

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

*A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral
pré-crítico em sua relação com a teodiceia*

Bruno Cunha

Belo Horizonte
2016

Bruno Cunha

*A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral
pré-crítico em sua relação com a teodiceia*

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna.
Orientador: Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira

Belo Horizonte
2016

100
C972g
2016

Cunha, Bruno Leonardo

A gênese da ética de Kant [manuscrito] : o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia / Bruno Leonardo Cunha. - 2016.

280 f.

Orientador: Leonardo Alves Vieira.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2.Liberdade - Teses. 3.Teodiceia - Teses. 4.Ética – Teses. Kant, Immanuel, 1724-1804. I.Vieira, Leonardo Alves, 1959-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO BRUNO LEONARDO CUNHA

Realizou-se, no dia 21 de junho de 2016, às 14:00 horas, na sala de videoconferência da biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese intitulada *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*, apresentada por BRUNO LEONARDO CUNHA, número de registro 2012653361, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Leonardo Alves Vieira - Orientador (UFMG), Profa. Giorgia Cecchinato (UFMG), Prof. Luiz Paulo Rouanet (UFSJ), Prof. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Prof. Joãozinho Beckenkamp (UFMG).

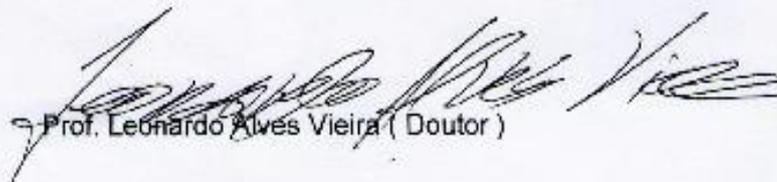
A Comissão considerou a tese:

Aprovada, com média final 10,00 (10,00)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 21 de junho de 2016.


Prof. Leonardo Alves Vieira (Doutor)

Prof. Giorgia Cecchinato (Doutora)


Prof. Luiz Paulo Rouanet (Doutor)

Prof. Vinicius Berlendis de Figueiredo (Doutor)


Prof. Joãozinho Beckenkamp (Doutor)

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Daiane, pelo apoio incondicional seja em terras tropicais ou terras geladas; minha mãe, Fátima, pela confiança irredutível em meu trabalho; minha sogra Márcia Carreira bem como toda a minha família.

Ao Prof. Leonardo Alves Vieira da *UFMG*, por todo seu rigor e perspicácia; ao Prof. Joãozinho Beckenkamp da mesma universidade, pela erudição e simpatia de sempre (além das dicas de tradução); à Prof^a Giorgia Cecchinato pelas valiosas dicas; aos Prof. Vinicius de Figueiredo da *UFPR* e Luiz Paulo Rouanet da *UFSJ* por aceitarem tão gentilmente o convite para compor a banca; ao Prof. Heiner Klemme da *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, pela calorosa recepção e pelas frutíferas discussões no centro de pesquisas; à Prof^a Margit Ruffig da *Johannes Gutenberg Universität*, pelas aulas tão didáticas além da simpatia ímpar; à *Kantforschungsstelle* e à biblioteca da *Johannes Gutenberg Universität*, à Capes pelo financiamento e ainda aos professores José Luis de Oliveira, Fábio de Barros e José Maurício de Carvalho da *UFSJ*, Saulo Araújo da *UFJF*, Silvio Firmo do Nascimento do *IPTAN* e Plínio Toledo da *Faculdade Vitor Hugo*

Aos amigos Willian Mattioli, Oscar Rocha e Gabriel Assumpção da *UFMG*, Diego Kosbiau da *USP*, Ericsson Coriolano da *UFC*, Pedro Jonas da *UFG*, Leandro Rocha da *UFSC*, Gabriel Rivero da *Universität Mannheim*, Akira, Charles Feldhaus da *UEL*, Elsbeth e Herman Forster, Cláudia Linhares e Carolin Schäfer.

Em especial, a Diego Kosbiau pela revisão das traduções e Daiane Carrieri pela revisão ortográfica.

Das ist der Weisheit letzter Schluss:

Der verdient sich Freiheit wie das Leben,

Der täglich sie erobern muss

Goethe, Faust II, Vers 11574 ff

RESUMO

A filosofia moral de Kant é um dos grandes pilares da reflexão ética do ocidente. O que pouco se sabe é que a noção básica sobre o qual a ética kantiana foi construída, a saber, o conceito de autonomia da vontade, foi desenvolvido a partir da tentativa de solucionar um conjunto de problemas de caráter metafísico e teológico que só puderam ser superados através de uma nova metafísica prática. Em vista disso, essa pesquisa é uma tentativa de reconstrução do pensamento moral kantiano em seu desenvolvimento, buscando enfatizar, sobretudo, a importância do problema da teodiceia na gênese das originais concepções de Kant sobre a liberdade e o mundo moral que emergiram a partir do meio dos anos de 1760 e encontraram seu amadurecimento na década posterior. Essa tentativa de reconstrução se guiará pela sequência cronológica dos *escritos pré-críticos* e das reflexões de Kant do *Legado Manuscrito* além de suas *Preleções de Ética*, fontes compreendidas temporalmente entre meados de 1750 e a primeira metade da década de 1780. Em um primeiro momento, analisar-se-á a gênese do problema moral a partir do posicionamento crítico de Kant - devido àquelas objeções levantadas justamente pela teodiceia - diante da compreensão intelectualista dos conceitos de *perfeição* e *vontade* da forma como foi assumida pela escolástica alemã. Em um segundo momento, destacar-se-á o início de uma reformulação influenciada diretamente por Crusius e os moralistas ingleses, que culminará em uma re colocação do problema ético tendo em vista os papéis da *razão* e do *sentimento*. O terceiro momento é caracterizado pela assimilação kantiana do pensamento de Rousseau. Esta influência vai impulsionar a emergência de uma nova compreensão do conceito de perfeição como atributo interno da vontade, proporcionando o suporte para um novo conceito metafísico de filosofia prática. Emergirá, com efeito, uma solução ao problema ético posto em relação as condições de possibilidade das ações livres dentro do mundo natural e, além disso, um caminho para se responder adequadamente ao problema da teodiceia mediante o conceito de uma fé racional prática. Por fim, destacar-se-á o desenvolvimento da doutrina kantiana do imperativo categórico mediante o debate com o compêndio de Baumgarten bem como as primeiras tentativas de se estabelecer uma visão sistemática e unificada da moralidade que vai tentar estabelecer a ligação entre os conceitos de virtude e felicidade, abordados, já nesse contexto, a partir da perspectiva do sumo bem.

Palavras chave: liberdade, teodiceia, filosofia prática, ética.

ABSTRACT

Kant's moral philosophy is one of the great cornerstones of the Western ethical reflection. The little that is known is that the basic conception on which Kantian ethics was built – videlicet, the concept of autonomy of the will – was developed from the attempt to solve a set of problems of metaphysical and theological character that could only have been overcome through the adoption of a new practical metaphysics. With this in mind, this research is an attempt at a reconstruction of the Kantian moral thought in its development, having as a higher aim the emphasis on the importance of the problem of theodicy in the genesis of Kant's original conceptions of freedom and the moral world, which emerged from the middle of the 1760s and only came to a bloom on the next decade. Such an attempt at a reconstruction will be guided by the chronological sequel of the *pre-critical writings* and Kant's reflections on the *Manuscript Legacy*, besides his *Lectures on Ethics*, sources that are temporally circumscribed from the late 1750s and the first half of the 1780 decade. In a first moment, the genesis of the moral problem will be analyzed from Kant's critical position – due to the objections that were raised precisely by the theodicy – in front of the intellectualistic comprehension of the concepts of *perfection* and *will* such as they were received by the German Scholastic. In a second moment, the beginning of a reformulation directly influenced by Crusius and the British moralists will be highlighted, and it will culminate in a repositioning of the ethical problem, having in mind the roles of *reason* and feeling. The third moment is marked by the Kantian assimilation of Rousseau's thought. Rousseau's influence will propel the emergency of a new understanding of the concept of perfection as an inner attribute of the will, enabling support for a new concept of practical philosophy. Indeed, a solution to the ethical problem regarding the conditions of possibility of free actions within the natural world will emerge and, besides that, a path to an adequate answer to the problem of theodicy will rise by means of the concept of a practical rational faith. Finally, the development of the Kantian doctrine of the categorical imperative will be highlighted – by means of the debate with Baumgarten's compendium – as the first attempts to lay down a systematic and unified view of morality that will try to establish a connection between the concepts of virtue and happiness – in this contexts, approach from the perspective of the highest Good.

Keywords: freedom, theodicy, metaphysics of morals, ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. PERFEIÇÃO E VONTADE: KANT E O PROBLEMA DA <i>TEODICEIA</i>	21
1.1. Os conceitos de vontade e perfeição na filosofia prática de Wolff	21
1.2. <i>Reflexões sobre o Otimismo</i> : as implicações éticas da crítica à <i>teodiceia</i> de Leibniz.....	33
1.3. <i>História Natural Universal</i> : liberdade e <i>teodiceia</i> dentro da ordem natural.....	41
1.4. <i>Nova Elucidação</i> : uma justificação racional para a liberdade e a <i>teodiceia</i>	54
1.5. O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus: as implicações da <i>teodiceia</i> nos conceitos kantianos de <i>vontade</i> e <i>perfeição</i> na filosofia prática	66
2. RAZÃO E SENTIMENTO: SOBRE UMA TEORIA DA OBRIGAÇÃO	75
2.1. <i>Preisschrift</i> : razão e sentimento como requisitos da experiência ética	75
2.2. <i>As Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime</i> : um novo ponto de partida na antropologia.....	89
2.3. <i>Uma Tentativa de Introduzir o conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia</i> : a lei como consciência interna	106
3. LIBERDADE E NATUREZA: A GÊNESE METAFÍSICA DA <i>FILOSOFIA PRÁTICA</i>	113
3.1. <i>As Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime</i>	113
3.2. Um estado de natureza restaurado: o estado de liberdade e de concordância da vontade... 114	
3.3. O sentimento moral como um sentimento de perfeição da vontade.....	132
3.4. A religião e os contornos de uma <i>teodiceia prática</i>	137
3.5. Sobre a felicidade e o sumo bem.....	152
3.6. <i>Sonhos de um Visionário</i> : a <i>teodiceia prática</i> como justificação da ordem moral e da providência.....	153
4. VIRTUDE E FELICIDADE: A MORAL COMO SISTEMA.....	174
4.1. <i>A Dissertação</i> de 1770: o estabelecimento de uma doutrina pura da moral	174
4.2. <i>As Preleções de Ética</i> e as <i>Reflexões de Filosofia Moral</i> de 1770	187
4.3. Sobre a liberdade e o desenvolvimento do <i>imperativo categórico</i>	190
4.4. <i>Judicação e Execução</i> : o problema da motivação moral	204
4.5. Sobre a <i>teodiceia</i> : a propensão para o mal e a justiça moral.....	210
4.6. O problema do sumo bem: a consumação da <i>justiça</i> de Deus e a unidade entre liberdade e natureza	221
5. ALGUMAS IMPLICAÇÕES DAS CONCEPÇÕES ÉTICAS DO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO	244
5.1. A independência do ponto de vista prático em relação ao da metafísica teórica e o problema de uma ética crítica	244

5.2. O problema da dedução da consciência ética a partir do sujeito transcendental: uma resposta a Henrich.....	245
5.3. A dedução da lei moral a partir da liberdade na <i>Fundamentação</i>	249
5.4. A doutrina da liberdade transcendental: uma resposta à objeção de Menzer.....	254
5.5. A solução prática da teodiceia: uma solução “autêntica”.....	258
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	267
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	270
Bibliografia primária.....	270
Bibliografia secundária.....	272

INTRODUÇÃO

Kant publicou sua primeira obra de filosofia moral com a idade avançada de sessenta e um anos, depois de muitos anos de carreira como pesquisador e professor. Levando em conta toda a sua produção acadêmica até então, dedicada sobretudo ao problema da fundamentação da metafísica, parece bastante estranho que ele tenha declarado univocamente que o caráter de seu pensamento é essencialmente moral. Ora, se, de fato, os problemas morais constituíram-se como o verdadeiro cerne de suas preocupações, por que tantos anos se passaram, desde o início de sua carreira, até a publicação de seu primeiro empreendimento verdadeiramente voltado ao tema da ética, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em 1785? Por que Kant manteve-se em silêncio durante quase quarenta anos, considerando o período de sua primeira publicação, sobre o tema que julgou o mais importante dentro da filosofia? Diante dessas questões, o que tradicionalmente se postulou é que, no início de carreira, os problemas morais realmente não ocuparam uma posição central no pensamento kantiano. Na verdade, segundo as interpretações mais tradicionais, este interesse teria sido despertado gradativamente no decorrer dos anos, na medida em que, à sua reflexão, eram acopladas distintas influências, sejam elas as inovadoras e emergentes contribuições da tradição empirista britânica ou as eloquentes e passionais declarações do pensador genebrino, Jean Jacques Rousseau. Acreditou-se que caso realmente houvesse qualquer indício de um interesse voltado ao âmbito da ética na filosofia do jovem Kant, certamente se tratava apenas de um consectário de tais influências. É inegável, aliás, que as contribuições da tradição inglesa encontraram uma recepção bastante amistosa entre os filósofos alemães da época, como nos revela Mendelssohn em sua resenha para o trabalho de Edmund Burke: “[...] nossos vizinhos, e especialmente os ingleses, precedem-nos com observações filosóficas da natureza e nós os seguimos com nossas inferências racionais.” (1762, p. 290f, apud Kuehn, 1995, p. 379). Todavia é necessário perceber que essas contribuições nunca foram assumidas sem crítica. Se realmente é verdade o fato, sugerido pela velha literatura, de que o interesse moral do jovem Kant foi inócuo e sua posição acrítica em relação a suas influências iniciais, deparamo-nos com um inconveniente obstáculo: torna-se difícil compreender, a não ser que suponhamos um brusco e inexplicável rompimento, como o pensador de Königsberg se apartou de seu ponto de vista inicial para vir a apresentar posteriormente, depois de alguns anos, uma contribuição inestimável e totalmente inovadora ao pensamento ético ocidental.

Em meados do século XX, com a publicação dos novos volumes das obras completas de Kant [*Kants Gesammelte Schriften*], contendo um vasto material adicional, a imensa lacuna deixada pela ausência de publicações sobre ética no período pré-crítico começou a ser suprida. Este material levou a literatura secundária à convicção de que, ao contrário do que se supôs, o edifício inteiro da ética kantiana não foi uma construção súbita e repentina. Constatase, com apoio desse material, que pelo menos vinte anos separam os primeiros pensamentos kantianos de uma nova maneira de se proceder na filosofia prática e a obra que visa, de fato, a sua *Fundamentação*. A consequência disso é que se passou a reconhecer a necessidade de se revisar as teses até então formuladas, tanto aquelas que tratavam do caráter mesmo do desenvolvimento dos conceitos morais kantianos, quanto aquelas ocupadas com a maneira com a qual suas influências foram assimiladas. Demandar nossos esforços a essa tarefa, em uma tentativa de reconstruir o caminho de Kant até o seu pensamento ético maduro, adquire, portanto, uma justificativa adequada nas palavras que Wilhem Dilthey apresentou em seu texto introdutório no primeiro volume do *handschriftlicher Nachlaß*: “[a]penas a partir de seu desenvolvimento se pode compreender o sistema de Kant” (1925, p. XXV).

Alguma consciência sobre isso talvez possa justificar o motivo pelo qual a literatura secundária, desde o século XIX, tenha empreendido um esforço contínuo na reconstrução da ética pré-crítica de Kant. As primeiras tentativas nesse sentido foram realizadas por W. Foerster em sua dissertação *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der Reinen Vernunft*, de 1893; dois anos depois, por Osias Othon, em *Die Grundprinzipien der Kantischen Moral Philosophie in ihrer Entwicklung* e, sobretudo, por Paul Menzer em seu precursor artigo *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785*, que foi publicado nos primeiros volumes do periódico *Kant-Studien* em 1898 e 1899. No início do século XX, são de destaque a dissertação de Max Küenburg, de 1927, intitulada *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften* e, sobretudo, a primeira obra de referência em língua inglesa, *Kant's Pre-Critical Ethics*, de Paul Schilpp, publicada em 1938. O trabalho de Schilpp é especialmente importante porque promove o rompimento com alguns pressupostos da “leitura tradicional”, como por exemplo, com a aproximação acrítica de Kant e os moralistas ingleses. Por isso, o comentário foi considerado por muito tempo a maior referência sobre o tema, sendo indicado até mesmo por H. J. Paton como um suplemento para seu aclamado livro *The Categorical Imperative* de 1948.

Não obstante, apenas na segunda metade do século XX um avanço realmente significativo instaurou-se no âmbito da *Kantsforschung* decorrente da publicação dos novos

tomos da edição das obras completas de Kant pela Academia de Berlim [*Kants Gesammelte Schriften*]. Por conseguinte, já na referência desse novo material, Josef Schmucker apresentou em 1961 aquela que é considerada, até hoje, a maior e mais detalhada obra sobre o desenvolvimento da ética de Kant, a saber, o denso comentário intitulado *Die Ursprünge der Ethik Kants*. J.B Schneewind (p. 17, 2001) comenta que o estudo realizado por Schmucker supera tudo que até então havia sido publicado sobre as origens da ética de Kant, mostrando-se revelador mesmo em relação ao pensamento de importantes autores que influenciaram diretamente o desenvolvimento da teoria kantiana, como Wolff e Crusius. De fato, é inegável que os resultados da interpretação de Schmucker são considerados válidos ou relevantes mesmo nos dias de hoje. Na emergência desse momento inaugurado no segundo quinquênio, é ainda preciso citar dois importantes artigos publicados na *Kant-Studien* por Dieter Henrich. O primeiro deles, *Kant und Hutcheson* de 1759, já demonstra os primeiros impactos decorrentes do contato com esse novo material. O segundo, publicado em 1963 com o título de *Über Kants früheste Ethik*, desenvolve algumas questões deixadas em aberto no ensaio anterior. Apesar de Henrich se dirigir, claramente, pelos mesmos caminhos já pavimentados por Schmucker, é necessário reconhecer seus méritos de propor, pela primeira vez, a importância do problema da *teodiceia* como base para uma nova reconstrução do desenvolvimento da doutrina moral de Kant. Mais tarde, J.B Schneewind (2001, p. 536) vai reconhecer seu débito para com o trabalho de Henrich, admitindo que, embora seja claro que as preocupações fundamentais das primeiras obras de Kant fossem problemas de caráter científico-metafísicos, é provável que tenha sido um interesse pelo *problema do mal* o que conduziu o pensamento kantiano originariamente na direção que seria assumida posteriormente em sua ética. Schneewind nos deixa entender que, de forma decisiva, as questões levantadas pela *teodiceia* proveram a preparação do pensamento de Kant para a recepção de Rousseau, o que resultaria, segundo a sua interpretação, na *invenção da autonomia*.

No período que se segue, é importante mencionar o livro de Keith Ward, de 1972, *The Development of Kant's View of Ethics*, que, embora priorize a bibliografia de língua inglesa, fornece uma visão coerente e sucinta dos principais problemas da ética pré-crítica, abordando até mesmo o obscuro período da década de 1750. No mesmo decênio, é válido lembrar ainda o trabalho de Werkmeister de 1979, *Kant's Decade of Silent*, que, apesar de não investigar apenas o problema moral nem o contexto pré-crítico por completo, empreende uma tentativa de reconstrução do problema moral a partir das reflexões dos anos de 1770. Do mesmo ano,

devemos mencionar a dissertação de Werner Busch *Die Entstehung der Kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, que, mesmo se ocupando particularmente das origens da filosofia do direito de Kant, discute diversos pontos importantes ligados ao desenvolvimento moral. Em nosso contexto mais recente, destaca-se o trabalho de Richard Velkley publicado em 1989 sob o título *Freedom and End of Reason*, que não trata especificamente do pensamento ético, mas, ao investigar o caminho do desenvolvimento da razão na filosofia kantiana, proporciona uma perspectiva plausível sobre o aparecimento da concepção de razão prática. De 1999, é notável o livro de Clemens Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative*, que propõe, através da análise do desenvolvimento conceitual dos imperativos dentro da filosofia kantiana, um caminho distinto de interpretação em relação aos trabalhos convencionais. Schwaiger argumenta, contra as teses de Henrich e Schmucker, que a investigação conceitual atesta que, na verdade, a doutrina do imperativo categórico não poderia ter sido apresentada em meados de 1760, mas apenas posteriormente, no início da década de 1770. Não obstante, a pergunta que, em contrapartida, coloca-se diante da hipótese de Schwaiger é convenientemente articulada, em uma resenha, por Manfred Kühn (2001, p. 139), nas seguintes palavras: seria a distinção entre os imperativos de habilidade, prudência e moral “tão importante para nossa compreensão do imperativo categórico como Schwaiger parece acreditar”?

Por fim, não devemos deixar de mencionar ainda duas contribuições mais recentes. A primeira delas é o grande tratado de J.B Schneewind, *Invention of Autonomy*, que é considerado um dos mais notáveis e compreensivos estudos já escritos sobre a história moderna da filosofia moral. Schneewind investiga um conjunto completo de problemas da ética moderna. Com ênfase no embate entre intelectualismo e voluntarismo teológico, sua investigação mostra engenhosamente como as questões produzidas aí podem ter se estabelecido como um ponto de partida para o pensamento ético de Kant. A última obra de referência com a qual nos ocupamos é o mais recente livro de Susan Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, publicado em 2009. Shell empreende uma análise histórica do conceito kantiano de autonomia, reivindicando sua importância diante do liberalismo contemporâneo. O livro possui uma boa parte dedicada à análise do problema moral no período pré-crítico, abrangendo as obras de 1750, as *Anotações* de meados de 1760 e, ainda, as *Reflexões de Antropologia* de 1770.

Diante de tantas publicações especializadas, é ainda atual a questão colocada por Josef Schmucker, em 1961, e, anos depois, corroborada por Clemens Schwaiger, em 1999, sobre o

motivo pelo qual deveria ser pertinente “um novo tratado sobre a ética pré-crítica de Kant” (1961, p. 21). A questão levantada em seus respectivos prefácios parece se impor ainda mais incisivamente no contexto de hoje. Não obstante, uma justificativa para um novo trabalho sobre o tema pode encontrar algumas razões. A primeira delas é a ausência maciça de pesquisas sobre o assunto no contexto de língua latina, sobretudo, em língua portuguesa. A segunda relaciona-se ao fato de que, devido à riqueza e à abrangência das fontes do *handschriftlicher Nachlaß*, as possibilidades de interpretação ainda não se esgotaram. Nenhuma das tentativas anteriores levaram em consideração, de maneira mais ampla, as preocupações teológicas que, desde o início, apresentaram-se ao pensamento kantiano na forma de uma *teodiceia*. Pretendemos defender, com esse trabalho, portanto, a tese de que o problema da *teodiceia* forneceu uma contribuição fundamental para o desenvolvimento da filosofia prática de Kant. Desejamos argumentar, por um lado, a favor do fato de que as exigências da teodiceia em justificar a liberdade humana, o mal no mundo e a justiça de Deus impulsionaram as primeiras tentativas kantianas no período pré-crítico em direção a uma nova fundamentação da moral. Por outro, é possível argumentar que, em uma direção contrária, essa nova fundamentação da ética trouxe, por sua vez, uma inovadora e original solução para as questões da teodiceia.

O termo teodiceia (Théos [Deus] e Díke [justiça]) apareceu pela primeira vez em um ensaio de 1710 no qual Leibniz dirige seus esforços a uma tentativa de justificar “a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal”. Partindo do problema “da liberdade e da necessidade”, “um dos labirintos” dentro do qual a razão humana frequentemente se perde, Leibniz toma como ponto de partida a concepção de um mundo pré-determinado por Deus para levantar a pergunta sobre “a origem do mal”. Existe um aparente conflito que emerge do fato de que, no processo de criação, a conduta de Deus levanta sérias suspeitas de que Ele, enquanto Criador do mundo, possa ser o principal responsável pela existência do mal. A teodiceia trata, portanto, com os diferentes tipos de males que estão presentes no mundo e se confrontam, de alguma forma, com os atributos morais do conceito de Deus, tais como a bondade e a justiça. Enquanto o mal metafísico ou a “simples imperfeição” diz respeito às coisas, concernindo sempre à sua natureza imperfeita em relação a Deus, em contrapartida, o mal físico (o sofrimento) e o mal moral (o pecado) estão diretamente ligados aos seres racionais e inteligentes. O mal físico é sempre uma consequência do mal moral, já que, transmutado no sofrimento humano, ele deve ser concebido como uma punição do pecado, podendo, aliás, ser concebido como um meio para os fins da providência. Não obstante, o

problema de maior dimensão no contexto da teodiceia decerto diz respeito ao mal moral, pois, ao se referir ao pecado, ele confronta diretamente os atributos perfeitos de Deus. A questão levantada pelo mal moral diante da razão se enuncia nos seguintes termos: os infortúnios do mundo, cuja origem parece estar nas ações humanas, são um produto do arbítrio divino ou eles, na verdade, concernem unicamente ao livre-arbítrio dos homens? É perceptível que o problema da liberdade é o eixo em torno do qual as demais questões da teodiceia são discutidas e justificadas. Leibniz está convicto de que, apesar de Deus ter constituído o mundo por meio de um princípio de razão suficiente, por meio do qual todas as causas estão determinadas, Ele não deve ser concebido como o responsável pela origem do mal moral, uma vez que Suas graças são concedidas a todas as suas criaturas e estas podem se beneficiar dela da forma como quiserem, através de seu livre arbítrio, segundo sua limitação original. Da mesma forma que a correnteza pode ser considerada como a causa do movimento do barco, mas nunca de seu atraso, Deus é necessariamente a causa de toda perfeição natural e nunca de suas limitações. Se, não obstante, podemos observar que Deus “permite” a existência do mal moral no plano do melhor dos mundos possíveis, não é menos certo que, em contrapartida, Ele reconhece o *mérito* e o *demérito* intrínseco às *ações livres* de Suas criaturas. A suprema sabedoria de Deus não é omissa à justiça, à igualdade e à virtude. Caso seja mesmo possível uma conciliação entre liberdade e providência, ou seja, caso as ações livres sejam possíveis em um mundo criado e determinado em virtude dos decretos do arbítrio divino, como Leibniz realmente supõe, é certo que os seres racionais devem ser reconhecidos como agentes livres e responsáveis por suas ações. Isso significa, por conseguinte, que, diante da imagem de Deus como um supremo juiz, não há boa ação que não seja recompensada e má ação que não seja punida, resultando disso um retrato completamente *harmônico* e *ordenado* do universo. A justiça divina pressupõe um balanço perfeito entre virtude e felicidade, entre vício e punição, sendo capaz de legitimar, por este caminho, uma *justificação última* para o *melhor dos mundos possíveis*.

É de nosso conhecimento que Kant só abordou publicamente o tema da teodiceia tardiamente, em um ensaio de 1791, publicado no *Berlinische Monatsschrift*, com o título “Sobre o Fracasso de todas as Tentativas Filosóficas na Teodiceia”, no qual a teodiceia, abordada a partir de um leitura acurada, é compreendida como uma “defesa da sabedoria suprema do Criador do mundo frente à acusação apresentada contra ela pela razão a partir

daquilo que no mundo não está adequado a nenhum fim [*aus dem Zweckwidrigen*]” (8:255)¹. Mas apesar de Kant dedicar-lhe apenas um tratamento incipiente e tardio, encontramos inúmeras referências diretas e indiretas à teodiceia desde os seus escritos mais iniciais. As primeiras reflexões kantianas sobre metafísica, publicadas como material adicional no *handschriftlicher Nachlaß*, revelam um interesse bastante remoto e *originário* na questão. Nesses fragmentos, a teodiceia de Leibniz é submetida a um detalhado escrutínio. O problema maior que emerge, nessas *Folhas Soltas*, é que o argumento físico-teleológico, que atesta a existência de Deus a partir a *perfeição* do mundo, é colocado em questão quando Leibniz atribui a existência do *mal* não à *aprovação* e ao *agrado* de Deus, mas aos defeitos necessários das coisas finitas. É possível supor que o conflito identificado aí, entre perfeição e arbítrio, tenha desencadeado algumas importantes transformações nas concepções kantianas acerca da teologia e da ética. Como um resultado disso, em relação à teologia, deparamo-nos, em todo período pré-crítico, com a insistência de um argumento ontológico segundo o qual a existência de Deus determina a ordem das possibilidades. No que concerne à ética, o impacto pode ter sido ainda mais profundo, proporcionando as bases para o rompimento kantiano com a concepção monista wolffiana que submete a faculdade apetitiva à intelectual. Por conseguinte, a ruptura com a tradição escolástica concedeu, ao mesmo tempo, o impulso necessário para que, pouco tempo depois, se manifestasse uma nova compreensão dos conceitos práticos fundamentais, dentre os quais o conceito de liberdade é a pedra angular. Ademais, as obras que se seguem imediatamente a essas *Reflexões* trazem referências claras às questões da teodiceia, especialmente ao problema do mal e ao da justiça divina, o que vai se substancializar, ainda nesse contexto inicial, em uma primeira tentativa de se responder ao problema da teodiceia buscando remediar algumas das já identificadas deficiências da proposta leibneiziana.

Diante da necessidade de uma justificação moral do mundo, o pensamento kantiano passa a ser iluminado, doravante, pelas revolucionárias propostas do escritor do *Emílio*. O caminho para descobrir as leis ocultas, que deveriam justificar a teodiceia e o problema do mundo moral dos homens em sua relação com a providência, depois do impacto do

¹ Dessa acusação resultam três problemas fundamentais: “[o] primeiro aspecto diz respeito diretamente ao mal moral [*Böse*] ou ao pecado”, que confronta diretamente a “santidade” de Deus e seu papel de Criador e *Legislador*. O segundo aspecto relaciona-se com o mal natural [*Übel*] ou a dor, “o relativamente inadequado a todo fim, que se concilia - certamente não como fim, mas por acaso como meio - com a sabedoria de uma vontade” (8:256). Nesse caso, Deus é confrontado em sua bondade suprema como Senhor e *Conservador* da criação. O terceiro gênero de coisas que são inadequadas a todo fim, por sua vez, é identificado com “a desproporção no mundo entre os delitos e as punições” (8:257), algo que se manifesta contra a justiça e a concepção de Deus como *Juiz* supremo de todas as coisas.

pensamento de Rousseau, começa a ser galgado em uma direção conclusiva. Por intermédio de uma nova compreensão, distinta da dos escolásticos alemães, Rousseau sugere que a liberdade não é uma experiência teórica a partir da qual a razão alcança o discernimento ontológico da constituição da ação. Antes, a liberdade precisa ser compreendida como um tipo de experiência prática interna, imediatamente acessível à consciência. E na medida em que esta experiência expressa a autonomia e o autogoverno intrínsecos à natureza humana, é ela mesma que, igualmente, permite reconhecer o governo de Deus sobre os homens. É ela que, como uma dádiva que nos é dada, leva-nos, através de nossa *consciência natural*, a uma *convicção interior* de que Deus é justo e que sua bondade se representa sobretudo no amor à ordem. Dessa forma, a aparente desordem moral que depõe contra a providência aos olhos dos filósofos não é uma obra da divina providência, mas, enquanto resultado próprio da autonomia humana, é uma responsabilidade exclusiva dos homens. A voz de Deus, que se pronuncia firmemente à nossa consciência natural, diz ser possível, por conseguinte, a recondução do mundo à ordem através da *justiça divina* na medida em que esta exige que cada um preste as contas do que lhe é devido. Portanto a perspectiva de Rousseau, ao abrir espaço para uma nova compreensão da liberdade humana, ao mesmo tempo, fornece outra alternativa para se justificar a providência diante da fracassada *teodiceia especulativa* de Leibniz.

A legislação interna da vontade, que Rousseau legou a Kant, ademais, apoia a emergência de uma nova metafísica prática, que permite supor, para além da própria hipótese rousseauiana, a existência de um mundo inteligível ou uma ordem da *liberdade* separada da *natureza*. Se, diferente do que os wolffianos pensavam, a *causa* e o *verdadeiro efeito* da liberdade não são realmente encontrados na natureza, por conseguinte não é possível que se conceba o *bem* e o *mal* como aspectos ontológicos consequentes do arbítrio divino. Essas categorias só podem ser devidamente justificadas, de verdade, como um produto do livre arbítrio humano. Se assim for, a existência de uma ordem moral autossuficiente deve possuir os mecanismos racionais para justificar a aparente desordem que observamos no mundo através da *desproporção* entre *mérito* e *recompensa*, entre *demérito* e *punição*. Nesse caso em especial, no entanto, dispensam-se as provas especulativas, porque o comportamento autônomo, respeitando os limites da razão, apresenta-se como a base segura de uma *convicção racional* que postula, através da imortalidade da alma e da existência de Deus, que há decerto uma *justiça distributiva* como princípio ordenador do mundo. Trata-se, portanto, de assumir uma *teodiceia prática*, como aquela já sugerida por Rousseau no *Emílio*, para solucionar as necessidades e as questões mais urgentes que se impõem à razão humana.

É bastante plausível, como se conjecturou até aqui, que tenham sido as primeiras preocupações de Kant com a teodiceia fatores decisivos que o conduziram a uma nova fundamentação da moral. Da mesma forma, parece ser verdade que o pensamento moral pré-crítico, renunciando muito do que seria apresentado posteriormente, proporciona uma *resposta prática* à teodiceia, mostrando ser possível não somente justificar a liberdade humana, mas também o problema do mal e da justiça de Deus em um caminho que dispensa os aportes teóricos-especulativos da metafísica dogmática. O presente estudo se dirigirá no sentido de mostrar, a partir da análise de uma grande parte dos escritos pré-críticos publicados ou não, o desenvolvimento do conceito de autonomia da vontade a partir do debate kantiano com as questões de teodiceia, sem desconsiderar a importante discussão com seus predecessores sobre outros temas fundamentais, como os da obrigação, da responsabilidade, do sentimento moral e da motivação. Destacar-se-á também, naqueles fragmentos não publicados denominados *Anotações nas Observações sobre o Sentimentos do Belo e do Sublime* e em *Sonhos de um Visionário*, como a autonomia da vontade servirá como base de sustentação para uma fundamental distinção entre liberdade e natureza, fornecendo um conceito de mundo inteligível que, em referência direta à teodiceia, é concebido como uma dimensão moral perfeitamente ordenada. Ademais, explicitar-se-á, em outros escritos não publicados (as *Reflexões sobre Filosofia Moral* e as *Preleções de Ética* de 1770), as primeiras tentativas kantianas de superar a divergência que existe entre as leis da natureza e da liberdade, buscando, na problemática do sumo bem, uma visão unificada do mundo como resultado da justiça de Deus.

Propõe-se, nessa investigação, a divisão da ética pré-crítica em quatro fases, cada uma delas discutidas em seus respectivos capítulos. A primeira fase concentra-se particularmente nos escritos da década de 1750 que apresentam mais fortemente a influência wolffiana sobre o pensamento kantiano. São eles: as *Reflexões sobre o Otimismo*, a *História Natural Universal e Teoria do Céu* e *A Nova Elucidação sobre os Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*. No primeiro capítulo, foi acrescentado, excepcionalmente, um texto de 1763, *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, que, na verdade, pertence à segunda fase, mas que foi mantido junto aos escritos da década anterior por ser o momento conclusivo da discussão proposta no primeiro capítulo. A segunda fase tem como ponto de partida os escritos de 1762-1763, nos quais Kant começa a apresentar uma reação mais crítica em torno dos conceitos wolffianos, abrindo-se a outras influências no campo da moral. Os textos referentes a essa fase são a *Investigação sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* e

Uma Tentativa de Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia. Da terceira fase, compreendida entre 1764-1766, enfocam-se as *Anotações e Sonhos de um Visionário*, escritos que demonstram todo o impacto da assimilação kantiana do pensamento de Rousseau. Enfim, a última fase da ética pré-crítica situa-se no período a partir da década de 1770, começando com a dissertação inaugural que abre o decênio, *Sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e Inteligível*, e prosseguindo com as *Reflexões de Filosofia Moral* e as *Preleções de Ética* que atestam o debate contínuo de Kant com o compêndio de Baumgarten.

A maior parte do material primário utilizado nessa pesquisa foi retirada dos volumes da edição das obras completas de Kant organizada pela academia de Berlim [*Kants gesammelte Schriften*]. Com efeito, utilizou-se o modelo de referência que, conforme o padrão exigido, traz indicado, dentro de parênteses, primeiramente, o número do volume e depois da página da obra que está sendo indicada. As siglas foram dispensadas porque na maioria das vezes os escritos de Kant são tratados em seus respectivos capítulos e, quando não, há claras referências a eles no corpo do texto. Uma vez que grande parte dos textos e fragmentos concernentes ao período pré-crítico são inéditos para o português, foi disponibilizado, para fins comparativos, o texto alemão original correspondente em notas de rodapé. Por se tratar também de material inédito, optou-se pela tradução de todas as citações referentes aos autores com os quais Kant dialoga no itinerário de seu desenvolvimento, dentre os quais podemos citar Wolff, Baumgarten, Crusius entre outros, mantendo em anexo, na maioria das vezes, também o texto original. Em relação às referências desses autores, procurou-se indicar tanto a dos parágrafos quanto a das páginas dos escritos originais. Para fins didáticos, buscou-se traduzir também o título de todas as obras citadas, inclusive a dos comentadores.

1. PERFEIÇÃO E VONTADE: KANT E O PROBLEMA DA *TEODICEIA*

1.1. Os conceitos de vontade e perfeição na filosofia prática de Wolff

No prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao expor seu projeto de uma *metafísica dos costumes*, Kant apresenta um aviso aos seus leitores sobre a necessidade de distingui-lo, de antemão, daquilo que se encontra na propedêutica da ciência conhecida como *Filosofia Prática Universal*, atribuída ao célebre Wolff. A exigência desta distinção se justifica no fato de que o novo projeto abre, através do *conceito de vontade* em sua acepção mais *universal*, um caminho totalmente novo em relação à doutrina wolffiana para se esclarecerem os conceitos práticos fundamentais. O conceito de uma *metafísica dos costumes*, no sentido apresentado por Kant em seu prefácio, é definido como o de uma *filosofia moral pura* que, em detrimento de qualquer determinação a partir de motivos empíricos e contingentes, objetiva fundar uma regra universal através de princípios *a priori*, capazes de fundar, enquanto necessidade absoluta, as bases da *obrigação moral*.

Esta menção à filosofia prática de Wolff, no prefácio da *Fundamentação*, não acontece sem razão. Segundo Henrich (1963, p. 421) e Schmucker, os dois mais notáveis intérpretes do desenvolvimento na segunda metade do século XX (1961, p. 30), o debate com a *Filosofia Prática Universal* de Wolff foi o ponto de partida para as primeiras reflexões morais kantianas. Diante dos diversos problemas insolúveis da tradição, não obstante, Kant encontrou seu próprio caminho em direção a uma posição independente no campo da ética. Isso é notável no intenso debate com o pensamento wolffiano explicitado, principalmente, nos escritos e lições do contexto de 1770-80. Tanto no prefácio da *Fundamentação* quanto em suas *Preleções de Ética*, um posicionamento profundamente crítico é dirigido, por parte de Kant, à doutrina de Wolff, denunciando, principalmente, o seu fracasso ao estabelecer os conceitos morais fundamentais tais como os do bem, do mal, da responsabilidade e da obrigação a partir de seus aspectos *moralmente específicos*. Para uma melhor compreensão do problema, todavia, torna-se necessário, antes de tudo, uma devida análise do problema moral dentro do contexto do próprio wolffianismo e do modo como este foi assimilado pelo jovem Kant nos primórdios de seu pensamento.

