evitando uma censura maior ou a morte.

No entanto, se fosse estabelecido o método em filosofia, não se poderia mais impor “o jugo da servidão”, pois:

[...] aquele que utiliza o método filosófico deve definir com acurácia (§§116, 119), julgar com prudência (§§121, 130), demonstrar com rigor (§§117, 118, 120, 123) e organizar com tenacidade (§124), ficando, portanto, restrito ao que ditam as regras do método filosófico e não às vontades alheias (1728, §153).

Restrita ao âmbito científico, a filosofia tem acesso à verdade somente na medida em que assume um método que a impede de desviar-se: a liberdade por si mesma não garante a verdade se não houver um método para a constranger. Além de acreditar na necessidade do método, Wolff teme os preconceitos e o erro, que precisam ser suprimidos por meio de regras baseadas em princípios considerados necessários ao raciocínio (*cf.* 1728, §154). Neste sentido, portanto, para ele o erro não deve ter lugar na filosofia que segue o método. Por mais que a dúvida pessoal seja possível e que devamos, portanto, poder comprovar por nossas próprias demonstrações se um argumento nos parece falacioso, ainda assim o direcionamento unívoco em direção à verdade deve estar sempre em primeiro plano (*cf.* 1728, §§157-8).

Mesmo estando a certeza e a verdade completamente ligadas à adoção do método filosófico adequado, Wolff também pretende ver nessa metodologia motivos para supor que dela não poderia surgir conflitos entre as demonstrações e a vida prática (religião, moral e política), indicando uma possível identidade entre a liberdade filosófico-científica e a liberdade ética. À verdade revelada não se opõe o uso do método e, mesmo que o filósofo erre nisso, como ele deve estar disposto a corrigir seus erros em nome da verdade, se assim lhe forem apresentadas as demonstrações, deve admitir o erro e aceitar a verdade revelada (*cf.* 1728, §164). A esfera pública, igualmente, não deve ser

*Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica*

abalada pelos princípios defendidos pelo filósofo que obedece ao método, pois seu interesse é apenas na verdade e não em atacar as ordens social e política vigentes. Ainda assim, se a ordem política degenerou-se em uma forma menos livre e fez com que o filósofo não se sentisse seguro para afirmar a verdade em público, então, conclui Wolff (1728, §165), “ele permanecerá em silêncio, preservando tanto a tranquilidade civil quanto eclesiástica”.

Concedendo, aos nossos olhos, um espaço de possível flexibilização da verdade, fica clara a intenção de evitar qualquer conflito indesejável, ainda que assim ponha em evidência a necessidade de justificação da filosofia perante a religião e a política. Esta necessidade se adquire da defesa da liberdade daqueles que, por meio de um método apenas direcionado à verdade, podem agora defender sua opinião sem medo de serem acusados. Ainda que a imposição metodológica seja real e tenha problemas, em Wolff ela ao menos é uma derivação da própria comunidade científica, que se coloca como reguladora dos próprios limites e interesses, jogando a disputa da arena política para a arena do método e repetindo um movimento característico da modernidade.

\*\*\*

Concluo esta exposição com a indicação de que, ao menos em princípio, parece haver indícios da herança kantiana da simultânea valorização da liberdade de pensamento no campo filosófico-científico e adoção de uma autoridade (política ou metodológica) capaz de sustentar essa liberdade. Embora Kant mostre-se avesso ao uso irrestrito do método matemático em filosofia desde 1747, ele mantém neste escrito um ideal da certeza geométrica, de modo que essa tensão permanece vigente, mesmo que modificada. Assim, fornecem-se subsídios para compreender que ao analisar o “método” presente em *Forças Vivas* não basta uma compreensão textual, mas pode haver chaves de compreensão

que se apresentam somente quando consideramos a obra como um todo e a tomamos em relação às propostas mais amplas de seus contemporâneos, o que busquei mostrar em outras oportunidades (cf. Farhat, 2021 e 2022). Portanto, o que resta desta exposição, como ressaltei, é que já na primeira obra de Kant a dinâmica entre método e metafísica, longe de refletir uma separação completa, envolve uma mútua implicação que nos impede de, ao compreender textualmente o que ele nos diz, ignorar a dimensão filosófica mais ampla que, por conseguinte, denuncia a generalidade que abordar um tema particular da metafísica poderia implicar.

## Referências

BECK, L. W. *Early German Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

CAÑEDO-ARGÜELLES, J. A. Comentario. In: KANT, I. *Pensamientos sobre...* Bern: Peter Lang, 1988.

CAPOZZI, M. Alle origine della filosofia di Kant: la tesi sulle forze vive. In: *Scritti su Kant*. A cura di H. Hohenegger. Morrisville: Lulu Press, 2014.

CASSIRER, E. *Kant: vida e doutrina*. Trad. R. Garcia e L. R. Santos. Petrópolis: Vozes, 2021.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. M. da G. Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.

FARHAT, P. C. *Método e metafísica na gênese da filosofia de Immanuel Kant*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do ABC, 2021.

FARHAT, P. C. Notas sobre o jovem Kant, sua distinção dos domínios de aplicação e algumas de suas fontes científicas. In: *Kant e-Prints*, v. 17, n. 3, 2022.

HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.

*Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747) e sua interpretação metodológica*

HUNTER, I. *Rival Enlightenments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HUNTER, I. *The Secularisation of the Confessional State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaft. 29 vols. Berlin: De Gruyter, 1902-

KANT, I. *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Trad. J. A. Cañedo-Argüelles. Bern: Peter Lang, 1988.

SANTOS, P. R. L. dos. *Ensaio sobre o problema antinômico na filosofia kantiana*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2004.

SCHERER, F. C. Análise das primeiras diretrizes metodológicas de Kant – O caso da solução kantiana à polêmica cartesiana-leibniziana das forças vivas. In: *Kant e-Prints*, v. 17, n. 1, 2022.

SCHNEIDERS, W. *Hoffnung und Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990.

SCHÖNFELD, M. *The Philosophy of the young Kant*. New York: Oxford University Press, 2000.

SÊNECA, L. A. *Sobre a vida feliz (De Vita Beata)*. Trad. J. T. d'O. Marote. Edição bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

THOMASIIUS, C. *Institutiones jurisprudentia divinae*. Francofurti & Lipsiae, 1688a.

THOMASIIUS, C. *Introductio ad philosophiam aulicam*. Lipsiae, 1688b.

TONELLI, G. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. Turin: Ed. di Filosofia, 1959.

TONELLI, G. *Da Leibniz a Kant*. A cura di C. Cesa. Napoli: Prismi, 1987.

TREVISAN, D. K. Os pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas e o surgimento de motivos críticos no pensamento de Kant. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 44, 2016.

TREVISAN, D. K. Christian Thomasius e a *Aufklärung*. In: *Kriterion*, n. 145, 2020a.

TREVISAN, D. K. Christian Thomasius e a Reformulação Universitária na *Aufklärung*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 4, 2020b.

WOLFF, C. Discursus praeliminaris de philosophia in genere. In: *Philosophia rationalis sive Logica*. Francofurti & Lipsiae, 1728.



# As transformações na relação entre dignidade e direito na filosofia de Immanuel Kant

*Lorena da Silva Bulhões Costa*<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.o8>

## **1 Introdução: debates doutrinários sobre a separação entre direito e moral em Kant**

O tema do presente trabalho é a forma como dois elementos, a dignidade e o direito, se relacionam na teoria de Kant. Há um amplo debate da doutrina sobre o tema citado, mas a perspectiva específica do trabalho é detalhar as alterações que esta conexão sofreu ao longo da teoria de Kant.

A dignidade, e principalmente sua utilização na seara jurídica, necessita de uma delimitação filosófica, a fim de que esse princípio não se torne, tão somente, um elemento vazio na argumentação, servindo de mera retórica jurídica (Weyne, 2013). Pensar em um conteúdo para a dignidade significa, portanto, delimitar esse conceito. Uma das formas mais usuais de realizar esse movimento é por meio de um estudo filosófico da dignidade humana. Kant (GMS), através de sua filosofia moral, torna-se central nesse movimento por sua compreensão de que

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Direito na Universidade Federal do Pará, sob a orientação do professor Saulo Monteiro Martinho de Matos (UFPA) e coorientação do professor Diego Kosbiau Trevisan (UFSC). Mestre em Direito pela UFPA. Especialista em Ciência Política pela Uninter. Bacharela em Direito pela Estácio e em Filosofia pela Uninter. Bolsista CAPES.  
Email: [lorenablhcos-ta@outlook.com](mailto:lorenablhcos-ta@outlook.com)

todos os seres humanos, em função de sua autonomia, devem ser tratados como fins em si mesmos, e não como meros meios.

Mas essa relação não é pacífica na doutrina. Wood (2002) argumenta que Kant não vê as esferas do direito e da política como espaços de aplicação dos princípios da moralidade. Isso porque, por mais que a *GMS* e a *MS* façam referência à ideia de liberdade, não é possível realizar uma ligação adequada entre a moralidade e a coerção jurídica. Dessa forma, direito e ética possuem uma certa independência e o âmbito de proteção do primeiro campo é muito menor. O direito não se justifica pelo desenvolvimento da liberdade moral ou capacidade racional, mas somente pela proteção da liberdade externa.

Guyer (2002), que argumenta favor da relação entre direito e moral em Kant, afirma que o princípio universal do direito pode ser compreendido a partir da forma como o Imperativo Categórico condiciona a vontade de seres imperfeitos, limitando sua vontade. O autor concorda, em parte, que há uma separação entre direito e moral em Kant, tendo em vista a natureza do direito, mas vê no conceito de liberdade um ponto de conexão profundo entre essas searas<sup>2</sup>.

O fato de os dois princípios possuírem naturezas diferentes, isto é, o fato de o Imperativo Categórico ser sintético e o Princípio Geral do Direito analítico, não significa afirmar que este último não precisa provar sua realidade objetiva, apesar de sua derivação não ser feita dessa maneira.