A *Filosofia Prática Universal* de Christian Wolff, certamente, foi apresentada a Kant através da obra de seu mais importante discípulo e propagador, Alexander Baumgarten. Na verdade, em termos gerais, muito do que Kant aprendeu da doutrina de Wolff aconteceu por intermédio dos compêndios de Baumgarten. Sabe-se que a *Metaphysica* foi considerada “o mais útil e fundamental entre todos os compêndios de seu tipo” (1:503), sendo utilizada até o final dos anos de 1790 como uma referência para as preleções kantianas. Por isso, no campo da filosofia teórica, foi Baumgarten, considerado um gigante entre os metafísicos², aquele que proporcionou o substrato em torno do qual o pensador de Königsberg despendeu grande parte de suas reflexões. Neste campo, as consequências mesmas da obra de Wolff quase não se tornaram manifestas³. No âmbito da moral, Baumgarten também fez significativas contribuições ao desenvolvimento do pensamento kantiano⁴ através dos conceitos da filosofia prática que são apresentados em seus principais tratados, *Ethica Philosophica* (1740), *Metaphysica* (1739) e *Initia Philosophiae Practicae Primae* (1760)⁵. A despeito das diferenças que possam haver entre discípulo e mestre, é notável que as linhas básicas do pensamento de Wolff não sofreram modificações substanciais na reflexão de Baumgarten e, por isso, puderam ser conhecidas e absorvidas quase que integralmente por Kant. As linhas mestras da filosofia moral wolffiana estão representadas em sua *concepção ontológica da perfeição* e na *determinação intelectual e psicológica da vontade*.

Os princípios da *Filosofia Prática Universal* de Wolff, os quais Baumgarten também assume, fundam-se nas bases metafísicas concedidas pela psicologia racional. O ponto de

² Ver *Nova Elucidação*, prop. Xi. *Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphäum auctorem agnoscit.*

³ Segundo Henrich (1963, p. 422), na metafísica é exatamente a partir de Baumgarten e não de seu professor, que é possível manter uma explicação sobre as bases do desenvolvimento do pensamento de Kant. Segundo ele, nesse âmbito, a consequência imediata da obra de Wolff quase não se manifesta.

⁴ Para Beck (1996, p. 284), Baumgarten não fez modificações significativas na filosofia de Wolff em vários campos. Sua contribuição mais importante encontra-se em seu vocabulário filosófico e em sua teoria da arte. Em contrapartida, Schwaiger (2009, p. 68-73) argumenta que Baumgarten introduziu algumas concepções no campo da filosofia prática que serão influências fundamentais no desenvolvimento da ética de Kant.

⁵ Henrich (1963, p. 422) argumenta que a *Ethica* seria um livro superficial e independente demais em relação a Wolff, não sendo capaz de proporcionar, no contexto dos anos 50, as bases conceituais para qualquer análise crítica por parte de Kant. Ele sugere, por isso, que poderia ser a *Ontologia* o escrito capaz de proporcionar o referencial teórico para uma crítica. Para Henrich, nesse caso, possivelmente, o informante de Kant também teria sido Baumgarten que, através de sua *Metaphysica*, tratou de um conceito ontológico da perfeição e uma concepção psicológica da vontade que em nada se difere da do mestre. Com a publicação de *Initia Philosophiae Practicae Primae*, um novo momento se iniciou na investigação ética de Kant, pois este trabalho desenvolveu o conceito fundamental da ética em um caminho diferente do de Wolff. Como afirma Allison (2011, p. 6), tanto a *Initia Philosophiae Practicae Primae* quanto a *Ethica* de Baumgarten foram compêndios que Kant usou em suas preleções de ética. Estas leituras trazem referências claras a essas obras, além de discussões sobre tópicos concernentes à filosofia prática universal. É notável que a *filosofia prática de Herder* é um complemento à *Ethica Philosophica* de 1740 (27:871-1028). Do mesmo modo, é certo que A *Initia Philosophiae de Practicae Primae* de 1760 também é uma referência fundamental de outras preleções (19: 7 – 91).

partida da psicologia wolffiana encontra-se na consideração de que a alma é uma substância simples que tem como característica essencial a capacidade de representar o mundo. Em outras palavras, a alma é a única substância cuja força é concebida como uma *vis repraesentativa*, ou seja, como a capacidade de representar a si mesma e as coisas. Portanto todas as suas atividades ou alterações devem ser interpretadas à luz de uma única faculdade e de acordo com o modo como suas representações lhe são perceptíveis⁶. Esta consideração básica está claramente apresentada no grande tratado metafísico de Wolff, *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma bem como outras coisas em geral*, conhecido popularmente como a *Metafísica Alemã*: “[c]omo eu demonstrei aqui⁷, a alma possui somente uma força própria da qual provém todas as alterações” (Met. A II. p. 745, § 265)⁸. Com efeito, o modo como o espírito representa o mundo, de acordo com o grau de clareza e distinção⁹ de suas representações, torna manifesto os aspectos da alma referentes ao entendimento, aos sentidos, à imaginação, à vontade, ao desejo, ao gosto e ao prazer (Met. A. § 747). O § 747 da *Metafísica Alemã* deixa claro esse ponto de vista: “[p]or conseguinte, os sentidos [...], a força da imaginação [...], a memória [...], a capacidade de refletir [...], o entendimento [...], o desejo sensível [...], a vontade e o que mais, além disso, ainda se pode distinguir através das mudanças que devem ser percebidas na alma, não podem ser forças distintas. Por essa razão, a única força da alma deve produzir ora sensações, ora imaginações, ora conceitos claros, ora silogismos da razão, ora desejos, ora querer e não querer e ainda outras mudanças”¹⁰. Nossas ideias mais sensoriais geralmente são resultados de meras mudanças no corpo. Por sua vez, o conhecimento dos sentidos e os desejos inferiores são

⁶ Parte da literatura tem sugerido que Baumgarten teria empreendido um esforço para superar o forte intelectualismo da teoria wolffiana da faculdade única a fim de assegurar um maior reconhecimento da autonomia do indivíduo em relação às atividades não intelectuais relacionadas à arte (Beck, 1996, p. 272). Esta perspectiva é baseada em muitas das afirmações de Baumgarten que sugerem que as representações mais individuais são “excessivamente poéticas” devido a sua “riqueza e vivacidade”. Sua estética seria concebida, assim, como uma ciência da irredutível riqueza da individualidade, não baseada meramente no campo das verdades lógicas. Todavia, em contraposição a isso, alguns comentadores, dentre os quais estão Herder e Cassirer, afirmam que a metafísica de Baumgarten, devido a sua similaridade com a de Wolff, não permite um tratamento da noção de indivíduo para além da concepção wolffiana (Koller, 2009, p. 5).

⁷ Indem ich hier erweise, es habe die Seele nur eine eigene Kraft, von der alle ihre Veränderungen herkommen; [...].

⁸ A referência às obras clássicas de Wolff e seus contemporâneos seguem o modelo de referência tradicional com a indicação do parágrafo da obra original.

⁹ Uma noção ou explicação é distinta se seus caracteres ou marcas são capazes de serem distinguidos quando representando tal coisa em relação a si ou a outra. Ver *Metafísica Alemã* (§206 e §276-282).

¹⁰ Demnach können die Sinnen [...] die Einbildungs-Kraft [...], das Gedächtniß [...], das Vermögen zu überdenken [...], der Verstand [...], die sinnliche Begierde [...], Wille [...], und was man sonst mehr durch die in der Seele wahrzunehmenden Veränderungen unterscheiden könnte, nicht verschiedene Kräfte seyn [...]. Derowegen muß die einige Kraft der Seele bald Empfindungen bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald vernünftsschlüsse, bald Begierden, bald Wollen und nicht Wollen, bald noch andere Veränderungen, hervorbringen.

aspectos referentes às representações das quais somos conscientes apenas obscuramente. O entendimento¹¹, por outro lado, opera como um meio através do qual representações podem se tornar cada vez mais claras e distintas. Em outras palavras, ele é a faculdade de produzir representações distintas ou conceitos através da abstração de sensações indistintas (Met. A. § 286).

A teoria de Wolff sobre a vontade é, como se observa, consequência da estrutura monista de seu sistema, que coloca a força de representação da alma como o único caminho de interpretação de todos os fenômenos. Com efeito aspectos como a vontade e as paixões surgem, através de um mesmo modo de operação do espírito, a partir das representações. Isto é, toda explicação sobre nossa faculdade apetitiva é elaborada a partir da maneira como somos capazes de intuir ou conhecer representações ligadas à perfeição. Podemos encontrar isso indicado, de certa forma, já na carta a Leibniz de 4 de maio de 1715: “[e]u preciso da noção de perfeição para tratar com a moral”¹² (1860, p. 166). Mas, do mesmo modo que Baumgarten, Wolff não está preocupado em apenas mostrar como podemos conhecer a necessidade moral (obrigação passiva)¹³ através de nossas representações da perfeição, mas também em explicar o modo como o bem pode ser por si desejado, sendo concebido como fonte de motivação (obrigação ativa). Segundo ele, portanto, é preciso considerar, em uma *teoria da obrigação*, o aspecto psicológico ou motivacional que acompanha as ações no contexto de sua realização¹⁴. Um ato só pode designar uma obrigação ativa quando leva em consideração o motivo ou razão que o governa: “[o]brigação alguém a fazer ou deixar de fazer é nada mais do que ligar a isto um motivo [*BewegungsGrund*] de querer ou não querer”¹⁵ (E. Al, § 8). Assim, somos motivados pelas representações ligadas à perfeição que são sempre

¹¹Tanto Wolff quanto Baumgarten apresentam uma distinção similar entre a sensibilidade e o intelecto, associando o primeiro com a parte inferior da faculdade cognitiva. Os sentidos estão relacionados à nossa apreensão de idéias confusas, enquanto o intelecto diz respeito, de outro modo, à nossa capacidade de apreender idéias claras e distintas. Ver a *Psicologia Empírica* de Wolff (*Psi.* §54-55) e a *Metaphysica* de Baumgarten (*Met.* §521).

¹² *Perfectionis notione ad moralia tractanda opus habeo.*

¹³ A necessidade moral à qual estamos submetidos é concebida por Wolff como um estado de *obrigação passiva*. Este estado passivo pressupõe um processo ativo através do qual nos tornamos obrigados (Schwaiger, 2009, p. 67).

¹⁴O processo ativo indica a necessidade de que haja uma conexão entre o fundamento motivacional e o ato. Pois, um ato só pode ser considerado necessário quando é baseado em um fundamento ou motivo. Toda obrigação consiste em motivação e, por isso, precisa considerar os aspectos psicológicos no contexto prático de sua realização. Ver *Vernünftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (doravante: *Ética Alemã*) (§8, p. 8) e *Philosophia Practica Universalis* v.I (§118, p. 103). Kant aborda esta questão nas preleções de Herder, indicando que, para Baumgarten, o bem proporciona os motivos para a ação. Segundo Schwaiger (2009, p. 68), Baumgarten assume ainda mais fortemente o ponto de vista psicológico de Wolff em relação à natureza da obrigação e da realização prática.

¹⁵ Einen verbinden etwas zu thun, oder etwas zu lassen, ist nichts anders als einen BewegungsGrund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen

acompanhadas do sentimento de prazer. Isso é apresentado em termos simples: ao intuirmos a perfeição, alcançamos o prazer. Em sentido estrito, o sentimento do prazer confunde-se com a própria intuição da perfeição. O conceito de perfeição, como salienta Schmucker (1963, p. 37), tem um papel central na compreensão do conceito de desejo, pois o último é determinado sempre a partir de uma *representação* do primeiro. Isso é notável nas próprias palavras de Wolff, que afirma, ainda na carta para Leibniz, que “a sensação da perfeição excita certo prazer [*voluptatem*] e a sensação da imperfeição certo desprazer [*nauseam*]. E as emoções [*affectus*] em virtude das quais a mente é, no fim, inclinada ou desinclinada, são modificações deste prazer e desprazer”¹⁶ (1860, p. 166). A intensidade do prazer depende proporcionalmente do grau da perfeição intuída¹⁷. Podemos alcançar o prazer por meio de representações claras ou obscuras da perfeição. Na medida em que estas percepções são indistintas, somos totalmente passivos. Nesse caso, estamos diante dos prazeres sensíveis. Por outro lado, as representações claras tornam-nos ativos (Met. A. § 755-6). Assim, ganhamos maior *poder de deliberação* em relação ao agir e adentramos a esfera da moralidade. Ora, quando somos capazes, em situações complexas, de empreender uma comparação diante da diversidade de perfeições, dirigindo-nos àquelas de maior intensidade, passamos do âmbito dos desejos simples, das paixões em geral, ao da vontade (Schneewind, 2001, p. 477). Através desse caminho, Wolff estabelece seu conceito de obrigação moral. Como ele afirma no Prefácio de *Pensamentos Racionais sobre o Fazer e o Deixar de Fazer dos Homens em vista da Promoção de sua Felicidade* – a conhecida *Ética Alemã* -, quando agimos orientados pelos motivos racionais do intelecto, os mesmos que são alcançados pelo prazer através da maior perfeição possível, agimos livremente em direção às nossas obrigações naturais. Então, contrapondo-se a uma posição voluntarista da moral, Wolff estabelece a obrigação e a lei natural como aspectos que nos são acessíveis internamente através da razão e da nossa faculdade superior de apetição, dispensando a necessidade da coerção externa de um supremo legislador como um meio que nos obriga para o que devemos fazer¹⁸. Estas considerações

¹⁶ [...] *sensus vero perfectionis voluptatem, imperfectionis nauseam quandam excitet; atque affectus, quibus tandem mens inclinatur vel reclamatur, esse modificationes voluptatis atque nauseae istius.*

¹⁷ A correlação entre o prazer e a vontade articulada a partir do modo como intuimos a perfeição, abre, para Wolff, o caminho de transição entre sua ética e o eudemonismo. Somos impelidos a agir em vista do bem e, como a sua psicologia explica, experimentamos a sensação do prazer. Assim, o progresso desimpedido em direção à perfeição máxima permite a promoção do *mais alto bem* na medida em que, ao mesmo tempo, se liga ao maior prazer. A moral como um meio de se alcançar a perfeição é também um meio para se alcançar a felicidade. Ademais, o progresso rumo à perfeição não se restringe ao alcance de nossa perfeição individual, mas se estende para a perfeição dos outros e, desse modo, é um meio não só para nossa felicidade, mas também para a felicidade geral (§ 767 ff apud Anderson, 1921, p. 59).

¹⁸ A partir dessas afirmações, tem-se, com a escola wolffiana, uma nova posição dentro da discussão moderna sobre obrigação e lei natural. “Ora, a lei da natureza exige a nossa perfeição e a de nosso estado: mas esta

abrem espaço para uma nova demarcação dentro do debate europeu sobre lei natural e *obrigação*, que será importante para o desenvolvimento da teoria kantiana do *imperativo categórico*.

Eu mostrei além disso como é possível obrigar um homem a fazer ou deixar de fazer algo e representei a obrigação natural particularmente em um enfoque inesperado [...]. Nessa obrigação, o homem permanece totalmente livre em suas ações [...]. Em todas as outras obrigações um tipo de coerção, que é necessária para aqueles que não são capazes de reconhecer corretamente as propriedades de suas ações, é encontrada. Homens de entendimento e razão não precisam de nenhuma obrigação além da natural: mas homens insensatos e irracionais necessitam de uma obrigação de outro tipo, já que o medo servil da força e do poder de um superior deve constrangê-los a realizar aquilo que deveriam¹⁹ (Prefácio da segunda edição [da *Ética Alemã*], p. 4).

O *aspecto psicológico* da obrigação liga-se, como se vê, necessariamente a um princípio ontológico-objetivo, qual seja o conceito de perfeição. Este conceito é tratado por Wolff no campo prático como um correlato daquele empregado em sua metafísica. Devemos notar que as definições de Wolff e Baumgarten, neste campo, não apresentam qualquer diferença significativa. Baumgarten define a perfeição, em sua *Metaphysica*, como a *concordância* de muitas coisas para constituírem juntas a razão suficiente da *unidade*. Para ele, “a *concordância* em si é perfeição” (*Met.* §94). Wolff apresenta uma definição similar,

perfeição é o último propósito de todas as ações livres, portanto, deve o homem, que quer alcançar sua felicidade, poder alcançá-la através das forças naturais nesta vida [...]”¹⁸. Portanto, as forças que nos *obrigam* ao dever e abrem o caminho de nossa felicidade são intelectualmente acessíveis na medida em que estão de acordo com os padrões universais da natureza. Pode-se dizer que, com isso, a perspectiva de Wolff segue a de Leibniz como uma rejeição ao voluntarismo de Pufendorf, cuja teoria da lei natural baseava o conceito de obrigação na autoridade das leis (estabelecidas, em uma instância maior, como um decreto arbitrário de Deus) e em seu poder coercitivo (suscitado, na parte obrigada, como medo da punição). Para os voluntaristas, é sempre uma ordem superior o aspecto que é, primeiramente, capaz de estabelecer qualquer condição obrigatória. Wolff, em seu pensamento inicial, inclinou-se, por influência de Pufendorf, a esta concepção voluntarista da lei e da obrigação. Todavia, o eixo de sua reflexão foi profundamente modificado depois do contato com Leibniz. A perspectiva que Wolff se dispôs a seguir após a recepção de uma carta de Leibniz datada de 21 de fevereiro de 1705, o pôs de acordo com a ideia de que mesmo sem qualquer força divina superior e, portanto, também no caso dos ateus, a obrigação permanece válida. A verdadeira origem de nossa obrigação não pode derivar do medo das sanções ou da promessa de recompensas futuras, mas, de outro modo, deve provir de um princípio da razão, que é o meio através do qual encontramos verdades universais que estão de acordo com as leis da natureza. Em outras palavras, a obrigação não é produto da decisão arbitrária de um legislador supremo, mas é derivável da percepção que o espírito humano tem da natureza em geral, a qual torna a obrigação necessária a nós, mesmo que se conceba a inexistência de Deus. Portanto, a essencialidade de Deus em relação à moralidade não está representada em sua capacidade de criá-la arbitrariamente como um capricho, mas, de outra maneira, em seu poder de decodificar os padrões eternos e apresentar as diretrizes de um mundo moralmente ordenado. E, uma vez que o intelecto humano é concebido, em um grau infimamente menor, em relação ao de Deus, presume-se que o conhecimento daquelas verdades eternas e imutáveis sobre a conduta humana também nos é acessível.

¹⁹ Ich habe ferner gezeigt, wie es möglich ist, einen Menschen zu verbinden etwas zu thun und zu lassen und insonderheit die natürliche Verbindlichkeit in einem unverhofften Lichte vorgestellt [...] Bey dieser Verbindlichkeit bleibet der Mensch gantz frey in seinen Handlungen [...] bey aller übrigen Verbindlichkeit ist eine Art des Zwanges anzutreffen, welcher für diejenigen nöthigt ist, die die Beschaffenheit ihrer Handlungen recht einzusehen nicht vermögend sind. Verständige und vernünftige Menschen brauchen keine weitere Verbindlichkeit als die natürliche aber unverständige und unvernünftige haben eine andere nöthig und die muß die knechtische Furcht für der Gewalt und Macht eines Oberen zurücke halten, daß sie nicht thun, was sie gerne wollen.

identificando, segundo sua *Ontologia*, a perfeição com a noção metafísica de verdade²⁰, entendida como a *harmonia perfeita* e a *interconexão* de todos os atributos essenciais de algo fluindo de sua *natureza* intrínseca. Essa definição é resumida no §152 da *Metafísica Alemã* como “*concordância na variedade*”: “[a] concordância na variedade constitui a perfeição de uma coisa”²¹. Dessa definição ainda segue uma explicação no §157: “eu devo primeiramente investigar a propriedade do que é múltiplo e comparar entre si tudo que se observa a partir disso para concluir a partir disto o fundamento da concordância”²². É notável que a definição de ambos é a mesma daquela apresentada por Leibniz, para quem a “[p]erfeição é a harmonia das coisas [...], ou seja, o estado da concordância [*consensus*] ou identidade na variedade [*identitas in varietate*] [...]”²³ (1860, p. 172). Dessa forma, o conceito de perfeição wolffiano pressupõe, em primeira instância, o desdobramento ou a *variedade*; em segundo, a *unidade* considerada dentro da variedade e, enfim, a *ordem* que determina o desdobramento para a unidade de acordo com regras comuns: “[a] mais alta ordem existe na perfeição. Pois onde há uma perfeição tudo se relaciona com um mesmo fundamento a partir do qual se pode esclarecer o porquê de uma coisa estar, ao mesmo tempo, próxima de outra ou seguir a partir dela”²⁴ (Met.A. §156). Com isso, fica evidente o caráter teleológico desse conceito, uma vez que algo perfeito opera de acordo com a finalidade ou a ordem para a qual sua existência está determinada. Entidades complexas contêm em si diversas partes que atuam harmonicamente para atingir o fim para o qual foram criadas (Schneewind, 2001, p. 476). Por isso, conforme os próprios exemplos de Wolff, podemos dizer que um relógio só é perfeito quando todas as suas partes concordam e atuam tendo como fim a demonstração do tempo (Ont. §503; Met. A. §157): “[p]or exemplo, nós julgamos a perfeição de um relógio por sua habilidade de mostrar corretamente as horas e suas divisões. Ele é feito de muitas partes reunidas juntas e tanto isso quanto sua composição objetivam capacitar o mostrador a informar corretamente a hora e suas

²⁰ Ver as definições em Baumgarten (*Met.* §89, 94) e Wolff (*Ont.* §495). Baumgarten: Si plura simul sumpta unius rationem sufficientem constituunt, CONSENTIUNT*). Consensus ipse est PERFECTIO**), et unum, in quod consentitur, RATIO PERFECTIIONIS DETERMINANS (focus perfectionis).

²¹ Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus [...].

²² [...] muß ich zuerst die Beschaffenheit des mannigfaltigen untersuchen und alles, was man davon angemercket, einander vergleichen, um daraus den Grund der Zusammenstimmung zu schließen.

²³ *Perfectio est harmonia rerum [...] seu consensus vel identitas in varietate [...]*. Na resposta de Leibniz à carta de Wolff em 18 de maio de 1715.

²⁴ In der Vollkommenheit ist lauter Ordnung. Denn wo eine Vollkommenheit ist, da beziehet sich alles auf einen gemeinen Grund, daraus man erklären kan, warum eines neben dem andern zugleich da ist, oder eines auf das andere folget

divisões. Então em um relógio encontramos uma variedade de coisas que concordam umas com as outras”²⁵.

Na filosofia moral, a consideração do *consensu in variatate* segue, basicamente, os mesmos pressupostos de sua aplicação na metafísica, pois “[a] conduta do homem existe a partir de muitas ações e se todas concordam umas com as outras, ou seja, se todas são baseadas finalmente em uma meta universal, então a conduta do homem é perfeita”²⁶ (Met. A. § 157). Aqui, do mesmo modo, o *consenso* como representação de uma ordem tende sempre para um fim determinado, nesse caso, para uma tendência comum das ações humanas (Ont. § 503, Met. A. § 157). Frente a isso, Henrich (1963, p. 426) observa que o conceito de perfeição de Wolff diz respeito a uma estrutura formal de concordância através da qual um fim geral pode ser alcançado²⁷. Wolff enuncia, desse modo, a “regra universal das ações humanas” através do imperativo formal de dupla estrutura: “[f]aça o que torna você e sua condição ou a dos outros mais perfeita; deixe de fazer o que as torna menos perfeitas”²⁸. A partir de tal imperativo, fica evidente que não é possível qualquer consenso ou concordância na ação do injusto, porque uma ação desse tipo não está de acordo com o propósito natural da vida dos homens (Ont. § 504). É notável que, ao falar de meta natural, Wolff empreende a passagem da ética formal da concordância para a ética “do viver conforme a natureza” baseada, de um modo geral, no modelo estóico (Heinrich, 1963, p. 426). Na interpretação kantiana das *Preleções*, isso fica claro na representação do princípio ético de Wolff por Baumgarten, que acrescenta aos dois enunciados “busque a perfeição tanto quanto puder”²⁹ e “faça o bem, deixe de fazer o mal”³⁰, o enunciado de caráter estóico que exige sua concordância com a lei natural: “viva de acordo com a natureza tanto quanto puder a fim de alcançar sua perfeição”³¹. Dessa forma, fica claro que, para os wolffianos, agimos moralmente porque a natureza nos criou capazes de perceber e reconhecer um *bem ontológico*. Somos, além disso,

²⁵ Z.E Die Vollkommenheit einer Uhr beurtheilet man daraus, dass sie die Stunden und ihre Theile zeigt. Sie ist aber aus vielerley Theilen zusammengesetzt, und sowohl diese insgesamt als ihre Zusammensetzung gehen da hinaus, dass der Zeiger die Stunden und ihre Theilen richtig zeigt. Solchergestalt findet man in einer Uhr maninifaltige Dinge, die alle mit einander zusammen stimmen.

²⁶ Der Wandel der Menschen bestehet aus vielen Handlungen: wenn diese alle mit einander zusammen stimmen, dergestalt daß sie endlich alle insgesamt in einer allgemeinen Absicht gegründet sind; so ist der Wandel des Menschen vollkommen.

²⁷ Como Henrich (1963, p. 425) observa, por este meio, Wolff apresenta um critério formal para extrair o bem das ações. Isso tem importância para a história do desenvolvimento do *imperativo categórico*, na medida em que proporciona as bases para uma crítica kantiana que proverá o estabelecimento de novas bases para uma regra formal.

²⁸ Na *Ética Alemã*: Tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlass, was sie unvollkommener machet (§ 13ff).

²⁹ “*Quaere perfectionem, quantum potes*” em *Kants Gesammelte Schriften* (Init 19: 34).

³⁰ *Fac bonum, omitte malum* (Init 19:25)

³¹ *natureae convenienter vivens, quantum potest, quaent perfectionem suam* (Init 19: 26).

necessariamente impelidos em direção à harmonia que ele representa³². Com efeito, nunca escolhemos aquilo que nos parece pior, mas, de outro modo, agimos conforme a lei da natureza que sempre nos exige o estado de máxima perfeição³³ (Met. A. § 503-507).

O posicionamento crítico kantiano, frente à filosofia prática de Wolff, coloca-se de forma bastante clara na década de 1780. O resultado de suas investigações sobre a relação e a natureza dos conceitos de *perfeição* e *vontade* - os alicerces da *Filosofia Prática Universal* - culminou no distanciamento definitivo em relação aos wolffianos. Isso pode ser observado no prefácio da *Fundamentação*, através do já mencionado aviso aos seus leitores. A distinção entre o projeto de uma filosofia prática como *metafísica dos costumes* e a filosofia prática universal de Wolff é necessária porque a doutrina de Kant introduz um modo totalmente diverso de se tratar a vontade e os princípios práticos, os quais, na teoria de Wolff, não foram compreendidos adequadamente.

Não se pense, no entanto, que o que é exigido aqui, já existe na propedêutica do célebre Wolff em sua filosofia moral, a saber, a chamada por ele de Filosofia Prática Universal, e, portanto, não busca, por isso, um campo inteiramente novo. Precisamente porque deveria ser uma filosofia prática universal, ela não levou em consideração qualquer vontade de tipo especial, tal como uma determinada completamente por princípios *a priori*, sem quaisquer fundamentos de motivação [*Bewegungsgründe*] empíricos, e que poderia ser chamada de uma vontade pura, mas somente o querer em geral em consideração a todas as suas ações e condições, que condizem a ele em sentido geral.³⁴ (4:390-91).

³² Esta concepção estabelece, diante da teoria ética de Wolff, uma ameaça à nossa condição de liberdade. A vontade é um aspecto relativo ao poder representacional da alma. Por sua vez, não é possível a alma agir à parte de seus motivos. Ora, estes motivos sempre nos *inclinam* a agir a partir de nossas representações do mais perfeito. Disso decorre que estamos submetidos a sempre agir de acordo com representações que já estão devidamente determinadas pela mente de Deus quando Ele escolheu este mundo como o mais perfeito. Se não podemos agir de outro modo, como podemos ser livres? Então, sua resposta segue aquela apresentada por Leibniz, delineando-se como um argumento compatibilista entre liberdade e determinismo. A alma possui uma força de escolha que a permite deliberar entre duas coisas igualmente *possíveis*. Mesmo que sua escolha necessariamente *se incline* em direção àquilo que mais a agrada, conduzindo a ação conforme aquilo que se julga mais perfeito, as ações, de modo geral, não são logicamente necessárias. Ou seja, diferente dos aspectos metafísicos que regem a esfera natural, não existe qualquer contradição nas ações ou possibilidades contrárias. Sua necessidade se dá somente em relação às coisas reais e contingentes desse mundo. Assim, para Wolff, toda escolha deve ser determinada por uma razão ou motivo, com o risco de que, sem eles, a moral seja totalmente destruída pela ausência de uma fundamentação racional (Met. A. § 511-512). A razão que move fortemente a alma à ação é uma determinação que não é destrutiva à moralidade, mas ao contrário, é essencial a ela.

³³ Esse ponto também é devidamente destacado por Schmucker (1961, p. 38) em sua obra referencial. Segundo ele, a perfeição é a determinação ontológica do ser na concordância de todas as suas partes conforme a sua natureza.

³⁴ As referências das obras de Kant seguem o modelo da edição da Academia de Berlim com o número do volume, seguido do número da página. Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen.

O primeiro aspecto problemático da *Filosofia Prática Universal* encontra-se no fato de que seu procedimento estabelece os conceitos práticos fundamentais através de uma *hipótese geral* da vontade. Visto que Wolff trata o fenômeno volitivo genericamente (Allison, 2011, p. 43), sem qualquer diferenciação, ele não capta o que é propriamente moral dentro da vontade. Como vimos, tal tratamento é consequência do caráter intelectualista e psicologista de seu sistema, que concebe a vontade como resultado da atividade do intelecto em relação à maior ou menor soma das percepções. Uma vez que o intelecto e a vontade são considerados da *mesma espécie*, torna-se impossível uma distinção rigorosa entre motivação *necessária* e *contingente*. É necessário, portanto, investigar “a ideia e os princípios de uma possível vontade pura” e não “ações do querer humano em geral, as quais são tiradas em sua maior parte da psicologia”. A ambiguidade com a qual Wolff trata a atividade volitiva, com efeito, culmina no fato de que os princípios éticos não são mais do que aspectos psicológicos. Já que a origem dos conceitos morais se sustenta sobre essa base, sem distinguir na vontade os fundamentos que ocorrem *a priori* e *a posteriori*, inevitavelmente, nenhuma hipótese sobre a *obrigação* pode ser desenvolvida adequadamente. Isso significa que a vontade precisa ser devidamente analisada dentro de um contexto *próprio*, levando em consideração as regras específicas e a lógica interna de seu funcionamento. Isto é dizer, em outras palavras, que a faculdade apetitiva deve ser interpretada como uma capacidade *sui generis*.

[...] a metafísica dos costumes deve, pois, investigar a ideia e os princípios da vontade pura e não as ações e condições do querer humano em geral, que em sua maior parte são tomados da psicologia. [...] na filosofia prática universal [...] os autores [...] não distinguem os fundamentos de motivação, que são representados totalmente *a priori* através da razão e são genuinamente morais, daqueles empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais meramente através da comparação de experiências, mas, ao invés disso, consideram eles somente em termos da maior e menor soma (considerando a todos como de igual espécie) sem se atentar para a diferença em suas origens e formam assim seu conceito de obrigação; que sem dúvida é nada menos do que o moral, apesar de que o caminho no qual ele é constituído é todo aquele que pode ser exigido de uma filosofia que não julga sobre a origem de todos os possíveis conceitos práticos; portanto se eles ocorrem *a priori* ou meramente *a posteriori* ³⁵ (4:390-91).

³⁵ [...]die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Psychologie geschöpft werden. [...] in der allgemeinen praktischen Weltweisheit [...]die Verfasser [...]unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig a priori bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch a priori oder bloß a posteriori stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

As preleções dos anos de 1760 apresentam ainda algumas críticas à caracterização wolffiana do bem. Como já vimos, o bem moral é um bem ontológico que, segundo Wolff, deve conter os fundamentos psicológicos que motivam nossas ações. Todavia, na *Filosofia Prática Universal*, este conceito permanece indeterminado (Collins, 27:264), deixando indefinido, com efeito, o fundamento da volição, que pode se vincular a qualquer fim contingente (Allisson, 2011, p. 44). Em Baumgarten, a consequência disso aparece na ideia de que imperativos não estão limitados à esfera própria da moralidade. No entanto, de acordo com o ensinamento oral kantiano, os imperativos de Baumgarten não são mais do que aquilo que é denominado *imperativi problematici*³⁶, ou seja, regras que não indicam uma obrigação genuína, porque podem se basear em fins estranhos às verdadeiras metas morais (27:264, Collins). A fórmula de Baumgarten, “busque a perfeição tanto quanto puder” e “faça o bem, deixe de fazer o mal”, falha justamente porque não define a natureza da perfeição ou do bem que deve ser buscado e do mal que deve ser omitido. A ambiguidade do enunciado (*principium vagum*) permite que o bem seja considerado tanto em relação aos propósitos do entendimento quanto a qualquer outro propósito arbitrário, seja o prazer sensível ou a felicidade. Com efeito, a fórmula “[f]ac bonum et omitte malum pode não ser um princípio de obrigação moral, porque o bem pode ser bom de diversos modos para qualquer propósito desejado, pois é um princípio de habilidade e prudência [...]”³⁷ (27:264). O princípio da perfeição, nestes termos, demonstra, em relação ao princípio verdadeiro da moral, um *alto grau de inutilidade*³⁸.

Ademais, Kant destaca que quando este princípio deseja se referir particularmente ao bem moral, torna-se tautológico. É de se saber que “[u]ma regra tautológica é aquela que, quando acionada para decidir sobre uma questão, proporciona-nos uma resposta vazia. Se a

³⁶ Nas Preleções de Collins, Kant apresenta o que ele chama de *imperativi problematici* como uma regra que não carrega em si qualquer necessidade ligada à obrigação moral.

³⁷ Der Satz aber Fac bonum et omitte malum kann kein moralischer Grundsatz seyn zur Verbindlichkeit, denn das Gute kann vielfältig gut seyn zu beliebigen Zwecken, denn ist es ein Grundsatz der Geschicklichkeit und der Klugheit [...]

³⁸ Kant admite que entre todos os princípios práticos equivocados, a perfeição se apresenta como o melhor, pois diferente das teorias sentimentalistas e eudemonistas, ela, pelo menos, é estabelecida sob fundamentos racionais ao invés de aspectos, tais como o sentimento e a felicidade, que são nocivos à fundamentação da moralidade. Ver *Mrongovius* (29: 629) e *Fundamentação* (4:433). Mas, se, em certo ponto, Kant admite que a perfeição não é uma completa tautologia, ele destaca seu grau de inutilidade. Ver Collins (idem, 27:265). Certamente, isso se deve ao fato de que a perfeição, entendida como “a completude do homem em relação a sua força e capacidade e prontidão para alcançar todos os fins [...]” é complacente com a moral. Todavia, ela por si só não pode ser identificada com a bondade moral, que é, segundo Kant, uma qualidade (perfeição) da vontade. Por isso, a perfeição, como a capacidade de levar adiante o fim da vontade, só é indiretamente necessária à moralidade. Ver Collins (idem, 27:265-266). O dever que temos em nos aperfeiçoarmos só pode ser moralmente válido se ligado ao *imperativo categórico*. Como fundamento próprio da moralidade, o conceito é tautológico. Ver *Mongrovius* (idem, 29:616).

questão é o que eu faço em consideração a minha obrigação e a resposta é faça o bem e abstenha-se do mal, isto é consequentemente uma resposta vazia³⁹ (27:264-265). Como ele explica, “[f]ac significa tanto o que é bom quanto o que se deve fazer, então, significa que a proposição: é bom que você faça o bem é, com efeito, tautológica”⁴⁰. Com a ausência de um significado mais específico, a regra não proporciona nada além de um *formalismo* vazio justificado no enunciado redundante de que é bom que façamos o bem (Collins, 27:264-65)⁴¹. A regra “não permite reconhecer o que é bom, dizendo apenas que eu devo fazer o que eu devo fazer”⁴². Diante do problema, Kant enfatiza que a moral, que é uma “ciência tão cheia de tautologias”, suplica por uma resposta.

Estas questões discutidas especificamente na década de 1780 nos proporcionam importantes indicações do ponto de partida do desenvolvimento kantiano em seu caminho progressivo para uma posição independente dentro da ética. Wolff e seus seguidores consideravam que a determinação do desejo acontecia por meio da ordem de representação. Com efeito, a vontade é o mero resultado de nosso conhecimento intelectual da perfeição. O conceito de perfeição, por sua vez, é estabelecido em referência à concordância objetiva ou à unidade das partes de alguma coisa em vista de seus propósitos naturais. A virada do pensamento de Kant emergirá a partir de uma reformulação profunda desse ponto de vista, mais precisamente no momento em que a ideia de perfeição moral for desvinculada da sua tradicional acepção, de seu sentido teórico-objetivo ligado às razões da natureza, para ser entendida como uma qualidade interna da vontade. Quando a independência da faculdade de apetição for estabelecida frente ao intelecto, abrir-se-á espaço para a distinção substantiva entre os âmbitos teórico e prático e, sobretudo, para uma renovada compreensão da vontade enquanto faculdade autônoma a partir do conceito de razão prática, distinção essa que permitirá, por conseguinte, uma compreensão adequada do conceito *incondicionado* de *obrigação*.

³⁹ Eine tautologische Regel ist, welche, indem sie eine Frage auflösen soll, eine leere Resolution giebt. Wenn die Frage ist, was soll ich thun in Ansehung meiner Verbindlichkeit, und die Antwort ist: Thue das Gute und unterlaße das Böse, so ist das eine leere Antwort [...].

⁴⁰ [...] fac bedeutet soviel als, es ist gut, daß es geschehe ; also heist der Satz : Es ist gut, daß du das Gute thust, folglich tautologisch.

⁴¹ Ver também nas Preleções de Mongrovius (27:1414).

⁴² Er giebt nicht zu erkennen, was gut sey, sondern er sagt daß ich das thun soll, was ich thun sol.

1.2. *Reflexões sobre o Otimismo*: as implicações éticas da crítica à *teodiceia* de Leibniz

A seleção das notas intituladas *Reflexionen zur Metaphysik*, compiladas entre 1926 e 1928 por Adickes nos volumes 17 e 18 de *Kants Gesammelte Schriften*, permitiram à *Kantsforschung* dar um grande passo em relação à *reconstrução* e à interpretação da gênese do pensamento kantiano em geral. Particularmente para a ética, devemos dar uma atenção especial aos fragmentos que, no legado manuscrito [*handschriftlicher Nachlass*], estão apresentados como folhas soltas [*lose Blätter*] E69, D32 e D33 ou reflexões 3703- 3704-3705. Estas três reflexões sobre o *Otimismo*, como são intituladas, foram compostas em 1753 ou 1754 indubitavelmente por ocasião do anúncio - publicado pela Academia Prussiana Real de Ciências, em julho de 1753, no *Hamburger freyen Urtheilen und Nachrichten* - da pergunta tema de seu concurso para 1755. Os participantes deveriam escrever sobre o sistema do Sr. Pope expresso em sua afirmação de que “[t]udo é bom”⁴³. A discussão deveria ser complementada com uma comparação em relação ao sistema de otimismo de Leibniz, baseado “na escolha do melhor”. As *Folhas Soltas* mostram que Kant realmente tinha a intenção de participar do concurso, que teria, entre seus participantes, nomes como Mendelssohn, Lessing e Reinhard. Por algum motivo⁴⁴, o ensaio não foi concluído, tendo o jovem pensador desistido de sua participação. Os manuscritos não publicados, todavia, são importantes por apresentarem, através da comparação entre os dois sistemas em questão, a crítica kantiana em relação a Leibniz, estabelecida diante do modo como o problema do mal foi apresentado em seu ensaio de *teodiceia*. Esta crítica representa o início das primeiras análises kantianas em torno das questões da teologia racional, análises essas que, ao estabelecerem questões sobre o caráter da *perfeição* e da *vontade*, peremptoriamente, também demarcarão os primeiros passos rumo ao estabelecimento de uma nova posição dentro da ética.