O trabalho desenvolvido aqui parte dessa discussão doutrinária, argumentando que é possível realizar a ligação entre direito e moral em Kant, por meio do conceito de dignidade, especificamente, e isso é visto

---

<sup>2</sup> “A pressuposição fundamental da moralidade kantiana é que a liberdade humana tem um valor incondicional, e tanto o Imperativo Categórico e o princípio universal do Direito derivam diretamente dessa assertiva normativa fundamental: o Imperativo Categórico nos diz que forma as nossas máximas devem ter se elas sempre tiverem que ser compatíveis com o valor universal da liberdade, independente das nossas máximas ou motivações” (Guyer, 2002, p. 26).

na própria teoria do filósofo, especialmente na década de 1780. A causa para a confusão, será defendido, é da conexão entre ambos os conceitos na *MS*, o que por sua vez pode ser explicado pela decepção de Kant com a Revolução Francesa e com a censura por ele sofrida.

Na senda desse raciocínio, o trabalho se questiona: *Como a dignidade e o direito se interrelacionam na teoria de Kant, ao longo do seu desenvolvimento?* A resposta aqui encontrada, a de que existe uma relação positiva entre esses dois conceitos, vai ao encontro da argumentação da teoria crítica de base kantiana, que emprega o conceito de autonomia como fundamento da discussão política que realiza, bem como de autores do construtivismo kantiano, como John Rawls. Considerada a importância dessas teorias para a discussão política contemporânea, nesse ponto reside a relevância da discussão aqui realizada.

O trabalho se dividirá em três etapas. Na primeira, trabalhará o conceito de dignidade a partir do texto *Direito Natural Feyerabend*. Em seguida, será trabalhada a conceituação clássica de dignidade, contida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. No último tópico, a *Metafísica dos Costumes* será analisada, trabalhando como a dignidade, no sentido ali disposto, retira qualquer tipo de potencial emancipatório da obra de Kant, anteriormente presente nesse tipo de argumento.

## **2 *Direito Natural Feyerabend*: o direito como campo de realização da dignidade**

A década de 1780 trouxe, em termos de teoria kantiana, uma preocupação nova: agora que o autor concluiu a sua empreitada metafísica, estabelecendo as bases necessárias para o conhecimento seguro, superando os desafios colocados por Hume, é possível se dedicar à moralidade e, posteriormente, ao direito. Nesse sentido, é interessante

notar, aqui, que nesse período Kant começa não apenas a formular um conceito de dignidade que se repete ao longo de três textos importantes, como que em um deles, *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo*, a discussão realizada é de cunho predominantemente político.

Isto posto, é importante notar o argumento que abre o curso de direito natural ministrado por Kant (V-NR, AA 27: xxvii, 1319) em 1784:

Consideradas pela razão, as coisas na natureza só podem ser vistas como meios para fins, mas apenas o ser humano pode ser visto como um fim mesmo. Não posso pensar nenhum valor, relativamente a outras coisas, a não ser que as considere como meios para outros fins.

Aqui aparece, portanto, o mesmo raciocínio que o filósofo usa para colocar a humanidade como fundamento da lei moral. Há uma ligação com a ideia de dignidade, semelhante ao que ocorre na *GMS*, e os exemplos de Kant (V-NR, AA 27: 1319) para explicitar o valor final da dignidade humana e, portanto, do ser humano, são expressos, inclusive em termos contratuais, ou seja, com fundo jurídico:

Se faço um contrato com um empregado, então ele também tem de ser fim como eu, e não mero meio. Ele também tem de querer. — A vontade humana é limitada, portanto, à condição do consentimento geral da vontade de outrem. — Se deve haver um sistema de fins, então o fim e a vontade de um ser racional têm de colocar-se de acordo com a do outro.

Há um direito humano essencial, a liberdade que, para Kant (V-NR, AA 27: 1319), também possui o mesmo valor: “Não há nada, além do ser humano, a que se possa atribuir tanto respeito quanto ao direito humano”. Aqui, a liberdade é apresentada como o elemento que fundamenta o valor que o indivíduo tem e possui importância absoluta, diferenciando os seres humanos dos animais.

Essa é a condição básica segundo a qual os seres humanos podem ser considerados como um fim. Exatamente por isso que o ponto final da argumentação do imperativo categórico kantiano, posteriormente, será

o conceito de liberdade positiva, isto é, autonomia. O que o direito faz, aqui, é organizar esse processo, quando ocorre a entrada do ser humano em uma sociedade. Ou seja: “O direito é a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade, segundo uma regra universal” (V-NR, AA 27: xxvii, 1320).

Liberdade irrestrita é um conceito que não pode ser posto como fundamento da filosofia kantiana, o que explicita a importância que o direito possui para o seu sistema. O’Neill (2015, p. 105) argumenta que esse é um ponto essencial para compreender o que esse conceito significa em Kant, inclusive quando este se converte em autonomia. Nunca há ausência de leis. Para o filósofo, isso, em última instância, leva à desordem, brutalidade e destruição da humanidade (V-Eth, AA 27: 152-154).

O ser humano não pode, e não consegue, se autolimitar por leis da natureza e, portanto, precisa colocar, para si, as limitações necessárias para sua coexistência com os demais. Isso é o que fundamenta o direito. Aqui, portanto, tem-se o seguinte raciocínio: há algo que é um fim em si mesmo e que possui, portanto, dignidade. Esse algo é o ser humano. A característica principal para tal posição é a liberdade, enquanto elemento que torna o homem um fim em si mesmo. Mas a liberdade precisa ser controlada, e para isso é necessário o direito. Há aqui, portanto, uma linha de raciocínio muito clara entre os três conceitos (dignidade, liberdade e direito). O último é, mais especificamente, o meio de concretização do primeiro. A sua possibilidade de ocorrer na prática.

Aqui se tem, portanto, uma primeira formulação da ideia de dignidade na teoria de Kant. Em um outro texto do mesmo período, há uma oposição, que vai se repetir na *GMS*, entre ser humano e coisa:

Se, pois, a natureza, debaixo este duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o *pensamento livre*, então ela atua por sua vez gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais capaz de *agir*

*segundo a liberdade*) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do governo, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade (WA, AA 08: 41-42, grifo do autor).

Faz-se necessário, agora, verificar como esse conceito saiu de uma série de escritos avulsos da teoria kantiana, bem como de aulas que foram ministradas pelo filósofo, e integrou o seu sistema filosófico, na *GMS*.

### **3 Dignidade e igualitarismo Iluminista: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.**

A argumentação presente na *GMS* tem como objetivo central determinar a lei moral que rege as ações humanas que podem ser consideradas corretas, de forma universal e necessária, isto é, independentemente de qualquer elemento empírico ou condição particular.

A filosofia de Kant (*GMS*), aqui, ancora-se, primeiramente, no conceito de boa vontade, que se realiza em seres de vontade imperfeita, como seres humanos, por meio de ações por dever, isto é, condutas que não levam em consideração a realização da felicidade física ou o amor próprio dos sujeitos e, tampouco, as consequências que provêm do que ele realiza.

Assim, nesse ponto, a moralidade kantiana busca afastar tanto os argumentos presentes na filosofia antiga, que colocam a virtude e, em última instância, a felicidade como base de ações corretas, quanto o raciocínio consequencialista, que estabelece como centrais os resultados das ações praticadas.

Um ser perfeito, cuja vontade sempre reflete o que é correto, não necessita do conceito de dever. Mas a vontade humana não é santa, e precisa ser obrigada por meio de um imperativo. O imperativo que reflete a lei moral denomina-se categórico. Na tentativa de excluir qualquer tipo

de imposição externa no momento da determinação da lei moral, Kant (GMS) constrói tal conceito através de um teste de máximas, isto é, princípios individuais do querer humano.

O teste contém três fórmulas principais: fórmula da lei universal; fórmula da humanidade e fórmula da autonomia. Na primeira, é estabelecido que qualquer máxima deve poder servir como princípio orientador da ação tanto para o próprio indivíduo, quanto para os demais, considerando aqui a universalidade dos sujeitos racionais. Um exemplo clássico desse ponto é a falsa promessa. Um sujeito não pode desejar que todos sejam capazes de fazer promessas falsas porque isso acaba com o próprio conceito de promessa (GMS, AA 04: 420-423).

A segunda formulação, bastante difundida e, talvez, o ponto mais fértil do argumento kantiano, estabelece que a lei moral não pode ter um fim empírico, mas precisa ter algum fim. Isso porque, caso não tivesse, então cumpri-la não faria qualquer sentido para uma vontade que não segue de forma automática o que é de acordo com a boa vontade.

Aquilo que pode funcionar como um fim em si mesmo é o ser humano. Assim, Kant (GMS, AA 04: 427-429) compreende como essencial o dever de tratar a humanidade em todos os seres humanos, considerando aqui também a humanidade do autor da máxima, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca meramente como um meio.

Dessa forma, há tanto um dever de respeito, quanto uma limitação à esfera de ação dos indivíduos: só se pode agir até o ponto em que a humanidade não pode ser tratada meramente como um meio (Wood, 2008). Isso não significa que os indivíduos não podem servir como meio para os fins dos demais. Em um contrato de trabalho, por exemplo, é exatamente isso o que acontece. Mas eles não podem servir somente como um meio.

Essas duas fórmulas culminam em uma terceira, que tem como base a ideia de autonomia. Como foi dito, a tentativa de Kant (GMS, AA

04: 432) é apresentar uma lei moral que não precise ser imposta aos sujeitos por uma autoridade externa, mas sim que possa provir de sua própria racionalidade. Isso é, o que, ao final do raciocínio do filósofo, confere aos preceitos morais colocados na *Fundamentação*.

Sem normas colocadas pelos próprios sujeitos, os mandamentos ali postos seriam externos e, por consequência, não alcançados pela razão humana (divinos) ou meramente arbitrários. As ações praticadas devem ser aquelas que são tomadas de forma autônoma, isto é, cuja imposição provém do próprio sujeito. É como corolário desse ponto, também, que o autor expõe a ideia de dignidade:

O que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas em geral tem um *preço de mercado*, o que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme um certo gosto, isto é, um comprazimento com o mero jogo sem visar fins das forças de nosso ânimo, um *preço afetivo*, mas o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade* (GMS, AA 04: 434-435, grifo no original).

A primeira edição da *Fundamentação* é do ano de 1785. O texto foi responsável por estabelecer as bases do raciocínio prático kantiano, que até então estava tão somente pressuposto na primeira Crítica. O raciocínio só ficaria completo em 1788, com a publicação da *Crítica da Razão Prática* e a conclusão do argumento sobre a possibilidade da noção de liberdade, que havia ficado em suspenso. Aqui, note-se, não há a ligação entre dignidade e direito, como nas aulas de 1784, mas já há a oposição entre sujeito e coisa, do Opúsculo de 1784. A relação entre liberdade e dignidade, aqui, ainda está presente, agora de forma ainda mais embricada. Resta saber como essa forma de argumentação é compreendida por Kant na década de 1790.



#### **4 A *Metafísica dos Costumes*: As escolhas metodológicas e políticas na obra final de Kant**

Na *MS*, liberdade e direito ainda se interligam e, em realidade, o primeiro conceito é parte essencial do último, mas a dignidade já não faz mais parte desta argumentação. O conceito de direito se mantém, mas aqui a liberdade é ligada a um conceito específico, qual seja, o de livre arbítrio.

Na Introdução da *MS*, Kant (*MS*, AA 06: 214-216) deixa clara a distinção que origina tal conceito, fazendo uma contraposição com a noção de vontade. A ideia de arbítrio, liga-se, diretamente, com a faculdade de apetição. O fundamento determinante para que a ação ocorra de acordo com tal faculdade encontra-se nela mesma, não em um objeto externo. Se ela possui a capacidade para ter consciência de sua ação, então, há arbítrio. A vontade, ao contrário, ocorre quando há uma relação com o fundamento interno da determinação. Desse modo, afirma Kant (*MS*, AA 06: 213):

A vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma.

Aquele arbítrio que pode ser completamente determinado pela razão chama-se livre arbítrio. Aqui, semelhante ao que ocorre na *Fundamentação*, Kant (*GMS*) estabelece uma diferença entre liberdade negativa e positiva, mas dessa vez fazendo referência ao novo conceito:

A *liberdade* do arbítrio é aquela independência de sua *determinação* pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal (*MS*, AA 06: 213-214, grifo do autor).

É a partir dessa nova divisão e da compreensão de que as leis da liberdade tratam da submissão do arbítrio do sujeito a leis que ele impõe a si, que Kant (MS, AA 06: 214) deriva o conceito de leis morais e faz a diferenciação entre seguir regras éticas e jurídicas, distinção esta já presente desde o texto de 1784, mas que aqui aparece de forma mais sistemática.

Esse ponto é um dos que põem em dúvida a ligação entre direito e moral em Kant (MS), pois resta claro que há uma diferença básica entre deveres éticos e jurídicos, na medida em que no primeiro há uma concordância interna e externa e, no segundo, apenas uma concordância externa, mas considerando tal divisão não há um detalhamento sobre como as regras de direito derivam da moral, isto é, como há uma diferenciação em termos éticos, mas uma ligação em termos de teoria moral e, portanto, com a noção de imperativo categórico. Essa dúvida persiste, mesmo com Kant (MS, AA 06: 230-231) afirmando que o direito deriva da liberdade, portanto, das leis morais.

O ponto importante, contudo, é notar que, nessa obra, a primeira conceituação de Kant (MS, AA 06: 214-216) da liberdade não inclui a ideia de fim em si mesmo, como ocorria no texto de 1784 e, mesmo quando o filósofo descreve o seu sistema moral, este é focado, majoritariamente, na noção de universalidade, colocando a primeira formulação do imperativo categórico como primeiro princípio da MS, sem considerar as demais formulações e, tampouco, a ideia de dignidade. Isso faz com que haja uma diferença drástica para o texto de 1784, onde o direito deriva, majoritariamente, da segunda formulação, gerando um empobrecimento da filosofia do direito kantiana.

A humanidade aparece em alguns momentos, mas mesmo ela mostra-se um conceito secundário quando da construção do raciocínio presente na obra. Ela não fundamenta qualquer direito em relação aos outros, fazendo referência somente ao dever que os próprios sujeitos têm

em relação à preservação de sua própria humanidade. Isso parece deixar claro que esse raciocínio vale mais para o campo da moral, não se aplicando à seara do direito, apesar de Kant (GMS) considerar que a humanidade deve ser preservada tanto nos próprios sujeitos quanto nos outros.

Surpreendente notar também que todos os conceitos antes citados e abordados na *Fundamentação*, agora têm seus núcleos alterados. A dignidade, aqui, é atribuída não mais ao indivíduo, à sua qualidade de fim em si mesmo, mas a elementos abstratos, como os poderes que compõem a organização estatal. O que possui autonomia, aqui, é o Estado (MS, AA 06: 318). Há um retorno, portanto, ao significado originário de tais conceitos, que Kant (GMS) havia abandonado na sua primeira obra de filosofia moral.

O que parece, portanto, ao contrário do que argumenta Sensen (2011), não é que Kant possui um conceito de dignidade que *nunca* foi destinado a ter centralidade. Ou que seu conceito de dignidade *sempre* foi utilizado em seu sentido tradicional. Mas que ele possui um conceito de dignidade que possui centralidade de início, e que em realidade funcionava como ponto de partida de seu raciocínio, mas que foi perdendo força ao longo do desenvolvimento de sua obra, até culminar com seu completo desaparecimento. Além disso, tal conceito possuía um viés mais igualitário e se afastava, substancialmente, da visão tradicional, mas que acabou retornando à visão antiga.

Aqui é importante apontar o que há entre a década de 1780 e a obra de 1797. Note-se, em primeiro lugar, que a empolgação inicial com a qual Kant recebeu a Revolução Francesa esmoreceu. O que, inicialmente, pareceu o início de uma nova era, rapidamente se

degenerou, fazendo com que Kant, em seus escritos de política anteriores à *MS*, já deixasse claro que não era a favor de um direito de revolução<sup>3</sup>.

Em segundo lugar, é importante observar que houve um frenesi dos seguidores democratas de Kant em relação às ideias contidas na *GMS*. De acordo com esses filósofos, se Kant aplicasse as ideias ali contidas a uma teoria política, então seus princípios seriam revolucionários (Maliks, 2012). Acontece que defender essa posição em uma obra sua colocava Kant, novamente, no alvo para um processo de censura, que ele já havia enfrentado em função de suas obras sobre religião. O governo mais conservador da Prússia exigia obras de teoria do direito que não abrissem espaço para esse tipo de pensamento. Mais do que uma opção metodológica, como as leituras exegéticas desse problema fazem parecer, a separação de Kant entre dignidade, direito e liberdade é uma consequência histórica do seu pensamento e da época na qual ele estava inserido.

## 5 Considerações finais

A dignidade, em Kant, não pode ser compreendida, tão somente, como um elemento contido na *GMS*, mas como um conceito que se repete ao longo da teoria do autor, sua estrutura se modificando fortemente ao longo das obras por ele desenvolvidas. Mais do que aceitar a ideia de que a filosofia do direito de Kant é conservadora, resultado de sua senilidade, seguindo Schopenhauer, é preciso compreender o tempo histórico vivenciado por Kant, e as consequências que eventos importantes, como a censura sofrida por ele e a Revolução Francesa possuíram em seu pensamento.

---

<sup>3</sup> Losurdo (2015) apresenta uma versão diferente do argumento, afirmando que os escritos de Kant seguem revolucionários, mas com um teor emancipatório mais sutil, para evitar um novo processo de censura.

## As transformações na relação entre dignidade e direito na filosofia de Immanuel Kant

Ao contrário do que pode parecer, Kant não é um autor apolítico, mas antes engajado com as discussões em sua época e que sofre uma influência profunda de autores de viés extremamente igualitário, como Rousseau. Conforme ficou demonstrado na década de 1780, esses elementos se fazem sentir fortemente na teoria de Kant, com conceitos de liberdade e dignidade igualitários e com forte potencial emancipatório. Aqui, pode-se argumentar que Kant empresta seu pensamento de Rousseau de forma clara.

Mas na década de 1790, pós-desenvolvimento da Revolução Francesa e, principalmente, pós-censura, o mesmo já não pode ser dito. Apesar de a liberdade ser um conceito central ainda na *MS*, é impossível argumentar que os conceitos da forma como estão ali colocados possuem um potencial emancipatório, semelhante a Rousseau. Compreender tais alterações é de extrema importância para entender o debate colocado ainda na introdução deste trabalho. A ligação entre direito e moral, em Kant, não pode ser compreendida apenas a partir da ausência de elementos no texto de 1797, mas antes como um desenvolvimento que possui uma série de pressupostos e implicações, que não se limitam ao sistema de Kant, tão somente.