⁴³ O problema do mal, como Schneewind (2001, p. 536) observa, é um tema que aparece frequentemente nos tratados modernos, apresentando-se como uma preocupação cultural geral. O *Um Ensaio sobre o Homem* de Pope ganhou destaque depois do terremoto de Lisboa em novembro de 1755. Kant utilizou a tradução de Brockes de 1740 que traz os seguintes versos ilustrando sua temática geral: “*Trotz unserm Geist, der öfters irrt, trotz unserm Stolz und Übermuth. So ist die Wahrheit offenbar, das alles das, was ist, ist gut*”. „Apesar de nosso espírito, que erra freqüentemente; apesar de nosso orgulho e arrogância. A verdade é óbvia, tudo que existe é bom”.

⁴⁴ Segundo Schönfeld (2000, p. 198), supostamente o motivo da desistência encontra-se no fato de que, em 1755, quando a competição aconteceria, Kant estava ocupado com sua tese “Magister” e dissertação doutoral.

O poema filosófico de Alexander Pope, *Um Ensaio sobre o Homem [An Essay on Man]*, publicado entre 1733 e 1734, representou uma tentativa de elaborar um sistema de ética escrito em forma poética. O poema deseja justificar o caminho de Deus para os homens através de um debate sobre a possibilidade de se reconciliar o mal do mundo com a concepção de um Deus criador, justo e misericordioso. A argumentação de Pope (1988, p. 151) apresenta-se inicialmente em uma reflexão sobre “a natureza e o estado do homem em relação ao universo”. Apesar de que o universo demonstre, por detrás de seus aspectos complexos e inescrutáveis, uma aparência de imperfeição, Pope argumenta que ele, enquanto um todo constituído de maneira racional através das leis naturais, deve ser entendido como resultado de um trabalho perfeito de Deus: “[t]odos somos apenas partes de um todo estupendo, cujo corpo é a natureza e Deus a alma”. O universo mesmo “modificado através de tudo” é “ainda em tudo o mesmo”. Diante de uma natureza física capaz de expressar toda a perfeição de Deus, indaga-se Pope: “[q]uem não encontra na Providência todo bem e sabedoria igualmente no que ela dá ou nega?” (Pope, 1988, p. 152). Ainda que o mundo deixe transparecer imperfeição e maldade quando observado a partir da ótica limitada dos seres humanos, ele ainda sim é “[t]ão completo, tão perfeito” mesmo “no homem mau que lamenta” (Idem, p. 153). A aparência desordenada e caótica da vida é justificada através da pressuposição de uma realidade divinamente ordenada. Resta ao homem, concebido como um estágio intermediário entre os anjos e as bestas, aceitar sua posição na grande corrente do ser onde “nada é estranho” e “nada se sustenta sozinho” (Ibidem, p. 155). Portanto, apesar do “falso espelho da sabedoria” que sustenta “a luz da natureza”, deve-se admitir que “[o] que quer que seja é bom” (Ibidem, p. 157). Uma vida virtuosa e feliz torna-se possível apenas quando se está ciente de que tudo na inescrutável ordem divina pressupõe o bem.

Por mais que ambos os autores, Pope e Leibniz, concebam, cada um a partir de seu ponto de vista, a explicação da ordem do mundo de forma otimista⁴⁵, Kant vai destacar quão distintas são suas justificativas sobre a existência do mal. A doutrina de Leibniz, a saber, o otimismo, na interpretação das *Folhas Soltas*, “justifica a existência do mal no mundo a partir da pressuposição de um Ser originário infinitamente perfeito, benevolente e onipotente”⁴⁶, que, apesar de “todas as aparentes contradições”⁴⁷, escolhe este mundo como “o melhor

⁴⁵ Um debate sobre a possível influência de Leibniz sobre Pope é apresentado em Moore (1917).

⁴⁶[...]die Übel der Welt aus der Voraussetzung eines unendlich vollkommenen gütigen und allmächtigen Urwesens zu rechtfertigen

⁴⁷[...] aller scheinbaren Widersprüchen [...].

entre todos possíveis”⁴⁸ (Ref. 3704. 17:231). Leibniz, todavia, tem que lidar com uma dificuldade frente à *conduta de Deus* na escolha do melhor dos mundos possíveis, da qual se mostra consciente, fazendo-lhe uma referência logo na primeira parte do *Ensaio de Teodiceia*. De acordo com os pressupostos do *Otimismo*, Deus parece tomar “demasiada parte na existência do mal” (p. 65). Da presciência de Deus que carrega consigo a ideia de que “tudo que está por vir é determinado”, decorre a suposição de que “o pecado mesmo é uma produção de Deus, posto que todas as criaturas e todas as suas ações recebem Dele o que tem de real, de onde poderia se inferir que Ele é não só a causa física do pecado, mas também a causa moral [...] (p. 65-66).

Para remediar o problema, Leibniz atribui, na hipótese do melhor dos mundos, a existência do mal não à escolha absoluta de Deus, mas a uma inevitável necessidade justificada na finitude dos seres. No sistema de Leibniz, segundo a análise de Kant, o mal é considerado a partir do ponto de vista “da vontade precedente e da consequente”⁴⁹. Enquanto a primeira, a vontade primeira de Deus, que visando todo o bem, “esforça-se para excluir todos os males”⁵⁰, a última - a vontade que tende ao mais perfeito como um fim⁵¹, torna inútil todo esse esforço quando inclui os males dentro do plano da criação “como uma consequência inevitável da [...] natureza finita das coisas”⁵²(17:231). O fato é que “Leibniz representa a difundida bondade de Deus, sem limites, como o fluxo de uma correnteza que, com a mesma força, impele tudo ao movimento que é encontrado em seu interior; todavia os barcos mais pesados, que possuem mais inércia natural do que os de menor dimensão, continuam mais devagar”⁵³ (17:232)⁵⁴. O resultado disso é que a presença do mal é atribuída não à *escolha da aprovação divina*, mas à inevitável necessidade dos defeitos essenciais das coisas finitas, que foram trazidas ao plano da criação sem qualquer culpa por parte de Deus. Esta necessidade atribuída à finitude das coisas e, em particular, aos seres humanos, é justificada, no sistema de Leibniz, a partir da pressuposição de que a bondade e a sabedoria divina operam de modo a promover uma compensação, em relação a estas irregularidades, em benefício do todo.

⁴⁸[...] das beste unter allen möglichen [...].

⁴⁹[...] dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen [...].

⁵⁰[...] alles Böse auszuschließen trachtet [...].

⁵¹ Leibniz introduz uma discussão sobre esse ponto nos § 23-25 da primeira parte da *Teodiceia*.

⁵²[...] als unvermeidliche Folge der [...] endlichen Natur der Dinge[...].

⁵³ Leibnitz stellet die sich ohne Maaßen verbreitende Güte Gottes als den Zug eines Strohms vor, der alles, was in seinem inbegriffe befindlich ist, mit gleicher Kraft zur Bewegung treibet, allein die schweeren Lastschiffe, die mehr natürliche trägheitskraft als die von weniger Maße besitzen, langsamer als diese fortführt.

⁵⁴ Leibniz usa essa analogia no § 30 da primeira parte da *Teodiceia*. Pressuposto a inércia natural dos corpos identificada tanto por Kepler quanto por Descartes, Leibniz deseja mostrar que Deus é tão pouco a causa do pecado quanto a corrente é a causa do retardamento do barco. Este precisa ser atribuído à inércia natural dos corpos em casos particulares.

Portanto os males, a despeito do desprazer que possam ocasionar quando considerados isoladamente, são balanceados e substituídos (17:232), através do poder de Deus, levando em consideração as vantagens gerais que podem ocasionar. Em outras palavras, o mal que existe, existe para que um bem maior seja possível⁵⁵.

A hipótese de Leibniz, na opinião de Kant, apresenta “erros [...] muito sérios”⁵⁶, incapazes de serem aceitos. O primeiro deles encontra-se no fato de que, quando Leibniz assume que os males do mundo - os quais Kant considera “exceções”⁵⁷ - são “defeitos necessários”⁵⁸ (Refl. 3705. 17:236), as regras da perfeição, voltadas para a harmonia das coisas, entram em conflito umas com as outras: “[q]uais causas, pois, podem levar aquelas determinações essenciais das coisas a discordarem entre si? O que torna as perfeições, cada uma das quais deveria aumentar o prazer de Deus, incompatíveis em uma relação? ”⁵⁹ (17:236). Kant observa que nesta conjectura, há “um insondável conflito entre a vontade universal de Deus, que visa somente o bem, e a necessidade metafísica que não quer se adaptar a isso com toda harmonia (sem exceções)”⁶⁰ (Ref. 3705. 17:236-237). É como se Deus, que repugna o mal, quisesse construir um mundo sem irregularidades, mas não pudesse ter o objeto total de sua vontade realizado (Schneewind, 2001, p. 537): “[p]or que deve ser, pois, tão proficiente que tudo nas partes seja desagradável com o propósito de provocar o prazer apenas na totalidade? Se Deus abomina os vícios e os tormentos - se Ele não os deseja, mas apenas os permite - por que então foi necessário que eles existissem, assumindo também que não podem ser excluídos para não abrir espaço para defeitos ainda maiores?”⁶¹ (17:237). É verdade que este pretexto serve para manter Deus livre da culpa, mas nunca resolverá a

⁵⁵Leibniz argumenta a favor desta tese no § 10 da primeira parte da *teodiceia*: É certo que pode se imaginar mundos possíveis sem pecados nem misérias, fazendo com eles novelas e utopias; mas esses mesmos mundos seriam muito inferiores ao nosso. [...] sabemos que um mal causa um bem que não teria tido lugar sem este mal. Até sucede com freqüência que dois males constituam um grande bem [...] cremos no que disse o mesmo apóstolo (Rom. V. 20): que onde o pecado foi abundante, a graça é superabundante; e lembramos que obtivemos a Jesus Cristo mesmo com ocasião do pecado. [...] (§ 10, p. 69 – p. 102). Esta argumentação é desenvolvida em um caminho parecido no § 30 do *Discurso de Metafísica*.

⁵⁶[...]Fehler [...] gar zu wichtig

⁵⁷[...]Ausnahmen [...]

⁵⁸[...] nothwendige Mängel [...]

⁵⁹[...]Von welchen Ursachen mögen doch die wesentliche Bestimmungen der Dinge diejenige Zwietracht haben die die vollkomenheit deren jede insonderheit das Wohlgefallen Gottes vermehren würde in einer Verbindung unverträglich macht.

⁶⁰[...]ein unerforschlicher [...] Streit zwischen dem allgemeinen Willen Gottes der lediglich auf das Gute abzielt und der metaphysischen nothwendigkeit die sich nicht dazu mit aller übereinstimmung (g ohne Ausnahmen) anschicken will [...].

⁶¹Warum muß es denn so bewandt seyn, daß alles in den Theilen unangenehm sey, um nur im Gantzen das Wohlgefallen zu erwecken. Wenn Gott die Laster und die Quaalen verabscheut, wenn er sie nicht begehrt sondern nur zuläßt: warum war es denn nothwendig, daß sie vorhanden seyn müßen, gesetzt auch, daß sie nicht ausgeschlossen werden können, um nicht noch größeren Mängeln platz zu machen

importante questão de o porquê da necessidade essencial ter algo que contradiz a vontade universal de Deus, constringendo-a à aprovação dos males sem ter adquirido satisfação. Ademais, se as coisas são consideradas dessa maneira, o que dizer, dentro da hipótese de Leibniz, sobre “a infinitude ou a independência”⁶² de Deus? Ora, pois quando a sabedoria divina realiza suas escolhas, é “como um marinheiro que sacrifica parte de sua carga a fim de salvar o navio e o resto”⁶³ (17:236). O problema disso é que parece incontornável o fato de que a vontade de Deus está submetida a um “tipo de fatalidade necessária”⁶⁴. O conjunto de possibilidades está estabelecido à parte de Sua vontade: “[t]oda possibilidade está espalhada diante de Deus. Deus as observa, considera-as e as examina; por um lado, Ele é guiado através das determinações inerentes a estas possibilidades segundo o critério das perfeições particulares e, por outro lado, de acordo com aquilo que as coloca em uma combinação”⁶⁵ (17:237). Disso decorre que toda decisão de Deus é estabelecida através da “comparação”⁶⁶ empreendida diante delas. Leibniz defende “um tipo de independência”⁶⁷, para, ao mesmo tempo, afirmar a “dependência da vontade de Deus”⁶⁸ em relação às possibilidades pré-dispostas dentro da natureza espalhadas “diante de Deus”⁶⁹ (17:237).

O erro de Leibniz, de acordo com Kant, encontra-se na contradição de afirmar a existência de um Ser perfeito, independente e benevolente para depois admitir que o mundo, que é a obra deste Ser, não é belo e ordenado, apresentando todos os tipos de irregularidades. A consequência disso manifesta-se na inviabilidade de se aceitar a “mais segura e fácil prova, portanto da realidade de um Ser onissuficiente, infinitamente benevolente e infinitamente sábio que é conhecido a partir da consideração dos arranjos excelentes que o mundo exhibe em toda parte”⁷⁰ (Refl. 3705. 17:238)⁷¹. Tal prova perde o valor porque os pressupostos do *Otimismo* contradizem a *concepção da perfeição* do mundo como resultado de uma plena concordância de seus arranjos com os propósitos estabelecidos pelo arbítrio divino. Com isso,

⁶² [...] der Unendlichkeit oder der Unabhängigkeit [...].

⁶³ [...] wie ein Seefahrer einen Theil seiner Waaren in die Schantze schlägt um das Schiff und das übrige zu retten.

⁶⁴ [...] Art nothwendige Fatalitaet [...].

⁶⁵ [...] Alle Möglichkeit ist vor Gott ausgebreitet Gott sieht, überlegt, prüfet sie. Er wird durch die ihm beywohnende Bestimmung nach Maasgebung ihrer besondern Vollkommenheiten auf eine Seite gelenkt und nach demjenigen was sie in Verbindung ausmachen auf die andere Seite.

⁶⁶ [...] Vergleichung [...].

⁶⁷ [...] eine art einer Unabhängigkeit [...].

⁶⁸ [...] Abhängigkeit von dem Willen Gottes.

⁶⁹ [...] vor Gott [...].

⁷⁰ Der sicherste und leichtste Beweis also von der Wirklichkeit eines allgenugsamen, unendlich ~~en~~-Wesens gütigen und unendlich Weisen wesens, welches aus der Betrachtung der vortrefflichen Anstalten, die die Welt allenthalben zeigt, erkant wird [...].

⁷¹ [...] bleibt in Bekümmerniß.

Leibniz priva a força da autossuficiência de Deus e assume a perfeição como um aspecto conflitante com *Seu desejo*.

O sistema de Pope, que declara que *tudo é bom*, portanto, conquista a preferência de Kant porque apresenta um caminho compatível com as belas provas da existência de Deus acessíveis a todos. Ele proporciona as bases para se acreditar que “a concordância universal da ordem do mundo, caso ela possa ser reconhecida por si e em si mesma, oferece a mais bela prova da existência de Deus e de que todas as coisas dependem universalmente Dele”⁷² (Refl. 3705. 17:238). Isso porque, na interpretação kantiana, Pope “submete toda a possibilidade ao domínio de um Ser originário onissuficiente”⁷³. Sob o domínio deste Ser, “as coisas não podem ter outras propriedades, nem mesmo aquelas chamadas essencialmente necessárias, a não ser as que se harmonizam em conjunto para expressar completamente Sua perfeição”⁷⁴ (Refl.3704. 17:233). O poder de Deus é capaz de reunir todas as coisas dentro de um esquema de beleza harmônica. Assim, a “regra mais distinta da perfeição”⁷⁵ do sistema de Pope, segundo o exame do jovem pensador de Königsberg, encontra-se no fato de que o mundo é “completo no mais alto grau”⁷⁶ (Refl.3704. 17:235). O “[...] campo da revelação da força divina compreende todas as espécies de coisas finitas e se estende até aos defeitos com um tipo de riqueza [...]”⁷⁷ (17: 235). Diante da tese de Pope, Kant parece aceitar que uma *coisa perfeita* deve ser aquela que reflete *perfeitamente* a vontade de seu criador. Um mundo bom e perfeito só pode existir se todas as possibilidades forem estabelecidas de acordo com a satisfação e a *eleição completa* de Deus (Schneewind, 2001, p. 538).

A preferência da tese de Pope em detrimento à de Leibniz, a partir dessas *Folhas*, delineará as linhas básicas da argumentação de Kant no âmbito da teologia racional com grandes consequências no desenvolvimento posterior de sua filosofia. Os questionamentos sobre o caráter da *vontade* e da *perfeição*, bem como o argumento principal sobre as *possibilidades*, encontrarão sua forma mais elaborada alguns anos depois, no início dos anos de 1760, no ensaio *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de*

⁷² [...]die allgemeine übereinstimmung und der Anordnungen der Welt, wenn sie an und vor sich selber erkannt werden können, den Schönsten Beweis von em Daseyn Gottes und der Allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von demselben darreichen.

⁷³ [...] alle möglichkeit der Herrschaft eines allgnugsamen Uhrwesens unterwirft.

⁷⁴ [...]die Dinge keine andern Eigenschaften, auch so gar nicht solche, die man wesentlich notwendige nennt, haben können, die nicht vollkommen zu ausdrückung seiner Vollkommenheit zusammen stimmen.

⁷⁵ [...]vornehmste Regel der Vollkommenheit[...].

⁷⁶ [...] im höchsten Grade vollständig [...].

⁷⁷ [...]begreift das Feld der Offenbahrung der göttlichen Macht alle Gattungen endlicher Dinge und mit einer Art des Reichthums erstreckt sich es bis auf die Mängel [...].

Deus. Contudo, é notável, já em meados de 1750, a emergente preocupação frente a esses conceitos, estendendo, de modo inevitável, sua importância para além do âmbito da teologia, à filosofia moral.

Dentro da literatura secundária, Henrich (1963, p. 410) foi o primeiro a identificar a importância do problema das *Reflexões sobre o Otimismo* para a gênese da ética kantiana. Segundo ele, embora as *Reflexões* não introduzam diretamente o problema da filosofia moral, suas consequências, em direção à *Filosofia Prática Universal* de Wolff, podem ser claramente notadas. O esquema geral que Kant critica na teodiceia é basicamente o mesmo daquele apresentado na teoria wolffiana da vontade. Segundo a análise kantiana, o princípio da escolha das possibilidades na vontade de Deus é dependente do *discernimento racional* de uma ordem mais perfeita de representações do mundo⁷⁸. Wolff compreende que o objetivo da filosofia é proporcionar uma hipótese definitiva sobre a possibilidade abstrata das coisas. Isto é, tudo o que é *possível* deve ser esclarecido no intelecto por representações claras e distintas, tornadas inteligíveis através dos princípios de razão suficiente e identidade. O fenômeno volitivo acontece, por sua vez, através da capacidade da alma de intuir essas representações da perfeição discernidas a partir da ordem das possibilidades⁷⁹. Então é possível observar que, para Leibniz e Wolff, a vontade é dependente de uma representação intelectual de uma ordem perfeita, seja em relação à estrutura interna de um objeto qualquer ou do mundo em geral. Mas, como Henrich assevera, o problema é que este processo torna a vontade limitada e dependente das possibilidades internas de algo e de sua ordem de representação. Este problema vai conduzir Kant gradativamente, ao longo de uma década, a uma conclusão decisiva: a vontade, na verdade, deve ser concebida como uma realidade antecedente e independente da ordem das representações, legitimando uma *relação originária* entre *desejo* e *objeto*. Como efeito, o critério da perfeição ou do bem moral não pode ser estabelecido de acordo com a capacidade intelectual do sujeito, mas deve concernir à disposição interna de sua vontade. A perfeição deve ser interpretada, portanto, como uma realidade que concorda com os fins da vontade e torna possível a harmonização de todos os meios com seu objeto.

⁷⁸ Guilherme de Ockan já havia alertado do perigo de se interpretar - como fez a teologia da criação da idade média - a criação como moldagem de uma matéria previamente disponibilizada, porque esta interpretação torna inadequada a liberdade do agir criador de Deus (Pannenberg, 2008, p. 167).

⁷⁹ Em seu *Discurso de Metafísica*, Leibniz estabelece o modelo da vontade humana a partir do arbítrio divino. Assim, as ações humanas seguem o decreto da vontade em tender sempre para o bem aparente, exprimindo a vontade de Deus sob certos aspectos particulares. Este bem aparente comporta sempre algo de verdadeiro, determinando nossa vontade para a escolha do melhor (Dis. Met. § 30).

De certo modo, desde 1750, os efeitos desse problema começaram, pouco a pouco, a aparecer nas reflexões kantianas. Em um caminho um pouco distinto de Wolff, Kant começou a refletir, ainda nesta época, sobre a vontade como uma atividade mais peculiar que a cognitiva. As primeiras *Reflexões* sobre lógica datadas de meados de 1750 tornam visíveis os primeiros ímpetus nessa direção. Embora nessas *Reflexões* – e de um modo geral, em toda década de 1750 - Kant não rejeite explicitamente o conceito de perfeição wolffiano utilizado no compêndio de Meier⁸⁰ que foi tomado como referência para suas reflexões, é possível observá-lo refletindo, ainda de modo superficial, acerca da distinção das faculdades: “[o] homem tem o sentido para sentir, o entendimento para pensar e uma vontade para querer ou repudiar. Se ele não tivesse nada mais do que o sentido, a faculdade sensível, para representar e desejar, então ele seria como um vegetal que sente ou como um marisco”⁸¹ (Refl. 1570. 16:7).

Na mesma época, Kant trata também o tema da estética, provavelmente sob a influência de Baumgarten. O fato é que, como tem sido sugerido na literatura, Baumgarten, bem como os outros wolffianos interessados em filosofia da arte, buscou introduzir modificações na doutrina com o objetivo de remediar, para a moral e a estética, a “inadequação da teoria da faculdade única”, que promovia a intelectualização de aspectos como a vontade e o gosto (Beck, 1996, p. 271). As *Reflexões* mostram Kant atento à necessidade da distinção entre a experiência estética e a cognitiva. Por mais que, nessas *Reflexões*, ele ainda aceite os postulados básicos de Wolff, é possível notar que, como Baumgarten, ele reconhece a existência de uma “força sensível do juízo” (Refl. 1748. 16:101) como o meio através do qual se é possível alcançar a experiência do belo. A reflexão 1753 (16:101) é incisiva a respeito disso: “[e]m toda perfeição existe uma regra ou propósito; em segundo lugar, uma concordância para encontrá-los. Tem-se no conhecimento, sobretudo, dois propósitos: instruir-se ou deleitar-se. O primeiro é alcançado através de *insights* claros. O segundo através de uma outra maneira: através da beleza do objeto ou da agradabilidade da

⁸⁰Seguindo as recomendações wolffianas de Meier, Kant escreve na Refl. 3316: “Sem ordem não existe nenhuma perfeição. Além disso, aquele que não reconhece as regras da ordem, não reconhece a própria ordem. “Ohne Ordnung ist keine Vollkommenheit. Ferner: Wer die Regeln der Ordnung nicht einsieht, der sieht die Ordnung selber nicht ein“ (16:776 -777).

⁸¹Der Mensch hat Sinn zu Empfinden, Verstand zum Denken und einen Willen zu welen oder zu verabscheuen. Wenn er nichts weiter wie sinn ein sinnliches Vermögen vorzustellen und zu begehren hatte, so würde er wie die empfindliche Pflanze oder wie eine Muschel seyn.

apresentação. Essa última é a perfeição estética do conhecimento, uma vez que ela não pode ser alcançada através de representações completamente claras”⁸².

Quando se leva em consideração o desenvolvimento do mesmo problema, posteriormente, nas notas da década seguinte, percebe-se ainda melhor a exigência da distinção das faculdades e o esforço em torno da recolocação do caráter da perfeição moral. Nas reflexões de 1760, que dão continuidade aos problemas das notas anteriores, Kant promove a distinção entre o que ele chama de “perfeição lógica” que “é relacionada ao objeto” e uma que se refere ao “belo” relativa “ao sujeito” (Refl. 1780. 16:112). A perfeição lógica, relativa à ordem de representação, acontece por meio da “subordinação” do sujeito ao objeto, enquanto a estética se realiza através da “coordenação” entre eles: “[a] primeira, para considerar o *concretum in abstracto*, a última, para considerar o *abstractum in concreto*”. (Refl. 1784. 16:113). E, do mesmo modo, a experiência moral, colocada próxima à estética, também é diferenciada da cognitiva. Portanto é preciso distinguir aquilo que é chamado de “perfeição lógica” daquilo que é concebido como “perfeição estética da sensação ou gosto (em si)” e “perfeição prática da utilidade ou moralidade” (Refl. 1786. 16:114).

No entanto, talvez, as indicações mais incisivas em torno do problema da perfeição para o campo da moral possam ser mais claramente notadas nos grandes tratados kantianos de 1750. As obras principais dessa década, a *História Natural Universal e Teoria do Céu* e a *Nova Elucidação sobre os Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*, apresentam, em suas distintas reflexões, as primeiras tentativas kantianas de pensar o homem frente a sua recém-assumida concepção mecânica do universo. Neste horizonte, o problema apresentado nas *Reflexões sobre o Otimismo* emergirá como uma nova posição sobre a teologia racional e a teodiceia, trazendo uma primeira solução para o problema da liberdade, que, em alguma medida, mostrar-se-á distinta da compreensão escolástica.

1.3. *História Natural Universal*: liberdade e teodiceia dentro da ordem natural

⁸² (Fase β 1) Bey jeder Vollkommenheit ist eine Regel oder Absicht, zweytens eine Zusammenstimmung zu derselben anzutreffen. Man hat bey dem Erkenntniße vornemlich 2 absichten: sich zu belehren, oder zu vergnügen, oder beydes zusammen. Das erste wird bloß durch deutliche Einsichten erlangt, das zweyte durch auf zweierley art: entweder durch die Schönheit des Objects oder die Annehmlichkeit des Vortrags. Diese letztere, weil sie durch vollkommen deutliche Vorstellungen nicht kan erlangt werden, ist die aesthetische Vollkommenheit des Erkenntnißes (Refl.1753, 1755-1756).

A *História Natural Universal e Teoria do Céu e Nova Elucidação sobre os Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* foram redigidas e apresentadas no mesmo ano, especificamente, em março⁸³ e setembro⁸⁴ de 1755. À primeira vista, as questões tratadas em ambas não parecem relacionadas entre si - pelo menos, não de um modo mais próximo. O aparente salto abrupto dado do âmbito da cosmologia de *História Natural* para a ontologia de *Nova Elucidação* pareceu, para a literatura secundária, por muito tempo, incompreensível⁸⁵. Mas, de acordo com Schönfeld (2000), este salto não foi dado sem razão. Uma análise mais profunda permite-nos constatar que a ontologia de *Nova Elucidação* se apresenta como um complemento para a cosmologia de *História Natural*. Em outras palavras, Kant fornece, com a *Nova Elucidação*, a exigência ontológica necessária para a cosmologia de *História Natural*, apresentando a explicação *formal-racional* para o desenvolvimento *empírico-material* do cosmos. Especificamente, ele busca, na primeira obra citada, o desenvolvimento de uma dedução ontológica para os princípios causais possíveis no universo da segunda, dentre os quais estão a liberdade humana (Schönfeld, 2000, p. 129).

A *História Natural* marcou, de modo efetivo⁸⁶, a conversão de Kant à doutrina de Newton. Porém, esta conversão foi mais do que uma aceitação passiva do novo paradigma,

⁸³A *História Natural Universal* trouxe na edição de Peterson respeitáveis 266 páginas. Lamentavelmente, a falência da editora impediu esta obra extraordinária de chegar a um público maior, mantendo-a quase que totalmente desconhecida para os leitores. É notável que ela antecipa muito das concepções apresentadas na *Cosmologische Briefe* (1761) de Lambert e do *Système du Monde* (1795) de Laplace, além de fornecer indicações sobre a descoberta de Herschel do planeta Urano (1781) (Walford, 1992, p. li.).

⁸⁴ Kant preparou-se durante o verão de 1755 para o exame de doutorado na *Universidade de Königsberg* que exigia como requisito principal a redação e a defesa de uma dissertação em latim. A *Nova Elucidação* foi submetida à *pro venia legendi* e transformada em objeto de discussão pública em 27 de setembro de 1755. O *rigorosum* aconteceu em frente à faculdade de filosofia, junto aos *respondens* ou comentaristas amistosos, ao estudante de teologia Christoph Borchart e dois *opponentes* ou críticos. O tratado teve um destino mais conveniente do que os tratados científicos publicados no mesmo período, uma vez que sua publicação foi conduzida, por J.H. Hartung, pouco tempo depois de sua defesa. Não houve qualquer reimpressão do trabalho durante o tempo de vida de Kant (Schönfeld, 2000, p. 131) (Walford, 1992, p. 1).

⁸⁵ Para Cassirer (1981, p. 92-4), o salto abrupto dado do âmbito da cosmologia para o da ontologia comprova o desenvolvimento errático do pensamento pré-crítico, pois, como ele observa, o Kant pré-crítico apenas pula de um tópico para o outro. O Kant inicial, desse modo, parece retratado como um pensador de segunda categoria que se move de problema em problema, adotando sempre perspectivas diferentes sem conseguir construir uma teoria filosófica coerente.

⁸⁶ Kant já procede de acordo com as linhas gerais da doutrina de Newton em dois artigos publicados em 1754. O artigo conhecido como *Rotação [Umdrehung]* apresenta uma “Investigação sobre a questão se a Terra em sua rotação axial, em que ela causa as mudanças de dia e noite, experimentou qualquer mudança desde os tempos iniciais de sua origem [...]” [*Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe [...]*] (1:183). Nele, Kant descreve a atração gravitacional descoberta por Newton como o “motor universal da natureza” [*das allgemeine Triebwerk der Natur*] capaz de revelar os segredos naturais de uma forma “tão clara quanto indubitável” (1:186). Ao fim do ensaio, Kant anuncia o objetivo, a ser apresentado em sua próxima obra, de realizar uma “Cosmogonia ou uma tentativa de deduzir a origem do cosmos, e constituição dos corpos celestes e a causa de seus movimentos a partir das leis gerais do movimento da matéria de acordo com a teoria de Newton” [*Kosmogonie, oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung*

porque ele buscou estender os fundamentos do *Principia* a outras questões. Na verdade, sua meta foi completar a proposta que havia sido inaugurada pela nova ciência, generalizando sua teoria dentro de um modelo explanatório que levasse em consideração os pressupostos de uma hipótese metafísica sistemática e plausível⁸⁷. O esforço nessa direção pode ser observado na tentativa kantiana, desenvolvida nas duas primeiras partes do tratado, de preencher a lacuna deixada por Newton na explicação da origem do sistema solar. A ausência de causas mecânicas no vácuo tornava inexplicável a ordem universal observada no comportamento dos planetas. Para Newton, Deus não atribuiu às substâncias constituintes dos corpos físicos uma determinada quantidade de movimento. Portanto, sem uma explicação científica plausível, Newton viu-se obrigado a recorrer ao argumento da *mão de Deus* para explicar a regularidade dos movimentos planetários e, de um modo geral, a perfeição da ordem da natureza. De acordo com as palavras temerosas de Kant em seu prefácio, não é seu objetivo negar a religião, mas, em seu ponto de vista, é inaceitável considerar, dentro de uma teoria científica, qualquer explicação sobrenatural para o desenvolvimento do cosmos (1:222-5). Admitir a necessidade de milagres, com efeito, é admitir a falta de estabilidade e permanência na constituição do universo, colocando em questão a dignidade de Deus como criador da natureza⁸⁸ (1:311).

Na perspectiva de *História Natural*, assim, a atuação de Deus na natureza não acontece de modo aleatório. É possível encontrar as marcas do Criador, que são as indicações de sua “arte secreta”⁸⁹ (1:229), dentro dos aspectos naturais que nos são acessíveis. A marca da criação pode ser percebida nas características intrínsecas da matéria, as quais, segundo Kant, são indícios de um “esforço essencial” (1: 226) ou um impulso de se organizar (1:263): “[o] desdobramento natural não é algo extraordinário na natureza, mas que seu esforço essencial traz consigo tal necessidade e que isto é o mais magnífico testemunho da dependência da natureza daquele Ser originário, o qual carrega em si até a origem dos entes

der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newtons gemäß herzuleiten [...]] (1:191).

⁸⁷ Schönfeld (2000) e Friedman (1992) concordam que a aceitação kantiana de Newton permaneceu a mesma por quase todo período pré-crítico. Mas disso não resultou o fato de que Kant foi um completo newtoniano. Kant, inicialmente, foi cético em aceitar a doutrina de Newton em relação à cosmologia. Sua cosmologia foi mais inspirada do que propriamente baseada no *Principia*, pois, como uma análise do pensamento pré-crítico nos mostra, Kant empenhou-se em expandir a aplicabilidade da física para além das intenções de Newton, buscando sua fundação metafísica (Schönfeld, 2000, p. 10). Devemos observar que, nesse contexto, Kant é descrito, tanto por Beck (1996) quanto por Shea (1986), como um newtoniano “fora de Newton”.

⁸⁸ A discussão sobre a possibilidade de intervenções divinas arbitrarias na natureza e sua consequente rejeição é retomada nos anos de 1760 em o *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* (2:108-110).

⁸⁹ [...]geheime Kunst [...].

da natureza e de suas primeiras leis de atuação”⁹⁰ (1: 226). Portanto “[a] matéria, determinando-se segundo suas leis mais gerais, produz - através de seu comportamento natural ou, se preferirmos, através de uma mecânica cega - consequências adequadas, que parecem ser o projeto de uma sabedoria suprema.”⁹¹ (1: 225). Em outras palavras, a atividade da matéria é um impulso em direção à *perfeição*, que se revela, dentro da natureza, como expressão da atividade de um *Designer* inteligente⁹². As leis da natureza atraem e compelem a matéria, gerando conexões autônomas e necessariamente belas (1: 228). É como se Deus tivesse colocado nas forças da natureza uma arte secreta capaz de transpor, “por si mesma, o caos em direção a uma constituição perfeita do mundo”⁹³ (1:229)⁹⁴. Causalidade e teleologia, em sua hipótese, caminham juntas. É desse modo que Kant pretende responder a Newton no que concerne à questão de como é possível ao universo nascer e se organizar, de forma independente, a partir da matéria.

A harmonia dos entes na natureza, pelo fato de emergir de um mecanismo autônomo, fornece, segundo Kant, a mais bela prova da existência de Deus. A natureza é fértil e seus belos e perfeitos frutos, os quais mostram não apenas excelência e correspondência em si mesmos, também se harmonizam com o reino de todos os seres, com a utilidade da humanidade e a glorificação das propriedades divinas.

⁹⁰[...]Auswicklung der Natur nicht etwas Unerhörtes an ihr ist, sondern daß ihre wesentliche Bestrebung solche nothwendig mit sich bringt, und daß dieses das herrlichste Zeugni ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urwesen ist, welches sogar die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat.

⁹¹ Die nach ihren allgemeinsten Gesetzen sich bestimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder, wenn man es so nennen will, durch eine blinde Mechanik anständige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen.

⁹² A *História Natural* pressupõe Deus como garantia da teleologia que assegura o propósito natural da autoperfeição e o desdobramento desse propósito através de leis naturais. Pode-se dizer que a obra inclui observações que prepararam um argumento a partir do design (Schönfeld, 2000, p. 190).

⁹³ [...]Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung [...].

⁹⁴ Uma *regra universal única* é responsável pela formação não apenas do sistema solar, mas de todo cosmos. Desse modo, Kant vai desenvolver nas primeiras partes do tratado uma argumentação sobre a dinâmica do desdobramento cosmológico. O nascimento do cosmos é um processo de força titânica. Dentro desse processo, as forças de atração contraem partículas dentro de nuvens enquanto as forças de repulsão as defletem ou desviam. O acréscimo contínuo das forças aumenta a deflexão, produzindo um *impulso* angular em que a nuvem gira cada vez mais rápido. A rotação contínua gera uma força centrífuga que puxa os equadores das nuvens para o exterior, esmagando os pólos, até que a retração da esfera gire cada vez mais rápido em seu centro, se achatando em forma de disco. O constante acréscimo de impulso e força, mediado pela gravitação, torna o disco tão energizado que ele se acende como uma vela. O aumento da energia se traduz em aumento da estrutura, transformando-se em um plano eclíptico dentro de uma massa informe irregular. Quando o disco plano se solidifica dentro de faixas giratórias, a massa informe cresce. Com efeito, a massa em movimento abre caminho no vácuo, transformando em planetas presos em um plano espiral a um sol que agora habita o espaço vazio ou, em uma ordem superior de magnitude, em estrelas que orbitam em torno de um centro galáctico iluminado (1: 231, 250, 255, 256). A hipótese nebular de formação das estrelas e galáxias de Kant antecipa a teoria apresentada, em 1796, na *Exposition Du Système Du Monde* de Pierre-Simon Laplace. Embora não tenha recebido qualquer reconhecimento em sua época, a relevância da teoria kantiana foi confirmada quase duzentos anos depois pelos astrofísicos C. F. Weizsäcker and J. G. Kuiper em 1944 (Schönfeld, 2000, p. 114).

[...] Disso se segue que suas propriedades essenciais [das coisas ou frutos do mundo] não podem ter qualquer necessidade independente, mas devem ter sua origem em um único entendimento, enquanto fundamento e fonte de todos os seres, em virtude do qual essas propriedades são projetadas sob relações mútuas. Tudo o que se relaciona com outras coisas em uma harmonia mútua deve ser interligado em um único Ser do qual depende completamente. Portanto há um Ser dos seres, um entendimento infinito e sabedoria independente, a partir do qual a natureza – também até segundo sua possibilidade, no conjunto completo das determinações – deriva sua origem⁹⁵ (1:333-334).

Segundo a cosmogonia, compreende-se que a relação harmônica das coisas em direção aos seus propósitos naturais representa a perfeição e que esta tem todas as suas *possibilidades* de determinação atribuídas à ação e ao entendimento de um único ser. Perante a prova da existência de Deus proporcionada pelos arranjos perfeitos oriundos da atividade teleológica da matéria, todavia uma pergunta deve ser respondida no horizonte da *História Natural*, configurando-se como uma dificuldade similar àquela que se apresentou diante do pensamento de Leibniz. Ora, se no desenvolvimento natural do cosmos todas as possibilidades estão submetidas necessariamente à existência de Deus, é preciso encontrar uma resposta para todas as aparentes irregularidades da natureza, principalmente, as que se especificam na existência do *mal* no mundo e levantam a questão sobre a posição da liberdade humana neste contexto. Kant está, nesse momento, diante das questões que envolvem a sua própria *teodiceia*.

Uma alusão a estes problemas, sem ser necessariamente uma resposta a eles, emergirá na parte três do tratado, permitindo reconhecer a amplitude das intenções kantianas. É perceptível que a *História Natural* persegue metas que são tanto cosmológicas e científicas como morais e religiosas. Kant admite, já nesse estágio inicial da carreira, certos limites para a razão teórica. O escopo que não pode ser devidamente alcançado pela razão, todavia pode ser, ao menos, vislumbrado pela imaginação. Assim, o desejo por um conhecimento que ainda não pode ser estabelecido cientificamente conduz Kant à elaboração de um apêndice no qual apresenta uma hipótese “que contém em si uma tentativa de uma comparação, baseada em analogias naturais, entre os habitantes de diversos planetas”⁹⁶ (1:349). O propósito de tal

⁹⁵Hieraus folgt, dass ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können, sondern dass sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie unter gemeinschaftlichen Beziehungen entworfen sind. Alles, was sich auf einander zu einer gewechselten Harmonie bezieht, muss in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesamt abhängt, unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit, vorhanden, daraus die Natur auch sogar ihrer Möglichkeit nach in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen ihren Ursprung zieht.