### Referências

GUYER, Paul. Kant's Deduction of the Principles of Right. In: TIMMONS, Mark (Ed). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso; São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Cecília Aparecida Martins e Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2015a.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015b.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016b.
- KANT, Immanuel. *Lições de Ética*. Trad. Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018.
- KANT, I.; MATTOS, F. C. Introdução ao Direito Natural Feyerabend. (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). In: *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 15), 2010.
- LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- MALIKS, R. Revolutionary epigones: The debate between Kant and his radical followers. In: *History of Political Thought*, v. 33, n. 4, 2012.
- O'NEILL, Onora. *Constructing Authorities: reason, politics, and interpretation in Kant's philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Göttingen: De Gruyter, 2011.
- WEYNE, Bruno Cunha. *O princípio da dignidade humana: Reflexões a partir da filosofia de Kant*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- WOOD, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- WOOD, Allen. The Final form of Kant's Practical Philosophy. In: Timmons, Mark (Ed). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

# O imperativo categórico e suas formulações: um estudo a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*

Gilnaldo Cantanhede Nunes<sup>1</sup> & Reginaldo Rodrigues da Costa<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.09>

## 1 Introdução

A lei moral é um mandamento incondicional. A fórmula desse mandamento chama-se imperativo. O imperativo categórico é a fórmula que a lei moral assume para a vontade humana, que é racional e sensível. Por isso, o imperativo é um dever e expressa a relação da lei da razão (a lei moral) com a imperfeição da vontade humana, que por causa dessa imperfeição nem sempre faz aquilo que a razão determina como moralmente bom, mas *deve* fazê-lo porque é um mandamento da razão. O imperativo categórico, denominado por Kant na *Fundamentação* como *uno* e o *único* princípio legítimo da moralidade, é formulado de algumas maneiras, com as quais ele diz representar a mesma coisa. Estas fórmulas são conhecidas como a fórmula da lei universal e sua variante a fórmula da lei da natureza, a fórmula da humanidade e a fórmula da autonomia com sua variante, a fórmula do reino dos fins.

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Humanas com habilitação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Mestrando em Filosofia pelo Programa de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE.  
E-mail: [gilnaldo.cantanhede@aluno.uece.br](mailto:gilnaldo.cantanhede@aluno.uece.br)

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, mestrado e doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor da Universidade Federal do Ceará e da Universidade Estadual do Ceará. E-mail: [reginaldo.costa@uece.br](mailto:reginaldo.costa@uece.br)

Porém, se na leitura é dada demasiada ênfase somente à primeira fórmula, em detrimento das demais, perde-se muito do sentido do ensinamento da filosofia moral kantiana através de todas elas. Pois não é claro como elas se relacionam e representam a mesma coisa. Também não parece que está explícito na primeira fórmula que a humanidade é o fundamento da lei moral e que a construção de máximas que possam ser universalizáveis seja por legislação própria, bem como que esta seja sem tomar interesses sensíveis. Somente pela primeira fórmula também não é especificado o papel da vontade na determinação da lei moral. Assim, o objetivo deste texto consiste em esclarecer que para uma adequada compreensão do sentido da filosofia moral de Kant, ora exposta a partir das fórmulas do imperativo, é necessário levar em conta não apenas a fórmula da lei universal, mas todas elas conjuntamente. Portanto, este estudo se constitui como uma leitura para além da fórmula da lei universal.

Assim, juntamente com os ensinamentos de cada uma delas argumentaremos sobre a necessidade de estudá-las em seu todo, buscando deixar claro que o conteúdo substancial da filosofia moral de Kant é expresso pela fórmula da humanidade, a qual também especifica o fundamento da lei moral. E que a fórmula da autonomia além de especificar a qualidade que faz do ser humano o fundamento desta lei, especifica positivamente o papel da vontade na determinação do conteúdo da lei moral e um sentido forte de legislação universal compatível com a exigência da primeira fórmula.



## **2 Um estudo sobre as fórmulas do imperativo categórico: uma análise para além da fórmula da lei universal**

### *2.1 A fórmula da lei universal*

A relação da lei moral com a vontade do ser humano é expressa por um imperativo categórico, pois este é a fórmula na qual é exprimida a relação da lei da razão com a imperfeição subjetiva da vontade humana. Esta lei ou imperativo é expresso em algumas fórmulas com as quais Kant diz representar a mesma coisa. A sua primeira fórmula é derivada com o seguinte conteúdo normativo: “Portanto, o imperativo categórico é um único e apenas e, na verdade, este: *age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (GMS, AA 04: 421). De tal modo que ela comanda agir de modo a pensar e querer que a máxima seja universal, onde qualquer um pode querer que qualquer outro aja igualmente porque possui boas razões para tanto, visto que está justificado a agir por uma máxima que pode ser universalizável. Em verdade, é razoável querer a universalidade da máxima, vez que é necessário querer que qualquer um possa agir da mesma forma, pois significa que a razão dada é uma boa razão, uma tal que pode ser aceita por outros.

Mas acontece que, mesmo Kant dando maior ênfase a esta, visto que recomenda o ajuizamento moral pelo método rigoroso desta regra normativa, é possível que se diga inicialmente que não fica claro o papel da vontade na determinação da lei. É verdade que ele deriva a fórmula da lei da natureza como uma variante daquela mais fácil de usar, buscando uma analogia com as leis naturais e chamar atenção para a implicação do conteúdo normativo da lei como universal a partir do teste de máximas, para evitar contradição no querer, isto é, não querer máximas que não se enquadrem na forma de uma lei. Mas não aparece a vontade desempenhando nenhum papel. Isto é ressaltado somente com a terceira fórmula.

A fórmula (variante) segundo aquele aspecto é: “*age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*” (GMS, AA 04: 421). Com tal analogia se entende que universalizar máximas consiste em elevá-las ao estatuto de uma lei da natureza. Por isso a normatividade do imperativo categórico é compreendida como lei natural, tendo claro que se trata de uma analogia que não pode ser extrapolada. Este procedimento de teste de máximas por esta fórmula busca verificar se elas passam no teste da universalização, de modo que seria contraditório *pensar e querer* agir por uma máxima não universalizável. Logo, as máximas que não passam no teste devem ser rejeitadas. Portanto, para Kant, o cânon do ajuizamento moral é *poder querer* que a máxima da ação se transforme em lei universal, onde não houvesse contradição no pensar e no querer.

Mas não pode ser uma indicação de decisões morais em quaisquer situações a partir do teste de universalização de máximas, mas que alguns deveres morais específicos já são conhecidos pela expressão da primeira fórmula e sua variante. Elas pressupõem que o agente já tenha identificado suas máximas imorais ou a transgressão do dever como o oposto da lei moral. Isso porque o princípio se apresenta anterior e independentemente da experiência, logo, *a priori*, e a máxima é avaliada pelo princípio objetivo da razão. Em verdade não poderia ser um tal procedimento de universalização de decisões, porque pela primeira fórmula (também a variante) é dito que máximas devem ser universalizáveis para se conformarem à forma de uma lei em geral, mas ainda não é possível saber quais máximas estão de acordo com essa determinação e de que forma essas máximas são legisladas ou de que modo elas podem ser universais. Motivo pelo qual também é interessante, para uma compreensão correta do pensamento moral por trás do conteúdo do imperativo categórico, considerar o ensinamento das demais fórmulas.

Lembremos que Kant parece ser da opinião de que com a fórmula da lei universal (e sua variante) o conteúdo do imperativo fora exibido de modo determinado para todo uso, algo que sugere uma interpretação levando em conta somente esta fórmula. Entretanto, não é possível desconsiderar o fato de que a fórmula da humanidade apresenta um conteúdo substancial de sua ética filosófica, pois comanda o respeito por todo ser humano, assim como a fórmula da autonomia traz uma noção forte de autolegislação exigível até mesmo para universalização de máximas. Por isso, é necessário avançar no exame das demais fórmulas para compreender corretamente o pensamento moral expresso pelo imperativo categórico.

## 2.2 A fórmula da lei da humanidade

Dentre outras coisas a fórmula da lei da humanidade, segunda fórmula oficial da lei moral, especifica o fundamento do imperativo categórico. Portanto, para o nosso problema ganhamos esta especificação do fundamento, ora não referida pela primeira fórmula. O ser racional e extensivamente o ser humano é este fundamento ou fim da lei moral. Somente ele, na acepção de Kant, se qualifica enquanto tal. Portanto, Kant escreve: “o homem — e de modo geral todo ser racional — *existe* como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer” (GMS, AA 04: 428) e como tal é o fundamento do imperativo. O fato de ser fim em si mesmo será especificado pela fórmula da autonomia, isto é, pela capacidade de dar leis a si mesmo e segui-las, que como tal é a autonomia.

Logo, segundo Kant, o fundamento do fim em si mesmo, isto é, da dignidade, é a *autonomia*. “A *autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (GMS, AA 04: 436). Entanto a autonomia é radicada na liberdade é esta que faz do ser humano um fim em si. Por causa dessa propriedade a sua existência tem um valor absoluto e é, por isso, um fim objetivo, razão pela qual é

digno de todo respeito. Assim a fórmula segundo o aspecto da humanidade é derivada com o seguinte teor: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (GMS, AA 04: 429). Esta fórmula comanda o respeito por toda a humanidade, a qual é um fim de valor intrínseco. Logo, agir com base em máximas universalizáveis significa agir respeitando um fim objetivo e incondicional, o ser humano, por causa da faculdade de autonomia.

Deve resultar que tomar a humanidade como fim em si mesmo significa, primeiro, respeitar a dignidade da pessoa humana, que implica em não instrumentalizar o outro, não o tomar como mero meio para uma finalidade qualquer, pois usá-lo em proveito das inclinações e desejos consiste em transformá-lo em uma coisa. Mas coisa tem valor de mercado, que pode ser substituída e, com isso, é desconsiderado o valor incondicional do ser humano. Mas a fórmula da humanidade exige o respeito universal por toda a humanidade na pessoa, a qual deve ser tratada de acordo com sua dignidade.

Segundo, o que deve ser respeitado no outro é a sua própria autonomia, pois é esta que faz dele um ser que tem dignidade. Por isso, a humanidade como fim em si, a dignidade do ser humano, tem de ser a “condição restritiva suprema da liberdade das ações de todo homem” (GMS, AA 04: 430-1). Por causa daquela qualidade não se trata de um fim a ser “*efetuado, mas sim, como um fim subsistente por si mesmo*” (GMS, AA 04: 437). Logo, a fórmula da humanidade exprime um conteúdo normativo significativo da filosofia moral de Kant: o respeito por todo ser humano. A fórmula da lei universal comanda que máximas sejam universalizáveis para se conformarem necessária e universalmente à forma de uma lei em geral, mas não é dito qual é o fundamento do princípio moral, ora esclarecido, o ser humano. Ademais, esta fórmula especifica o conteúdo central, o respeito por toda a humanidade na pessoa.

Também não é evidente que a fórmula da lei universal se refira à humanidade como um fim em si. O argumento para a universalização de máximas é que qualquer um possa querer a máxima porque ela representa uma boa razão para agir, mas isso ainda não implica uma referência de que a humanidade deva ser tratada como um fim em si mesma, como comanda a fórmula da humanidade.

Porém, Kant considera que as fórmulas são no fundo a mesma lei e que cada uma reúne em si as demais. Embora isso não seja plenamente claro, podemos entender que quando ele formula a primeira já entendendo que não se trata de um princípio contratualista (uma regra de ouro), mas que tenha um sentido moral, ele tem em mente implicitamente a fórmula da humanidade. Ao universalizar máximas o agente deve levar em consideração a humanidade na pessoa como um fim absoluto, de modo que já estaria implicado que a humanidade como fim em si é condição determinante para toda ação.

Portanto, parece ser este o sentido quando Kant refere que uma fórmula implica na outra, mesmo que isso não seja claro. A segunda fórmula esclarece o sentido da primeira, de modo que se pode dizer que ela não só acrescenta um conteúdo normativo substancial, mas permite entender corretamente a fórmula da lei universal (respectivamente, a fórmula da lei da natureza). Entretanto, é com a terceira fórmula oficial do imperativo, a fórmula da autonomia, que se pode entender como é possível a universalização de máximas que respeitam a humanidade como um valor incondicional, especificando o papel da vontade no conteúdo da lei.

### 2.3 A fórmula da autonomia

A fórmula da autonomia não só especifica positivamente quais máximas se prestam a uma legislação universal, mas atesta uma noção forte de legislação por vontade própria, independentemente dos interesses sensíveis. Esta ideia permeia a discussão desta fórmula: na

legislação de máximas morais os interesses sensíveis não podem ser o fator determinante da ação, mas que sejam legisladas por vontade própria. Com esta fórmula é especificada ainda a qualidade da natureza racional que faz dela o fundamento da lei moral.

O fundamento desta ideia reside no fato de o ser racional não poder julgar e agir senão sob a ideia da liberdade, por isso ele tem de se pensar como realmente livre, pois seria contraditório pensar em uma razão que recebesse de fora o poder de julgar sobre seus juízos. É nessa propriedade de julgar e agir livremente (autonomia) que Kant identifica a razão da natureza racional humana ser um fim em si. Logo, o ser humano possui um valor absoluto justamente em função de legislar por vontade própria. Assim, “é exatamente essa conveniência de suas máximas para uma legislação universal que os distingue como um fim em si mesmo” (GMS, AA 04: 438). No entanto, Kant argumenta que essa condição, por sua vez, encontra-se na moralidade, visto que somente nela o ser racional pode ser universalmente legislante.

O aspecto forte de legislação também é alcançado com esta fórmula, com a qual Kant quer apreender o significado das duas primeiras mais próximas à intuição (segundo uma analogia). Em resumo ele fala da universalidade do princípio que a torna capaz de ser uma lei e do sujeito de todos os fins e expressa a fórmula da autonomia com o seguinte teor:

[...] daqui se segue agora o terceiro princípio prático da vontade, enquanto condição suprema da consonância da mesma com a razão prática universal, a ideia *da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora* (GMS, AA 04: 431).

Merece destaque a proximidade entre a primeira e a terceira fórmulas do princípio, algo que não parece problemático, pois as formulações representam a mesma lei e a fórmula da autonomia busca unificar em si as demais. Porém, a fórmula da autonomia acrescenta uma

noção forte de legislação propriamente dita, visto que a própria vontade é a legisladora de suas leis. Este é o ponto principal, o qual não parece claro de acordo com a primeira fórmula. A terceira fórmula prescreve positivamente como deve ser a máxima que respeita a humanidade na pessoa mesma, uma máxima tal autolegislada por vontade própria, e que é compatível com o aspecto universal da lei moral, como pretende a fórmula da lei universal. Por outras, é possível entender como o princípio moral pode ser universal desde a abrangência para os destinatários da lei e possuir validade para todos os seres racionais, pois é dado pela própria vontade, independentemente dos interesses sensíveis, por uma vontade universalmente legisladora.

O ponto de que os interesses sensíveis não podem ser o fator motivador da ação moral é claramente indicado com esta, algo que não está contido nas outras. É dito que os interesses sensíveis não devem estar presentes quando o que importa é legislação de máximas morais. Ora, essa característica da ação moral *desinteressada* concorda com o princípio da autonomia, pois a “autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (GMS, AA 04: 440). Logo, a renúncia a todo interesse no querer por dever “é o que ocorre na presente terceira fórmula do princípio, a saber, na ideia da vontade de todo ser racional enquanto *vontade universalmente legislante*” (GMS, AA 04: 432).

Nesta fórmula deve ser notada a ideia de que a vontade é universalmente legisladora. O sentido de ser universal significa que vale para todos os seres racionais, porque não é restringida por nenhuma condição. Logo, uma vontade tal tem de excluir toda mescla de interesse para ser ela uma vontade própria. Sem isso não seria possível uma legislação com *status* de universalidade, pois uma vontade própria legislando universalmente, não pode ter como princípio um interesse subjetivo, mas tem de ser autora dos seus próprios princípios. Mas é exatamente porque a vontade é autora de suas próprias leis que o

imperativo é vinculante para o ser humano, de modo que ele está submetido sem interesse algum à lei. Portanto, a

[...] vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que tem também de ser vista como *autolegisladora* e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora) (GMS, AA 04: 431).

Logo, as máximas que não advêm da legislação própria devem ser rejeitadas.

Esta fórmula também estabelece que o imperativo categórico tem sua origem na razão prática pura, por isso, a vontade pode ser autora da sua própria lei. Com isso é possível explicar que o interesse que se tem pela moralidade não é um interesse qualquer, mas que, pelo fato de ser legislativa universalmente, a vontade pode abstrair dos interesses subjetivos e tomar interesse pelo que ela dá a si mesma, a lei moral.

Nisso também é possível compreender o *motivo* para agir por dever. Portanto, a obrigatoriedade da lei moral advém do fato de que o agente está submetido à sua própria legislação. É por essa razão que ele reconhece a validade do imperativo. Pela faculdade da autonomia o agente racional é não somente capaz de realizar a moralidade, mas é ele mesmo imediatamente o autor dessa vivência moral. Portanto, a autonomia no princípio moral é a própria moralidade em sentido pleno.

Podemos ainda destacar no quadro das fórmulas uma variante da fórmula da autonomia, o conceito de um reino dos fins, com o qual Kant pretende esclarecer o sentido de uma comunidade governada pelos princípios do imperativo categórico, uma convivência harmoniosa entre os seres humanos. Logo, uma comunidade ética onde os fins de cada um sejam conciliáveis com o de todos os outros, o que é possível onde todo ser humano é tratado sempre e ao mesmo tempo como fim em si.

Kant entende por reino dos fins um mundo governado por leis morais, no qual “os seres racionais estão todos dizendo que cada um deles



*jamais* deve tratar a si mesmo e a todos os outros *como meros meios*, mas sempre *ao mesmo tempo como fim em si mesmo*” (GMS, AA 04: 433). Por certo é um *ideal*, uma ideia prática que “pode se tornar efetivamente real por nossas ações e omissões” (GMS, AA 04: 436n). Ora, a legislação universal de leis morais é a moralidade em sua plenitude. É verdade que a moralidade não é algo que acontece repentinamente, mas em um processo constante de aproximação aos preceitos do imperativo, por isso, o reino dos fins deve ser construído ininterruptamente.

A fórmula do reino dos fins é descrita com o seguinte teor: “que todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins, como um reino da natureza” (GMS, AA 04: 436). As regras devem ser impostas a si mesmo pela espontaneidade da própria vontade, de modo que a lei que governa é uma lei *auto imposta*. Portanto, soma-se à nossa discussão o fato de que por esta fórmula é pensada a relação recíproca e harmoniosa de seres racionais, de modo que haja apoio mútuo entre os participantes da comunidade, onde os fins perseguidos sejam aqueles que respeitam a humanidade em cada pessoa e contribuam para a convivência harmoniosa. É em uma existência ética que o ser humano é compreendido como algo objetivamente valioso.

Conclusivamente, podemos ressaltar que no resumo das três fórmulas Kant chama atenção para três aspectos do princípio que não podem ser ignorados:

Todas as máximas têm, com efeito: 1) uma *forma*, que consiste na universalidade e, então, a forma do imperativo moral está expressa de tal maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza (GMS, AA 04: 436).

Elas também têm 2)

[...] uma *matéria*, a saber, um fim, e, então, a fórmula diz que todo ser racional enquanto fim, segundo a sua natureza, por conseguinte

enquanto fim em si mesmo, tem de servir para toda máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários (GMS, AA 04: 436).

Logo, apresenta uma matéria, um conteúdo da filosofia moral de Kant, o fundamento do imperativo.

E por fim, em referência à fórmula da autonomia, a qual é substituída pela fórmula do reino dos fins, temos 3)

uma *determinação completa* de todas as máximas mediante aquela fórmula, a saber, que todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins, como um reino da natureza (GMS, AA 04: 436).