⁹⁶welcher einen Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten in sich enthält.

apêndice⁹⁷ é o de superar o que torna a teoria universal dos céus ainda limitada ou, nas palavras de Kant, menos do que satisfatória (1:345). O que falta nela até aqui é exatamente uma explicação sobre a harmonia entre a ordem *natural-material* e a *espiritual-racional*, representada nos propósitos da vida inteligente. Trata-se, na verdade, de se lançar um questionamento sobre o lugar e a função do homem diante do desenvolvimento cosmogônico. A tentativa de reconciliar esses dois aspectos intermitentes no universo é apresentada através de uma hipótese cuja explicação baseia-se na relação entre a aptidão da mente no que concerne à inteligência e a composição e densidade do material corpóreo ligado a ela. Em relação a isso, diz Kant:

[...] No entanto, muito dos planetas são certamente habitados e aqueles que não são serão um dia. Agora, quais tipos de relações serão causadas, entre diferentes tipos de habitantes, através da conexão de seu lugar na estrutura cósmica com o ponto central, a partir do qual se espalha o calor que tudo vivifica? Pois é certo que este calor vai trazer consigo, junto às matérias destes corpos celestes, de acordo com a proporção de sua distância, certas relações em suas determinações. O homem que é, entre todos os seres racionais, aquele que conhecemos mais claramente – embora sua constituição interna seja até então um problema inexplorado - deve servir, nesta comparação, como o fundamento e o ponto de referência universal. Não queremos aqui considerá-lo segundo suas propriedades morais, também não segundo o arranjo físico de sua estrutura: [...] ⁹⁸ (1:354-355).

Kant relaciona a atividade do pensar, que é a capacidade de possuir representações claras do mundo e discerni-las, com a densidade da matéria de acordo com a sua composição em relação a sua menor ou maior distância do sol, o ponto de origem do calor que torna possível a vida.

[...]queremos apenas investigar as restrições das quais padecem a faculdade de pensar racionalmente e o movimento de seu corpo, movimento que obedece a essa faculdade, através da constituição da matéria à qual ele está ligado, constituição que é proporcional à distância do sol. A despeito da distância infinita que deve ser detectada entre a força de pensar e o movimento da matéria, entre o espírito racional e o corpo, é, todavia, certo que o homem, que recebe todos os seus conceitos e representações das impressões que o universo desperta em sua alma por meio do corpo [...], é

⁹⁷ Como salienta Santos (2010, p. 219), na maioria das vezes, esse apêndice foi desprezado pela literatura, seja para a compreensão da economia mesma do ensaio enquanto proposta cosmológica, seja para a compreensão da evolução do pensamento de Kant. Talvez, um dos motivos desse desinteresse possa ser encontrado nas próprias solicitações kantianas ao fim do *Prefácio*, nas quais o autor pede aos leitores que não seja demasiado exigente em relação a essa parte. Segundo Santos, com isso, parece que ele próprio não lhe atribuía muita importância.

⁹⁸[...]sind doch die meisten unter den Planeten gewiss bewohnt, und die es nicht sind, werden es dereinst werden. Was für Verhältnisse werden nun unter den verschiedenen Arten dieser Einwohner durch die Beziehung ihres Ortes in dem Weltgebäude zu dem Mittelpunkte, daraus sich die Wärme verbreitet, die alles belebt, verursacht werden? Denn es ist gewiss, dass diese unter den Materien dieser Himmelskörper nach Proportion ihres Abstandes gewisse Verhältnisse in ihren Bestimmungen mit sich führt. Der Mensch, welcher unter allen vernünftigen Wesen dasjenige ist, welches wir am deutlichsten kennen, ob uns gleich seine innere Beschaffenheit annoch ein unerforschtes Problema ist, muss in dieser Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspunkte dienen. Wir wollen ihn allhier nicht nach seinen moralischen Eigenschaften, auch nicht nach der physischen Einrichtung seines Baues betrachten:[...]

totalmente dependente da constituição desta matéria à qual o criador o vinculou.⁹⁹ (1:354-355).

O corpo está ligado ao trabalho tanto de receber impressões e emoções do mundo externo quanto ao de realizar o trabalho interno de repetir e ligar estas impressões, o que é apresentado propriamente como a atividade do raciocínio. No homem, a composição material proporciona um notável problema em relação ao espírito. Devido à matéria da qual é formado, a atividade de pensar torna-se uma dificuldade. Na medida em que o corpo de um ser humano cresce, de fato, suas capacidades intelectuais e espirituais evoluem, mas nunca alcançam, segundo Kant, um estágio de pleno desenvolvimento. Com o crescimento, “as capacidades da sua natureza pensante”¹⁰⁰ alcançam um “grau correspondente de perfeição”¹⁰¹ (1:356). Estas habilidades se desenvolvem, em um estágio prematuro, como um meio através do qual se torna possível satisfazer aquelas necessidades gerais ligadas à vida, geradas pela dependência das coisas externas. Kant nota que “[a]lgumas pessoas permanecem nesse grau de desenvolvimento”¹⁰². Para outros, a habilidade propriamente intelectual, ou seja, a capacidade de realizar um uso livre e correto do entendimento que vem acompanhada da capacidade de alcançar o controle das tendências passionais (a capacidade moral) é alcançada apenas tardiamente. Algumas pessoas nunca alcançam esta capacidade em toda sua vida. Mas, a despeito dos diversos acidentes da individualidade, o que parece incontornável para Kant é o fato de que em relação aos homens de um modo geral esta habilidade “é fraca”¹⁰³.

A grosseria do componente material que forma os seres humanos, portanto, “é a causa da letargia que mantém as capacidades da alma em uma lassidão e debilidade impotentes”¹⁰⁴, sendo ela “[...] a fonte não só do vício, mas também do erro” (1:357)¹⁰⁵. No entanto, a composição material, que nos seres humanos é responsável por restringir a atividade do espírito, deve ser, segundo a especulação de Kant, distinta em relação aos possíveis habitantes

⁹⁹ wir wollen nur untersuchen, was das Vermögen, vernünftig zu denken, und die Bewegung seines Leibes, die diesem gehorcht, durch die dem Abstände von der Sonne proportionirte Beschaffenheit der Materie, an die er geknüpft ist, für Einschränkungen leide. Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft, zu denken, und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper anzutreffen ist, so ist es doch gewiss, dass der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum vermittelst des Körpers in seiner Seele erregt, [...] von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.

¹⁰⁰ [...] die Fähigkeiten seiner denkenden Natur [...]

¹⁰¹ [...] gehörigen Grade der Vollkommenheit [...]

¹⁰² Bei einigen Menschen bleibt es bei diesem Grade der Auswicklung.

¹⁰³ [...] ist [...] schwach [...].

¹⁰⁴ [...] ist die Ursache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in einer beständigen Mattigkeit und Kraftlosigkeit erhält.

¹⁰⁵ Diese Trägheit seiner Denkkraft, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelinksamten Materie ist, ist nicht allein die Quelle des Lasters, sondern auch des Irrthums.

de outros planetas, porque o caráter de sua composição específica tem “um essencial relacionamento ao grau de influência com o qual o sol a anima, [...] uma influência proporcional a sua distância.” Assim, os seres habitantes dos planetas próximos ao sol, como Mercúrio e Vênus, seriam formados de uma matéria mais densa, restritiva à capacidade do pensamento, enquanto os seres de planetas localizados em uma distância ideal, como Júpiter e Saturno, seriam constituídos de um material mais leve e volátil, mais condizente com as condições exigidas pelos mais sublimes atributos espirituais. Esta explicação abre o espaço para se estabelecer o *nível intermediário* da espécie humana tendo em vista sua localização no cosmos.

A natureza humana, que por assim dizer mantém na escala do ser o grau do meio, está localizada entre dois limites externos absolutos mais extremos da perfeição, que são equidistantes um do outro. Se a representação das mais sublimes classes de criaturas racionais vivendo em Júpiter ou Saturno provocam a inveja dos seres humanos e os desencoraja com o conhecimento de sua própria posição modesta, então, a visão dos graus mais baixos, que nos planetas Vênus e Mercúrio estão rebaixados em relação à perfeição da natureza humana, trazem novamente a eles satisfação e tranquilidade. Que visão digna de admiração! De um lado, vemos criaturas pensantes entre as quais um groenlandês ou um hotentote seriam um Newton; do outro, vemos pessoas que deveriam admirar Newton como se fosse um macaco ¹⁰⁶ (1:359-360) ¹⁰⁷.

Ao pensar a condição humana nestes termos, em sua recém-assumida concepção determinista do universo, Kant demonstra, no âmbito do problema cosmogônico, o início de seu interesse antropológico, que, segundo Erdmann (apud Menzer, 1899, p. 292), pode ser mais claramente observado no programa de suas preleções sobre geografia física de 1757¹⁰⁸. Menzer, em seu precursor artigo, afirma que o interesse específico de Kant em volta dos temas da ciência natural, nos anos 50, indicou, ao contrário disso, uma atitude *pessimista* e uma grande falta de interesse em relação às questões humanas. A *História Natural*, segundo

¹⁰⁶Die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, sieht sich zwischen den zwei äussersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden sie gleich weit entfernt ist. Wenn die Vorstellung der erhabensten Classen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizt und sie durch die Erkenntniss ihrer eigenen Niedrigkeit demüthigt: so kann der Anblick der niedrigen Stufen sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Mercur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton sein würde: und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.

¹⁰⁷A título de esclarecimento, os groenlandeses [*Grönländer*], citados por Kant, são os nativos da Groenlândia, uma ilha colonizada primeiramente pelos marinheiros islandeses que se tornou uma possessão dinamarquesa em 1721. Os hotentotes [*Hottentotte*], por sua vez, são os habitantes originais da África do Sul, que, primeiramente, foram colonizados pelos holandeses e, depois, passaram a ser colônia da coroa britânica em 1795.

¹⁰⁸No *Projeto e Anúncio de um conjunto de preleções de Geografia Física* de 1757 [*Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie*], Kant realiza uma análise do homem e de suas características antropológicas fundamentais. Ele propõe um estudo comparativo do homem em relação às diferenças de forma e cor naturais nas diversas regiões da terra. É necessário, segundo suas intenções, realizar um exame geográfico de todos os países da Terra a fim de expor as inclinações dos homens e o modo como estas se desenvolvem de acordo com a região particular em que vivem, a variedade de seus preconceitos e modos de pensar (2:9).

Menzer (1899, p. 291-292), seria, então, expressão deste pessimismo, que encontra suas raízes mais profundas nas difíceis experiências iniciais da vida do filósofo de Königsberg. Menzer certamente encontra o apoio para sua posição em algumas passagens específicas da obra nas quais são apresentadas algumas desdenhosas observações sobre o ser humano¹⁰⁹. De um modo geral, o argumento de Menzer carece de fundamentação¹¹⁰, mas a hipótese do pessimismo poderia encontrar um maior respaldo a partir da leitura de Schmucker (1961, p. 41), que interpreta a doutrina wolffiana, que influenciou Kant, como “uma enunciada ética da luta” estabelecida a partir de uma “avaliação pessimista das possibilidades morais da natureza humana”. O estado normal da maioria das pessoas, como o autor sublinha, é o de “escravo dos sentidos, da força da imaginação e dos afetos” e a “verdadeira liberdade moral” é alcançada apenas de “maneira incompleta”.

Todavia quando se admite, nesses termos, o caráter pessimista da *História Natural* como uma influência de Wolff, deve-se aceitar, com efeito, que essas mesmas características da *ética da luta* estão presentes nos escritos éticos tardios de Kant. Schmucker (1961, p. 46) abre espaço para essa suposição quando afirma que ambos os modelos de ética se caracterizam pela renúncia dos desejos através de uma atividade de reflexão que, em Wolff, está voltada para a consumação da perfeição verdadeira e, em Kant, busca preservar a pureza da disposição da vontade. Não se trata, portanto, de interpretar a *História Natural* como fruto de um pessimismo filosófico, mas de perceber que Kant aqui nos apresenta, pela primeira vez, uma *concepção antropológica* coerente da natureza humana¹¹¹, que, em suas linhas mais gerais, estabelecer-se-á como uma *referência* de seu pensamento. Quando Kant situa o homem, usando o critério de sua constituição física e capacidade moral, no meio do caminho entre os seres completamente morais, os seres de Júpiter, e aqueles carentes de moralidade, os

¹⁰⁹ Ver a comparação feita por Kant entre o homem e o piolho e ainda outras afirmações em (1:353-360).

¹¹⁰ Para Schilpp (1966, p. 35), se Kant apresentou uma conclusão pessimista sobre o homem, como Menzer e outros afirmaram, em um ensaio sobre filosofia natural, não deveria isso, ao contrário, ser justamente uma indicação de um interesse sobre as questões humanas? Schilpp acredita que as próprias notas não trazem qualquer caráter desdenhoso capaz de indicar uma aversão pela ética, mas, de outro modo, parecem nascer da tristeza e como exortação, indicando um interesse positivo pelo tema. Ao mesmo tempo, Schilpp alerta-nos para o fato de que, certamente, o jovem Kant não estaria capacitado para examinar com profundidade temas tão distintos em suas obras iniciais. Como ele observa, naqueles tempos, Kant ainda não se considerava o *educador da humanidade*. Ademais, existe também uma nota publicada, poucos anos depois, no ensaio *Considerações sobre o Otimismo* (2:34-35), que enfraquece a tese de que o Kant inicial teria sido um verdadeiro pessimista (p. 36).

¹¹¹ Deve-se reconhecer a influência que a nova concepção de cosmos oferecida pelo renascimento ou a proto-modernidade exerceu para o jovem Kant. De acordo com Santos (2010, p. 221), a nova consciência de viver num universo sem limites e povoado de diversos outros mundos, possivelmente habitados, tal como a Terra, trouxe duas principais consequências: a relativização das perspectivas humanas e o descentramento antropológico. Isto é, por um lado, o homem descobre a sua insignificância dentro de um universo incomensurável, por outro, ele é levado a reconhecer também que não é o único ser racional da criação e nem o mais perfeito.

habitantes de Mercúrio, não endossa qualquer perspectiva pessimista, mas demonstra uma consciente lucidez a respeito dos traços fundamentais de nossa natureza. Ora, a constituição dos seres humanos carrega consigo o *contraste entre razão e sensibilidade*. As condições impostas por sua localização no universo colocam sempre a condição do *conflito* que deve ser experimentada para controlar as forças mais baixas, o que, nas palavras do filósofo, caracteriza exatamente a “excelência de sua natureza”¹¹².

A antropologia moral kantiana que começa a se desenhar aqui, a partir das condições impostas pela geografia cosmológica, é o aspecto que, no horizonte da *Teoria do Céu*, introduz o problema da *teodiceia*¹¹³. Ora, não é exatamente a “determinada posição média” do homem que proporciona a “infeliz capacidade para o pecado?” Os habitantes da Terra estão exatamente “no perigoso caminho do meio, onde a experiência dos encantos sensíveis tem uma poderosa habilidade para desviar a soberania do espírito [...]”. A literatura, de um modo geral, tem sugerido que as insinuações éticas da *História Natural* apoiam, na verdade, a impossibilidade da perfeição humana, que, submetida aos encantos da sensibilidade, permanece como uma meta interna paradoxalmente inalcançável. Segundo Shell (2009, p. 33), o propósito para o qual nós fomos criados somente parece possível para poucos e mesmo para eles só é alcançável após uma intensa batalha de autossuperação e em face de um claro conhecimento de que a meta em questão não pode ser alcançada. A única solução encontrada para o dilema, então, é a *esperança no futuro*, contexto no qual a alma renasce em outros planetas situados em uma distância mais favorável ou entram em participação espiritual no esquema da criação. Este argumento parece endossar mais uma vez a hipótese do pessimismo, porque o *sumo bem*, a saber, a conexão perfeita entre moralidade e felicidade, que para Wolff é realizável nessa vida, não se mostra possível aqui. Kant claramente não aceita o mundanismo e a imanência do ideal moral da forma como é colocado por Wolff, alertando-nos para a necessidade da *esperança* para a efetivação completa das metas morais (Schmucker, 1961, p. 49). Contudo, mais uma vez, não devemos perder de vista a doutrina madura, esquecendo que o elemento religioso é, do mesmo modo, reivindicado no contexto tardio para a realização do objeto final da moralidade. Se, de fato, no desenvolver cosmogônico, a felicidade vincula-se à imortalidade, por outro lado, existe uma exigência

¹¹² „[...] Vorzug seiner Natur [...]“

¹¹³ É nesse sentido que podemos entender o motivo pelo qual, na compreensão de Scheewind (2001, p. 541), a *História Natural* pode ser concebida como “uma teodiceia parcial e uma teoria científica”.

implícita em sua caracterização antropológica ¹¹⁴ que demanda a realização de nossa natureza racional nesse mundo através do controle das forças mais baixas. O homem se divide entre a razão e as paixões, entre a atração para a virtude e a tendência para o vício – “tendo por tarefa reconciliá-los mediante o esforço e a luta permanentes no palco terreno onde se desenrola a sua existência” (Santos, 2011, p. 228). Observa-se, assim, que a natureza humana não se constitui apenas como *falibilidade moral*, mas também como *autocracia* ou *virtude*, uma peculiaridade desnecessária aos seres intelectuais de Júpiter e inconcebível para os animais grotescos de Mercúrio. É isso que caracteriza a *constituição antropológica* dos seres humanos em sua exigência mais fundamental, a saber, a transposição das barreiras sensíveis que impedem a realização de uma vida plenamente racional.

[...] não se pode, todavia, negar aquela capacidade pela qual ele [ser humano] está na posição de resistir aos estímulos sensíveis, a não ser que em vez disso sua inércia prefira se deixar levar por eles; aqui, pois, é onde reside o perigoso ponto intermediário entre fraqueza e capacidade [*Vermögen*] [...]. De fato, os dois planetas, Terra e Marte, são os membros mais centrais do sistema planetário e supõe-se para seus habitantes talvez com alguma probabilidade uma constituição física bem como uma constituição moral no meio do caminho entre os dois extremos ¹¹⁵ (1:366).

Diante do mundo natural determinístico e suas forças de atração e repulsão, Kant está consciente de que existe outro tipo de componente *ativo*, que atua em contraposição à “*inércia do espírito*” e aos “*estímulos sensíveis*”. Em analogia ao mundo físico, devemos reconhecer a existência de uma *dimensão espiritual* (Schneewind, 2001, p. 543), também concebida a partir de forças antagônicas. E caso exista mesmo uma ascendência dos graus de perfeição no mundo físico, devemos reconhecê-la, da mesma forma, em relação a essa outra dimensão. Assim, apesar de toda a desordem moral que observamos, “um caminho permanece aberto”.

[...] Se entre as criaturas racionais deste planeta existem seres maliciosos que, desconsiderando todos os estímulos que tal grande assunto pode incitar, estão, todavia, em condição de permanecerem presos firmemente ao serviço da vaidade, quão infeliz então é esta esfera por

¹¹⁴ No contexto da ética crítica, Kant está consciente de que os entraves da sensibilidade ou da faculdade de apetição inferior são traços fundamentais da natureza humana e influenciam profundamente em nossa experiência ética. Na segunda *crítica*, estes entraves tornam urgentes a necessidade da crença moral para a realização do objeto integral da moralidade. Ora, é exatamente a consciência da *falibilidade da natureza humana* que explicita o fato de que a santidade ou a perfeição moral nunca é alcançada no mundo sensível, exigindo, ao sujeito moral, uma crença racional em uma progressão da vida que se estende ao infinito. Do mesmo modo, o *Escrito sobre a Religião* em sua primeira parte, mostra que a natureza do mal radical não está na liberdade nem na natureza humana, mas reside em uma propensão radical presente na *última*, que aparece a partir de um conflito no qual o homem reconhece sua debilidade em aderir à lei incondicionada, subordinando a lei moral aos moveis sensíveis exteriores.

¹¹⁵[...] aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande ist, ihnen Widerstand zu leisten, wenn es seiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, sich durch dieselbe hinreissen zu lassen, wo also der gefährliche Zwischenpunkt zwischen der Schwachheit und dem Vermögen ist. [...] In der That sind die beiden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelsten Glieder des planetischen Systems, und es lässt sich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrscheinlichkeit ein mittlerer Stand der physischen sowohl, als moralischen Beschaffenheit zwischen den zwei Endpunkten vermuthen.

produzir tão miseráveis criaturas! Mas, por outro lado, quão afortunada é esta mesma esfera, pois, sobre condições as mais dignas de serem aceitas, um caminho permanece aberto para alcançar felicidade e nobreza, algo que se eleva infinitamente acima das vantagens que podem alcançar as mais benéficas de todas as constituições naturais em todos os corpos planetários!¹¹⁶ (1:367).

Devemos encontrar uma solução apenas em outra vida, contexto no qual o espírito, que é livre e infinitamente mais nobre do que a matéria, estará completamente liberado da “dependência das coisas finitas”, para, enfim, desfrutar a “verdadeira felicidade” (1:321-322). Já se mostra implícito que o caráter autárquico da natureza humana é o que legitima a esperança do homem de ascender nos graus de perfeição, na hierarquia do plano de criação e na corrente do ser até alcançar a bem-aventurança e a comunhão com Deus. Diante dessa visão sublime e incomensurável do cosmos, a atuação *virtuosa é o que* abre espaço para a *esperança e para a crença religiosa*¹¹⁷.

Depois de a vaidade ter reclamado sua participação na natureza humana, o espírito imortal, com um salto rápido, irá então levantar-se sobre todas as coisas finitas, desenvolvendo sua existência em um novo relacionamento com toda a natureza que surge a partir de laços mais estreitos com o Ser supremo. Doravante, esta natureza elevada, que contém em si a fonte da felicidade, não mais se dispersará entre objetos externos para buscar neles tranquilidade. O conjunto completo das criaturas, o qual possui uma concordância necessária com o comprazimento [*Wohlgefallen*] do Ser originário supremo, deve também fazer dessa natureza algo que pertence a si e futuramente não tocá-la de outro modo que não com a satisfação eterna¹¹⁸ (1:367).

No limiar de suas primeiras reflexões sobre o lugar do homem, compreendido como um ser livre, dentro de um universo determinístico regido por leis mecânicas, Kant vai se deparar com uma questão crucial. Uma concepção abrangente do universo exige uma resposta sobre como os aspectos espontâneos da dimensão espiritual podem ser compatíveis com uma concepção determinística do universo entendida nos moldes da doutrina de Newton. Ora, é

¹¹⁶ Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen giebt, die ungeachete aller Reizungen, womit ein so grosser Gegenstand sie anlocken kann, dennoch im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, dass sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!

¹¹⁷ A *História Natural* é marcada por uma interpretação contemplativa e romântica da natureza. É notável que a insuficiência das provas científicas deixa aberto o caminho para a esperança no futuro, que, segundo Shell (2009, p. 32-33), pode basear-se na revelação ou na reivindicação estética de nosso sentimento em relação ao sublime cosmológico. Ward (1972, p. 18-19) e Santos (2010, p. 221) também destacam esse aspecto contemplativo da *História Natural*. Para Santos, a consciência cósmica constitui para Kant uma verdadeira proto-experiência da condição humana, com acentos de sublimidade e de trágico.

¹¹⁸ Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menschlichen Natur wird abgefordert haben: so wird der unsterbliche Geist mit einem schnellen Schwunge sich über alles, was endlich ist, empor schwingen und in einem neuen Verhältnisse gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Dasein fortsetzen. Forthín wird diese erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückseligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äusseren Gegenständen zerstreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu suchen. Der gesammte Inbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Übereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten Urwesens hat, muss sie auch zu dem seinigen haben und wird sie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit rühren. [...]

preciso justificar adequadamente a relação intrínseca entre *natureza e liberdade*, entre *teoria e prática*. A conciliação dessas duas dimensões é vislumbrada, nesse ponto, através dos mesmos tipos de razões, vinculadas ao intelecto, e mediante uma concepção monista do mundo. Com efeito, isso implica justamente em uma tentativa de conciliar as duas teses apresentadas como contrárias e incompatíveis na primeira antinomia crítica. Ou seja, segundo as convicções kantianas iniciais, o âmbito da liberdade é indissociável da ordem e dos padrões determinísticos da natureza em geral¹¹⁹. Segundo o ponto de vista monista, teoria e prática parecem completamente indissociáveis, basta encontrar uma explicação razoável para justificar o relacionamento intrínseco, aparentemente irreconciliável, entre liberdade e determinismo, uma vez que a devida compreensão dos propósitos naturais mais profundos demonstra que seus caminhos universais são compatíveis.

Quanto mais se conhece a natureza, mais se compreende que as qualidades universais das coisas não são estranhas e separadas umas das outras. Se é convencido o suficiente de que elas têm parentescos essenciais, através dos quais são coordenadas para apoiar umas às outras na criação de constituições mais perfeitas, nos efeitos recíprocos dos elementos para a beleza das coisas materiais e, ao mesmo tempo, para o proveito do mundo espiritual [...].

[...] Então, não é de se surpreender que a perfeição da natureza, em ambos os lugares [esferas distantes e próximas], foi provocada em um nexo único de causas e a partir dos mesmos fundamentos. Portanto, segundo uma consideração mais exata, esta harmonia não é algo súbito ou inesperado e, uma vez que os últimos seres foram entretecidos, através de um similar princípio, em uma constituição universal da natureza material, então o mundo espiritual é mais perfeito nas esferas distantes devido às mesmas razões pelas quais o mundo físico o é ¹²⁰ (1:364-365).

No escrito de habilitação de 1755, Kant vai desenvolver mais profundamente essa explicação, empreendendo uma tentativa de demonstrar a possibilidade de se derivar

¹¹⁹ Segundo a hipótese de Ameriks (1982, p. 27-30), para Kant, a alma e todos os aspectos do mundo espiritual encontram-se no mundo natural e em interação com ele. A alma é um aspecto proximamente relacionado com a matéria. Caso contrário, a alma não pertenceria ao mundo, não poderia ser incorporada ou interagir causalmente com as coisas. Em *História Natural*, no entanto, Kant está ciente do perigo de uma especulação infundada nesses termos. Por isso, ele critica a confusão perniciosa da hipótese de Thomas Wright, que identifica o centro material do universo em um vértice originário no qual um ser poderoso irradia forças espirituais de atração e repulsão. Kant quer evitar teorias entusiastas (1: 329). Por isso, a hipótese de Kant será indicada em termos científicos na *Monadologia Física*, a partir da concepção segundo a qual as almas devem ser da mesma natureza que as fontes de força elementares que constituem os corpos espaciais. A rejeição do próprio ponto de vista pode ser observada em *Sonhos de um Visionário*. Eu discuto essa questão em *As consequências de Sonhos de um Visionário para a concepção kantiana de metafísica: o problema do espírito e suas implicações no período pré-crítico* (2013).

¹²⁰ Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, dass die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sind. Man wird hinlänglich überführt werden, dass sie wesentliche Verwandtschaften haben, durch die sie sich von selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen, die Wechselwirkung der Elemente zur Schönheit der materialischen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geisterwelt [...]. [...]so ist kein Wunder, dass die Vollkommenheit der Natur von beiderlei Orten in einem einzigen Zusammenhange der Ursachen und aus gleichen Gründen bewirkt worden. Diese Übereinstimmung ist also bei genauer Erwägung nichts Plötzliches oder Unerwartetes, und weil die letzteren Wesen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfassung der materialischen Natur eingeflochten worden: so wird die Geisterwelt aus eben den Ursachen in den entfernten Sphären vollkommener sein, weswegen es die körperlich ist.

racionalmente, a partir de um mesmo princípio único e de uma mesma dedução ontológica, todas as causas do mundo, referentes tanto aos fenômenos *naturais*, *materiais* e *mecânicos* quanto aos *espirituais* e *livres*¹²¹. Ao mesmo tempo, a *Nova Elucidação* apresentará uma primeira tentativa de responder às questões que permaneceram indicadas, mas ainda insolúveis no horizonte da *Teoria do Céu*, ligadas à *teodiceia*. Trata-se de justificar a liberdade e o problema do mal diante da existência de Deus e do universo mecanicamente ordenado e de demarcar a posição dos membros dessa dimensão espiritual em relação à *justiça distributiva*, que representa, propriamente, a ordem exigida por uma *teodiceia*, em que os virtuosos são recompensados por Deus com a felicidade e os viciosos com a punição¹²².

1.4. *Nova Elucidação*: uma justificação racional para a liberdade e a *teodiceia*

Em *Nova Elucidação*, o tratamento kantiano dado aos problemas morais nos permitirá notar, pelo menos em alguma medida, que as linhas básicas de um distanciamento em relação a Wolff, no âmbito da ética, já começavam a ser devidamente estabelecidas. A espinha dorsal de *Nova Elucidação*, todavia, não é especificamente o problema moral, mas os problemas metafísicos teóricos, cujo tratamento crítico é realizado em referência aos princípios racionalistas da filosofia wolffiana¹²³. Segundo Borowsky, o primeiro biógrafo do pensador de Königsberg, em *Nova Elucidação* já há sinais de que Kant “planejava uma revolução na metafísica” porque, de fato, ele submete “os princípios da metafísica a uma crítica impiedosa”¹²⁴. Esta revisão teórica foi exigida, em grande parte, com o propósito de adaptar

¹²¹ Segundo Schönfeld (2000, p. 129), o coração da *Nova Elucidação* é uma investigação sobre a causalidade. Neste trabalho, Kant precisa levar em consideração, em primeiro lugar, a causalidade que se refere aos processos determinísticos do cosmos, que obedecem à “regra singular universal” de Newton e nos remete à teoria do influxo físico, em segundo, a causalidade que se refere ao processo teleológico das substâncias materiais no desdobramento do cosmos, e, enfim, a causalidade que se refere às ações livres dos seres racionais. Portanto Kant precisa adequar três tipos diferentes de causalidade, a saber, a causalidade eficiente entre as substâncias decorrente do influxo físico, a causalidade final e interna das enteléquias materiais e a causalidade espontânea e livre dos seres racionais.

¹²² Essa questão emergirá de maneira efetiva depois do contato de Kant com Rousseau, através das reflexões do vigário Saboiano, que são apresentadas no romance didático *Emílio*. Segundo Schneewind (2001, p. 543), Kant já vinha refletindo sobre esta questão há anos.

¹²³ Para Ward (1972, p. 5), a atitude kantiana em *Nova Elucidação* é inteiramente wolffiana. Embora Kant discorde de Wolff em diversos pontos, segundo ele, não há divergência em sua proposta geral. O mundo é um todo perfeitamente racional cuja estrutura pode ser descoberta pelo intelecto humano através de certos princípios *a priori*. Em outras palavras, observa-se que Kant, de um modo geral, segue os filósofos da escola em sua articulação conceitual e concepção de verdade. Os princípios que governam a verdade possuem caráter lógico, epistêmico e ontológico, isto é, são aplicáveis tanto ao conhecimento quanto à realidade. Eles são, ao mesmo tempo, leis lógicas do conhecimento e leis metafísicas da natureza (Schönfeld, 2000, p. 136).

¹²⁴ Influenciado por Crusius, Kant vai além de Wolff ao perceber a necessidade de uma profunda revisão nos fundamentos da disciplina. Assim nas três primeiras proposições que compõem a seção I do tratado, Kant rejeita

os princípios tradicionais do racionalismo à assumida concepção kantiana de um mundo “real” no qual substâncias *interagem*, que é a base de sua apropriação metafísica da doutrina de Newton. Esta visão de mundo interacionista, segundo as próprias palavras do jovem pensador, escapou totalmente àqueles que, em contribuição à divulgação da filosofia de Wolff, julgaram que toda mudança relativa à substância decorre de um princípio interno de atividade¹²⁵ (1:401). De outra maneira, segundo ele, “se ainda quisermos saber como acontecem as mudanças cuja sucessão no universo verificamos”¹²⁶ - e aqui se trata de justificar a visão de cosmos apresentada na *Teoria dos Céu* - “é preciso levar em consideração as mudanças produzidas pela relação entre as coisas, isto é, pela dependência mútua de suas determinações”¹²⁷ (1: 411). Isso significa que a totalidade dos fenômenos do mundo deve levar em consideração as condições de coexistência das substâncias nas quais o estado de cada uma é *determinado* pelos estados subsequentes.

Trata-se da teoria do influxo físico, o tipo de abordagem capaz de explicar o movimento real do cosmos e apoiar a possibilidade das ações morais¹²⁸. Será justamente na reformulação dos pressupostos da metafísica de Wolff que Kant vai encontrar as bases para justificar racionalmente essa hipótese. Na ontologia wolffiana, o mundo pode ser descrito, em meio a todas as possibilidades que lhe concernem, através de um conjunto de proposições significativas constituídas pela cópula entre sujeito e predicado. O princípio de razão suficiente¹²⁹ determina, para cada coisa particular, o conjunto de predicados que lhe dizem

o postulado wolffiano que estabelece o *princípio de contradição* como o fundamento de todas as verdades, assumindo um princípio para o pensamento, o *princípio de identidade*, cujo caráter dual é capaz de abranger em uma proposição tanto as verdades positivas quanto as negativas. Na seção II, constituída pelas proposições IV-XI, Kant estabelece o princípio de toda a experiência, o qual denomina *princípio da razão determinante*, também em seu caráter dual, dividindo-o entre os fundamentos determinantes *antecedentes*, os quais incluem os fundamentos de explicação, do ser e do tornar-se, e os fundamentos *consequentes*, representados no fundamento do conhecimento. Enfim, na seção III, que se divide nas proposições XII e XIII, Kant, da mesma maneira, sugere um duplo princípio para a metafísica, apresentados como o *princípio de sucessão*, fundamento que se relaciona com a possibilidade da interação e mudança interna das substâncias, e o *princípio de coexistência*, que justifica a interação das substâncias através de um princípio comum encontrado no intelecto divino (Walford, 1992, p. 2).

¹²⁵ Sectio III - Dilucidatio

¹²⁶ Todas as traduções da *Nova Elucidação* tomaram como referência a tradução alemã do v.1 do Kants Textausgabe da Suhrkamp e, quando necessário, a tradução em inglês apresentada no v.1 da Cambridge Edition. *Si quis porro scire avertet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur [...]*

¹²⁷ [...] *is ad ea, quã per nexum rerum h.e. mutuam ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat.*

¹²⁸ Kant está ciente de que a hipótese da *harmonia pré-estabelecida*, à qual se refere, comporta, como foi denunciado pelos pietistas, graves implicações morais e religiosas. Em um mundo onde as ações reais não acontecem em seu sentido estrito qual significado têm a liberdade e a obrigação moral? As consequências das acusações dos pietistas contra a harmonia pré-estabelecida de Wolff levaram ao seu exílio em 1723. Ver Kuehn (2001, p. 25) e Beck (1996, p. 258 – 259)

¹²⁹ Os princípios de identidade e contradição têm apenas uma relevância ontológica implícita em *Nova Elucidação* porque as consequências ontológicas tornam-se mais perceptíveis com o princípio da razão

respeito, excluindo todos os outros predicados possíveis, incluindo suas negações. Desse modo, a razão suficiente é o fundamento da existência pelo qual uma coisa é aquilo que é e não o seu contrário. Este princípio, segundo a interpretação kantiana, sempre exige que uma determinação seja posta em relação ao predicado de algo, excluindo seu oposto¹³⁰ (1:393). Em outras palavras, sem uma razão suficiente seria impossível verificar e determinar qual predicado pode ser atribuído a dado sujeito. Todavia este princípio - que Kant decide renomear como princípio da razão determinante¹³¹ - deve ser sempre, quando tomado como critério não só da verdade, mas também da existência, uma razão anteriormente determinante, ou seja, uma *ratio essendi*. A razão *posteriormente* determinante nunca pode ser um fundamento de existência, mas somente de explicação ou conhecimento, ou seja, uma *ratio cognoscendi*.¹³² Isso implica que na cadeia das determinações possíveis, o princípio de razão determinante opera a causalidade natural, determinando e trazendo cada estado de coisas à existência através de outros estados que são as suas causas.¹³³ A consequência disso é que, necessariamente, todos os eventos da natureza devem acontecer tendo causas determinantes antecedentes como fundamento.

suficiente. Este é tanto uma condição lógica relativa às proposições verdadeiras (1: 393) como uma lei causal de existência (1:396). Se Kant começa o trabalho discutindo sobre a verdade, ele desloca o eixo de sua discussão no decorrer da obra para o tratamento do modo como as substâncias podem se relacionar com as outras e com Deus (Schönfeld, 2000, p. 133).

¹³⁰ Ver *Prop. V - Nihil est verum sine ratione determinante – Nada é verdadeiro sem uma razão determinante*.

¹³¹ Esta renomeação do princípio de razão suficiente se deve à crítica de Crusius, que promoveu sua rejeição, objetando que, em primeiro lugar, ele vai contra nossa consciência de liberdade; em segundo, não pode ser provado pelo princípio de contradição e; por último, não é bem definido. A reformulação kantiana deve-se, como ele próprio admite, a este último ponto. Mais especificamente, segundo a crítica de Crusius, Wolff negligenciou a distinção entre os aspectos lógico-epistêmicos e ontológicos da razão suficiente. Estes são respectivamente os fundamentos do conhecer e do ser que Crusius identificou em seu tratado sobre a causalidade, publicado em 1750, com o título de *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*. Por isso, em *Nova Elucidação*, Kant, seguindo a sugestão de Crusius, distingue a razão lógica ou de verdade daquela ontológica. A primeira é realizada pela identidade entre o predicado e as noções compreendidas no sujeito, seja de um modo absoluto ou em referência às suas relações. Nela, através da análise, conclui-se que o predicado que concerne ao sujeito encontra-se descoberto. Na razão ontológica ou de existência, não se examina se a existência das coisas é determinada, mas de onde deriva esta determinação. Se a existência de algo é considerada contingente é necessário que outras coisas a determinem em um caminho específico, excluindo, de antemão, a possibilidade de seu oposto (Schönfeld, 2000, p. 52).

¹³² Como afirma Vleeschauwer (1962, p. 23), apesar das afirmações de Kant de que a *ratio essendi* e a causa são idênticas e que ambas são diferentes da *ratio cognoscendi*, ele destroi a distinção quando afirma conhecer as relações causais por meio da identidade. Segundo o comentador, devemos aceitar o fato de que Kant tem um longo caminho a percorrer antes de suceder no importante problema da causalidade e na distinção entre os fundamentos lógico e real.

¹³³ Na proposição IV, Kant traz o exemplo do eclipse das luas de Júpiter para ilustrar a sua distinção. Os eclipses que concebemos são apresentados como o fenômeno da propagação da luz no espaço a certa velocidade, sendo identificados, assim, como uma *ratio cognoscendi*. Nosso conhecimento dessa razão só é possível porque, antes, existem propriedades tanto na luz quanto no espaço que permitem sua propagação, independente do fenômeno particular em questão. Portanto devemos admitir que há uma *ratio essendi* que deve ser buscada não no fenômeno específico das luas de Júpiter, mas, de outro modo, nos aspectos naturais que compõem o fenômeno da propagação da luz (1:391-392).

Na origem da cadeia de causas determinantes que culminam na interação das coisas do mundo está a ideia de Deus¹³⁴. Se as coisas existem, Deus deve ser visto como a origem e a causa a partir da qual elas são trazidas à existência em sua relação de interdependência. Abre-se precedente, dessa forma, para que a *possibilidade* de existência das coisas seja concebida aqui como o alicerce para uma tentativa de prova da existência de Deus como um Ser necessário¹³⁵.

O argumento desenvolvido na proposição VII da *Nova Elucidação* interpreta o conceito de *possibilidade* como “resultado de uma comparação”¹³⁶ (1:395). Portanto a *possibilidade* só é concebível porque existem coisas disponíveis para uma tal comparação. Ora, com efeito, nada existe de real em todo conceito possível a menos que possa existir algo absolutamente necessário, pois, sem essa premissa, nada deveria ser possível. A partir disso, afirma-se a necessidade de que a realidade que existe com limitações nas coisas contingentes seja possibilitada pela existência de um único Ser, que, com efeito, existe de forma absolutamente necessária. Seguindo a problemática teológica das *Reflexões*, Kant conclui que “[e]xiste, por conseguinte, um Deus que é único, o princípio absolutamente necessário de toda a possibilidade”¹³⁷ (1:395). Negar a existência de Deus é “abolir não somente a completa existência de todas as coisas, mas ainda sua própria possibilidade interna [das coisas]”¹³⁸ (1:395). Encontramos aqui a demarcação da posição kantiana em relação à de Leibniz que, de acordo com as *Reflexões*, parece aceitar um tipo de *necessidade metafísica* independente da existência de Deus. Ora, segundo Kant, mesmo as essências fundadas na necessidade interna das coisas, como aquelas referentes às propriedades de um triângulo, não são em si necessárias, mas, antes, precisam de Deus para pertencer às coisas de um modo absolutamente necessário. Deus é o único ser absolutamente perfeito e necessário, porque Ele não está

¹³⁴ Esta é a única prova da existência de Deus possível. Kant rejeita a prova ontológica cartesiana alegando um uso equivocado da razão lógica. Mesmo em relação à ideia racional de um ser necessário como fundamento de si, a limitação da razão lógica deve ser devidamente considerada, porque, como salienta Kant, a prova ontológica cartesiana da existência de Deus, que parte do conceito, permanece em nível meramente ideal, sendo incapaz de demonstrar qualquer existência. O fato é que os racionalistas tomavam como efetiva uma operação cuja legitimidade é meramente ideal (1:394).

¹³⁵ *PROP. VII Datur ens, cuius existentia prævertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.* Há um ser cuja existência precede a possibilidade de si e de todas as coisas, do qual, por essa razão, dizemos que existe de forma absolutamente necessária. Ele é chamado Deus (1:395).

¹³⁶ [...] *collatione resultat* [...].

¹³⁷ *Datur itaqü Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.*

¹³⁸ [...] *non existentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri* [...].

submetido a qualquer possibilidade à parte de sua própria existência. Nele, “a existência é primeira, ou se preferir, é idêntica à possibilidade”¹³⁹ (1:396).

Neste contexto onde todas as coisas, exceto Deus, estão condicionadas por uma razão anteriormente determinante, Kant precisa proporcionar, todavia, uma resposta para as questões éticas que permaneceram até então insolúveis no desenvolvimento de sua cosmogonia. Uma das acusações mais sérias feitas em direção ao princípio da razão suficiente remonta a Crusius, que aponta, com uma notável força de argumentação, o fato de que tal princípio “traz de volta a imutável necessidade de todas as coisas e a fatalidade estoica”¹⁴⁰ (1:399), ameaçando a liberdade. Em uma hipótese na qual remontamos na cadeia de acontecimentos até chegar “ao começo do mundo que revela imediatamente Deus como autor”¹⁴¹, “segundo uma lei sempre imutável”¹⁴² (1:399), a liberdade humana parece *inconcebível*. Ao mesmo tempo, Deus parece diretamente *responsável* pela *existência do mal*. Quando um pecado é cometido, com efeito, isso resulta que “a série encadeada das coisas estabelecidas por Deus não pode admitir algo diferente”¹⁴³ (1:399).

Para preservar a possibilidade das ações livres, Crusius havia defendido o conceito de *liberdade de indiferença*, que é a noção segundo a qual a ação não é determinada por nenhuma causa anterior, estando submetida tão somente pela sua própria existência. Defendendo o princípio da razão suficiente contra esse ponto de vista, Kant afirma que este tipo de ação indeterminada é tanto ontologicamente impossível, porque nada pode existir sem uma determinação, como logicamente inconcebível, pois, uma vez que se admite que nela se encontra o princípio de sua existência, admite-se, com efeito, que ela é tanto causa quanto efeito de si¹⁴⁴ (1:393). Ainda segundo ele, estas ações, nascidas “ao acaso”, uma vez privadas do encadeamento de razões, “nessas condições seriam pouco dignas de figurar entre as prerrogativas dos seres inteligentes”¹⁴⁵ (1:400). Mesmo em Deus, que possui uma liberdade absoluta por estar além das cadeias de determinações, a ação é “determinada por razões que incluem os motivos de sua inteligência infinita, na medida em que estes inclinam certamente a sua vontade, não procedendo de uma força cega da natureza”¹⁴⁶ (1:400). Em relação aos

¹³⁹ [...] *existentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate.*

¹⁴⁰ [...] *qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati Stoici postliminio revocati.*

¹⁴¹ [...] *tandem in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorem arguit [...]*

¹⁴² [...] *stabili semper lege derivantur [...]*

¹⁴³ [...] *stabilitam a Deo rerum implicitarum seriem aliud non admittere.*

¹⁴⁴ Ver PROP. VI - *Existentiä suä rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.*

¹⁴⁵ [...] *hoc enim pacto parum commendabiles forent entium intelligentium prärogativis.*

¹⁴⁶ [...] *quia iis rationibus determinatur, quä motiva intelligentiä suä infinitä, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a cäca quadam naturä efficacia proficiscuntur.*

homens, as ações livres são possíveis quando possuem seu fundamento de determinação em razões antecedentes, razões estas que não se encontram, como nas coisas, em “razões [rationibus] que são estabelecidas exteriormente aos desejos e às inclinações espontâneas do sujeito”¹⁴⁷ (1:400). Isso significa que, mesmo a partir das determinações, o homem é livre, pois não é impelido contra sua vontade a realizar ações por uma necessidade inevitável. Como se observa, em sua defesa da liberdade, Kant segue, pelo menos em parte, o mesmo argumento de Leibniz: nós somos determinados, mas esta determinação não é uma necessidade absoluta e sim hipotética, ou seja, somos determinados por um *fundamento interno* cuja determinação contrária não encerra qualquer tipo de contradição¹⁴⁸. O oposto nas ações livres pode ser considerado, mas nunca realizado, pois “está impedido pelas razões já existentes”¹⁴⁹ (1:399). Assim, quando Caio mentiu, devido às suas determinações, ele não era estranho à sinceridade. Mas, no momento de sua ação, a sinceridade lhe era estranha, pois havia razões que determinavam sua ação em direção ao contrário (1:399).

Como uma resposta a Crusius, Kant está disposto a dissipar a *ilusão* da liberdade de indiferença, que surge justamente da sensação que temos de sermos autores absolutos de nossas próprias ações. Uma experiência simples é capaz de mostrar que a força natural do desejo sempre é *movida*, senão por objetos, por representações do intelecto. Na medida em que estas representações carregam os motivos de nossa escolha, possibilitando ao agente dar-lhes ou retirar-lhes a “atenção”¹⁵⁰ bem como alterar a bel-prazer a direção de suas próprias “razões objetivas”¹⁵¹, deve-se admitir que existe algo determinando a vontade em uma direção em detrimento de outra. Em outras palavras, uma vez que a tendência de nossa atenção para combinar as representações é esta e não outra, apesar “da sedução das razões de uma das partes [...], devemos nos convencer de que deve haver razões que determinam o desejo a dirigir-se *em certa direção e não na outra*”¹⁵² (1:403).

O fato é que na performance da ação, a vontade encontra-se diante de dois motivos igualmente atrativos. Isto é, “seja qual for o momento em que a ação se realizou, a série de razões implicadas forneceu motivos suficientemente sedutores tanto de um lado quanto de

¹⁴⁷ [...] *rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes* [...].

¹⁴⁸ Ver Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § 13 e § 30.

¹⁴⁹ [...] *per rationes iam existentes satis cautum est*.

¹⁵⁰ [...] *attentioni*[...].

¹⁵¹ [...] *rationes obiectivas*[...].

¹⁵² [...] *allicientibus ab aliqua parte rationibus* [...] *quod adeoquã appetitus sic, non aliter, dirigatur, rationes certe, quã determinant, adesse debere facile convincemur*.

outro”¹⁵³ (1:402). Mas, no momento da escolha, a vontade é determinada não por um estímulo externo, mas por um princípio interno representado na *aquiescência da vontade no objeto*, que é o que permite o direcionamento do arbítrio para aquilo que lhe parece mais agradável. O *prazer*, entendido como a concordância da vontade com o objeto, *é o motor da ação*, na medida em que provoca a *atração* da vontade: “[o] que é o prazer senão a inclinação da vontade em um sentido e não em outro conforme a atração do objeto? [...] Como se acredita, o prazer determina a ação; ele é a aquiescência da vontade no objeto, por razão da atração que este exerce sobre a vontade”¹⁵⁴ (1:401). Por isso, na hipótese de Kant, somos livres quando agimos conforme nossos desejos e a partir de motivos que são representados no entendimento como os melhores possíveis. Mesmo quando o homem age em direção ao mal, ele é determinado por um princípio interno que inclina a vontade em direção a um motivo inferior que corresponde a uma representação equivocada do que é melhor. Agir nessa direção é um ato que reflete o desejo mais profundo do agente. Assim, quando Caio escolhe por “beber, jogar e sacrificar Vênus”¹⁵⁵, ele não o faz arrastado contra sua própria vontade. Ele afastou-se, por vontade própria, da via reta e abandonou-se ao vício porque toda sua “*resistência*”¹⁵⁶ e “luta contra as seduções”¹⁵⁷ não foi suficiente (1:401).

Apesar das cadeias de determinação, “o que acontece pela vontade de seres inteligentes e dotados da faculdade de autodeterminação livre origina-se, indubitavelmente, de um princípio interno de desejos conscientes e na escolha de uma alternativa de acordo com a força do arbítrio”¹⁵⁸ (1:404). Kant insere, assim, entre os fundamentos de determinação existentes desde o início do mundo, o direcionamento voluntário das ações humanas em relação ao bem e ao mal. Desse modo, as ações humanas, por se originarem de uma decisão voluntária, são imputáveis, atribuindo-se toda responsabilidade unicamente ao agente. Como se vê, “os mortais pecaram voluntariamente devido a uma paixão íntima de sua mente”¹⁵⁹ (1:404). A ordem de razões antecedentes não os empurrou ou arrastou contra a sua vontade, mas, de outro modo, os *atraiu*. Portanto “a origem dos males encontra-se em um princípio

¹⁵³ [...] *Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandä articulo motiva utrinquē prolectantia suppeditavit* [...].

¹⁵⁴ *Quid enim est lubitus, nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius, quam oppositam partem facta inclinatio* [...] *Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat; est vero nonnisi voluntatis in obiecto pro ratione allectamenti, quo voluntatem invitat, acquiescentia* [...].

¹⁵⁵ [...] *compota, ludere, Veneri litare* [...].

¹⁵⁶ [...] *renitentem* [...].

¹⁵⁷ [...] *allectamentis strenü obluctantem* [...].

¹⁵⁸ [...] *quä per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate präditorum voluntate confiunt, ex interno sane principio, e consciis appetitibus et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt* [...].

¹⁵⁹ *Ceterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est* [...].

interno de autodeterminação, sendo bastante claro que deve ser imputado aos pecadores”¹⁶⁰ (1:405). A natureza decadente do homem, denunciada em *História Natural*, não o exonera da culpa por suas ações, uma vez que seus atos são *expressões internas de desejos profundos em direção a um objeto* ou representação.

Se, como acontece no campo da mecânica, os seres inteligentes se comportassem passivamente em relação ao que os impele para certas determinações e mudanças, então eu não negaria que o pecado final poderia ser atribuído a Deus, como arquiteto da máquina. Mas o que acontece através da vontade de seres inteligentes e pela capacidade de autodeterminação livre resulta certamente de um princípio interno a partir do desejo consciente e da escolha de uma entre duas alternativas de acordo com a liberdade do arbítrio. Por isso, não importa que o estado de coisas que precede às ações livres seja determinado pelo mesmo fundamento e o grau em que os seres inteligentes estão envolvidos em tal nexo de circunstâncias no qual se pode prever com grande certeza que ele irá realizar o mal; apesar de tudo, esta *futurition* [*künftige bestehen*] é determinada por razões nas quais o aspecto mais relevante é o direcionamento voluntário para o mal e é perfeitamente conveniente que os pecadores respondam por atos que tiveram tanto prazer de cometer e que paguem através da justiça por um prazer proibido (1:404).¹⁶¹

Emerge, nesse momento, a ocasião para a tentativa de uma primeira resposta para o problema da *teodiceia*, suscitado pela questão esboçada nas *Reflexões* de 1753-54. Embora Deus seja a garantia da interação em geral, as interações específicas do mundo devem ser atribuídas à substância. Isso significa que as almas podem ter decisões e pecar (Schönfeld, 2000, p. 154). Ora, se existe responsabilidade e controle da vontade, Deus se exime da culpa pelo mal moral reconhecido nas ações humanas, abrindo o precedente para punição e recompensa através da justiça divina. Com isso, Kant encontra apoio para uma justificativa um pouco distinta da de Leibniz para a existência do mal e para a decisão divina de permiti-lo.

A bondade infinita de Deus tende em direção à maior perfeição das coisas criadas, que nelas são sempre possíveis, e da felicidade do mundo espiritual. No entanto, no mesmo esforço infinito para se revelar, Deus não quis dedicar todos os seus esforços às séries de acontecimentos mais perfeitos que se desenvolveriam posteriormente, através da ordem das razões, mas quis igualmente que não faltasse nenhum dos bens de grau inferior, afim de que o universo englobasse tudo na sua imensidão, desde o mais alto grau de perfeição acessível às coisas finitas até aos graus inferiores e mesmo, por assim dizer, ao nada. Ele tolerou também que se incluísse em seu projeto aquelas coisas capazes de fornecer à sua sabedoria algum bem, mesmo retirado dos maiores males, a fim de diversificar, através de sua infinita variedade, a revelação da glória divina. Neste âmbito não deve ser esquecida a história do gênero humano que, por mais lamentável que seja, está perfeitamente de acordo com a sabedoria, poder e bondade de Deus, contendo, no interior do dilúvio de males, infinitos testemunhos da bondade divina¹⁶¹ (1:404).

¹⁶⁰ [...] *cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet.*

¹⁶¹ *Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quantaquanta in illas cadit, perfectionem mundi quæ spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu non perfectioribus tantum, quæ*

Por um lado, é visível que Kant segue Leibniz ao repetir sua hipótese da compensação segundo a qual a existência de um mal imediato é justificada mediante seu contrapeso em relação ao bem do todo. Mas ele segue por conta própria ao justificar o mal através do argumento de que a manifestação completa da glória divina exige a consideração dos diversos graus de perfeição existentes na natureza. Os graus mais inferiores existem para embelezar, dentro da variedade de manifestações, o todo da criação. Isto não é diferente dentro da história da humanidade, cuja propensão para o mal, “por mais lamentável que seja”, está “perfeitamente de acordo com a sabedoria, o poder e a bondade divina. No interior do “dilúvio de males” que observamos a partir da história humana, verificam-se “testemunhos infinitos de bondade divina”¹⁶² (1:404). Todavia o fato de Deus permitir os males não significa necessariamente que Ele os consentiu: “[n]ão devemos supor que a força divina repudia menos o pecado, pelo fato de, admitindo-o, ter dado, de certo modo, seu consentimento”¹⁶³ (1:405). Na verdade, o que Deus tem em mente, segundo o jovem filósofo, “é o bem” e Ele reconheceu que este não poderia subsistir sem o *equilíbrio dos fundamentos* e que seria *indigno* da Sua sabedoria suprema erradicar, do plano da criação, “o joio ruim”¹⁶⁴ (1:404). Segundo a interpretação de Shell, nessa hipótese, Deus é inocentado pela dor curativa que Ele assume para produzir o melhor dos mundos possíveis a partir do mal que se pressupõe na liberdade humana. A teodiceia de Kant, portanto, repousa em uma *antropologia moral* interpretada a partir da história “obscura” do homem como “poda” de Deus para extrair mais de menos (Shell, 2009, p. 21-22). Isto é, Deus respeita a condição humana e se esforça para extrair dos homens – através “de advertências, de ameaças, de encorajamentos”¹⁶⁵ (1:405) e por meio do próprio *esforço* humano – a compensação que consiste em produzir o bem

postmodum propullarent rationum ordine, eventuum seriebus dedit operam, sed, ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes et ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irreperpassus est, quam admistis quam plurimis malis saltem quicquam boni, quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinam gloriam infinitam varietate distingüendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani, ut lugubris, tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem per belle decuit

¹⁶² Kant busca defender essa posição, estendendo-a para o problema do *mal físico*, no escrito de 1756, *As Causas do Terremoto*. Uma seção será dedicada à tentativa de mostrar a necessidade da ocorrência do terremoto para a harmonia completa do todo. Os terríveis desastres naturais servem para confirmar e destacar a sublimidade e infinitude da natureza em relação ao homem (1: 472). As calamidades também são capazes de indicar os verdadeiros fins da humanidade. A amoralidade da natureza leva o homem ao reconhecimento de seu destino e valor moral (1:460). Ela ensina que o último fim da humanidade não está entre as coisas mundanas, mas, em outra fonte, a qual ele alcança com seu esforço moral, a saber, um reino mais elevado, o reino dos espíritos.

¹⁶³ *Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandum est, quia iis, concedendo, quodammodo annürit*

¹⁶⁴[...] *infelici lolio* [...]

¹⁶⁵[...] *quam monendo, minitando, invitando* [...].

através de um *esforço contínuo*. Através desses meios, Ele extirpa o mal, “respeita a liberdade humana”¹⁶⁶ (1:405) e conduz o mundo à perfeição.

É notável, a partir das questões apresentadas, que o eixo da orientação de Kant em relação a Leibniz e aos wolffianos encontra-se, de alguma forma, modificado. Segundo Henrich (1963, p. 412), a *Nova Elucidação* certamente assume a doutrina da liberdade de Wolff, no entanto, de um modo distinto, sem basear o fenômeno da vontade na *psicologia geral*. O que, como podemos observar, culmina, com efeito, na restrição de seu característico tom *intelectualista*. Em contrapartida a isso, Schmucker (1961, p. 32) interpreta a perspectiva tanto da *História Natural* quanto da *Elucidação* como totalmente baseada na *psicologia racional* e na *teoria intelectualista* da clareza e distinção das representações do intelecto, pois, de acordo com ele, Kant determina a essência do conhecimento como articulação de conceitos claros e distintos e considera a ação moral como mera consequência dessas representações. Se, talvez, diante dessas considerações, realmente possa ser exagerada a afirmação de que Kant na *Nova Elucidação* concebe o fenômeno volitivo totalmente à parte do intelectualismo e do psicologismo, um ponto importante, negligenciado por Schmucker, leva-nos a aceitar a *peculiaridade do insight* kantiano. De acordo com Henrich, Wolff, em sua *Psicologia Empírica*, concebeu o prazer [*lubitus*] como a *consequência* de uma escolha a partir da intuição da perfeição (§ 937). Baumgarten, do mesmo modo, identificou o *lubitus* com o *conhecimento* da substância do fundamento de determinação para a ação (Met. § 712). Mas devemos observar que Kant considera, de modo diferente, o *lubitus* como idêntico à *voluntas*¹⁶⁷, porque interpreta o *prazer* a partir da *atração* [*allectamentum*] da vontade, um *conceito* que não pode ser encontrado na doutrina dos wolffianos.

A sugestão de Henrich nos permite supor que existe realmente uma diferença no modo de funcionamento da faculdade de apetição nas teses de Kant e Wolff. Como vimos, o último compreende, de forma radical, o *prazer e a vontade* como uma *consequência* dos graus da intuição intelectual, que podem variar segundo a *clareza* e a *distinção* das *representações*. Devemos observar com atenção, sobretudo, dois pontos que aparecem como diferenças substantivas entre as hipóteses de ambos os autores. Em primeiro lugar, ao falar da *aquiescência da vontade* em um *objeto*, como *motor da ação*, Kant não interpreta o *sentimento de prazer* a partir do mero consequencialismo, mas, de modo distinto, concede um

¹⁶⁶[...]salva libertate hominum [...].

¹⁶⁷ Segundo Henrich (1963, p. 412), esta identificação entre vontade e prazer também pode ser notada no escrito sobre o *Otimismo* de 1759.

grau maior de independência para a faculdade de desejar, cuja atividade não se fundamenta essencialmente nas representações, mas no agrado em si como base da atração da vontade em um objeto. Certamente, este é o primeiro esforço em direção à concepção, que será mais claramente apresentada na década seguinte, da ação como um fim em si, quando Kant vai finalmente libertar-se do determinismo do motivo para conceber a experiência do bem a partir do prazer imediato e incondicionado no objeto. O outro ponto importante está no fato da hipótese kantiana basear-se em um tipo de *autarquia* do sujeito caracterizada de um modo diferente da de Wolff. De acordo com Schmucker, a força da *atenção* na doutrina de Wolff é constantemente *determinada* e desviada dos bens do intelecto para representações obscuras devido à *unidimensionalidade* da consciência. Como o conhecimento intelectual e abstrato do bem se liga proximamente ao conhecimento sensível e intuitivo dentro da faculdade única, a sensação de prazer da última tende a ser mais forte, desviando ou impedindo, através dos inúmeros afetos, a reflexão necessária para a força da *atenção* que permite o *discernimento* adequado e o direcionamento para uma ação verdadeiramente boa¹⁶⁸. Mas é perceptível que Kant não assume a teoria da faculdade única em *Nova Elucidação*, porque ela é uma mera consequência da teoria da harmonia pré-estabelecida de Leibniz que é rejeitada a favor da hipótese dos influxos físicos (Schmucker, 1961, p. 51). Por isso, o caráter autárquico da experiência moral adquire maior intensidade e independência, permitindo ao agente conceder ou retirar a “atenção”¹⁶⁹ e ainda alterar a *bel-prazer* a direção de suas próprias “razões objetivas”¹⁷⁰, determinando sua vontade de acordo com o prazer sempre em uma direção em detrimento de outra. Isso se manifesta como um tipo de experiência de *autocontrole* capaz de uma avaliação mais *rigorosa* diante de dois *motivos* igualmente *atrativos*. Torna-se possível, assim, ao agente *resistir* à “força equivalente” dos prazeres sensíveis (Shell, 2009, p. 22), direcionando sua *atenção* não para os bens corpóreos, mas para os bens do entendimento. Este forte caráter *autárquico* da experiência moral é resultado do retrato antropológico kantiano da cosmogonia que estabelece a virtude, enquanto *disposição interna* ou *esforço* vigoroso diante dos obstáculos, como *excelência* da natureza humana. No contexto da *Elucidação*, é esta mesma característica que aparece como o meio de adequar o *prazer* às representações do

¹⁶⁸ Nesse ponto, Kant destaca a força da *autarquia* de sua hipótese diante de Wolff. A *unidimensionalidade* da consciência em Wolff, segundo Schmucker (1961, p. 42), proporciona certo tipo de confusão em relação à motivação da vontade. O fato é que o desejo está ligado tanto às representações obscuras quanto às claras. Desse modo, existe o perigo não somente de que os afetos possam prejudicar a reflexão necessária à atenção, mas também que eles não permitam que se chegue à decisão necessária para a execução da ação boa, quando tais afetos retiram a atenção das representações do melhor e a direcionam para representações intuitivas (p. 43).

¹⁶⁹ [...] *attentioni*[...].

¹⁷⁰ [...] *rationes obiectivas*[...].

entendimento. Na teodiceia, é o *esforço virtuoso* dos homens que preenche os propósitos de Deus em direção à maior quantidade de perfeição possível.

Realmente, em relação a esse tópico, Schmucker (1961, p. 50) admite, talvez contra sua própria tese inicial, que o caráter da autocracia é mais profundo em Kant do que em Wolff, porque o último interpreta a virtude em segundo plano, apenas como um *meio* para se alcançar um *fim*, que é a perfeição ontológica na forma do *sumo bem*. Kant, por sua vez, compreende este aspecto não só como um meio para a completa perfeição do espírito adquirida em consonância com a felicidade, mas também como algo que já comporta um *valor em si*.

Apesar do progresso observado na posição ética de *Nova Elucidação*, as raízes ainda wolffianas do pensamento kantiano, todavia, não permitirão que a solução seja satisfatória. Kant vai falhar em sua proposta mais fundamental de conciliar as duas teses, consideradas *antinômicas* na perspectiva crítica, representadas, por um lado, no conceito de vontade livre e, por outro, no determinismo natural. Demonstrar-se-á demasiadamente problemática a justificativa para o caráter intrínseco e independente da vontade a partir do princípio de *razão determinante*. O problema torna-se notável já na passagem intitulada “Refutação das objeções” (1:400-405), onde os dois tipos de causalidade, a saber, a física e a livre, são distinguidas apenas em termos de modo causal (1:400), sendo derivadas do mesmo princípio ontológico (1: 400). Certamente, Kant tem algum sucesso em mostrar como o determinismo dos processos físicos da natureza resulta de um princípio da razão determinante, mas, notavelmente, sua tentativa falha na derivação da liberdade a partir do mesmo axioma. Especificamente, o problema aparece na relação causal que é estabelecida entre o *motivo*, que é identificado nas representações, e a *atração* da vontade, entendida como atividade interna e independente. Na teoria kantiana, as representações intelectuais estão sempre ligadas à série externa de eventos determinados. Mas, em seu argumento, a atividade interna da vontade não está ligada necessariamente a estes motivos, o que abre uma lacuna, isto é, na cadeia de eventos, o *motivo* é consequência de uma compulsão externa, mas a atração da vontade ou sua atividade interna não aparece como uma consequência do motivo. De acordo com a hipótese dos influxos físicos, as mudanças internas da alma não podem nascer isoladamente como na doutrina da harmonia pré-estabelecida. Desse modo, qualquer atividade interna só é possível a partir do nexo que possui com as coisas externas. As representações ou motivos, na hipótese de Kant, aparecem como as ligações finais entre a corrente de determinações antecedentes e a *escolha livre* da vontade. Ora, se as representações intelectuais, que devem motivar a vontade,

estão determinadas com *necessidade*, deve se admitir que, no argumento kantiano, ou deve haver um rompimento causal da atividade interna da vontade ou não há liberdade. Para justificar o primeiro caso, Kant deveria admitir de maneira plena, como Crusius, que as estruturas causais em questão são distintas, mas ele defende o contrário, e ao tentar estabelecer a atividade da vontade junto ao princípio de razão determinante e sua cadeia de eventos causais, ele não é capaz de se desvencilhar do determinismo (Schönfeld, 2000 p. 158). Com efeito, Kant acaba preso ao que Schmucker chama de *fisicismo* ético wolffiano, que concebe a derivação do bem moral como uma mera consequência da perfeição física ontológica da natureza. Este problema, como já havia afirmado Crusius, submete a moral às circunstâncias e transforma a virtude (Inst. § 46) em uma *questão de sorte*, suprimindo qualquer independência do agir ético. Ademais, esta situação também traz consequências para o problema da teodiceia, porque não permite justificar devidamente a *imputabilidade moral*, tornando as ações de Deus arbitrárias em relação à justiça distributiva (Schneewind, 2001, p. 543).

A questão ética dos anos 50, em toda a sua amplitude, vai ressoar, de forma importante, na década seguinte. A argumentação sobre o funcionamento da vontade vai chegar à década seguinte ainda em seu invólucro teológico, explicitando, de uma maneira definitiva, a reivindicação anterior de Kant sobre uma nova compreensão da natureza da perfeição e do bem moral.

1.5. O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus: as implicações da teodiceia nos conceitos kantianos de vontade e perfeição na filosofia prática

É bastante claro, como a literatura secundária¹⁷¹ tem destacado, que foram motivos teológicos que constituíram o *background* dos tratados metafísicos da década de 1750. Podemos observar que, em *História Natural*, o conceito de Deus foi chamado, através do argumento do *design*, para justificar a atividade teleológica da natureza e a perfeição de suas formas através de seu desdobramento mediante leis naturais. Por sua vez, a *Nova Elucidação* trouxe a ideia de Deus como o fundamento de possibilidade ontológica e interação de substâncias, proporcionando o *esboço* de uma prova partindo do ponto de vista da essência,

¹⁷¹ Ver Palmquist (2000, p. 9-13), Pannenberg (2008, p. 168), Schönfeld (2000, p. 190), Schmucker (1980).

isto é, fundada em uma evidência absolutamente primeira, a saber, a possibilidade das coisas (1:395-396). Todavia, apesar da centralidade do problema teológico nas investigações da década de 1750, não se observa nenhuma tentativa mais detalhada e sistemática de uma demonstração sobre a existência de Deus nestes tratados¹⁷². Talvez, porque a força de tal demonstração exigisse algo que ainda estava além das forças do projeto kantiano inicial: um grande esclarecimento conceitual acerca dos elementos em questão e, sobretudo, a precisão lógica exigida nas etapas de construção. Embora Kant reconheça mais à frente, em 1763, no prefácio de o *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*¹⁷³, o caráter ainda superficial de sua argumentação nesses termos¹⁷⁴, seu propósito nesta obra é exatamente o de alcançar este objetivo¹⁷⁵, apresentando as etapas do desenvolvimento de um argumento cujo fundamento, segundo a sua concepção, é o único que contém realmente a força apodítica da qual uma prova deste tipo necessita.

No tratado, Kant vai discutir de uma forma mais ampla e defender os dois argumentos¹⁷⁶ que já havia apresentado, em alguma medida, na década anterior¹⁷⁷, embora

¹⁷² O tratado é a ocasião para Kant desenvolver de forma mais completa os argumentos teológicos da década anterior. No prefácio, ele assume que “As observações que eu apresentei aqui são frutos de demorada reflexão” (2:66). Certamente, o germe de toda a sua argumentação remete-se originalmente à questão das *Folhas Soltas* de 1753-4.

¹⁷³ O tratado é dividido em prefácio e 3 seções. Na primeira seção, Kant apresenta seu argumento ontológico ou *a priori* elaborado cuidadosamente, em 4 reflexões, a partir da noção da *possibilidade* interna das coisas. A seção 2 apresenta um argumento *a posteriori* baseado na unidade, simplicidade, necessidade e harmonia dos objetos naturais e suas leis, indicando a existência de um *designer* inteligente. Kant utiliza grande parte da tese de *História Natural* (há algumas diferenças que são apontadas por Adickes apud Schönfeld, 2000, p. 291) para defender uma versão revisada do argumento físico-teleológico no qual é recusada a necessidade da intervenção divina direta nos eventos do mundo. A seção 3 sumariza os argumentos de Descartes e Leibniz, apresentando os argumentos ontológicos e cosmológicos revisados de Kant como uma melhor alternativa. A prova físico-teleológica de Kant é apresentada como uma prova fortemente persuasiva, mas devido a sua falta de rigor demonstrativo, é julgada como um argumento meramente probabilístico. Assim, o argumento *a priori* é o único mantido como o verdadeiro *fundamento da prova*.

¹⁷⁴ Kant se explica em relação a isso no prefácio: O “[...] emprego da sã razão [...] fornece provas suficientemente convincentes da existência e das propriedades desse Ser, embora o acadêmico sutil sentirá em todo lugar a falta da demonstração e da exatidão dos conceitos precisamente determinados ou de silogismos regularmente conectados” (2:65). “Eu tenho frequentemente apresentado argumentos sem presumir afirmar ser capaz, no momento, de mostrar distintamente sua conexão com a conclusão. Eu tenho por vezes avançado juízos comuns do entendimento sem dar a eles aquela forma de rigor, através da arte da lógica, que os elementos de um sistema devem ter. O motivo para essa omissão tem sido (...) que eu acho o assunto difícil [...]” (2:67). Mais à frente, na Seção 1, ele deixa transparecer, por meio da análise do conceito de existência, o problema que seria tema central na *Preisschrift* de 1764, cuja redação foi feita na mesma época de “Único Argumento”, apontando os problemas conceituais da metafísica em relação à clareza e evidência (2:70-71).

¹⁷⁵ Schönfeld (2000, p. 198-9) observa que a prova de o *Único Argumento* é o resultado final das reflexões que se iniciaram em 1753-4 com as *Folhas Soltas*.

¹⁷⁶ Trata-se do argumento *a priori* ou ontológico, como o esboçado em *Nova Elucidação*, e o argumento cosmológico que é apresentado na forma de um argumento físico-teleológico, nos modelos daquele apresentado em *História Natural*.

¹⁷⁷ Para Schmucker (1963, p. 446) e Henrich (1960, p. 181-2) as provas da década de 1760 apresentadas em *O Único Argumento* não possuem uma conexão mais próxima com aquelas da década anterior, porque as últimas aceitam a ideia fundamental de Leibniz-Wolff da existência como predicado. A crítica que Kant faz a prova

assuma apenas um deles como o *argumento* ou, mais literalmente, o *fundamento da prova* [*Beweisgrund*].¹⁷⁸ Em suas considerações preparatórias, uma distinção fundamental, que já vinha sendo ensaiada desde 1755¹⁷⁹, é introduzida. Contrapondo-se à prova cartesiana, inferida a partir da ideia de que o conceito de Deus traz a existência como um predicado necessário, Kant afirma a necessidade de se considerar que a “existência não é de forma alguma um predicado ou uma determinação de qualquer coisa”¹⁸⁰ (2:72), devendo ela, na verdade, ser interpretada como a “posição absoluta”¹⁸¹ (2:73) de algo. A existência, desse modo, certamente, relaciona-se com os predicados específicos e as atribuições de uma coisa, mas não é ela mesma um predicado por seu próprio direito. Um predicado, por sua vez, apenas posiciona “algo relativo em relação a uma coisa”. Isto é, ele deve “ser pensado meramente como a relação (*respectus logicus*) de algo como uma nota característica de uma coisa e, então, o ser, que é a posição dessa relação, nada mais é do que a cópula em um juízo”¹⁸² (2:73). As implicações dessas profundas considerações¹⁸³ são suficientes para demonstrar que a prova ontológica cartesiana está envolvida em uma grave “confusão conceitual” na medida em que estabelece a existência como um atributo analítico dedutível a partir do próprio conceito. Diante do problema, é sugerido um diferente caminho para elaborar um argumento *a priori* da existência de Deus, no qual se deve começar com a existência contingente das coisas¹⁸⁴, considerando, a partir disso, a *possibilidade* interna dos objetos em geral, para então chegar à existência necessária de Deus (Schönfeld, 2000, p. 201).

cartesiana em *Nova Elucidación*, para Heinrich, não rejeita a existência como propriedade necessária e analítica de Deus, mas somente pondera que a premissa do pensamento da prova contém somente existência imaginada. Schmucker, por sua vez, diz que a crítica de Kant não é substancial porque somente repete a crítica de Crusius. Schönfeld, por sua vez, acredita que se trata exatamente da mesma prova.

¹⁷⁸ Schmucker (1980, p. 127-135), em seu ensaio *Ontotheologie des Vorkritischen Kant*, aponta para o fato de que uma prova complementa a outra. Ele sugere que o argumento físico-teleológico acrescenta força persuasiva e plausibilidade psicológica ao argumento ontológico de Kant. Schmucker é seguido por Gebler (1990) e por Schönfeld, (p. 2000) que mostra a importância do argumento físico-teleológico como o *complemento quantitativo* do argumento principal dentro do projeto pré-crítico ocupado em construir uma tese considerando o status físico-metafísico da realidade. Há controvérsias, dentro da literatura, em relação a essa tese.

¹⁷⁹ Segundo Vleeschauwer (1962, p. 22), Kant mostra-se ciente de dois problemas. Nota, em primeiro lugar, o paralogismo na prova ontológica leibniz - cartesiana e, por isso, afirma que a existência não é a parte constitutiva da essência de algo. Ele nota também que o *princípio de identidade* é a norma da *forma racional* do juízo, sendo a norma que justifica o *conteúdo* do juízo atribuída ao *princípio de razão suficiente*.

¹⁸⁰ *Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.*

¹⁸¹ [...] *absolute Position* [...]

¹⁸² [...] *blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile* [...].

¹⁸³ Devido ao escopo do trabalho, não será possível aqui entrar nos detalhes da argumentação de Kant.

¹⁸⁴ É importante notar que embora Kant apresente a prova como uma demonstração *a priori*, ele admite, em algum lugar, que será “um modo *a posteriori* de cognição que nos capacitará a argumentar regressivamente a um princípio simples de toda possibilidade [...]” (2:92). Por isso, podemos dizer, junto com Pannenberg (2008, p. 169), que a prova de Kant não é somente um argumento articulado a partir da razão, mas da vinculação da razão com a faticidade.

Nesse caminho, a análise do conceito de possibilidade alcança a existência de uma entidade necessária que revela a partir de si qualidades como unidade, imutabilidade, eternidade, realidade, ordem, beleza, *perfeição*, espírito, razão e *vontade*, que indicam que esta entidade só pode ser Deus.

O argumento começa demonstrando, primeiramente, que algo é possível somente se é pensável e não contraditório. Especificamente, a *possibilidade* descansa na relação existente entre o elemento material e o formal, ou seja, respectivamente os dados pensáveis e a não contradição lógica da coisa. Assim, “um triângulo, que tem um ângulo reto, é em si mesmo possível. Tanto o triângulo quanto o ângulo reto são os dados ou o elemento material nesta coisa possível; no entanto, a concordância de um com outro, de acordo com a lei da contradição, são o elemento formal da possibilidade”¹⁸⁵ (2:77). Observamos que a possibilidade acontece mediante a relação entre o elemento real e o lógico, esvanecendo-se na ausência deles. Pode-se dizer que algo “que é em si autocontraditório é absolutamente impossível”¹⁸⁶ (2:79) e, do mesmo modo, que na ausência de dados materiais nada pode ser pensado (2:78). Isso significa que a presença de dados materiais¹⁸⁷ na mente, de acordo com o princípio de não contradição, é uma condição da possibilidade que aponta para a existência das coisas. Ora, se nada existisse, então, não poderia haver qualquer dado material na mente (2:78). Mas como sabemos que algo é possível, logo, algo deve existir. Como aceitamos a *possibilidade*, com efeito, devemos aceitar que “é absolutamente *impossível* que nada exista”¹⁸⁸. A negação da *possibilidade* é impossível (2:79). Se realmente é impossível que nada exista, então nem tudo que existe deve ser considerado algo contingente, pois, se assim fosse, as coisas poderiam ou não poderiam existir, o que abriria a possibilidade da não existência. Disso decorre que algo, especificamente, um ser, deve existir necessariamente.

¹⁸⁵Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind die Data oder das Materiale in diesem Möglichen, die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit [...].

¹⁸⁶ [...] was in sich selbst widersprechend ist schlechterdings unmöglich [...].

¹⁸⁷ Dentro da literatura, há um debate acerca da natureza desses dados materiais na hipótese de Kant. Por um lado, alguns autores como Redmann (1962) e Moreau (1969) defendem que esses dados são unicamente as representações de uma relação epistêmica. Por outro lado, existem aqueles que defendem o caráter ontológico das considerações kantianas. Entre eles estão Campo (1953), Lamacchia (1969) e Schönfeld (2000). O último denuncia o caráter pouco consistente das afirmações da primeira linha de interpretação. Segundo ele, a hipótese epistêmica reduz o possível ao concebido e não ao concebível. Não se trata somente de dados do pensamento, mas de dados que se referem a coisas existentes. Assim, o fato é ontológico e não só pensável, pois sem existência nada pode ser posicionado e nem ser materialmente pensável (2:78). Então a existência precede a possibilidade. Nada deveria ser possível sem este material ontológico. Todavia, Schönfeld (2000, p. 202-203) alerta para o fato de que não devemos interpretar o dado material como um elemento empírico, mas, mais corretamente, como um aspecto ligado às propriedades essenciais das coisas.

¹⁸⁸ [...]ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire.

Toda possibilidade pressupõe algo real, no qual e através do qual é dado tudo o que é pensável. Portanto existe uma realidade cuja supressão suprimiria toda possibilidade interna em geral. Porém aquilo cuja supressão ou negação erradica toda possibilidade é absolutamente necessário. Portanto algo existe de forma absolutamente-necessária [...]