Uma determinação positiva de como deve ser a máxima da ação moral, uma exigência de que a máxima seja dada por vontade própria. Aqui é prescrito por quais máximas o agir moral deve ser efetivado. Assim, ainda que Kant pareça indicar que o agir moral deva ser conduzido exclusivamente pela fórmula da lei universal, ou seja, que no ajuizamento moral o procedimento deve ser feito pelo método rigoroso, com base na fórmula universal do imperativo categórico: “*age segundo a máxima que possa fazer de si mesma uma lei universal*” (GMS, AA 04: 436), algo que dá margem para uma interpretação levando em conta somente a primeira fórmula, por esta não se deixa compreender por quais máximas o agir moral deve ser conduzido e não apreende todos os aspectos de sua filosofia moral.

### **3 Considerações finais**

Buscamos chamar atenção para o fato de que as fórmulas do imperativo categórico devem ser lidas conjuntamente e não tomada alguma delas como decisiva para o entendimento da filosofia moral de Kant. Elas se complementam. É verdade que é preciso querer que a

máxima seja universalizável, pois isso significa que o agente está justificado a agir frente a todo outro, justamente porque isso representa uma boa razão para agir. Mas somente disso não resulta por quais máximas a universalização deve ser conduzida, algo que é dito positivamente pela fórmula da autonomia que a máxima tem de ser dada pela espontaneidade da própria vontade. Aqui reside um sentido forte de legislação de máximas, útil até mesmo para a universalização de máximas, visto que a vontade é compreendida como legisladora universal, o que resulta na renúncia aos interesses sensíveis, pois uma legislação com base em interesses subjetivos não pode ser universal. Pontos que são esclarecidos pela fórmula da autonomia.

Em relação à segunda fórmula do imperativo categórico ainda se pode dizer que ela incrementa um conteúdo substancial da filosofia moral de Kant, sabidamente, o respeito pela humanidade. Nisto é importante, sobretudo, que com esta fórmula é apresentado o fundamento ou o fim daquele imperativo, a natureza racional humana. Logo, agir com base em um fim objetivo é o mesmo que agir tendo como fundamento a humanidade sempre como fim em si. É necessário ainda considerar que o ensinamento da fórmula da autonomia apresenta as razões por que a natureza racional é um fim de valor absoluto e o fundamento da lei moral.

Substancialmente, também, a fórmula da autonomia e a fórmula da humanidade expressam bem o sentido do imperativo categórico. É verdade que Kant não fornece exemplos a partir da terceira fórmula, mas a fórmula da humanidade se mostra bastante frutífera para o teste de máximas, como mostram os exemplos. Por último, pensando no conteúdo que decorre da fórmula da autonomia na sua variante, a fórmula do reino dos fins, então se percebe que por ela é pensada a convivência harmoniosa entre os participantes da comunidade, de tal modo que os fins perseguidos sejam aqueles que potencializam a

plenitude da existência humana. Por certo que essa não é uma tarefa fácil, mas realizar a moralidade é uma tarefa que deve ser tentada.

## **Referências**

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso; Barcarolla, 2009.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. A *'Fundamentação da metafísica dos costumes' de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Loyola, 2014.

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

# O critério mereológico na distinção kantiana entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)<sup>1</sup>

Olavo Calabria<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.100.10>

## I

Abordo neste trabalho o uso do critério mereológico para a distinção dos domínios relacionados às atividades do sentir e do pensar, assim como das correspondentes operações e representações próprias de cada um, critério este que apesar de muito relevante é ainda levado em conta por poucos intérpretes. O critério mereológico, que Kant escolheu e utilizou amplamente em suas obras, é decisivo para a constituição do seu idealismo transcendental e é fundamental para justificar, entre muitas coisas, a concepção que Kant tem de que a faculdade da imaginação é uma parte da nossa sensibilidade, de tal modo que, para ele, imaginar não é pensar, mas intuir. Sabendo que a imaginação tem um status sensível, é fácil compreender melhor as relevantes tarefas (funções) e operações (procedimentos) que lhe cabe realizar nos proeminentes papéis que ela desempenha. Parafraseando Fernando Gil (2000, p. 176), também nos parece que apesar de a imaginação ser crucial

---

<sup>1</sup> Este artigo contém um desenvolvimento mais ordenado dos aspectos que apresentei e debati com colegas kantianos em Goiânia, durante minha palestra de 11 de outubro de 2022 no Encontro da ANPOF.

<sup>2</sup> Professor associado da Universidade Federal de Uberlândia. Exerceu também o magistério no Ensino Médio nas áreas de Física e Filosofia. É fundador e primeiro Presidente da Seção Regional do Cerrado da Sociedade Kant Brasileira; lidera o GEPIFKI – Grupo de Estudo e Pesquisa *Investigações sobre a Filosofia Kantiana e suas Influências* (CNPq); é membro do Núcleo de Sustentação do GT Kant da ANPOF, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL) e da Sociedade Kant Brasileira (SKB). E-mail: [olavocalabria@ufu.br](mailto:olavocalabria@ufu.br)

a grande diversidade e operações, incluindo invenções e descobertas, “a razão de ser da sua pregnância permanece obscura”, sendo ainda uma “caixa negra” da filosofia kantiana. Sustentamos neste trabalho que o critério mereológico é chave decisiva para desvendar tais enigmas.

## II

Será oportuno apresentar, antes de analisarmos o uso que Kant faz do critério mereológico, alguns aspectos relevantes da sua ciência própria, denominada “mereologia”, cujo explícito e rigoroso desenvolvimento somente ocorreu recentemente, no início do século XX, embora seus elementos já tivessem sido amplamente utilizados desde o início das reflexões filosóficas, estando presentes até mesmo antes disto de modo “intuitivo” e não consciente nos mais diversos campos do agir e do saber humano.

A mereologia (cujo termo é inspirado na palavra grega μέρος, que significa ‘partilhar’, ou ‘parte’) “preocupa-se com o estudo das relações de partição: as relações da parte com o todo e da parte com a parte dentro de um todo comum” (Cotnoir; Varzi, 2021, p. 1). No verbete “Mereologia” do sítio da *Stanford Encyclopedia*, encontramos a indicação da presença de aspectos mereológicos em diversos dos mais eminentes filósofos de todas as épocas do pensamento filosófico<sup>3</sup>. Embora não seja destacado nesta referida fonte a presença de elementos mereológicos fora da filosofia, não é difícil encontrar sua farta utilização em vários tipos de saberes que ultrapassam os limites da história da filosofia. Não obstante, é muito surpreendente que a primeira formulação exata da teoria da relação parte-todo tenha surgido somente em 1916, com o trabalho do lógico polonês Stanisław Leśniewski, em sua obra “Fundamentos da Teoria

---

<sup>3</sup> Cf. <https://plato.stanford.edu/entries/mereology/> (acesso em: 15 nov. 2023).

Geral de Conjuntos”<sup>4</sup>. Por isso, assim como ocorreu para uma extensa lista de eminentes obras dos mais influentes filósofos, também Kant utilizou fartamente e intuitivamente elementos mereológicos, antes mesmo deles serem reunidos, ordenados e apresentados sistematicamente sob o termo “Mereologia”, originariamente cunhado por Leśniewski em sua supracitada obra.

Isto indica, queremos crer, que para a utilização adequada e satisfatória de elementos mereológicos, respeitando suas bem definidas e regulamentadas relações entre a parte e o todo, não é necessário dominar a rigorosa formulação da teoria sistematizada por Leśniewski, bastando-nos apenas estar bem atentos às suas intuitivas regras de funcionamento. Não precisamos saber lidar rigorosamente com os princípios basilares da mereologia, como fez Leśniewski nos seus *Fundamentos da Teoria Geral de Conjuntos* (1991, p. 131, §1), em que formalizou, por exemplo, o princípio da assimetria (expresso no Axioma I: “Se o objeto P é uma parte do objeto P<sub>1</sub>, então o objeto P<sub>1</sub> não é uma parte do objeto P”, bastando-nos compreender que duas coisas distintas não podem ser cada uma delas parte da outra, ou o princípio da transitividade (expresso no Axioma II: “Se o objeto P é uma parte do objeto P<sub>1</sub>, e o objeto P<sub>1</sub> é uma parte do objeto P<sub>2</sub>, então o objeto P é uma parte do objeto P<sub>2</sub>” (*Idem*)), bastando-nos compreender que de fato qualquer parte da parte de uma coisa é também parte desta coisa. Um exemplo trivial disto é o do corpo de uma pessoa, que tem como partes a cabeça, o tronco e os membros, sendo que o tronco tem como partes as costelas, as costas, a cintura, o intestino, e sendo o intestino parte do tronco, este intestino é também parte do corpo.

Deste modo, para analisarmos a utilização que Kant faz dos elementos mereológicos, basta termos em mente, de modo intuitivo e

---

<sup>4</sup> “It is not until Leśniewski’s *Foundations of the General Theory of Sets* (1916) and his *Foundations of Mathematics* (1927-1931) that a pure theory of part-relations was given an exact formulation” (cf. <https://plato.stanford.edu/entries/mereology>, texto introdutório).

atento, o que cada um de seus princípios efetivamente significa e prescreve. Parece também óbvio que foi justamente assim que a utilização de aspectos mereológicos ocorreu intuitivamente na história do pensamento humano nas dezenas de séculos que antecederam a sua exata formulação. Farei a seguir uma apresentação detalhada dos principais aspectos mereológicos utilizados por Kant na caracterização de intuições e conceitos, cuja relevância já foi destacada por alguns intérpretes de Kant. Zöllner (2013, p. 14), por exemplo, afirma que a:

[...] crucial features that settles the intuitional rather than conceptual nature of space (and time) [...] is the latter's mereological peculiarity. [...] Mereologically speaking, in the case of original space the whole precedes the parts and not vice versa<sup>5</sup>.

Nosso plano é apresentar e analisar variados excertos especialmente recolhidos de diversas obras de Kant, nas quais as relações entre parte e todo, que fundamentam suas argumentações, aparecem de modo explícito e determinante.