Uma vez que o ser necessário contém o fundamento real último de todas as outras possibilidades, então toda coisa diferente só será possível na medida em que é dada através dele [fundamento real último] entendido como um fundamento. Portanto toda coisa diferente só pode acontecer como uma consequência dele [do fundamento] e, assim, a possibilidade e a existência de todas as outras coisas são dependentes dele. Contudo algo que é em si dependente não contém o fundamento real último de toda possibilidade e não é, por conseguinte, pura e simplesmente necessário. Com efeito, não é possível que diversas coisas sejam absolutamente necessárias ¹⁸⁹ (2:83-84).

Há, portanto, um ser como fundamento absoluto da possibilidade de todas as coisas, sem o qual nada existiria. Deus existe e as outras substâncias existem, em sua possibilidade interna, em dependência Dele. Após estabelecer Deus como a exigência absoluta de toda possibilidade, Kant supõe que tal existência é única em “sua essência, é simples em sua substância, é um espírito de acordo com sua natureza, é eterna em duração, é imutável em sua constituição e é autossuficiente em relação a tudo que é possível e real”¹⁹⁰ (2: 89)¹⁹¹. Da mesma forma, é levantada a necessidade de se considerar como “determinações inerentes”¹⁹² a este Ser, “as propriedades do entendimento e vontade”¹⁹³ (2:89). Caso contrário, apesar de tudo, Sua natureza seria inferior àquela que se deve reconhecer em um Deus. Sem conhecimento e vontade, Ele “seria um fundamento necessário cego das outras coisas e ainda das outras mentes [...]”¹⁹⁴ (2:89). Por isso, “todas as essências das outras coisas e o que é real de toda possibilidade”¹⁹⁵ são fundadas em um Ser único, onde é encontrado “o mais alto grau de entendimento e vontade”¹⁹⁶ (2:91) e estes aspectos encontram “o mais alto grau de harmonia”¹⁹⁷. Pressupõe-se, com isso, que a criação é um ato proveniente de toda natureza interna de Deus e, particularmente, da harmonia entre razão e vontade na constituição das

¹⁸⁹ Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. [...]

Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, in so fern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängig. Etwas aber, was selbst abhängig ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig sein.

¹⁹⁰ [...] ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen [...].

¹⁹¹ Não nos ateremos aos detalhes dessa argumentação aqui.

¹⁹² [...] beiwohnende Bestimmungen [...].

¹⁹³ [...] die Eigenschaften des Verstandes und Willens [...].

¹⁹⁴ [...] würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge und sogar anderer Geister sein [...].

¹⁹⁵ [...] alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit [...].

¹⁹⁶ [...]die größte Grade des Verstandes und eines Willens.

¹⁹⁷ [...] der größten Zusammenstimmung [...].

possibilidades internas das coisas, não como um ato aleatório, mas como uma exigência interna e integral da própria essência racional do arbítrio divino. Assim, Kant apresenta sua resposta integral à questão das *Reflexões* de 1753-4,

[...] uma vez que tudo em tal Ser deve estar no mais alto grau possível de harmonia, então a partir disso pode-se imediatamente esboçar a conclusão de que, já que uma vontade pressupõe sempre a possibilidade interna da coisa mesma, o fundamento da possibilidade, isto é, a essência de Deus, estará na mais alta harmonia com sua própria vontade; não como se Deus fosse, através de sua vontade, o fundamento da possibilidade interna, mas, em vez disso, porque esta mesma natureza infinita que tem uma relação de fundamento de todas as essências das coisas é aquela que, ao mesmo tempo, tem também a relação do mais alto apetite com as mais altas consequências que são portanto dadas; e a última só pode ser frutífera se a primeira for pressuposta¹⁹⁸ (2:91).

Nas *Reflexões*, juntamente com a crítica à caracterização do arbítrio divino, Kant havia deixado claro que o conceito de perfeição é mal compreendido. Aqui uma referência é clara em relação a isso, quando Kant rejeita o conceito tradicional de perfeição que “consiste no mais alto grau de harmonia em um”¹⁹⁹ e admite, certamente devido às questões anteriores, ter despendido anos de dedicação em torno do tema: “[e]u despendi um longo tempo investigando cuidadosamente o conceito de perfeição, de forma geral e em particular”²⁰⁰ (2:90). Esta profunda investigação, como ele próprio admite, foi de fundamental importância especificamente para o esclarecimento da questão moral. Ora, pois, em suas próprias palavras, um conhecimento mais preciso da perfeição “contém bem oculto em si o que é capaz de esclarecer a natureza de um espírito, nosso próprio sentimento e ainda os conceitos fundamentais da filosofia prática”²⁰¹. Apesar das variadas aplicações linguísticas do termo, estas investigações profundas elucidaram seu significado fundamental. Este conceito “sempre pressupõe a relação de um ser dotado de conhecimento e desejo”²⁰² (2:90). Assim, ao afirmar a importância da natureza infinita de Deus na constituição das possibilidades, Kant também está preparado para responder a Leibniz em relação ao verdadeiro caráter da perfeição. Nesse sentido, ele prossegue: “[c]onsequentemente, as possibilidades das coisas mesmas, que são

¹⁹⁸ [...] weil in einem solchen alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum voraus abzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes, mit seinem Willen in der größten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil eben dieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebene größte Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der erstern fruchtbar sein kann.

¹⁹⁹ [...] die größte Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus [...].

²⁰⁰ [...] ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe [...].

²⁰¹ [...] derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigen Gefühl und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

²⁰² [...] allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniß und Begierde hat, voraussetze [...].

dadas através da natureza divina, harmonizam com seu grande desejo. Nesta harmonia, todavia, existe o bem e a perfeição”²⁰³ (2:91). Kant, neste momento, rejeita claramente a concepção leibneziana da perfeição para entendê-la à maneira de Crusius, a partir da bondade²⁰⁴. Agora, de um modo claro, a perfeição é entendida como o desejo consciente de produzir um estado racional de coisas e, do mesmo modo, como a existência de um estado de coisas legitimadas a partir de um desejo (Schneewind, 2001, p. 539).

Isso leva a um exame para verificar “se deve ser encontrada, na possibilidade interna das coisas, uma referência necessária à ordem e à harmonia e à unidade, nessa diversidade incomensurável”²⁰⁵ (2:92). O argumento físico teleológico é, desse modo, novamente levado em conta enquanto uma extensão do problema sugerido nas *Reflexões*. Ele deve ser uma comprovação de que é possível inferir a unidade do desdobramento das essências, originadas na vontade de Deus, a partir das características fundamentais e ordenadas da natureza. Kant levanta a questão através da pergunta sobre o modo como as leis universais da natureza, de acordo com as quais ocorre o curso dos eventos no mundo, devem corresponder tão graciosamente à vontade do Ser Supremo? Nesse ponto, de um modo superficial, o problema da *teodiceia* é retomado. Ora, se todas as coisas verificadas a partir do desdobramento mediante as leis universais do mundo representam a ordem, a harmonia e a bondade que correspondem diretamente aos desígnios do arbítrio divino, qual seria a justificativa para todas as aparentes irregularidades? Em sua resposta, Kant deixa claro que o reino da natureza e suas leis, enquanto resultado da vontade de Deus, só podem ser, por conseguinte, completamente perfeitos. No lugar onde “a natureza opera de acordo com leis necessárias” não haverá a necessidade de Deus corrigir o curso dos eventos por intervenção direta, uma vez que “[...] todas as mudanças do mundo que são mecânicas, por conseguinte, [as mudanças] que são necessárias a partir das leis do movimento, têm de ser sempre boas por serem naturalmente necessárias”²⁰⁶ (2:110). Isso significa que o mundo natural é perfeito e o *mal físico* não existe (Schneewind, 2001, p. 539).

²⁰³ Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit.

²⁰⁴ Crusius afirma em sua *Instrução*: “[o] que está de acordo com o querer de um espírito chama-se bem, da mesma forma, aquilo o que o contradiz chama-se mal [...]”. „Was dem Wollen eines Geistes gemäss ist, nennet man in sofern gut, gleichwie dasjenige, was ihm zu wieder ist, in sofern ein Uebel heisset [...]“ (Inst, 26, p. 32).

²⁰⁵ [...]ob selbst in der innern Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie und in diesem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei [...].

²⁰⁶ [...] wo die Natur nach nothwendigen Gesetzen wirkt [...]. [...]alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, nothwendig sind, jederzeit darum gut sein, weil sie natürlicher Weise nothwendig sind [...].

Mas qual é a resposta para a questão do *mal moral*? Sobre ele, Kant apresenta uma resposta superficial e obscura, que, apesar de tudo, prenuncia as profundas transformações que logo tomariam configuração em seu pensamento. As mudanças lhe parecem uma contingência inadequadamente entendida, principalmente, aquelas relativas às ações realizadas a partir da liberdade. É admissível, segundo ele, que as ações livres parecem ser totalmente independentes dos fundamentos determinantes e das leis necessárias, sendo consideradas, certas vezes, indeterminadas. Contudo, admitir a *liberdade de indiferença*, com efeito, é abrir espaço para outro problema. Ora, a indeterminação do agir exigiria a necessidade de intervenções sobrenaturais no curso natural para corrigir falhas na ordem do mundo. Por isso, devemos considerar, em outro caminho, que as ações livres “não estão emancipadas de todas as leis, mas sempre estão sujeitas, senão a fundamentos necessitantes, ainda assim aos fundamentos que, segundo as regras do arbítrio, tornam a execução certa, ainda que de forma diferente”²⁰⁷ (2:111). De certa maneira, o problema anterior acerca da liberdade já havia indicado que é necessário um caminho distinto da tese compatibilista do escrito de habilitação de 1755 para justificar o porquê de as ações livres não estarem em desacordo com o curso da natureza. Diz Kant: “[a]inda no presente caso, as consequências que, mesmo sobre este tipo de coisa, ocorrem em acordo com o curso da natureza [...]”²⁰⁸. Na obscuridade de sua resposta está subentendida a solução que pouco tempo mais tarde seria apresentada. As irregularidades estatísticas (2:111) que aparecem em um grande número de ações livres dispensam a intervenção de Deus para corrigi-las, seja por meio de milagres ou da justiça distributiva, porque as leis da liberdade são uma *causalidade* de ordem *diferente*, cujos efeitos são resolvidos na imanência do mundo moral. Este é o caminho através do qual a liberdade humana pode ser compatível com os eventos naturais sem causar anomalias ou indeterminação na ordem e na harmonia do mundo.

É notável que, em *Único Argumento*, Kant chega a algumas importantes conclusões para o desenvolvimento de seu pensamento moral. A transformação de sua compreensão do conceito de perfeição como um bem da vontade demonstra que o arbítrio (divino) é um tipo de atividade consciente que não está submetida a nenhuma determinação extrínseca, seja às possibilidades ou a qualquer bem preexistente. Portanto isso mostra que bondade e perfeição, como no pensamento de Crusius, são objetos autofundamentados na concepção de vontade.

²⁰⁷ [...]nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenn gleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkür die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen sind [...]

²⁰⁸ [...] auch hier [...] die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen [...]

Todavia, com isso, não se trata de conceber o arbítrio de Deus como uma força cega e aleatória²⁰⁹, porque existe um *critério* de orientação para as ações capaz de justificar toda unidade e harmonia da natureza. Seja qual for, este princípio é o resultado de uma determinação imediata da *razão* sobre o *desejo* na mente divina. Neste ponto, está subentendido, segundo Schneewind, uma caracterização inicial do conceito daquilo que se chamaria, mais tarde, de vontade *autônoma* (Schneewind, 2001, p. 540). Em relação ao problema da teodiceia, é perceptível que uma resposta também permanece nas entrelinhas: a providência ordenou perfeitamente o mundo natural através de leis próprias que são plenamente capazes de gerir todo seu funcionamento complexo. O mundo moral, por sua vez, não pode afetar ou ser afetado diretamente por essas leis, como supôs a tese anterior de Kant, mas deve conter as regras específicas através das quais seja possível justificar tanto a relação interna de suas entidades quanto o problema do mal em um caminho que dispensa uma explicação teórica ou teológica. Estas considerações serão de fundamental importância para a nova compreensão kantiana da liberdade que em breve se enunciará.

²⁰⁹ Kant posiciona-se claramente contra o voluntarismo teológico em 1755 na *Nova Elucidação* (1:400), em 1759, no ensaio *Tentativa de algumas Considerações sobre o Otimismo* (2:29-35) e, já nos anos de 1760, na *Filosofia Prática de Herder* (2:9-10). Consultar Cunha (2015).

2. RAZÃO E SENTIMENTO: SOBRE UMA TEORIA DA OBRIGAÇÃO

2.1. *Preisschrift*: razão e sentimento como requisitos da experiência ética

Dentro da literatura secundária, autores como Menzer (1898, p. 290) e Kuenburg (1929 p. 8f), posteriormente seguidos por Schilpp (1966, p. 41), compreenderam que o problema ético só se enuncia verdadeiramente na filosofia kantiana, impulsionado pela influência dos ingleses e de Rousseau, a partir da última seção do ensaio intitulado *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, conhecido, popularmente, como *Preisschrift*²¹⁰. Os dois primeiros intérpretes não identificaram qualquer interesse propriamente moral nas obras de “filosofia natural” da década de 1750. O último deles, embora tenha percebido a importância das afirmações antropológicas e éticas nesse contexto, não foi capaz de captar, por sua vez, a real relevância e as verdadeiras consequências do problema da primeira década. Devemos, todavia, concordar com a opinião de Schilpp (1966, p. 41) de que a *Preisschrift* foi o primeiro escrito publicado no qual Kant se propôs a analisar *decididamente* o problema moral. Ora, como se percebe, ao se indagar sobre a evidência dos primeiros princípios da filosofia moral, Kant vai tomar partido direto no debate ético moderno, conduzido no contexto alemão por Wolff, Baumgarten e Crusius, mas iniciado a partir da polêmica discussão entre Leibniz e Pufendorf²¹¹ em torno de um *conceito racional de obrigação*.

²¹⁰ Kant escreve o *Ensaio* como uma resposta à questão proposta pela Academia Real Prussiana em 1761, anunciada como requisito para seu concurso acadêmico de 1763. A questão do concurso se indagava sobre a possibilidade dos princípios da metafísica, em especial, os princípios da teologia natural e moral, alcançarem a clareza e a precisão das verdades da geometria. Esta questão foi inevitável no contexto da filosofia alemã. Tal debate já se encontrava em voga desde o ressurgimento da Academia em 1744. Com o passar do tempo, o grande sistema tradicional da filosofia alemã demonstrava sinais do desgaste. Sofria com atritos internos e com disputas exteriores. Leibniz havia falecido, Wolff não mais publicava obras tão marcantes quanto as iniciais, seus discípulos não possuíam o calibre intelectual dos inúmeros seguidores de Newton. Era possível notar que, lentamente, o legado de Leibniz e Wolff se apagava enquanto o de Newton se propagava. A metafísica começou a ser constantemente atacada. Maupertuis, por exemplo, afirmou que as demonstrações metafísicas eram probabilísticas na melhor das hipóteses e equivocadas na pior delas. Como uma forma de defesa a estes constantes ataques, Johann Sulzer manifestou-se e sugeriu a questão do concurso que responderia sobre a demonstrabilidade dos princípios metafísicos. Devido à urgência que o contexto apresentava, tal questão foi rapidamente aprovada e brevemente anunciada como requisito de um concurso (Schönfeld, 2000, p. 211). A resposta kantiana, apresentada em 1762 e publicada em 1764, alcançou um meritório segundo lugar no concurso, ficando somente atrás do premiado ensaio de Mendelssohn.

²¹¹ Em *De Jure Naturae et Gentium*, Pufendorf defende a concepção de que Deus deu a todas as pessoas a capacidade de conhecer, sem a ajuda da religião, os princípios fundamentais da moralidade e do direito, entendidos como *leis naturais*. Todavia, para o autor, devido ao advento do pecado original, nosso conhecimento natural é deficiente. Nem todas as pessoas estão aptas a reconhecer a lei nos casos particulares, e, sobretudo, a agir de acordo com as exigências implícitas em seus princípios. Por isso, a maioria precisa tomá-las de uma

Kant inicia o § 2 de sua quarta consideração com a decisiva afirmação: “quero apenas indicar quão pouco conhecido ainda é o próprio conceito primário da obrigação e, portanto, quão distante se deve estar, na filosofia prática, de fornecer a distinção e segurança dos conceitos fundamentais e dos princípios” (2:298). Seguindo os passos de Crusius (Instr. § 160), o filósofo compreende que a fórmula sobre a qual se baseia toda obrigação está representada no dever de fazer ou deixar de fazer algo. Desse modo, para ele, “todo dever expressa uma necessidade da ação e é suscetível de um duplo significado”²¹², (2:298) expresso nos seguintes enunciados: “[a] saber, *devo* fazer algo (como um *meio*), se desejo alguma coisa (como fim); ou *devo fazer imediatamente* alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito” (2: 298). Crusius já havia estabelecido, nas linhas de sua *Instrução de uma Vida Racional*, que a submissão a uma obrigação não significa somente assumir um motivo qualquer para agir, pois uma compulsão externa é capaz de excluir toda necessidade da ação²¹³ (Instr. § 133). Isto é, agir por esperança, recompensa ou medo decreta a completa supressão da necessidade moral. É perceptível que essa colocação incide diretamente contra a teoria perfeccionista de Wolff, cujo caráter consequencialista e eudaimonista estabelece as ações morais apenas como um meio para se alcançar a perfeição máxima dos estados naturais internos e externos do homem, o que corresponde, para ele, à posse do Sumo Bem, a saber, a máxima virtude adequada proporcionalmente ao estado máximo de satisfação (Fil. Prat. U. § 374 cf, E.A § 44). Kant interpreta, à maneira de Crusius, essa necessidade vinculada aos

autoridade (Pufendorf, 1672, II.iii.13, p. 204). De um modo geral é a partir dessa premissa que Pufendorf apresenta seu conceito de *obrigação*. A força da *obrigação* é justificada a partir da *autoridade* que subjaz à lei e determina punições em caso de transgressão. Ela reside, portanto, em seu *poder coercitivo*, suscitado, na parte obrigada, como *medo* da *punição*. As sanções são justificadas porque a *obrigação* pressupõe que as diretrizes vêm de alguém que por direito pode exigir determinado comportamento dentro de limites que possam ser considerados justos. Desse modo, em um contexto mais amplo, a *lei natural* e a *obrigação* dependem da *autoridade de Deus*. Ele, como o supremo legislador, apresenta as leis. Nós, como súditos, somos obrigados a segui-las. Não é nossa compreensão desses princípios que nos move a ação, porque seu conteúdo, enquanto proveniente da vontade de Deus, é *incompreensível*. De outro modo, é a consciência das sanções e o respeito que nos fornece o incentivo suficiente para seguir os mandamentos de Deus apresentados como *lei natural*. Essa posição será combatida por Leibniz publicamente em *Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principii*. Neste ensaio, o autor rejeita o fundamento voluntarista de Pufendorf, para estabelecer que a moralidade não é uma criação aleatória da vontade divina. Com efeito, a garantia de qualquer *obrigação* é válida, não porque um estado de coisas é criado a partir do medo das sanções, mas porque ela expressa uma *necessidade racional*, que é tão universal para nós quanto para Deus. Como nos indica a correspondência entre Leibniz e Wolff de 1705, esta orientação foi repassada ao último, que inicialmente se inclinou em direção à posição de Pufendorf. Ver carta de Leibniz 21 de janeiro (p. 19, 1860) e 8 de dezembro (p. 50, 1860). Ver também Schwaiger (2009) e Cunha (2015).

²¹² Usamos como referência a tradução de Luciano Codato publicada em *Escritos Pré-críticos*, 2005, editora Unesp. Contudo, algumas pequenas alterações foram realizadas em pontos específicos do texto.

²¹³ § 133: “Ademais o dever [*Schuldigkeit*] é distinguido de todas as coerções internas e externas. Pois o que quer que seja que somos coagidos a realizar, não temos em relação a isso ainda nenhum dever. Distinguimos dever, além disso, daquilo que se faz por medo ou esperança. „Weiter ist Schuldigkeit von allem innerlichen und äusserlichen Zwange unterschieden. Denn worzu man gezwungen wird, darzu hat man deswegen noch keine Schuldigkeit. Wir unterscheiden die Schuldigkeit ferner von demjenigen was man aus Furcht oder Hoffnung.“

meios como uma “necessidade problemática”, porque ao invés de uma obrigação, ela indica “apenas um preceito como resolução de um problema: quais os meios de que tenho de me servir, se quero atingir certo fim. Quem prescreve a outrem quais ações teria que executar, se esse outrem quisesse promover sua felicidade, [...] talvez pudesse bem submeter todas as lições da moral a esse preceito; mas estas lições não seriam mais obrigações [...] mas [...] instruções para uma conduta hábil, quando se pretende atingir um fim” (2:298). Uma prescrição deste tipo é comparável com a necessidade de “traçar dois arcos secantes, se quero dividir uma reta em dois arcos iguais”²¹⁴. Então, no limiar de sua compreensão madura dos imperativos²¹⁵, Kant sustenta a convicção de que “todas as ações são contingentes na medida em que a moral as prescreve sob as condições de certos fins, e não podem chamar-se obrigações enquanto não forem subordinadas a um fim necessário em si”. Em outras palavras, para um imperativo ser estabelecido como uma condição obrigatória das ações em geral, ele deve representar incondicionalmente uma *necessidade dos fins*, o que se define, em termos kantianos, como uma “necessidade legal”²¹⁶.

Contudo, é perceptível que na presente investigação o conceito de uma *necessidade racional dos fins* ainda se encontra pouco claro. Esse fato explicita-se quando Kant assume, sem apresentar uma citação direta, os exemplos de Wolff e Crusius como referência para seu problema. Eis os dois imperativos: “devo promover a maior perfeição como um todo” ou

²¹⁴ Henrich (1963, p. 417) compreende que, nesse ponto, a crítica de Kant também se dirige a Crusius, pelo fato de ele aceitar dois modos de imperativos para a obrigação, o de virtude e o de prudência. Por outro lado, Schmucker (1961, p. 84) argumenta corretamente que somente o último imperativo é uma verdadeira obrigação para Crusius, pois a necessidade da ação ou abstenção diante da lei divina é rompida se nossas ações não corresponderem *diretamente* a ela (p. 160). Como ele salienta, essa obrigação é suficiente apenas a partir de um tipo de *obediência pura*, diferente do amor pela lei ou pelo desejo de felicidade. Henrich não está errado em dizer que a crítica de Kant também se dirige a Crusius, mas o ponto atenuante em relação a isso está exatamente em sua interpretação teológica do imperativo moral.

²¹⁵ Nesse ponto, a distinção dos imperativos, na opinião de Schmucker (1961, p. 61), não só ultrapassa a teoria da obrigação de Wolff como alcança propriamente a estrutura do pensamento maduro de Kant. De fato, embora Kant não tenha sido bem sucedido em descobrir o fundamento do “fim em si” das ações, devemos admitir, junto com Schmucker, que a articulação conceitual dos tipos de necessidade através dos imperativos não se difere em nada daquela apresentada na *Fundamentação* na forma dos enunciados dos imperativos categórico e hipotético, que estão divididos, por sua vez, em regras de habilidade e de prudência. De maneira bastante similar, Kant esclarece, na *Fundamentação*, que o imperativo hipotético afirma “[...]somente que a ação é boa em vista de algum propósito possível ou real” (4: 414). Ele pode ser concebido, desse modo, como uma regra de habilidade: “[...] todas as ciências têm alguma parte prática que consiste em problemas que estabelecem determinada finalidade como possível para nós, e em imperativos que indicam como tal finalidade pode ser atingida. Esses imperativos podem se chamar-se imperativos de habilidade”. Este tipo de imperativo pode ainda ser definido como uma regra de prudência: “O imperativo hipotético que representa a necessidade prática da ação como meio de fomentar a felicidade é assertórico. [...] Ora, a habilidade de escolha dos meios para atingir o maior bem estar próprio pode chamar-se prudência [*Klugheit*] (4:414-415). Em contraposição ao imperativo hipotético é apresentado o imperativo categórico: “Por fim, há um imperativo que, sem se basear como condição em nenhum outro propósito para chegar a certo comportamento, determina imediatamente esse comportamento. Tal imperativo é categórico” (4:415).

²¹⁶ Na verdade, o termo é tomado emprestado de Crusius (*Instr* § 162, p. 301).

“devo agir conforme à vontade de Deus”. Dentre “essas duas proposições, qualquer uma que subordinasse toda a filosofia prática, e ela deve ser regra ou fundamento da obrigação, então tem de comandar a ação como ação imediatamente necessária, e não como ação sob a condição de certo fim”. O filósofo quer dizer, com essas palavras, que para que um princípio seja assumido como regra da obrigação, ele deve ser capaz de proporcionar uma *determinação imediata* da ação. É do conhecendo kantiano os esforços de Crusius em direção a este tipo de fundação da necessidade moral. No tratamento do problema, Crusius identificou a perfeição moral com um estado ideal de completa *concordância* das ações com a lei (Instr. § 246, 247). A virtude foi interpretada, dessa forma, como nada mais do que o *acordo* de todas as condições morais da mente com a lei divina. Todavia, diferente das hipóteses voluntaristas tradicionais, a necessidade da ação pode ser conservada, porque Crusius rejeita uma concepção teológica da moral baseada nas promessas de punição e recompensa, compreendendo a consciência como um *impulso natural básico* que se direciona ao reconhecimento da lei. Este processo não acontece na mente a partir do acolhimento de um dogma teórico²¹⁷, mas a partir de um *impulso* ou *tendência interna e imediata* da vontade para a obediência que é acionada por um sentimento peculiar de dependência. Portanto, de acordo com esses pressupostos, existe um *impulso da consciência* [*Gewisstrieb*], uma motivação singular capaz de dirigir os seres racionais em geral à realização da perfeição. Mas, em contrapartida à hipótese de Wolff, a perfeição não é compreendida como a completude ontológica dos estados naturais²¹⁸, mas como a capacidade de realizar o preenchimento

²¹⁷ As obras de ética e metafísica de Crusius, publicadas em 1744-45, respectivamente intituladas *Instrução de uma Vida Racional* [*Anweisung vernünftig zu Leben*] e *Projeto das Verdades Necessárias da Razão* [*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*], já havia se posicionado contra Wolff, argumentando a favor da necessidade de se considerar na alma duas forças fundamentais, a saber, o entendimento e a vontade. Segundo a definição apresentada nestes tratados, “chama-se vontade a força de um ser racional de agir segundo suas representações” [...*die Kraft eines denkenden Wesens nach seinen Vorstellungen zu handeln der Wille heißt.*] (Proj. § 227, p. 857) (Instr. § 2, p. 4). Mais especificamente, para Crusius, “vontade e entendimento são coisas completamente distintas” [...*Dencken und Wollen ganz unterschiedene Sachen sind...*], pois a força de representação não implica necessariamente em força para agir segundo propósitos. A “causa suficiente da vontade”²¹⁷ [...*zureichende Ursache des Wollens...*] (Instr. § 7, p. 10) não é compreendida através do entendimento e nem encontra nele seu fundamento. Enquanto o entendimento é o aspecto que nos permite passar de uma representação a outra, a vontade é o que nos permite adotar ou rejeitar os desejos relativos a estas representações. Se o entendimento é importante para a vontade no sentido de que proporciona ao agente as ideias de metas e o meio de alcançá-las, deve-se admitir que a vontade não é submissa ao entendimento. A função da vontade, de outro modo, é a de nos conduzir para além do reino do pensamento (Schneewind, 2001, p. 487), proporcionando o ímpeto para agir em direção a estas metas e escolher entre elas (Proj. § 449-450).

²¹⁸ As metas naturais ligadas proximamente aos desejos são os aspectos que conduzem Crusius a conceber a ideia do bem para além do conceito de perfeição ontológica dos wolffianos. Para ele, “[a] perfeição essencial das coisas contingentes é avaliada a partir de seu propósito” [*Die wesentliche Vollkommenheit zufälliger Dinge wird aus ihrem Zwecke beurtheilt*] e o bem é aquilo que concorda com estes propósitos ou nos permite alcançá-los. Assim, o bem é definido como aquilo que está em conformidade com a vontade ou o desejo, que são propriamente os aspectos suficientes para o alcance dessas metas. “O que está de acordo com o querer de um espírito chama-se de bem, do mesmo modo que o que está em oposição a este querer chama-se de mal” [*Was*

completo de um estatuto moral que corresponde propriamente aos desígnios benignos da vontade de Deus (Instr. § 133)²¹⁹. Portanto, a filosofia prática de Crusius elabora um caminho para se alcançar *formalmente* um conceito de bem ou de perfeição moral através da *concordância imediata* da vontade com a lei. O *formalismo* crusiano, por conseguinte, exige uma distinção essencial entre os motivos genuínos da obrigação e os da necessidade natural (Instr. § 26; 134)²²⁰, destacando, com efeito, diretamente contra a hipótese de Wolff, o contraste entre a necessidade dos fins e a dos meios (Proj. § 131, Instr. § 162)²²¹. O dever e a

dem Wollen eines Geistes gemäss ist, nennet man in sofern gut, gleichwie dasjenige, was ihm zu wieder ist, in sofern ein Uebel heisset.] (Instr. § 26, p. 32). Este bem que é apreendido a partir da vontade permite interpretar o prazer, por sua vez, como algo mais do que uma cognição indistinta e confusa. Para Crusius, “o agrado é algo mais do que uma mera representação” [... *das Vergnügen etwas als mehr eine blosse Vorstellung ist*] é uma “sensação interna” [... *innerliche Empfindung...*] (Instr. § 24, p. 29). Em termos mais claros, ele é aquilo que sentimos quando estamos em uma condição que desejamos. Todo “agrado e desagrado nasce a partir da conformidade e não-conformidade com nosso desejo” [*alles Vergnügen oder Missvergnügen übereinstimmung oder nichtübereinstimmung mit unsern Begierden entspringen.*] (Instr. § 24, p. 29). Percebemos, assim, que as ideias da perfeição e do bem pressupõem esse aspecto peculiar da vontade e do desejo. Em decorrência disso, em sua doutrina, existem “desejos fundamentais”, relacionados com as coisas perfeitas cujos propósitos devem ser alcançados, que nos conduzem, através do “impulso da consciência” [*Gewissenstrieb*], ao ímpeto de sua realização.

²¹⁹ § 133: “O impulso da consciência é, portanto, meramente um impulso para reconhecer certos deveres [*Schuldigkeiten*], ou seja, obrigações universais que se devem observar mesmo quando não se quer considerar as vantagens e desvantagens que derivam delas, cuja transgressão Deus punirá [...]. Finalmente, o dever não é o mesmo do que aquilo que é simplesmente feito por amor. Pois todos os homens concordam com o fato de que um dever não pode ser o tipo de coisa que fica a nosso critério querer ou não fazer, ou, dito de outra forma, que a essência do dever possa desaparecer através de uma alteração em nossa vontade. Portanto não permanece nenhuma alternativa além da que diz que o dever é um fazer ou deixar de fazer que devemos observar por obediência a Deus enquanto nosso senhor, criador e mantenedor altíssimo por causa de Sua vontade. Existe, portanto, no impulso da consciência a essência genuína básica da obrigação legal. Pois a obrigação da lei deve ser o que move o subordinado a obedecer aos comandos do seu senhor” [...] „Der Gewissenstrieb ist also bloß ein Trieb gewisse Schuldigkeiten, das ist, solche all gemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, man zu beobachten hat wenn man auch daher rührenden Ruhen oder Schaden in Erwegung ziehen will, deren Uebertretung hingegen Gott straffen will [...] Endlich ist auch die Schuldigkeit mit demjenigen nicht einerley, was man bloß aus Liebe thut. Denn alle Menschen kommen darinnen überein, daß eine Schuldigkeit nichts solches seyn dürfte, da es auf unser eigenes Belieben ankommt, ob wir es thun wollen, oder nicht, ich meine, da das Wesen der Schuldigkeit durch die Veränderung unsers Willens hinwegfallen kan. Es bleibt daher nichts übrig, als daß eine Schuldigkeit ein solches Thun oder Lassen seyn muß, welches wir bloß aus Gehorsam gegen Gott, als unsern höchstien Oberherrn Schöpfer und Erhalter, um seines Befehls willen, beobachten sollen. Es bestehet daher in dem Gewissenstriebe das exte Grundwesen der gesetzlichen Verbindlichkeit. Denn die Verbindlichkeit des Gesetzes soll dasjenige fern, was den Unterworfenen antreibt, den Befehlen seines Oberherrn zu gehorchen”

²²⁰ § 134: “Por isso não é necessário mostrar particularmente que o impulso da consciência é distinto dos instintos básicos diferenciados anteriormente, uma vez que seu objeto é muito diferente daqueles dos outros impulsos”. “Es wird daher nicht nöthig seyn, besonders zu erweisen, daß der Gewissenstrieb von dem vorigen unterschiedener Grungtriebffen, da das Object desselben von dem Objecte aller andern Triebe so sehr unterschieden ist.”

²²¹ § 162: “Ou o fundamento da necessidade moral repousa em uma lei e em nosso dever [*Schuldigkeit*] de satisfazê-la, então eu gostaria de chamar aquele dever [*Pflicht*] de um dever de virtude. A obrigação que nasce a partir disso, no entanto, pode ser chamada de obrigação legal ou obrigação de virtude ou também de verdadeira obrigação em um sentido mais estrito. Com efeito, a obrigação de prudência na moral é a relação de um fazer ou deixar de fazer de certos fins derradeiros que desejamos devido a nossa natureza [...]”. “Oder der Grund der moralischen Nothwendigkeit liegt in einem Gesetze und in unserer Schuldigkeit, dasselbige zu erfüllen, so will ich dergleichen Pflicht eine pflicht der Tugend nennen. Die daraus erwachsende Verbindlichkeit darzu aber kann die gesetzliche Verbindlichkeit oder die Verbindlichkeit der Tugend oder auch die wahre Verbindlichkeit im engern Verstande heissen. Derowegen ist die Verbindlichkeit der Klugheit in der Moral dasjenig Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse Endzwecke, welche wir vermöge unserer Natur begehren [...]”.

obrigação, dessa forma, precisam prescrever sem considerar a utilidade ou o consequencialismo.

Essas considerações, de fato, abriram o caminho para Kant refletir sobre o estatuto incondicionado da obrigação a partir de um conceito de ação imediata que ultrapassa as hipóteses de Wolff e Baumgarten²²². Todavia é notável que o caráter teológico da solução de Crusius não é capaz de satisfazer plenamente às exigências mais racionais da hipótese de Kant. O método analítico proposto para o problema teórico da metafísica na parte precedente do ensaio²²³ exige que a regra imediata da obrigação seja “indemonstrável” (2:299): “[e] aqui descobrimos que tal regra imediata suprema de toda obrigação teria de ser absolutamente indemonstrável. Pois não é possível, a partir de uma consideração de uma coisa ou conceito, seja qual for, reconhecer e concluir o que se deve fazer [...]”. Explicita-se, com isso, a exigência de que o princípio supremo da moralidade seja inderivável. Crusius torna a validade de seu princípio problemática justamente no ponto onde persiste sua interpretação teológica voluntarista. Ora, mesmo em sua hipótese, o conceito do arbítrio divino precede o elemento

²²² Kant certamente vai além de Wolff e Baumgarten, porque, de acordo com Schmucker (1961, p. 60), a articulação do imperativo moral em suas respectivas hipóteses, não colocava em primeiro plano o conceito de obrigação, derivando-o analiticamente do conceito do bem ou da perfeição ontológica.

²²³ A *Preisschrift* de Kant foi incisiva em rejeitar o método sintético wolffiano anteriormente assumido em *Nova Elucidação*. “Não me fiarei nas doutrinas dos filósofos[...] nem nas definições, que enganam com tanta frequência” O método que me sirvo será simples e cauteloso” (2:275). A origem do erro, segundo a análise kantiana, encontra-se no método, que procede de forma sintética, ou seja, como a matemática ele parte de proposições universais para explicar os casos particulares. Todavia, como ele mesmo observa, a ambiguidade de suas proposições fundamentais torna inviável sua procedência em *more geometrico*. Como uma solução provisória, o método da metafísica deve proceder *analiticamente*, ou seja, a partir da análise de um conceito dentro de seus componentes específicos e então gradualmente formar conclusões universais. Em suas palavras: “o verdadeiro método da metafísica é basicamente o mesmo que aquele introduzido por Newton dentro das ciências naturais e que a vem beneficiando. O método de Newton sustenta que se deve, com base na certeza empírica e, se necessário com a ajuda da geometria, buscar as regras com a qual certos fenômenos da natureza ocorrem” (2:286). Disso decorre que “a primeira e mais importante regra é: não se deve iniciar com definições [...], deve-se, ao invés disso, começar cuidadosamente buscando o que é imediatamente certo em um objeto, ainda antes que tenha sua definição” (2:285). O ponto de partida para a metafísica, assim, é a experiência e as proposições mais seguras do pensamento, que podem seguramente proporcionar conceitos claros e, com efeito, a base para a construção de definições e de conclusões universais. Uma vez que de acordo com a doutrina de Newton, o ponto de partida para o método deveria ser as proposições seguras da experiência e as suas consequências, isso levou à suposição de que os dados iniciais do método proposto para a metafísica são exclusivamente os juízos empíricos. Dessa forma, como Vleeschauer concebe, o *Ensaio* não seria mais do que a expressão do empirismo newtoniano (Ver sua hipótese [1962, p. 33-37]). Contudo, Friedman (1992, p. 24, nota 38) adverte que “as proposições da experiência” das quais fala Kant não são mais do que resultado de experiências internas seguras. Estas experiências internas estariam menos ligadas à faculdade da sensibilidade responsável pelos juízos empíricos e mais relacionadas com a tradicional noção de “natural luz da razão” ou de “reta razão”. Desse modo pode-se presumir que os dados iniciais de que trata Kant consistem em proposições metafísicas universalmente aceitáveis e não controversas que, de preferência, sejam estabelecidas mediante o resultado das ciências exatas (1992, p. 24). Isso pode ser percebido nas linhas do *Ensaio* (2:286) e ainda na aplicação do método em relação ao problema do espírito em *Sonhos de um Visionário*.

racional e imediato que deve fundar a obrigação moral²²⁴. Tanto na *Instrução* quanto em seu *Projeto*, Crusius deixa claro que a vontade de Deus se orienta a partir de impulsos específicos e imperscrutáveis (Instr. pp. 30-1; Proj, p. 518-9; p. 742-53). Estes impulsos determinam tudo que existe de uma maneira incompreensível pela razão. Evidentemente, tais impulsos não podem dirigir a vontade de Deus a partir de um critério racional como aquele apresentado por Leibniz, na escolha do melhor dos mundos possíveis. Submeter o agir de Deus a estas condições, como Kant mostrou nas *Reflexões*, limitaria as escolhas do Ser Originário diante da ordem das possibilidades. Se Deus precisa escolher entre o conjunto das melhores possibilidades, ele, com efeito, não seria livre. Qual liberdade existe quando se pode escolher apenas uma opção? No ato de criação, Deus é livre não devido a sua capacidade de reconhecer e escolher o melhor, mas porque o arbítrio divino cria as possibilidades e delibera a bel-prazer (Proj. p. 742-43). Diante do problema, todavia, Crusius fala apenas de um fim razoável que Deus determina para Sua própria vontade. De acordo com esses fins, Deus não age nunca em vão. Mas é evidente que Crusius não é capaz de esclarecer adequadamente o sentido *destes fins* que orientam o *não agir em vão* do arbítrio divino no ato da criação²²⁵.

Como um apoio a essa leitura, encontramos a afirmação de Henrich (1963, p. 414) de que a interpretação teológica da obrigação defendida por Crusius nunca foi aceita por Kant. Segundo ele, em relação a este ponto, Kant estava de acordo com a compreensão naturalista de Wolff segundo a qual a obrigação não pode ser derivada da consciência de nossa dependência de Deus. Isso se mostra plenamente de acordo com os esforços kantianos iniciados na década anterior para pensar as condições de possibilidade da vida moral dentro

²²⁴ Kant posiciona-se sobre isso em suas *Preleções* de meados de 1760 conhecidas como *Filosofia Prática de Herder*. Ele se pergunta: “Podemos, ainda sem pressupor a existência de Deus e Seu *arbitrii*, derivar internamente [*interne*] todas as obrigações?” E, por conseguinte, responde: “*Responsio*: [...] Do arbítrio divino eu não posso por mim mesmo obter os conceitos pertencentes [*gehörigen*] ao bem” (27:9). À frente, isso será discutido mais detalhadamente em nota de rodapé 356.

²²⁵ Em seu tratado de filosofia moral, Schneewind (2001) sublinha o fato de que diante da hipótese voluntarista de Crusius se estabelece a questão sobre a relação exata entre a vontade de Deus e a lei. De fato, rejeitando os pressupostos baseados na força coercitiva da lei e nas promessas de recompensa e punição, Crusius encontra algumas dificuldades diante do problema. Ele busca se desviar das dificuldades afirmando que o moralmente bom não é algo arbitrário porque é algo que provém da vontade necessária de Deus (Instr. p. 216-217). Embora Deus seja totalmente livre no ato de criação, uma vez decidido voluntariamente sobre a existência de seres livres, seria contraditório que Ele não fornecesse os meios ou as leis adequadas para que os homens exercessem essa liberdade e realizassem suas perfeições no mundo (Proj. p. 505-10). Esta justificativa, ao ver de Crusius, seria suficiente contra a arbitrariedade (Proj. p. 518-19), diante do fato de o arbítrio divino não ser conduzido previamente por nenhuma lei ou pressuposto ontológico do bem. Segundo Schneewind, a garantia de que o mundo é bom - e que portanto a lei não é arbitrária - é apoiada em uma base prévia, a saber, Deus não age em vão. Essa premissa não é bem explicada, mas dela se presume que Deus não pode agir contra os próprios fins. Deus não pode deixar de atingir um objetivo que tenha determinado para si mesmo em seu agir livre na criação. Embora Crusius encontre plausibilidade nessa resposta, Schneewind admite que se pode levantar questões sobre até que ponto tal princípio da vontade poderia ir na determinação de planos de ação (p. 495-7). Se observarmos, este é exatamente o problema que se coloca diante de Kant na *Preisschrift*.

do mundo natural. Estas são apenas algumas evidências plausíveis para justificar o motivo pelo qual Kant rejeita o princípio de Crusius como regra formal²²⁶ suprema da moralidade, para aceitar, “depois de ter pensado muito”, que “o primeiro fundamento formal de toda obrigação” encontra-se nas regras formais do agir e do abster-se de agir que, aparentemente, não são nada mais do que expressão do imperativo wolffiano: “[a]ja da forma mais perfeita que puder [...], deixe de realizar o que te impede de alcançar a máxima perfeição” (2:299). Havia sido sublinhado na parte teórica precedente do ensaio, todavia, a incapacidade dos princípios formais proverem por si só o conhecimento²²⁷. Isso leva ao reconhecimento da necessidade de princípios materiais²²⁸ para o problema ético. Ora, da mesma forma que “nada decorre dos primeiros princípios formais de nossos juízos sobre o verdadeiro” sem os últimos, é preciso considerar agora que “tampouco nenhuma obrigação particular determinada decorre

²²⁶ É interessante observar que Kant rejeita o princípio de Crusius como regra formal, mas o aceita mais à frente como um *princípio material* da moral. Isso é uma evidência de que Kant realmente acreditava que o imperativo de Crusius, baseado no arbítrio divino, não poderia ser assumido como uma regra totalmente imediata da moralidade.

²²⁷ Uma das importantes consequências da nova posição de Kant em relação a metafísica teórica – que, enquanto endossa a aceitação das regras do método analítico das ciências naturais em detrimento do método geométrico-dedutivo, ao mesmo tempo, já apresenta uma clara lucidez em relação à restrição do fundamento lógico – aparece na forma de se pensar a relação entre os princípios formais e materiais do conhecimento. Na *Elucidação*, os princípios da identidade e contradição foram introduzidos como os elementos formais e abstratos capazes de reger junto com os princípios de razão determinante e de sucessão os aspectos conceituais referentes à estrutura ontológica das coisas. Sem uma distinção substantiva entre fundamentos lógicos e reais, o problema do material foi conduzido e explicado totalmente como uma consequência da aplicação dos dois princípios lógicos e metafísicos. Segundo Ward (1972, p. 28), na *Elucidação*, os princípios lógicos da identidade e não contradição e o princípio metafísico da razão suficiente são capazes de juntos proporcionarem todo conhecimento do mundo. Na *Preisschrift*, todavia, à luz de sua nova proposta metodológica e da distinção efetiva dos fundamentos, Kant precisa admitir a necessidade de um improvável fundamento material do conhecimento em adição aos princípios formais, que é um “aspecto dado” que não pode ser reduzido à análise e dedução. Então, ele reavalia o estatuto dos dois primeiros axiomas fundamentais. De fato, sua importância é preservada, porque, para Kant, os princípios de identidade e de contradição ainda “constituem os princípios supremos e universais, em sentido formal, de toda razão humana” (2:294). Trata-se de princípios indemonstráveis de tal maneira que não é possível e nem necessário que suas características sejam explicitadas através do desmembramento mediante uma nota característica intermediária (2:294). Existem, como Kant indica, outras proposições indemonstráveis na filosofia, mas elas são proposições indemonstráveis de segunda ordem que se *submetem de maneira imediata aos princípios formais primeiros*. E uma vez que muitas delas trazem os fundamentos de outros conhecimentos, devem ser concebidas como *fundamentos materiais do conhecimento humano*.

²²⁸ No *Escrito sobre a Existência de Deus*, ao explicar o conceito de possibilidade em relação ao fundamento da prova, Kant já nos alerta para o problema do material no conhecimento. Os princípios materiais foram introduzidos como requisitos fundamentais para a real *possibilidade* de uma definição conceitual. Como exemplo disso, Kant traz a necessidade de considerar a ideia geométrica dos ângulos como um princípio material que, em conexão com os axiomas da identidade e contradição, torna inteligível o conceito de um triângulo (2:77 – 78)²²⁸. Do mesmo modo, é notável que a mesma discussão toma espaço no conjunto das preleções kantianas apresentadas no período de 1762-1764, intituladas metafísica de Herder. Os princípios materiais [*principii materiales*] são, nessas notas, entendidos como os princípios dos juízos que concernem às coisas contingentes na natureza, constituindo-se, novamente, como aspectos importantes da formação conceitual do processo cognitivo-ontológico. Estes aspectos materiais são, da mesma maneira, *subordinados* aos princípios formais e servem como um elemento intermediário entre estes axiomas e a estrutura ontológica da realidade (28:9). Como se nota, no contexto do início de 1760, os princípios formais continuam a ser aplicados como um *axioma ontológico*, mas, em contraste com a tese amplamente metafísica de 1755, somente através da mediação dos já citados princípios materiais.

unicamente dessas duas regras do bem, se a elas não estiverem vinculados princípios materiais indemonstráveis do conhecimento humano” (2:299). De forma mais detalhada, Kant explica que “somente em nossos dias começou-se a ver que o poder de representar o verdadeiro é o conhecimento, mas aquele de ter a sensação do bem, o sentimento, e que ambos não devem ser confundidos”. Assim como existem conceitos de objetos que não podem ser desmembrados no que concerne ao conhecimento teórico da verdade, o sentimento moral é uma experiência através da qual um bem não derivável é identificado, não no sentido de uma coisa em si, mas apenas em relação ao sujeito que sente. Nesse sentido, Kant nos fala de “um sentimento irresolúvel [*unauflösliches Gefühl*] do bem (este nunca é encontrado absolutamente em uma coisa, mas sempre de um modo relativo a um ser dotado de sensação)” (2:299). Trata-se de um tipo de experiência de *aprovação moral* através da qual deve ser possível derivar o juízo “isto é bom”. É algo simples, imediato e, portanto, do ponto de vista prático-teórico, “completamente indemonstrável”. A consciência imediata do bem, desse modo, deve ser concebida como um “efeito imediato da consciência do sentimento de prazer junto à representação do objeto” (2:299).

Kant revela nas linhas finais de sua apresentação que foram “Hutcheson e outros” que “forneceram, sob o nome de sentimento moral, um ponto de partida para belas observações” (2:300). Essa aberta referência a Hutcheson e aos moralistas ingleses na *Preisschrift* certamente foi, junto à menção apresentada no *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765-66*, um dos pontos mais relevantes para o direcionamento das primeiras tendências interpretativas acerca do desenvolvimento. Ainda sem o acesso às fontes completas do *schriftlicher Nachlass*, estas tendências compreenderam que, sob a orientação dos ingleses e de Rousseau, Kant ocupou-se tão somente com uma análise psicológica e antropológica da moralidade até 1770, quando explicitamente promoveu um *brusco rompimento* com a noção do ‘*sensus moralis*’ no §9 de sua *Dissertação Inaugural*. Mesmo assim, Menzer, ainda no século XIX, já destacava, em alguma medida, o caráter independente das reflexões kantianas. Porém, dentro da literatura, foi Schilpp quem primeiramente procurou atestar melhor a originalidade desses *insights*, ao afirmar que Kant nunca assumiu um conceito de senso moral como faculdade separada e independente aos moldes de Hutcheson. De acordo com Schilpp (1966, p. 50), ao falar de sentimento, Kant estava enfatizando a importância da experiência concreta e afetiva da vida moral. Todavia uma compreensão mais profunda do caráter do problema, especialmente sublinhada pelas interpretações que apareceram na segunda metade do século XX nos trabalhos de Henrich e

Schmucker, mostrou que a importância do conceito de Hutcheson não estava relacionado, em sentido estrito, a uma ênfase da dimensão afetiva da experiência moral. De outro modo, o fator determinante, segundo esses intérpretes, está no fato de que algumas características da ideia do sentimento moral, a despeito das limitações próprias do sensualismo, esclarecem de uma forma mais adequada o *caráter categórico* e *imediatamente* da obrigação, adequando-se, de uma forma plausível, às exigências da hipótese de Kant. Através do conceito de sentimento moral, enquanto realidade irreduzível, Hutcheson reivindica um direito próprio para a existência da consciência moral diante da inadequação da faculdade teórica. A razão teórica, como ele professa, não pode ser critério na aprovação de nossos motivos, porque seus juízos são letárgicos para a tomada de decisões. A razão enquanto uma atividade puramente lógica é capaz apenas de conectar ideias, mas não de influenciar diretamente o agir. Hutcheson critica abertamente o racionalismo exacerbado da modernidade e o alcance da razão dedutiva e hipotética em relação à experiência mais concreta e fundamental do bem. A modernidade legou ao esquecimento a função específica da vontade²²⁹ (Moral Phil., 1755, p. 38). Por isso, os sentimentos e afecções são acionados para suprir nesse campo os limites da razão (Henrich, 1958, p. 61-62)²³⁰. O conceito de sentimento moral é capaz de representar esta experiência ética imediata, todavia, não a partir de um juízo, mas como um tipo de *satisfação* imediata. De forma mais específica, um senso imediato da beleza moral torna o homem “apto a aprovar as ações virtuosas e rejeitar as viciosas, sem o auxílio da razão” (Suzuki, 2014, p.171)²³¹. Para

²²⁹ É importante notar como as perspectivas de Crusius e Hutcheson se alinham em uma contribuição decisiva para a compreensão kantiana do problema moral. Hutcheson, em um caminho próximo a Crusius, compreende que a psicologia dos racionalistas não é capaz de discernir as diversas sensações da alma através de sua teoria da faculdade única (Moral Phil., 1755, p. 48). Aristóteles e os escolásticos já haviam compreendido, que além da faculdade teórica, havia a necessidade de se considerar outra capacidade fundamental do espírito responsável por aceitar ou rejeitar aquilo que é representado como bom ou mal (Passions and Affections, 1728, p. 30) (Henrich, 1958, p. 61). Além disso, Kant percebe que o conceito do sentimento moral como experiência imediata é, de alguma forma, compatível com a ideia de uma obrigação como fim em si ensinada por Crusius.

²³⁰ Hutcheson afirma (em terceira pessoa): [...] determinações para aprovar afecções, ações ou caracteres de agentes racionais que nós chamamos virtuosas, ele destaca pelo nome de senso moral. Seu principal objetivo é mostrar que a natureza humana não foi totalmente indiferente nos assuntos da virtude para formar por si observações concernentes à vantagem e desvantagem de ações e com efeito para regular sua conduta. A fraqueza de nossa razão e as ocupações nascendo a partir das enfermidades e necessidades da natureza humana são tão grandes que poucos homens poderiam formar aquelas grandes deduções da razão que mostram que algumas ações são totalmente vantajosas para o agente e as contrárias são perniciosas. O autor da natureza forneceu a nós de forma muito melhor para uma conduta virtuosa do que nossos moralistas parecem imaginar através de quase tão rápidas e poderosas instruções como aquelas que nós temos para a preservação de nosso corpo. Ele nos deu afecções para serem fonte de cada ação virtuosa; e fez da virtude uma forma adorável na qual podemos facilmente distingui-la de seu contrário [...]. (Enquiry, 1725, p. viii-vix).

²³¹ No que concerne ao senso moral, Suzuki (2014, p.153-154) traça um paralelo entre Cícero e Hutcheson. Segundo o intérprete, além da inclinação à sociabilidade, a capacidade humana “de sentir o que é a ordem, a conveniência, a moderação nos atos e nas palavras” é fundamental para a discussão em torno do sentimento moral e estético junto aos pensadores britânicos. Assumindo a forma de um “senso da conveniência e do decoro”, Cícero compreende essa capacidade como o “órgão” responsável por captar a beleza e a elegância tanto das coisas visíveis como das espirituais. Para Hutcheson, a hipótese do senso de decoro vai ser assumida como

se compreender adequadamente o papel de Hutcheson na gênese das concepções morais kantianas, portanto, é importante estar atento para este caráter interno, essencial e inderivável da experiência ética contida na noção de sentimento moral (Henrich, 1959, p. 63).

Schmucker (1961, p. 71) acredita que o papel desses princípios materiais, na hipótese de Kant em particular, é o de se ligar ao princípio formal para que seja possível alcançar através disso um conteúdo determinado do bem a partir de uma experiência originária inderivável, resultando dessa relação um imperativo moral. Então, a ideia de princípios materiais e de obrigações específicas é acionada, não somente para destacar “o mundo de acontecimentos e ocorrências reais” do qual fala Schilpp (1966, p. 46), mas para mostrar o modo a partir do qual *determinados modos de ação* podem ser *reconhecidos* como *obrigatórios* (Schmucker, 1961, p. 78). Dessa forma, Kant esclarece que as “muitas sensações simples do bem” – aquelas mesmas que são experimentadas nas ações que são representadas imediatamente como boas, sem referência a qualquer outro fim implícito e que por isso agradam por si mesmas sem se ligar com as consequências – sempre “se submete[m] à regra suprema formal e positiva da obrigação” (2:300). Compreende-se que um modo de ação perfeito é aquele que pode ser reconhecido através do sentimento porque ele é imediatamente bom. Quando uma ação é representada imediatamente como boa ou perfeita, sem que contenha qualquer outra perfeição que possa ser descoberta pelo desmembramento, ela é aprovada pelo sentimento como um bem imediato e, então, reconhecida como um princípio indemonstrável da obrigação. Exatamente nesse caminho, o modo de ação adequa-se, de maneira perfeita, ao princípio formal. “Por exemplo: ‘ama aquele que te ama’ é uma proposição prática que se submete à regra formal e positiva da obrigação, mas de maneira imediata”. O “amor recíproco” é objeto de uma sensação imediata e simples do bem, porque agrada por si mesmo e não é um bem derivado. Uma vez que tal característica da ação “não admite desmembramento”, sua legitimidade é acionada pela aprovação do sentimento, indicando que ele se subsume “imediatamente à regra universal das boas ações”. Em outro exemplo, Kant observa que é possível constatar um *desagrado* imediato em nossas ações quando estas se contrapõem à vontade de Deus. Por isso, a proposição “realize o que está em conformidade com a vontade de Deus” também se apresenta como um princípio material da

aspecto fundamental em sua filosofia, funcionando como um senso de medida e excelência, “o qual detecta as belas proporções entre as coisas e a justeza das ações morais: como em Cícero, ele é um senso imediato, que capta a verdadeira ordem inscrita na natureza das coisas”. Devemos perceber, portanto, que, segundo ele, o homem é dotado de poderes distintos daquilo que normalmente denominamos como sensação. É preciso considerar que existem sentidos diferentes que proporcionam prazeres distintos, alguns deles, como os ligados ao senso moral e estético, são capazes de produzir uma felicidade distinta e mais segura do que as proporcionadas pelas sensações e emoções comuns (p.177).

moral, passível de desaprovação imediata através do sentimento, todavia somente na medida em que “se submete formalmente à já mencionada fórmula suprema e universal” (2:300). O processo apresentado a partir desses exemplos pode ser esclarecido da seguinte forma: o sentimento de prazer legitima ou aprova de forma imediata um *determinado modo de ação*, mas não de forma aleatória, porque ele reconhece que este modo de ação, se perfeito, precisa estar adequado ao princípio formal.

Para uma melhor compreensão da questão, devemos estar atentos para o caráter que a regra formal começa a adquirir no campo prático. Dentro da literatura secundária, os intérpretes, de um modo geral, compreenderam que a regra formal pronunciada por Kant é meramente uma repetição do imperativo de Wolff. Todavia, no escrito sobre a existência de Deus, Kant admitiu, como já vimos, ter refletido durante anos antes de abandonar a definição da perfeição como *consensus in varietate* para aceitá-la como uma propriedade baseada na harmonização entre *razão* e *desejo* na criação de um estado determinado de coisas. Está claro que o pensador de Königsberg se afasta nesse momento do sentido ligado ao fisicismo natural de Wolff (Schmucker, 1961, p. 74), que interpreta a bondade como um aspecto ontológico da natureza. Por conseguinte, pode-se supor que aqui a regra formal já representa mais do que um meio para se extrair o bem natural, mas é um artifício para alcançar o bem como um fim racional e necessário da vontade. Trata-se, como pode se ver, do primeiro verdadeiro esforço na separação entre os âmbitos da teoria e da prática. Percebe-se, todavia, que, nesse ponto, a regra ainda é vazia de conteúdo, sendo incapaz de proporcionar um fim para a vontade sem o auxílio do sentimento. Isto é, no estabelecimento da hipótese, a regra formal superior é destituída de qualquer conteúdo, exigindo os princípios concretos imediatos fornecidos pelo sentimento com o objetivo de tornar inteligível a exigência moral do imperativo (Henrich, 1958, p. 64). Neste processo, a razão realiza uma abstração a partir do objeto de desejo imediato, ou seja, do sentimento, formando um conceito de bem indeterminado que deve se estabelecer, através do princípio formal, como fim da vontade: “é um ofício do entendimento resolver e tornar distinto o conceito composto e confuso do bem, ao mostrar como ele surge das mais simples sensações do bem” (2:299). Todavia devemos estar atentos para o fato de que este processo acontece em uma via de duas mãos, pois ao mesmo tempo em que o conceito de perfeição contido no princípio formal deve ser uma representação abstrata do sentimento, este, como os exemplos de Kant nos esclarecem, deve representar a experiência concreta da ideia de perfeição exigida nesse princípio formal. Quando o imperativo exige a realização da perfeição, o conceito do bem é alcançado a partir da subsunção do conteúdo

concreto do sentimento, proporcionando o fim imediato da vontade. Mas, nesse processo, este conteúdo concreto não pode ser identificado, de antemão, como o fundamento do princípio formal, porque é a ideia de uma perfeição contida no último que permite a experiência de aprovação que caracteriza a atividade do primeiro. Nesta hipótese, é preciso, todavia, considerar mais exatamente se é a razão que, de algum modo, constitui, através de seu conceito de uma perfeição como fim em si, o fundamento do sentimento ou, de outro modo, se é o fim em si, contido na experiência imediata do sentimento, que determina a finalidade do princípio formal e, portanto, da vontade. De fato, a obscuridade do problema é devidamente destacada através da dúvida kantiana das linhas finais do tratado. Kant admite que para “ser possível alcançar o maior grau de evidência filosófica nos primeiros princípios da moralidade”, deve ser decidido “antes de tudo, se tão somente o poder do conhecimento ou o sentimento (o fundamento primeiro, interno do poder de desejar) estabelece os primeiros princípios na filosofia prática” (2:300).

Devemos admitir que a carência de dados em torno da proposta torna difícil uma interpretação mais precisa da questão ética da *Preisschrift*. O caráter incompleto das considerações de Kant é confesso: “os limites de um tratado como o presente, que talvez já tenha sido ultrapassado, não me permitem a completude que eu desejaria” (2: 300). Além disso, o problema deixado em aberto nas linhas finais aprofunda ainda mais as dificuldades. De acordo com Henrich (1958, p. 65), a *Preisschrift* não sucede em adequar aspectos formais e materiais. Talvez por isso muito tenha sido discutido sobre a influência dos moralistas ingleses sobre Kant nesse momento. Todavia, a despeito disso, parece ser um equívoco identificar, como foi feito inicialmente, a hipótese kantiana com a teoria de Hutcheson, uma vez que a colocação do problema não indica apenas uma aproximação, mas também um decisivo distanciamento. Embora o sentimento seja definido, como na hipótese dos moralistas ingleses, como uma experiência de aprovação, Schilpp (1966) observa adequadamente que não existem evidências que permitam reconhecer, como fez Menzer (1898, p. 79), o sentimento moral como expressão de um sentido separado aos moldes de Hutcheson. Nada indica que, como em Hutcheson, a virtude, identificada com a benevolência²³², é um motivo proporcionado por impulsos naturais e nem que este motivo seja a base última da ética (Schneewind, 2001, p. 365). Se, de fato, Hutcheson (1755) reconhece o senso moral como

²³² Na hipótese de Hutcheson, o senso moral aprova basicamente apenas um motivo, a saber, a benevolência. Trata-se de um tipo de amor desinteressado em relação a outras pessoas que deve desconsiderar as consequências dos atos ou mesmo o amor a Deus. O grau da virtude deve corresponder exatamente ao grau de benevolência. Estender o amor ao próximo é o único meio para o homem alcançar a sua felicidade (Schneewind, 2001, p. 369).

uma capacidade específica da própria alma, tal como o juízo e o raciocínio (Moral Phil., p. 58), está claro que ele não é capaz de compreender, devido aos limites de sua teoria da subjetividade²³³, a exigência incondicionada intrínseca à experiência do bem. Não é possível para ele ir além das próprias afecções (Passions and Affections, 1728, p. 242)²³⁴, explicando ou justificando racionalmente e internamente a experiência moral (Henrich, 1958, p. 62). A experiência de aprovação não pode explicar ou supor qualquer coisa externa a ela própria.²³⁵ Devemos reconhecer, por outro lado que, na hipótese de Kant, a razão e o sentimento²³⁶ são igualmente solicitados para alcançar a *essência do bem* e o *fim em si* da obrigação. Por isso, Schmucker constata que Kant se distingue de Hutcheson, em primeiro lugar, ao empreender a tentativa de uma determinação categórica e incondicionada da obrigação e, também, ao introduzir um princípio formal da obrigação através do qual o conteúdo do sentimento moral adquire o caráter de dever. É perceptível, como ele vê, que Hutcheson trata apenas com o fato material. Em contrapartida, devemos observar que, embora Kant ainda não tenha sucedido em deduzir o *princípio de judicção* [*principium diudicationis*] da moralidade a partir da razão ou do conceito de vontade (Henrich, 1958, p. 64), sua hipótese busca justamente explicar como o

²³³ De acordo com Henrich (1958, p. 61), Hutcheson assume muito da teoria psicológica de Locke. Por isso, para ele, a vontade não pode ser identificada ou vinculada com nenhum aspecto racional e inteligível antecedente. Ela é apenas uma denominação para os sentimentos e afecções em geral. Com efeito essa concepção se manifesta como criticismo diante de um conceito de liberdade racional. Ele se pergunta se poderia haver algo antecedente a todas as afecções e responde: “[c]ertamente não, a menos que possa haver desejo sem afecções ou desejo superior, eleição antecedente a todo desejo” (Passions and Affections, 1728, p. 242). Henrich (1958, p. 62) destaca que Hutcheson fala como um profeta sobre a questão que Kant responderá tempos depois com o conceito de razão prática.

²³⁴ *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*

²³⁵ Apesar disso, é interessante notar que, uma vez que se torna duvidoso ou inexplicável o motivo pelo qual as afecções são capazes de captar o bem, Hutcheson assume alguns pressupostos externos para justificar sua teoria. A questão é: uma vez que a aprovação moral se relaciona proximamente com essas afecções típicas subjetivas, nada impede que os juízos e as decisões morais sejam apenas ilusões do amor de si. Dessa forma as afecções e sentimentos são estabelecidas em relação à ideia de felicidade geral, justificada a partir de uma teleologia intersubjetiva baseada nos propósitos benignos de Deus. A mente é estabelecida por Deus de tal modo que o senso moral produz atos que contemplem o bem do sistema todo. Hutcheson deriva o senso moral de um ato criativo de Deus e, nesse ponto, o filósofo contradiz um pressuposto fundamental de seu próprio conceito (Henrich, 1958, p. 54).

²³⁶ Segundo Manfred Kühn, Kant pertenceu a uma geração que foi educada segundo os princípios da *Philosophia Practica Universalis*, sejam eles referentes à lógica, à ontologia ou à teologia racional, mas que demonstrava, em contrapartida, muito interesse pelas recém descobertas, principalmente dentro da filosofia moral, dos empiristas ingleses. Embora a filosofia britânica fosse uma fonte de novos conhecimentos, os filósofos dessa época estavam convictos que havia vários problemas que precisavam de explicações. Com efeito, para muitos deles, tornou-se uma preocupação fundamental explicar como a teoria wolffiana poderia fundamentar os fatos descobertos pelos ingleses. Kühn exemplifica essa tendência em uma resenha de Mendelssohn para o trabalho de Edmund Burke: “Nossos vizinhos e em especial os ingleses nos precedem com observações filosóficas da natureza e nós os seguimos com nossas inferências racionais [...]”. Trata-se de buscar, a partir da análise das sensações no contexto teórico, moral e estético, uma teoria universal do pensamento e da sensação que deveria combinar observações “britânicas” e explicações “alemãs”. Segundo Kühn, isso mostra que, diferente da interpretação de Henrich que identifica um contraste nas filosofias de Wolff e Hutcheson, não existe uma oposição completa entre as hipóteses e, por isso, a independência da ética de Kant resultou muito mais de uma crítica de se tentar combinar ambas as hipóteses, do que, como sugeriu Henrich, de uma tentativa de criticar as duas tendências (p. 379).

princípio racional pode representar a *perfeição* ou o *fim em si* da vontade. No caminho para esclarecer o caráter desse princípio - ao contrapor o verdadeiro imperativo do dever aos imperativos hipotéticos - Kant caminha para uma progressiva compreensão de que as forças do arbítrio não são determinadas por razões especulativas vinculadas à ordem natural²³⁷. Ele está se tornando lúcido da necessidade da distinção entre teoria e prática, uma vez que o conceito de liberdade, pedra angular sobre a qual todo o agir moral deve se fundar, pressupõe uma ordem distinta e independente de razões. O desenvolvimento dessa questão encontrará, no que se segue, um apoio decisivo no pensamento de Rousseau.

2.2. *As Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*: um novo ponto de partida na antropologia

No início dos anos de 1760, o contato de Kant com a obra de Rousseau promoveu uma verdadeira revolução em sua maneira de pensar, estendendo-se de modo progressivo²³⁸ no decorrer da mesma década. É certo que na época da redação de seu mais popular trabalho, as *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, Kant já estava sob influência do

²³⁷ Quando se analisa as conclusões teóricas da *Preisschrift*, torna-se possível perceber as consequências profundas de seu impacto nas ainda imaturas percepções de Kant em relação ao problema da metafísica. Algo é nitidamente palpável: para Kant, as conclusões representam, por um lado, o início da catarse, que culminará anos depois em uma solução adequada e satisfatória para a questão principal e, por outro, simbolizam a consciência da incoerência das linhas anteriormente esboçadas. A urgente necessidade da total reavaliação, que aqui se apresenta, projeta também suspeitas diante da própria capacidade de Kant como filósofo nesse contexto. Afinal, nitidamente, foi preciso assumir uma posição extremamente crítica em relação aos aspectos que antes foram assumidas como postulados fundamentais. Trata-se, como se observa, especificamente, em reavaliar o conceito fundamental de *mônadas*, uma definição meramente inventada (2:277), também, de limitar os incontestáveis axiomas de razão (2:275), cuja insegurança dá ensejo à nova tarefa da filosofia, e, enfim, de rejeitar as respostas sobre a inteligibilidade da ideia de liberdade, que até agora não foi levada a uma correta compreensão pelos filósofos (2:282). Se a proposta do *Ensaio* deixa transparecer, por um lado, uma ponta de otimismo representada na convicção da possibilidade futura de estabelecer a metafísica como disciplina científica, acabando finalmente com a instabilidade de opiniões e seitas acadêmicas neste campo de batalha de intermináveis controvérsias, por outro, exige a reavaliação e a rejeição de muitas das mais profundas convicções filosóficas assumidas anteriormente. Desse modo, diante de uma crise de identidade profissional e filosófica, iniciada nesse contexto, Kant vai começar a alcançar o discernimento, não propriamente de uma solução teórica definitivamente satisfatória para o problema da metafísica teórica, mas do verdadeiro caráter do problema prático e da real significação do conceito de liberdade, que, com efeito, vai conduzi-lo à elaboração das linhas gerais de um novo tipo de metafísica.

²³⁸ No decorrer de 1762, o editor de Kant, Johann Kanter, trouxe para Königsberg a obra de Rousseau que havia sido condenada às chamas em Paris, a saber, o *Contrato Social*, junto de seu tratado sobre a educação, *Emílio*, que causou tamanho fascínio sobre Kant ao ponto de fazê-lo abandonar as suas caminhadas diárias. Foi então, segundo o testemunho de Herder, que Kant se entusiasmou por Rousseau e, então, leu, no mesmo espírito que examinou Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius e Hume, seu *Emílio* e sua *Heloisa*, dedicando, depois disso, um verdadeiro culto à natureza e à ideia do valor moral do homem. (Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 79th letter [Werke, Suptan ed.f xvii, 404] apud Cassirer, 1970, p. 14)

Emílio de Rousseau²³⁹. Todavia, como Schmucker observa, nesse primeiro momento, Kant ainda não havia assimilado a fundo a doutrina que, pouco tempo mais tarde, assumiria uma função decisiva na descoberta de um novo princípio ético. Mesmo assim, sob a influência estilística e filosófica do genebrino, Kant abandonou o elitismo escolástico, tornando-se, pelo menos momentaneamente, um ensaísta popular, psicológico e estilista, preocupado em descrever, com profundidade, os caracteres da natureza humana ou, especificamente, a beleza e a sublimidade de seus sentimentos. Isso é visto tanto no estilo de escrita como no conteúdo apresentado em 1764, em *Observações*²⁴⁰, que estabeleceu, segundo Cassirer, um novo padrão para a literatura filosófica alemã do século XVIII²⁴¹, oferecendo uma precisão de análise e uma lucidez de apresentação que nunca mais foi alcançada em qualquer um de seus escritos tardios.

O título do trabalho leva-nos imediatamente a supor que Kant vai direcionar seus esforços para um tratamento exclusivo e substancial do tema da estética, aos moldes daquele empreendido no tratado de Burke²⁴² publicado em 1757 sob o título de *Investigação Filosófica dentro da Origem de nossas Ideias do Sublime e do Belo*, que se tornou amplamente conhecido na Alemanha, em 1758, através do recenseamento de Mendelssohn. Mas, ao contrário disso, Kant não apresenta propriamente uma teoria estética e sim uma

²³⁹ Segundo Schilpp (1966, p. 63-64), *Observações* não somente apresenta a primeira referência concreta a Rousseau (2:247), como apresenta muitas outras considerações que acusam tanto pontos positivos como negativos desta influência. Kant está claramente preocupado, segundo o comentador, em sublinhar a importância da dignidade da natureza humana (2:217, 219). Observa-se, também, a clara influência do *Emílio* de Rousseau nas palavras kantianas ao fim do tratado, envolvendo uma consideração sobre “o segredo ainda oculto da educação” (2:256). Schilpp (1966) ainda menciona a carta de Hamann a Kant de dezembro de 1759, na qual o primeiro informa e chama a atenção de Kant para os escritos do pensador genebrino. Schmucker (1961) também apresenta evidências de que as *Observações* já é um resultado da leitura de Kant do *Emílio*. Mais especificamente, Schmucker (p. 139) argumenta que a parte 3 de *Observações*, que trata em específico sobre a distinção dos gêneros, apropria-se de uma grande parte do *Emílio* apesar de trabalhar com termos diferentes. Todavia, para ele, no presente momento, essa influência ainda não alcançou seu resultado decisivo.

²⁴⁰ A obra foi submetida à avaliação pela Universidade de Königsberg em 8 de outubro de 1763, mas teve a primeira edição publicada em Königsberg por Johann Kanter em janeiro de 1764, como nos permite supor o relato de Hamann apresentado em fevereiro do mesmo ano acerca de sua resenha que apareceria, pouco tempo depois, nos *Königsberger gelehrte und politische Zeitungen*.

²⁴¹ Sobre isso, o apreço dado por Goethe às *Observações* em uma de suas cartas para Schiller é uma evidência considerável: “[v]ocê conhece as Observações de Kant? [...] Ela é cheia das mais prazerosas observações sobre os seres humanos e já se vê como seus princípios são desenvolvidos. Certamente você conhece tudo sobre eles”. (Apud Walford, 1992, p. 3).

²⁴² Em seu recente livro, Suzuki (2014, p.60) observa que “se não há nenhuma dúvida sobre a influência do livro de Burke sobre Kant e a estética alemã do século XVIII, por outro lado é preciso reconhecer que ela seja menos decisiva para a compreensão do opúsculo kantiano – e do desenvolvimento de sua moral – que a leitura atenta que o autor fez de Hutcheson e Hume”. Segundo o intérprete, “Kant combina o ponto de vista burkiano da divisão entre o belo e o sublime com o ponto de vista tipológico humano das qualidades respeitáveis e das qualidades amáveis”. Apesar dessa semelhança, “o opúsculo tem uma configuração que lembra bastante a filosofia do sentimento moral”, principalmente quando “segue a divisão das *Investigações* de Hutcheson, a primeira delas dedicada à ideia de beleza e a segunda à ideia de virtude”.

primeira tentativa de elaborar uma *antropologia*, a partir da análise das diferenças de raça e gênero, caracterizada por um emergente interesse moral. De acordo com as indicações do *Anúncio do Programa de suas Preleções do Ano de 1765-66* e da *Filosofia Prática de Herder*, o método de análise antropológico²⁴³ é proposto como um novo caminho para a investigação ética. Mais exatamente, ele é apresentado como um *meio* para se alcançar as verdadeiras bases da moral (27: 62-63). De acordo com Zammito (2002, p. 108), no início dos anos 60, Kant viu a antropologia como um importante programa de pesquisas para a descoberta dos princípios fundamentais da moralidade, sendo as *Observações* a primeira verdadeira contribuição nesse sentido.

A falta de acesso às fontes completas do *Nachlass*, no entanto, conduziu os primeiros comentadores a uma equivocada interpretação do verdadeiro papel desse programa antropológico. Através desse novo procedimento, Kant decide começar suas análises pelas pressuposições históricas e antropológicas em suas investigações no campo da ética, o que parece concordar pouco com sua hipótese madura. Sem a genuína compreensão à qual algumas fontes do *Nachlass* nos dirigem, os primeiros intérpretes, Kuenburg, Foerster e Menzer, compreenderam que Kant assumiu o método psicológico, baseado na análise dos sentimentos, como o critério de uma ética normativa preocupada em resolver justamente o problema do dever. Como consequência, o decisivo problema ético da *Preisschrift* foi interpretado à luz do método de investigação proposto nas *Observações*. Schmucker observa que disso resultou uma compreensão limitada e inadequada das teses principais que são desenvolvidas lá. Tanto Foerster quanto Menzer chegaram à conclusão de que, a despeito de toda a reivindicação racional do problema, as bases da moral são estabelecidas na consciência do sentimento. Esta posição foi seguida de perto por outros intérpretes, dentre os quais podemos citar Vleeschauwer, que afirma que, nesse contexto, a consciência do sentimento moral se apresenta claramente como o fundamento da ética (1962, p. 43). Ward (1972, p. 24-25) segue a mesma direção ao afirmar que Kant ainda parece estar comprometido com uma hipótese da moralidade em termos de sentimento e, por isso, ele é incapaz de justificar de forma consistente o princípio ético relacionado com o fim em si das ações que ele mesmo formula nas linhas da *Preisschrift* (2:298). Fins morais incondicionados não podem ser alcançados quando são interpretados como relativamente universais, porque, enquanto

²⁴³ Os anos de 1760 foram aqueles em que Kant estava mais preocupado especificamente com a antropologia. Mais ou menos durante essa época, Kant começou a lecionar em um curso sobre antropologia que permaneceu muito popular nos anos que se seguiriam, continuando mesmo na chamada *década do silêncio*, o conhecido período dos anos de 1770 em que Kant se absteve das publicações.

sentimentos, eles dependem das disposições psicológicas contingentes do homem, incapazes de estabelecer qualquer fundamento de uma ação como um fim em si. Com isso, Ward percebe uma tensão no pensamento ético de Kant em interpretar a moralidade, por um lado, em termos de sentimento e, por outro, em termos de necessidade moral e obrigação. Apesar de perceber essa tensão, ele prefere afirmar que Kant segue os moralistas ingleses, especialmente Hutcheson, ao *fundar* a moralidade no sentimento. Assumindo um caminho de interpretação semelhante, Reich (1936) também chega à falsa conclusão de que Kant reconheceu Rousseau apenas como uma influência na limitada área da investigação antropológica, aceitando, com efeito, a análise psicológica do fato moral e a doutrina de sentimento moral de Hutcheson e Shaftesbury (Schmucker, 1961, p. 154). Em uma interpretação mais recente, Suzuki (2016, p.160-161) se alinha à interpretação tradicional ao defender que, embora as *Observações* apresentem claramente as influências de Burke e Hume tanto em relação à distinção entre o belo e o sublime quanto no que diz respeito à tipologia das qualidades morais, o opúsculo é essencialmente *hutchesoniano* na medida em que sua configuração “lembra bastante a da filosofia do sentimento moral”. Conforme sua análise constata, o encaminhamento dado ao texto que vai das distinções estéticas às morais segue justamente a divisão das *Investigações* de Hutcheson, não havendo, de fato, um distanciamento qualitativo, na hipótese kantiana, entre as qualidades virtuosas e a verdadeira virtude (p.167). Todavia, como Schmucker (1961, p. 63) sublinha, se realmente a pressuposição desses intérpretes é verdadeira, devemos aceitar que Kant, em pouco tempo, desde a *Preisschrift*, realizou praticamente uma inversão de marchas, abandonando a posição moral estabelecida lá como fruto de uma longa reflexão. Se nas *Observações*, o princípio da ética é, realmente, tratado somente em referência ao sentimento moral, isso mostra que toda discussão realizada com Wolff, Baumgarten e Crusius sobre as bases da obrigação, levando em consideração um princípio formal incondicionado como ideal de perfeição, foi totalmente abandonada.