### III

Nossa intenção aqui é refletir sobre o uso de elementos mereológicos para a distinção entre intuições (do sentir) e conceitos (do pensar), utilizando como recorte principalmente os argumentos presentes na “Estética transcendental” da *Crítica da razão pura*. No

---

<sup>5</sup> Compartilhamos da mesma opinião de Zöllner, que recentemente é esposada também por David Bell, em eminente trabalho sobre grande diversidade de representações kantianas que apresentam configurações mereológicas, como categorias de “unidade, pluralidade, totalidade e comunidade”, bem como por “conceitos centrais como os de combinação, síntese, análise, múltiplo, número, sistema, agregado, unidade sintética, e unidade analítica”, e ainda pelas doutrinas da “unidade da apercepção”, “composição do espaço e tempo”, “distinção entre juízos analíticos e sintéticos”, “distinção entre juízos de percepção e juízos de experiência”, “o papel das categorias”, e muito mais (*cf.* Bell, 2001, p. 1).



O critério mereológico na distinção kantiana  
entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)

entanto, queremos começar nossa abordagem com uma declaração precoce, já presente na “Dissertação” de 1770:

Com efeito, toda a intuição é submetida a uma certa forma e só por esta qualquer coisa pode ser imediatamente *percebida* pelo espírito [*mente*], isto é, como coisa individual, *singular* e não apenas concebida discursivamente por conceitos gerais (Kant, 1983, 199 [MSI 2: 396]).

Há nesse excerto três elementos fundamentais, que frequentemente estarão presentes nas caracterizações das representações intuitivas e conceituais, a saber, a *imediatividade*, a *individualidade* e a *singularidade* das intuições. A primeira característica, a imediatividade (e seu oposto, a mediaticidade), é um aspecto não mereológico da caracterização das representações elementares (intuições e conceitos), que pode ser considerada como corolário suplementar da singularidade<sup>6</sup> (e seus opostos que são a pluralidade e a universalidade), motivo pelo qual não será objeto preferencial de nossa abordagem.

Dentre estas três, é a característica de *singularidade* que permite identificar de modo exemplar as intuições, assim como distinguir tais representações dos conceitos, que, de modo contrário, são caracterizadas como gerais, ou, o que dá no mesmo, como representações *universais* (cf. *Log*, AA 09: 91). Com isso, Kant identifica que aquilo que caracteriza eminentemente uma representação intuitiva é o fato de ser singular, isto é, ser algo percebido pela mente como *um* indivíduo, tal como ocorre com os objetos que nos aparecem à experiência sensível, como por exemplo, *uma* árvore, *uma* pessoa, *um* triângulo, ou até mesmo *uma* palavra e *uma* música. Todos estes objetos consistem igualmente em ser *um* indivíduo

---

<sup>6</sup> Hintikka (1969 *apud* Allison, 1983, p. 67) considera que apenas o critério da singularidade é essencial à definição da representação intuitiva (intuição) e que a imediatividade é somente um corolário. Aquila (1994, p. 309) sustenta a tese oposta de que a distinção entre intuição e conceito está centrada justamente na imediatividade ou mediaticidade de nossa relação cognitiva com objetos possíveis de predicação (queira ver outras referências na correspondente nota 9, p. 341).

singular e é isto que Kant considera caracterizar a intuição. Naturalmente, a pluralidade e a totalidade, que se opõem à singularidade, distinguem-se da individualidade deste singular por reunirem múltiplos indivíduos, ou todos os indivíduos, de um determinado conjunto, tudo isto dependendo dos contornos pressupostos e escolhidos para a identificação de determinado composto essencialmente uno (uno = um conjunto de partes que compõem um indivíduo complexo), justamente a partir do conjunto de partes que o constitui como uno<sup>7</sup>.

O que Kant enxerga num indivíduo como estes que são dados à nossa sensibilidade, seja uma árvore, seja uma palavra, e assim por diante, é o fato de cada um deles ser, via de regra, constituído como um objeto singular, mesmo que seja complexo, isto é, um indivíduo composto por muitas partes coordenadas e juntas *nele*, configurando-o como uma composição de muitas partes *nele* presentes e, por isto, denominado de *um* indivíduo (singular) *uno* (composto de partes reunidas). Este modo de compreender a constituição própria das intuições é eminentemente mereológica, já que se baseia precisamente na relação entre as *partes* constitutivas de um indivíduo singular (um), que se identifica como um *todo* constituído de partes (uno)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Utilizo o termo “uno” como correspondente do termo “*einigen*” utilizado por Kant, que expressa o fato de algo singular ser uma *composição* de diversas partes reunidas num todo, tal como descrito por Lando nas seguintes palavras “Minhas mãos são partes do meu corpo, países são partes de continentes, palavras podem ser vistas como partes de sentenças. Outra relação está estritamente ligada à parte: a relação que conecta muitas coisas a uma única coisa que inclui o que há nas muitas coisas e nada estranho a elas; essa relação muitos-um pode ser chamada de composição. Quatro pernas e um tampo compõem a mesa à minha frente, Holanda, Bélgica e Luxemburgo compõem o Benelux. A mereologia trata dessas relações: parte e composição” (Lando, 2017, p. 1).

<sup>8</sup> Uma pesquisa complementar que desenvolvo é a comparação entre estes procedimentos mereológicos que Kant utiliza para distinguir o sentir e o pensar e os diferentes procedimentos que foram usados em outras épocas e por variados autores da história da filosofia, que naturalmente chegaram a resultados muito distintos, visto que eram regidos por critérios arbitrariamente escolhidos, evidenciando a relevância destas opções.

O critério mereológico na distinção kantiana  
entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)

Devido à riqueza dos aspectos mereológicos, ao rigor da argumentação e à clareza das descrições, trato agora de trechos da primeira *Crítica*, que aparecem na “Dedução Metafísica” da “Estética Transcendental”, com argumentos de que o espaço e o tempo são intuições puras. Vejamos:

3) O espaço não é um conceito discursivo ou, como também se diz, um conceito universal [*allgemeiner*] das relações das coisas em geral [*überhaupt*], mas é uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só se pode representar um espaço uno [*einen einigen Raum*] e, quando se fala de muitos espaços, entende-se apenas partes de um e mesmo espaço único [*Teile eines und desselben alleinigen Raumes*]. Estas partes não podem preceder o espaço uno [*einigen*], que abrange tudo, como sendo suas partes constituintes (a partir das quais é possível a sua composição); mas só podem ser pensados *nele* [*in ihm*]. É essencialmente uno [*wesentlich einig*]; o múltiplo nele e, portanto, também o conceito universal de espaços em geral, baseia-se apenas em limitações (KrV, A25/B39).

Este item da “Exposição Metafísica” do espaço acima reproduzido tem o privilégio de reunir num mesmo parágrafo os três diferentes sentidos em que Kant usa o termo “unidade” [*Einheit*], a saber, a unidade pensada como “um” (singular), ou como “único” (*sui generis*, exclusivo, sem outro, ...) ou como “uno” (um todo de partes reunidas), sendo utilizado um termo distinto para cada um destes distintos significados: um [*einen*], único [*alleinigen*], uno [*einigen*]. Argumentar que se trata de uma intuição pura aquilo que é representado como “um espaço único”, significa identificar o espaço como *indivíduo singular* (um) e ainda *único* (sem haver outro), sendo no primeiro caso uma característica eminentemente mereológica. O fato de que o espaço seja único não desempenha um papel tão importante na prova de sua intuitividade, visto que há na intuição tanto indivíduos únicos como não únicos. O espaço, por exemplo, é único, exclusivo, pois não há outro, o mesmo ocorrendo com o tempo. Mas há também um conjunto muito maior de indivíduos que não são únicos, como uma pessoa, que é um indivíduo

singular, mas não é única, existindo uma multiplicidade e diversidade de outras pessoas, igualmente individuais. Assim, independentemente de serem únicos ou não, todos estes indivíduos singulares são objetos da intuição.

Outro elemento fundamental da prova kantiana é a utilização da unidade no sentido de complexidade (uno), isto é, o fato do indivíduo ser constituído como um composto de múltiplas partes nele contidas. O trecho em que é dito que “quando se fala de muitos espaços, entende-se apenas partes de um e mesmo espaço único” quer por um lado evitar um erro de linguagem, já que não há vários espaços no espaço, mas há sim vários lugares, ou várias regiões, ou várias partes num só espaço que é único, sem que haja outro, e por outro lado indicar que este espaço único é também complexo (uno), isto é, composto de várias partes nele coordenadas.

Embora isto exerça uma função mais importante do que a mera exclusividade do espaço enquanto intuição única, novamente aqui a complexidade, e seu oposto que é a simplicidade, também não desempenham um papel determinante na caracterização da intuição. Visto que tanto uma coisa *complexa*, como uma pessoa, uma obra de arte, ou uma circunferência, são indivíduos da intuição sensível, também as coisas *simples* são objetos da intuição sensível, como o ponto geométrico, como o centro de uma circunferência, ou o instante (o “agora”, como diria Aristóteles), que demarca o início ou o final de algum intervalo de tempo, como um ano terrestre, pelo fato de que estes indivíduos simples não possuem partes, apesar de serem singulares.

#### IV

A partir daqui, vamos analisar o modo com que Kant trata da configuração própria dos *conceitos*, que veremos possuir não somente

O critério mereológico na distinção kantiana  
entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)

muitos elementos opostos aos da caracterização das *intuições*, mas que apresenta também determinados aspectos que exigem especial atenção, por tratarem da relação entre a parte e o todo de modo muito original e perspicaz.

Ainda no contexto da “Dedução Metafísica” da *Crítica da razão pura*, Kant acaba fornecendo uma rica descrição dos conceitos, ao utilizar um método negativo de caracterização das intuições, isto é, indicando quais são as características que as intuições não possuem, pelo fato de que tais características pertencem justamente aos conceitos.

4) [...] Ora, é verdade que se deve pensar qualquer conceito como uma representação contida [*enthalten*] numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua nota [*Merkmal*] comum), por conseguinte contendo-as sob si [*unter sich enthalten*]; todavia, nenhum conceito, como tal, pode ser pensado como se contivesse em si uma infinidade de representações. No entanto, é deste modo que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço são concomitantes ao infinito). Portanto, a representação originária do espaço é intuição a priori e não conceito (KrV, B 39-40).

Neste trecho, diversas características essenciais das representações conceituais são indicadas ao afirmar que o conceito é uma representação “contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, contendo tais representações sob si”.

Um parágrafo do *Manual dos Cursos de Lógica* ajuda muito a esclarecer o essencial desta declaração. Trata-se do § 6, denominado “Os atos lógicos de comparação, reflexão e abstração”, que explica as etapas pelas quais os conceitos empíricos são produzidos. Mediante um exemplo elucidativo, Kant mostra que um conceito empírico, como o de “árvore”, é produzido primeiramente a partir da comparação que fazemos de múltiplas árvores individuais observadas na intuição sensível. O primeiro resultado desta operação lógica de comparação de diversas intuições singulares é a conclusão de que são *diferentes*. De fato, levando

em consideração que cada árvore individual é constituída por uma enorme quantidade de partes, dispostas de modos diferentes em cada uma, resulta que não há árvores idênticas, nem mesmo árvores que são muito parecidas, já que pelo menos ocupam lugares diferentes e nunca contendo em si as mesmas partículas.

A segunda operação é ainda efetuada sobre uma diversidade de árvores individuais da intuição empírica, visando agora *refletir* sobre a possibilidade de haver, apesar das diferenças, pelo menos algumas características *comuns* a todas elas. A questão agora consiste em determinar se as árvores são total e completamente diferentes umas das outras, ou se haveria pelo menos algumas características, mesmo que poucas, presentes como parte constitutiva das as árvores individuais. Se esta reflexão tiver sucesso, é natural que encontre no máximo algumas poucas características comuns. Como a reflexão busca algo que é comum a *todas* as árvores individuais, isto manifesta que o fim a que tende este conjunto de atos lógicos é alcançar a universalidade.

A abstração, terceira e última operação lógica, completa e termina estes procedimentos, produzindo como resultado o *conceito universal* de árvore, justamente por identificar e reter apenas as características *comuns a todas* as árvores individuais, descartando as muitas (infinitas) incomuns (diferentes) presentes em todas as árvores individuais. Tais características são: vegetal, mortal, com raiz, tronco, galhos e folhas. Dizemos então que o *conceito de árvore* contém seis “notas” [*Merkmalen*] características, que correspondem às características comuns a todas as árvores, sendo por isso parte de todas elas e juntas na composição de cada uma. Cada uma dessas árvores é constituída por uma enorme e inumerável quantidade de partes distintas e pouquíssimas partes comuns!

Com isto em mente, é mais fácil compreender o trecho da “Dedução Metafísica” acima reproduzido, que declara ser o conceito uma

O critério mereológico na distinção kantiana  
entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)

“representação contida num conjunto infinito de representações diferentes possíveis”. O conjunto infinito de representações diferentes possíveis é o conjunto de todas as árvores individuais, que podem ser dadas a nós na experiência sensível. Tais árvores são ditas “possíveis” provavelmente porque se trata do conjunto não apenas das árvores que existem e são percebidas em determinada circunstância de minha experiência, mas deve incluir também as árvores que já existiram e as que poderão vir a existir, o que dá um conjunto problemático, nem apodítico, nem assertórico, conforme prescreve a tábua das funções lógicas da primeira *Crítica*.

Outro aspecto importante é o fato de o conceito universal de árvore estar *contido nesta* multidão de árvores individuais singulares. Aqui há bastante sutileza, que exige especial atenção e que curiosamente tem sido o ponto sobre o qual tenho recebido mais objeções ao expor esta utilização kantiana da mereologia. A objeção frequentemente levantada consiste em sugerir que as notas características do conceito poderiam ser partes do conceito, fazendo com que o conceito tenha um mesmo tipo de relação entre a parte e o todo, anulando, assim a possibilidade de uma distinção mereológica com a intuição. Isto porque, se também os conceitos universais forem compostos por partes constitutivas presentes neles (reunindo um todo de partes coordenadas), sua constituição seria idêntica à dos indivíduos singulares da intuição.

Se Kant defendesse esta interpretação, ele seria um realista dos universais, mas este não é o caso. De acordo com as posições de Kant acima descritas é patente que ele adota uma posição tipicamente conceitualista, que está longe de considerar que os indivíduos singulares se originam dos conceitos empíricos universais, mas sim o oposto, que são os conceitos universais que se originam, pela comparação, reflexão e abstração dos indivíduos singulares, mediante abstração de suas características universalmente comuns. O antídoto consiste em considerar que as notas características contidas no conceito não são suas

partes constitutivas, mas sim as comuns partes constitutivas dos indivíduos de onde foram *abstraídas*, mas não *adquiridas*. Kant parece ter isto em mente quando cuida de classificar as notas como sendo o conteúdo [*Inhalt*] dos conceitos e não suas partes [*Teilen*].

Isso explica porque o conceito é descrito como uma representação “**contida numa** multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum)”, por conseguinte, representando tal multidão **sob** si, e não **em** si. Creio que ninguém sustentará que o conceito de árvore tenha raiz como parte sua, pois as árvores é que a têm, nem dirá que o conceito de árvore seja um vegetal, mas sim as árvores.

A exposição de Kant, também manifesta tudo isto nas noções de “conceito parcial” e “fundamento de conhecimento”:

Todo conceito, como **conceito parcial** (*Theilbegriff*), está contido **na** (*in*) representação das coisas [*Dinge*] e, como **fundamento de conhecimento** (*Erkenntnisgrund*), isto é, como **nota** [*Merkmal*], as coisas é que estão contidas **sob** (*unter*) ele. Do primeiro ponto de vista, um conceito tem um **conteúdo** (*Inhalt*), do segundo, uma **extensão** (*Umfang*) (*Log AA 09: 95*).

Afirmar que o conceito é *parcial* por *estar contido nas coisas*, significa dizer que o conceito contém sob si somente *um pequeno conjunto* das partes dos indivíduos, ou seja, apenas as comuns. O conceito é dito “parcial”, no sentido de que ele contém apenas uma *parcela* das inúmeras partes de cada indivíduo. Por outro lado, afirmar que o conceito é *fundamento de conhecimento* por conta de suas *notas*, significa que todos os indivíduos podem ser *pensados* por meio deste pequeno conjunto de notas comuns, resultando numa relação denominada de “subsunção”. Por conter apenas as notas relacionadas às partes comuns de toda uma multidão de indivíduos singulares, todos eles ficam representados, e conseqüentemente conhecidos, *sob* o seu conceito.



## O critério mereológico na distinção kantiana entre sentir (intuições) e pensar (conceitos)

Isto soluciona o “enigma” que incomoda tantos colegas e que somente obscurece a especificidade da relação que há entre a parte e todo nos conceitos, demonstrando que neste caso ocorre algo bem diferente do que ocorre com os indivíduos singulares da intuição sensível. A rigor, não há no conceito uma reunião de partes coordenadas, como a que origina um (singular) indivíduo uno (com muitas partes reunidas nele). O que há no conceito é a reunião de poucas notas características, que não são partes constitutivas do conceito, mas sim correspondem às partes constitutivas comuns de todos os indivíduos dos quais foram abstraídas. As partes são dos indivíduos singulares e estão em coordenação *neles* constituindo-os como coisas singulares. As notas, a rigor, não funcionam do mesmo modo que as partes reunidas num indivíduo por coordenação e, por isso, a constituição do conceito não pode ser confundida com a de uma coisa individual (real). Os conceitos, de fato, contêm mesmo é um conteúdo, que por referir-se a partes de uma infinidade de representações intuitivas individuais, lhe confere um caráter universal e o permite representar sob si a totalidade destes indivíduos que são pensados sob ele.

### Referências

AQUILA, Richard E. The Holistic Character of Kantian Intuition. In: *Kant and Contemporary Epistemology*. Paolo Parrini (Ed.). Kluwer Academic Publ., 1994.

BELL, David. Some Kantian Thoughts on Propositional Unity. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 75, 2001.

COTNOIR, Aaron; VARZI, Achille C. *Mereology*. Oxford University Press. Oxford, 2021.

GIL, Fernando. Inventar. In: *Enciclopédia Einaudi: Conhecimento*, v. 41. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2000.

HINTIKKA, Jaakko. On Kant's Notion of Intuition (*Anschauung*). In: *Kant's First Critique*, T. Penelhum and J. J. MacIntosh (Eds.). Wadsworth, Belmont, 1969.

KANT, I. *Gesammelte Schriften Hrsg.*: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KANT, Immanuel. Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. (Dissertação de 70). In: *Textos Pré-críticos*. Porto-Portugal: Rés Editora Ltda, 1983.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, [1787] 1987.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras [1798b] 2009.

LANDO, G. *Mereology. A Philosophical Introduction*. Bloomsbury Academic (Bloomsbury Publishing). London. 2017.

LESNIEWSKI, S. Foundations of the General Theory of Sets. In: *Collected Works*. Surma, S. J., Szrednicki, J. T. & Barnett, D. I. (Eds.). Vol. 1. Kluwer Academic Publ. 1991.

ZÖLLER, G. Not Seeing and Seeing Nothing. In: *Kant e-Prints*, série 2, v. 8, n. 2, 2013.



**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É com grande satisfação que publicamos as Atas do GT Kant no XIX Encontro da ANPOF, ocorrido em Goiânia entre 10 a 14 de outubro de 2022. Os textos agora reunidos são uma pequena amostra das discussões que ocorreram no GT Kant ao longo de 3 dias do evento. As apresentações, realizadas por professores e pós-graduandos das 5 regiões brasileiras, trataram dos mais variados aspectos da filosofia de Kant, mostrando a pujança e a maturidade desse campo de estudos no Brasil.