Frente a isso, parece mesmo necessário bastante diligência na interpretação tanto do papel desse método antropológico nesse contexto quanto da estimação da medida em que o pensamento kantiano está, de fato, vinculado à tradição britânica. Schmucker (1961, p. 104) mostra-se atento a esse problema ao sugerir que, nas *Observações*, Kant apenas desenvolve o tema moral nos limites de sua teoria estética, não demonstrando qualquer objetivo de

desenvolver, em um caminho decisivo, a teoria moral introduzida anteriormente.²⁴⁴ Ao mesmo tempo, ele sugere que, talvez, essa falta de aprofundamento filosófico encontre uma justificção apropriada nas admitidas intenções de Kant, reveladas nas considerações iniciais de seu prefácio, no qual ele abertamente afirma seu desejo de se comportar, no decorrer de sua investigação, somente a partir do ponto de vista do mero observador. O problema principal que Schmucker observa está no fato de que Kant não estabelece *claramente* um princípio objetivo para justificar aquilo que ele chama de disposições virtuosas, tratando-as em proximidade com as considerações estéticas e com o fato psicológico propriamente dito. Com efeito, isso torna difícil compreender como essas disposições podem ser capazes de ultrapassar a categoria de meras máximas ou princípios subjetivos. Apesar de tal dificuldade, devemos investigar, mesmo assim, em qual caminho as afirmações antropológicas e psicológicas de Kant, em *Observações*, podem ser consistentes com a sua posição na *Preisschrift*. Elas, de alguma maneira, apresentam alguma contribuição para a questão da base racional da ética que lá se enuncia? Elas podem nos dizer algo mais sobre o princípio objetivo da moral em sua relação mais próxima com o sentimento?

Kant inaugura a primeira seção da obra com uma breve apresentação e distinção dos conceitos do belo e do sublime²⁴⁵. Estes sentimentos são identificados como os mais finos sentimentos, pressupondo, de forma incondicional, a existência de uma “sensitividade na alma” que a faz repleta de “disposições virtuosas” (2:208). Enquanto o sentimento do belo nos alude à visão “de prados repleto de flores, de vales com riachos cobertos com rebanhos de pastejo, a descrição do Elísio”²⁴⁶, caracterizando-se como um tipo de experiência “alegre e sorridente”, em contraste, o sentimento do sublime - que se identifica com a visão de “uma montanha cujos picos cobertos de neve surgem acima das nuvens, a descrição de uma

²⁴⁴ De acordo com Schmucker (1961, p. 104), a literatura secundária faz uma confusão entre o ponto de vista estético com o moral, compreendendo as considerações sobre o efeito estético da virtude ou do caráter do virtuoso como conclusões de uma análise moral da virtude. Esses erros levaram os comentadores a interpretarem as bases da moral em proximidade com a hipótese de Shaftesbury sobre o sentimento moral entusiástico.

²⁴⁵ A redação das 110 páginas de *Observações* foi terminada em setembro de 1763, sendo submetida à avaliação da universidade em outubro e publicada no início de 1764. O trabalho tornou-se o mais popular do período pré-crítico, alcançando 3 edições até 1771 (Schönfeld, 2000, p. 230). O texto é dividido em quatro partes. Na primeira parte, Kant utiliza-se de exemplo para empreender a distinção entre os conceitos de belo e sublime. Na segunda parte esta distinção *dirige-se para os seres humanos*, em específico, para a diversidade de seu temperamento e personalidade. A terceira seção trata da diferenciação dos sexos atribuindo a cada um deles, de acordo com suas respectivas características, as categorias do belo e do sublime. A última parte analisa e distingue, por sua vez, o caráter nacional dos povos também em referência a beleza e a sublimidade (Frierson, 2011, p. xii).

²⁴⁶ [...] Thäler mit schlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beschreibung des Elysium [...]

tempestade vertiginosa ou a caracterização do reino do inferno por Milton²⁴⁷ (2:208) - é algo que desperta uma satisfação que vem acompanhada ao mesmo tempo de temor. Em vista disso, o sublime é, nas palavras de Kant, um tipo de experiência que toca, enquanto o belo é aquela que seduz. O primeiro se exemplifica na noite e “no semblante sério, rígido e atônito” das pessoas que estão tomadas por esta experiência, o outro, por sua vez, está representado no dia e é percebido na “alegria nos olhos” de uma pessoa e nos traços de seu sorriso (2:209).

Essa distinção vai se deslocar, na seção que se segue, propriamente para a questão moral. Kant reconhece quatro tipos de motivações básicas na natureza humana. A primeira delas é descrita nos sentimentos de simpatia e complacência. Estas qualidades são certamente dignas de estima dentro da natureza humana e por isso podem ser descritas como “amáveis, belas e nobres”. Por exemplo, uma ação por amor e simpatia em direção a outra pessoa nos remete, de forma imediata, ao atributo da beleza. Mas, se por um lado, estas ações nos aparecem como belas, por outro, elas não podem ser identificadas com a verdadeira virtude. De acordo com Kant, somente uma *motivação* fundada sobre *princípios* identifica-se com a virtude, resultando dela o profundo efeito estético do sublime: “apenas a virtude é sublime” (2:215). Ao que parece, essa distinção justifica-se no fato de que as louváveis qualidades de sentimento e temperamento, tais como a simpatia, são em si cegas, sendo valiosas apenas quando se harmonizam com princípios. Elas apenas carregam consigo um significado contingente quando direcionam o homem para uma ação aparentemente correta, porque, na verdade, essas qualidades e disposições podem mover ações que contradizem as verdadeiras regras da virtude.

Entre as propriedades morais somente a verdadeira virtude é sublime. Existem, todavia, boas qualidades morais que são louváveis e belas, e, na medida em que se harmonizam com a virtude, são então consideradas como nobres, muito embora não possam ser contadas como pertencentes à intenção virtuosa. O juízo sobre isso é sutil e confuso. Certamente, não se pode chamar virtuosa essa disposição de ânimo que é origem de certas ações, com as quais a virtude também poderia coincidir, mas a partir de um fundamento que se conforma com ela apenas de forma contingente, podendo, no entanto, pela sua própria natureza também contradizer as regras da virtude. Certa ternura de coração, que se transforma certamente em um sentimento caloroso de compaixão, é bela e louvável, porque demonstra uma simpatia benigna pelo destino de outros homens, à qual tendem igualmente os princípios da virtude. Mas esta paixão benigna é, todavia, fraca e sempre cega. Suponho, então, que esta sensação vos conduza a socorrer às vossas expensas um necessitado, mas, vós estais em débito com

²⁴⁷ Der Anblick eines Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben, die Beschreibung eines rasenden Sturms, oder die Schilderung des höllischen Reichs von Milton erregen Wohlgefallen, aber mit Grausen [...]

outro e isso exclui a condição de cumprir o estrito dever da justiça; evidentemente, a ação não pode provir de um intento verdadeiramente virtuoso, pois tal nunca poderia vos estimular a sacrificar uma obrigação superior a favor desse encanto cego. Se, ao contrário, a benevolência [*Wohlgewogenheit*] universal pelo gênero humano tornou-se em vós um princípio, ao qual subordina todas as vossas ações, o amor pelos necessitados permanece, mas agora ele foi inserido, a partir de um ponto de vista superior, na verdadeira relação com a completude de vosso dever²⁴⁸ (2:215-216).

Essa observação vale, do mesmo modo, em relação ao sentimento de complacência. Em definição, a complacência [*Gefälligkeit*] é “uma inclinação a tornar-se agradável com os outros através da afabilidade, do consentimento aos seus desejos e da conformidade de nossa conduta com suas intenções”²⁴⁹. Todavia, como Kant observa, este sentimento “ainda não é base de uma verdadeira virtude”²⁵⁰ (2:216), pois em um caminho indesejável, a complacência, quando despida de princípios, pode engendrar todos os possíveis vícios. Por exemplo, quando este sentimento é direcionado particularmente às pessoas que nos circundam muitas vezes se apresenta como uma injustiça para aqueles que não estão restritos ao nosso pequeno círculo. Quando esta amável sociabilidade, que se revela como uma bela inclinação em agradar os outros, não é regulada através de *princípios superiores*, torna-se tola (2:217): “[a] partir dessa sociabilidade amável, ele [o homem] se torna um mentiroso, um ocioso, um bêbado etc., pois ele não age de acordo com regras que dizem respeito ao bom comportamento, mas segundo uma inclinação que em si é bela, mas que, despida de autodomínio e princípios, é tola”²⁵¹ (2:217).

²⁴⁸ In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute sittliche Qualitäten, die liebenswürdig und schön sind und, in so fern sie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angesehen werden, ob sie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden können. Das Urtheil hierüber ist fein und verwickelt. Man kann gewiß die Gemüthsverfassung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell solcher Handlungen ist, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weise damit übereinstimmt, seiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerstreiten kann. Eine gewisse Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schicksale anderer Menschen an, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind. Denn setzet, diese Empfindung bewege euch, mit eurem Aufwande einem Nothleidenden aufzuhelfen, allein ihr seid einem andern schuldig und setz euch dadurch außer Stand, die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, so kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen, denn ein solcher könnte euch unmöglich anreizen eine höhere Verbindlichkeit dieser blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in euch zum Grundsatz geworden ist, welchem ihr jederzeit eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch, allein sie ist jetzt aus einem höhern Standpunkte in das wahre Verhältniß gegen eure gesammte Pflicht versetzt worden.

²⁴⁹ [...] eine Neigung, andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen und durch Gleichförmigkeit unseres Betragens mit ihren Gesinnungen angenehm zu werden.

²⁵⁰ [...] noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend ist [...]

²⁵¹ Er wird aus liebreicher Geselligkeit ein Lügner, ein Müßiggänger, ein Säufer etc. etc. sein, denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, sondern nach einer Neigung, die an sich schön, aber, indem sie ohne Haltung und ohne Grundsätze ist, läppisch wird.

Do mesmo modo, Kant observa que as ações realizadas a partir de um *terceiro* tipo de motivação, o sentimento de honra e, de sua consequência, a vergonha²⁵², não são necessariamente justificáveis do ponto de vista moral. A opinião que as pessoas possuem de nós adquire grande importância e nos conduz a realizar muitos sacrifícios. Ora, “aquilo que grande parte dos homens não teriam feito nem a partir de um estímulo imediatamente produzido pela bondade, nem a partir de princípios, acontece frequentemente apenas devido à aparência proporcionada por uma ilusão que, embora muito útil, é em si mesma muito superficial, como quando o juízo de outros determina o valor de nós mesmos e de nossas ações”²⁵³. Todavia, na medida em que o critério de valor de tais ações é retirado da opinião de outros, seus esforços não são de modo algum virtuosos. Isso faz com que o sentimento de honra, apesar de seu refinamento, produza algo semelhante à virtude, algo que, segundo as palavras de Kant, é apenas um “simulacro de virtude”²⁵⁴. Aqui já encontramos uma fundamental distinção entre a verdadeira virtude e sua mera aparência. Kant já parece compreender, em ligação com a questão da *Preisschrift*, que a verdadeira disposição moral diz respeito a um estado interno da mente distinto daquilo que se depreende a partir das consequências e da natureza externa do comportamento. Segundo Ward (1972, p. 22), este já seria um prenúncio da distinção central da doutrina madura entre a legalidade e a moralidade das ações.

Apesar da clara exigência de se fundar a virtude “sobre princípios” (2:218), percebemos, todavia, a reivindicação de Kant dos belos e nobres sentimentos - a saber, a simpatia e a complacência, os quais ele denomina virtudes adotivas - como *suplementos* motivadores da virtude genuína. Kant compreende que tais sentimentos estão próximos à virtude e podem atuar, em alguma medida, como móveis auxiliares, porque eles são legitimados por um prazer imediato no objeto: “[e]stas virtudes adotivas têm, todavia, grande semelhança com as verdadeiras virtudes, uma vez que elas contêm o sentimento de um prazer imediato pelas ações boas e benévolas”²⁵⁵ (2:218). A exigência dessas boas qualidades auxiliares parece encontrar uma boa justificativa na questão antropológica levantada na cosmogonia, a saber, o problema da falibilidade moral. Como afirma Schmucker (1961, p.

²⁵³ was ein guter Theil der Menschen weder aus einer unmittelbar aufsteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundsätzen würde gethan haben, geschieht oft genug bloß um des äußeren Scheines willen aus einem Wahne, der sehr nützlich, obzwar an sich selbst sehr seicht ist, als wenn das Urtheil anderer den Werth von uns und unsern Handlungen bestimmte.

²⁵⁴ Tugendsschimmer

²⁵⁵ Diese adoptirte Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Ähnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten

109), as virtudes adotivas devem substituir provisoriamente a verdadeira disposição virtuosa nas pessoas que ainda não são capazes de agir a partir de princípios, dirigindo-as às ações belas e nobres. Elas devem, em segunda instância, apoiar a força motivacional e o ímpeto dos verdadeiros impulsos morais, compensando e contrabalanceando, enfim, as ações na natureza humana, uma vez que todas as ações belas e virtuosas tendem a ser suprimidas pelas ações grosseiras comandadas por um *quarto* tipo de motivação, a saber, o egoísmo. Podemos dizer, em suma, que essas qualidades auxiliares que se ligam as caracteres da natureza humana são “implantados pela natureza para suprir a ausência do ‘sentimento moral universal’” (Suzuki, 2014, p.162).

Em vista da fraqueza da natureza humana e da força débil que o sentimento moral em geral exerce sobre a maior parte dos corações, a providência colocou em nós, como suplemento da virtude, esses instintos auxiliares que conduzem alguns, mesmo na ausência de princípios, a belas ações, enquanto que, ao mesmo tempo, são capazes de conceder a outras pessoas que são regidas por esses princípios maior ímpeto e um estímulo mais forte. Compaixão e complacência são base de belas ações, que talvez fossem sufocadas, no todo, diante da preponderância de um egoísmo grosseiro; mas, como vimos, elas não são fundamentos imediatos da virtude, embora, uma vez enobrecidas através do parentesco com elas, adquirem seu nome. Por isso, eu posso denominá-las virtudes adotivas, no entanto, aquela que descansa sobre princípios, é a virtude genuína. Aquelas são belas e atraentes, esta é, todavia, sublime e digna de honra²⁵⁶ (2:217-218).

É notável, no entanto, que essas virtudes auxiliares distinguem-se do sentimento moral universal e das verdadeiras intenções virtuosas, porque elas permanecem, em sua essência, sempre vinculadas às paixões, que são fracas e cegas. Certamente, os indivíduos que atuam a partir dos instintos auxiliares são conduzidos a ações cujo o resultado, de algum modo, acontece em proveito do todo. No entanto, o resultado de suas ações é certamente inferior àquele que pode ser engendrado a partir daquilo que Kant chama de verdadeira virtude. Esta é identificada com princípios a partir dos quais as disposições são tornadas independentes da inconstância e da mutabilidade das situações. Observa-se, frente a isso, que há um claro contraste entre o sentimento ligado às *paixões naturais*, às quais os instintos morais se vinculam, e o sentimento que se refere a uma experiência ética genuína: “[o] fundamento nobre permanece e não está submetido de modo algum às circunstâncias das coisas exteriores.

²⁵⁶ In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehrste Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung dergleichen hülfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem sie einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, zugleich andern, die durch diese letztere regiert werden, einen größeren Stoß und einen stärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Übergewicht eines größeren Eigennutzes insgesamt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, die wir gesehen haben, obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher adoptirte Tugenden nennen, diejenige aber, die auf Grundsätzen beruht, die ächte Tugend. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig.

Tal é a propriedade dos princípios em comparação com as emoções que nos exaltam apenas em ocasiões particulares, e assim é o homem de princípios, oposto àqueles oportunamente conduzidos por um impulso bondoso e amoroso ”²⁵⁷ (2:221). Por isso, o sentimento que se vincula a princípios, quando “se eleva à sua devida universalidade, é sublime, mas também mais frio”²⁵⁸ (2:216). Ao discorrer particularmente sobre seu caráter, Kant afirma que os verdadeiros princípios da virtude não são identificados com regras especulativas, mas, uma vez considerados imediatos, eles se estabelecem diretamente no *coração* de todos os homens. Trata-se daquilo que se define como o *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*.

Portanto a verdadeira virtude só pode ser estabelecida sobre princípios que, quanto mais universais são, tanto mais sublimes e nobres se tornam. Estes princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que vive no coração de todo homem e se estende muito além dos fundamentos particulares da compaixão e da complacência. Eu creio que resumo tudo se digo tratar-se do *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*. O primeiro é o fundamento da benevolência universal, o segundo do respeito universal, e se este sentimento alcançasse a mais alta perfeição em um coração humano, esse homem também amaria e estimaria a si mesmo, mas apenas na medida em que ele é um entre muitos aos quais se estende seu abrangente e nobre sentimento. Apenas quando se subordina sua particular inclinação a uma assim tão ampliada, nossos impulsos benignos podem ser aplicados proporcionalmente e atingem a nobre decência, que é a beleza da virtude²⁵⁹ (2:217).

De fato, à primeira vista, o conceito da “consciência de um sentimento” como a fonte imediata e universal dos princípios da virtude parece se contrapor diretamente ao conceito racional de obrigação proposto anteriormente na *Preisschrift*. Por isso, os primeiros intérpretes destacaram que pouca ou mesmo nenhuma progressão foi observada nesse ponto do desenvolvimento. Segundo Schilpp (1966, p. 80), esclarece-se, com essa hipótese, apenas que Kant deseja elaborar sua ética sobre princípios universais e necessários, cujas bases materiais estão estabelecidas na consciência de um sentimento. Suzuki (2016, p.165) segue muito da interpretação tradicional ao conceber que embora Kant reconheça, como Hutcheson,

²⁵⁷ Der edle Grund bleibt und ist nicht dem Unbestande äußerer Dinge so sehr unterworfen. Von solcher Beschaffenheit sind Grundsätze in Vergleichung der Regungen, die blos bei einzelnen Veranlassungen aufwallen, und so ist der Mann von Grundsätzen in Gehalt mit demjenigen, welchen gelegentlich eine gutherzige und liebevolle Bewegung anwandelt.

²⁵⁸ So bald nun dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist, so ist es erhaben aber auch kälter.

²⁵⁹ Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei *das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur*. Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgelegenheit, das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieses Gefühl die größte Vollkommenheit in irgend einem menschlichen Herzen hätte, so würde dieser Mensch sich zwar auch selbst lieben und schätzen, aber nur in so fern er einer von allen ist, auf die sein ausgebreitetes und edles Gefühl sich ausdehnt. Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütige Triebe proportionirt angewandt werden und den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist.

a diferença entre a verdadeira virtude e as demais, ele não empreende uma distinção qualitativa entre elas, já que, diferente do fosso criado entre a virtude e as boas qualidades em seu pensamento maduro, no opúsculo pré-crítico “a continuidade gradativa entre elas é possível”²⁶⁰. Todavia, é importante notar que apesar de Kant caracterizar as bases dos princípios da virtude como um sentimento, como a leitura isolada do texto nos permite concluir, ao nos atermos ao contexto, percebemos que o filósofo não deixa de sublinhar alguns aspectos que apontam para uma *progressão* de sua perspectiva anterior. Este sentimento é caracterizado claramente como uma tendência ou inclinação universal em direção ao gênero humano (2:216). Assim se, por um lado, a beleza da natureza humana é, como em Hutcheson, apresentada como o fundamento de uma benevolência universal que está associada diretamente ao amor e à atração que se pode sentir em relação aos outros, por outro lado, é decisivamente introduzido, nessa hipótese, um novo conceito que não está disponível no pensamento britânico: o conceito de dignidade, que aqui é concebido como o fundamento do respeito universal à natureza humana, já estimada aqui como um valor em si: “[a] sinceridade é sublime e ele odeia mentiras ou fingimento. Ele [o homem melancólico] tem um alto sentimento da dignidade da natureza humana. Estima a si mesmo e considera o ser humano como criatura que merece respeito. Não tolera nenhuma submissão abjeta e seu nobre coração respira a liberdade”²⁶¹. Quando o sentimento do sublime alcançar a sua mais alta perfeição, o homem se amará e se estimará *apenas em referência* àqueles aos quais se estende seu vasto e nobre sentimento (2:221). Isto faz com que devamos ajudar a um “homem porque sofre, não porque é meu amigo ou conhecido, não porque eu creio que ele seja capaz de retribuir o benefício com sua gratidão”²⁶² (2:221), mas, na verdade, porque “ele é um homem

²⁶⁰ Apesar de Suzuki (2014, p.166-167) admitir, em algum ponto, que o caráter moral não se deixa absolutamente medir em termos quantitativos, ele enfatiza que os princípios da virtude dos quais fala Kant “são máximas de generalização ou universalização no sentido hutchesoniano de que a ação ou o afeto deve sempre se estender ao maior número de beneficiários”. Para ele, esclarece-se, dessa forma, que “se de um lado a virtude verdadeira é diferente das virtudes de adoção, de outro não há distância entre elas, já que todas elas têm de ser aprovadas pelo sentimento [...]. A passagem entre um grau e outro é de ordem quantitativa, de uma quantidade que, uma vez mais, não pode ser dada pelo entendimento ou pela razão, pois é uma diferenciação no interior do sentimento”. Com isso, ele conclui “que Kant é inteiramente fiel a Hutcheson”. No entanto, nossa análise da *Preisschrift* parece mostrar que, nesse contexto, é duvidoso que Kant seja realmente um seguidor totalmente fiel de Hutcheson.

²⁶¹ Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er haßt Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das daß Achtung verdient. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen

²⁶² Em sua leitura do texto, Suzuki (2014, p.163-164) enfatiza, de maneira correta, que a “compaixão é um sentimento bom, mas cego”. Ele observa que o “exemplo utilizado é recorrente entre os pensadores britânicos” e se encontra principalmente em Hume: “ao se deixar levar por sentimentos de consideração para com os necessitados, o indivíduo compassivo estará ‘em débito com um terceiro’ e impedido, dessa forma, de cumprir com ‘o dever estrito da justiça’”. Hume observa, portanto, que os indivíduos compassivos seriam prejudiciais do ponto de vista da utilidade pública. Certamente, tanto Kant quanto Hume percebem que o problema em torno disso está na impossibilidade de generalizar as ações benévolas e compassivas. No entanto, para Suzuki,

e tudo o que acontece aos homens me diz respeito também”²⁶³. O amor e a dignidade ligam-se aqui diretamente ao fato da humanidade, como um todo, ser digna de respeito, o que deve proporcionar uma *vinculação necessária* entre todos aqueles que participam de seu conjunto. Isso justifica o motivo pelo qual uma ação deve ser concebida “a partir de um ponto de vista mais elevado” no qual subordinamos “a uma inclinação tão geral nossas inclinações particulares”. Quando o homem procede assim, submetendo seu ato a uma meta tão universal, “seu proceder apoia-se no mais alto princípio de benevolência da natureza humana e é totalmente sublime, quer pela sua invariabilidade, quer devido à universalidade de sua aplicação”²⁶⁴. Dessa forma, em referência à *Preisschrift*, observamos que o fundamento essencial e formal da moralidade já pode ser vislumbrado na ideia da submissão dos impulsos naturais ao caráter social e universal exigidos pelo conceito de natureza humana, o que revela, por um lado, um momento estético, a saber, o da beleza, e, por outro, um teleológico expresso no respeito enquanto *fim comum* de uma comunidade. É interessante observar que aqui Kant apresenta pela primeira vez aquilo que em sua ética madura vai ser considerado como o único conteúdo possível para seu princípio formal. Como é visto na segunda fórmula do imperativo categórico, a fundação da moralidade e do princípio formal devem pressupor a *dignidade de todo ser humano* como um fim em si (6: 428-429). É claro que a hipótese madura se distingue em um ponto fundamental, ou seja, Kant considera aqui, além da dignidade, também a beleza da natureza humana, ponto de vista que será rejeitado em sua doutrina madura. Nela, apenas o princípio da dignidade e da extensão do respeito é assumido como exigência fundamental do imperativo moral.

Já se constata nessa hipótese, todavia, que o conceito da essência do bem ou da perfeição moral como fim em si, que está por detrás do princípio formal kantiano discutido anteriormente, adquire um sentido mais determinado. Esclarece-se, em um ponto de vista que já aponta para a ética tardia, que a virtude exige a subordinação de inclinações particulares e sentimentos naturais, como a simpatia e a complacência, a princípios universais que se ligam

enquanto Hume acredita que a razão seria o aspecto responsável por empreender toda a correção ou equidade das ações humanas, “no Kant pré-crítico ela é ainda feita pelo *sentimento*”. Em sua opinião, isso se daria pela ampliação e extensão dos bons sentimentos ao maior número de indivíduos. No entanto, com essa posição, reduzimos a tese de Kant à de Hutcheson ou à de Rousseau, o que uma análise mais minuciosa do desenvolvimento, a partir de outras fontes, não nos permite reconhecer.

²⁶³ Ich muß jenem Menschen da zu Hülfe kommen, denn er leidet; nicht daß er etwa mein Freund oder Gesellschafter wäre, oder daß ich ihn fähig hielte dereinst Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwidern. Es ist jetzt keine Zeit zu vernünfteln und sich bei Fragen aufzuhalten: er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich

²⁶⁴ Alsdann stützt sich sein Verfahren auf den höchsten Grund des Wohlwollens in der menschlichen Natur und ist äußerst erhaben, sowohl seiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit seiner Anwendung willen.

a beleza e a dignidade da natureza humana. Segundo Schmucker (1961, p. 113), nesse ponto, nós já encontramos, ao menos indicados, alguns caracteres do princípio do dever. O bem e a perfeição ligam-se agora à exigência de que todas as inclinações devam se submeter aos caracteres universais da natureza humana (p. 116). Observa-se, com isso, que apesar de toda caracterização estética e antropológica²⁶⁵, já existe, nessa hipótese, um conceito universal do bem a partir do qual se deve derivar categoricamente as boas ações e o próprio conteúdo do sentimento moral.

Torna-se possível, através dessas pistas, apercebermo-nos melhor do caráter adquirido na relação entre os aspectos formais e materiais da moralidade, bem como a função do sentimento moral como princípio *suplementar*. Na *Preisschrift*, o sentimento moral foi definido, a partir das categorias de simplicidade e insolubilidade, como uma experiência imediata de prazer e desprazer ou de aprovação e desaprovação moral. Está indicado lá, na apresentação dos exemplos do amor recíproco e da desobediência a Deus, que o critério dessa experiência de prazer deve ser objetivo e independente das inclinações particulares do sujeito. A validade objetiva do sentimento já está contida na simplicidade e insolubilidade da experiência e no objeto formal ao qual ele se vincula. Esse ponto é mais adequadamente destacado aqui na diferenciação entre o sentimento moral universal e os outros sentimentos morais básicos, como a simpatia. Kant esclarece que a “simpatia moral ainda não basta, todavia, para incitar a natureza humana inerte a ações em vista do interesse comum [...]”²⁶⁶ (2:218). Prosseguindo, ele ainda explica: “[o] de constituição de ânimo sanguínea [...] tem grande simpatia moral [...]. Seu sentimento moral é belo, mas destituído de princípios e

²⁶⁵ Apesar de concordar que há semelhanças entre o ponto de vista de *Observações* e a perspectiva madura que seria apresentado na *Fundamentação*, Frierson (2011, p. XVIII-XIX) observa que a primeira obra difere em muitos pontos da segunda. Segundo ele, em *Observações* a ética não é *a priori*; o sentimento e a inclinação assumem um papel de fundamento na ética e a liberdade não apresenta um papel central. A natureza empírica da ética fica clara não somente a partir do fato de que Kant discute ética no contexto de uma “observação” dos seres humanos, mas também na estrutura geral do argumento na qual a virtude é definida em termos de uma qualidade que é sublime na natureza humana. Do mesmo modo que os empiristas ingleses como Hume e Smith, Kant analisa os aspectos morais a partir de uma hipótese de como as pessoas realmente são. Essa dimensão empírica fica bastante clara na discussão sobre os sexos. De forma interessante, Frierson destaca que a natureza empírica de *Observações* se destaca porque Kant falha em distinguir entre o conteúdo do princípio ético e uma hipótese para sua força motivacional, o que na ética madura seria visto na distinção entre filosofia moral pura e antropologia. Um dos resultados do tratamento aproximado dessas duas disciplinas é que o sentimento é mais proeminente na hipótese ética de *Observações*. Além disso, o intérprete nota que as inclinações de simpatia e complacência estão mais próximas do princípio ético do que a meras afecções como na *Fundamentação*. Se de fato, Frierson encontra razão para suas afirmações, não devemos, por outro lado, esquecer o fato, muito bem noticiado por Schmucker, de que as *Observações* não estão preocupadas em estabelecer o princípio do dever, mas em apresentar considerações estéticas e antropológicas sobre a humanidade.

²⁶⁶ Allein da diese moralische Sympathie gleichwohl noch nicht genug ist, die träge menschliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben [...]

depende sempre da impressão atual que os objetos produzem nele”²⁶⁷ (2:222). A simpatia observada na descrição do caráter moral do sanguíneo, portanto, está vinculada tão somente às disposições mais particulares e emocionais do sujeito. Constata-se, por outro lado, que o sentimento moral universal baseia sua objetividade em um critério mais abrangente e fundamental. Em outras palavras, este sentimento é acionado porque um tipo de bondade essencial interna pode ser identificada. A aprovação se vincula a um valor superior proporcionado pelo objeto formal cuja exigência é a universalidade. Dessa forma, a atividade do sentimento pode ser percebida, de um modo mais claro, como a de um princípio suplementar que atua de acordo com as regras de uma consciência formal imediata, objetiva e universal. Isso é uma evidência relevante, diante da interpretação tradicional, a favor do fato de que a experiência de aprovação e desaprovação, já nesse contexto, não pode ser concebida como a última instância no processo de *juízo* moral.

Além disso, Kant reconhece os limites do sentimento moral universal em algumas situações. Abre-se espaço para se supor, dessa forma, que os princípios práticos supremos da disposição virtuosa ultrapassam a mera experiência do sentimento moral. Segundo Schmucker (1961, p. 108), a descrição kantiana do caráter melancólico do sujeito moral apoia essa afirmação, sugerindo que os princípios práticos da disposição virtuosa pressupõem a capacidade livre do agente moral, cuja atividade interna deve subordinar um universo inteiro de impulsos e inclinações ao sentimento moral. Remetendo-nos à antropologia moral da década anterior, esta atividade manifesta-se como *autarquia* - um tipo de impulso ou disposição - um ato de decisão pessoal através do qual o sujeito subordina todas as suas inclinações e ações à moralidade. Por isso, o comportamento do melancólico é apresentado não somente a partir de sua relação com os sentimentos da bondade e da dignidade, mas também a partir de características como a serenidade e a força da mente. Estas características estão ligadas à capacidade do sujeito de tomar decisões em vista de um propósito maior, a partir da consciência dos riscos envolvidos e das dificuldades. Sua personalidade está vinculada à grandeza da vitória e à *autosuperação*, o que se manifesta, por fim, como firmeza e obstinação. A verdadeira virtude, portanto, liga-se a uma *disposição interna*, à qual Kant nos alude, a partir das características próprias do sublime, não apenas em sua descrição do caráter melancólico, mas também na comparação dos sexos. Aquele que possui o caráter melancólico possui um elevado sentimento da dignidade da natureza humana. Por isso ele se

²⁶⁷ Der von sanguinischer Gemüthsverfassung [...] hat viel moralische Sympathie. [...] Sein sittliches Gefühl ist schön, allein ohne Grundsätze und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrücke ab, den die Gegenstände auf ihn machen

estima a si próprio e considera cada homem como uma criatura que merece respeito. Seu coração nobre respira liberdade e suas ações, ao contrário das ações belas, não indicam “uma grande facilidade”, mas representam “grandes esforços, dificuldades enormes” e, com efeito, “excitam a admiração”.

Um sentimento íntimo da beleza e da dignidade da natureza humana, e um estado e força do ânimo, para se referir a todas as suas ações como se a um princípio universal, são sérios e não se associam bem com uma alegria irresponsável, nem com a inconstância de um leviano. Aproxima-se ainda da melancolia, deste sentimento suave e nobre, na medida em que ela se baseia naquele pavor que experimenta uma alma limitada, quando, preenchida com grande resolução, observa os perigos aos quais precisa vencer, tendo diante de seus olhos, todavia, a grande vitória da superação sobre si mesma. A verdadeira virtude, ou seja, aquela baseada em princípios, carrega consigo algo que parece se conformar com a constituição melancólica do ânimo em sentido moderado²⁶⁸ (2:219).

Diante dessa situação, Kant já compreende, apoiado por Rousseau, haver a necessidade de uma educação para a restrição dos impulsos naturais indevidos, tendo como objetivo a preservação dos costumes, das ciências e das artes e, por conseguinte, para a realização plena da liberdade. O sentimento moral não é uma capacidade inata, mas uma *predisposição* que deve ser desenvolvida e cultivada a partir do trabalho da educação. O segredo desconhecido dessa educação consiste “em exercitar o sentimento moral”, como aspecto essencial para a responsabilidade moral e para a liberdade no mundo.

[...] e não é para desejar outra coisa senão que o falso simulacro, que tão facilmente ilude, não nos distancie despercebidamente da nobre simplicidade, mas, sobretudo, que o segredo ainda não descoberto da educação seja arrancado do antigo delírio, para que o sentimento moral logo cedo se eleve a uma sensação ativa no coração de todo jovem cidadão do mundo, a fim de que nem todo refinamento acabe no agrado fugaz e ocioso de julgar com mais ou menos gosto o que acontece fora de nós (2:256)²⁶⁹.

A presente análise da natureza humana mostra que a maior parte dos homens não está apta a submeter as inclinações decorrentes do amor próprio aos princípios da liberdade implícitos na experiência do sentimento moral. Embora Kant reconheça a carência do

²⁶⁸ Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur und eine Fassung und Stärke des Gemüths, hierauf als auf einen allgemeinen Grund seine gesammte Handlungen zu beziehen, ist ernsthaft und gesellt sich nicht wohl mit einer flutterhaften Lustigkeit, noch mit dem Unbestand eines Leichtsinigen. Es nähert sich sogar der Schwermuth, einer sanften und edlen Empfindung, in so fern sie sich auf dasjenige Grausen gründet, das eine eingeschränkte Seele fühlt, wenn sie, von einem großen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber großen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend also aus Grundsätzen hat etwas an sich, was am meisten mit der melancholischen Gemüthsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint.

²⁶⁹[...] und es ist nichts mehr zu wünschen, als daß der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne vornehmlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahne entrissen werde, um das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinigkeit bloß auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmacke zu beurtheilen.

comportamento de acordo com princípios, ele sublinha a importância de se considerar a variedade das manifestações de temperamento para a uma caracterização completa da natureza humana. Todas essas qualidades são pensadas como aspectos que, em seu papel social e em relação a sua participação no todo, podem contribuir, de alguma forma, à natureza humana²⁷⁰. Como Ward nos sugere, em palavras que nos remetem à teodiceia da década anterior, trata-se de considerar a diversidade extraordinária dos sentimentos e atitudes humanas, sejam boas ou más, como partes de um grande e sublime *design* no qual as partes individuais e defeituosas contribuem para a maior perfeição possível do todo.

Quando eu observo alternadamente o lado nobre e o lado débil do homem, então reprovo a mim mesmo de não poder colocar-me naquele ponto de vista em que estes contrastes, todavia, apresentam o grande quadro de toda a natureza humana de uma forma tocante. Pois eu me conformo de bom grado com o fato de que, na medida em que pertence ao projeto da grande natureza, essas atitudes grotescas não podem conceder outra coisa do que uma impressão nobre, embora tenhamos uma visão muito limitada para percebê-las nesta relação²⁷¹ (2:226-7).

Analisando sob uma perspectiva metafísica, a moralidade a partir de princípios seria, supostamente, apenas uma parte de um rico e variado padrão de motivos, que expressam a relação inteligível das substâncias espirituais em relação ao todo (Ward, 1972, p. 26).

No entanto, para lançarmos um rápido olhar nisso, então eu creio poder observar o seguinte: Aqueles entre os homens que se comportam de acordo com princípios são muito raros, o que é sobremaneira bom, uma vez que pode acontecer facilmente de errarmos nesses princípios e então o prejuízo que emerge dessa situação é tão maior quanto mais universal for o princípio e quanto mais firme for a pessoa que o estabeleceu para si mesmo. Aqueles que se comportam a partir de impulsos benignos são a maioria, o que é, de fato, excelente, embora isso não possa ser creditado como um mérito especial da pessoa; pois esses instintos virtuosos faltam às vezes, mas eles no geral servem ao grande propósito da natureza humana, da mesma forma que os instintos restantes que tão regularmente movimentam o mundo animal. Aqueles, que têm fixo diante dos olhos o tão amado eu próprio como o único ponto de referência de seus esforços e que buscam tornar o egoísmo o grande eixo em torno do qual tudo gira, são a maioria. Nada pode ser também mais vantajoso do que isso, pois estas pessoas são as mais diligentes, organizadas e cautelosas; elas concedem sustentação e solidez ao todo, quando, mesmo sem intenção, tornam-se comunitariamente úteis, suprimindo as carências necessárias e oferecendo a base sobre qual almas mais refinadas podem difundir beleza e harmonia. Por fim, o amor pela honra está espalhado em

²⁷⁰ Suzuki (2014, p.162) compreende que todas as qualidades são pensadas a partir do ponto de vista de seu valor para a sociedade. O desempenho social das virtudes, ranqueado em graus em relação à participação dessas virtudes no bem público, colocaria a filosofia de Kant em referência à regra de Hutcheson segundo a qual sempre é preciso buscar um bem maior, promovendo a felicidade do maior número de pessoas.

²⁷¹ Wenn ich die edele und schwache Seite der Menschen wechselsweise bemerke, so verweise ich es mir selbst, daß ich nicht demjenigen Standpunkt zu nehmen vermag, von wo diese Abstechungen das große Gemälde der ganzen menschlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Gestalt darstellen. Denn ich bescheide mich gerne: daß, so fern es zu dem Entwurfe der großen Natur gehört, diese groteske Stellungen nicht anders als einen edelen Ausdruck geben können, ob man schon viel zu kurzsichtig ist, sie in diese Verhältnisse zu übersehen.

todos os corações humanos, embora em medidas diferentes, devendo conceder ao todo uma beleza atraente até alcançar a admiração [...] ²⁷²(2:226-7).

Todavia, diante desse variado extrato antropológico que mostra as motivações da natureza humana, Kant já pressupõe o papel de uma regra como critério restritivo para as ações por impulso, capaz de orientar mais adequadamente nosso livre-arbítrio. Assim, apesar de Kant destacar a incapacidade humana de julgar corretamente de acordo com princípios e temer o peso da responsabilidade moral, discriminada na consequência das ações por princípios, por fim, ele admite que todas as inclinações dominantes, em algum momento, devem ser submetidas ao julgamento de um tribunal que avalia as consequências da conduta a partir de um “ponto de vista estranho”. Trata-se, em outras palavras, de considerar um ponto de vista fora de si para julgar a aparência da própria conduta e para avaliar qual efeito tem esta conduta em relação aos outros. Segundo Schilpp (1966, p. 75), a partir deste impulso secreto, elevamo-nos sobre nossas ações e interesses mais particulares, o que permite nos separarmos momentaneamente de nossa *individualidade*. Se, de fato, nesta situação, este procedimento ainda não é capaz de *direcionar* o comportamento em direção a uma necessidade *propriamente* categórica, ele, pelo menos, permite julgar mais objetivamente ou racionalmente o caráter das nossas ações ²⁷³. É certo que Kant ainda suplica por uma resposta mais clara sobre este ponto de vista no qual os *contrastes* podem efetivamente *se harmonizar*

²⁷² Um indessen doch einen schwachen Blick hierauf zu werfen: so glaube ich folgendes anmerken zu können. Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige, welches auch überaus gut ist, daßes so leicht geschehen kann, da man in diesen Grundsätzen irre und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz und je standhafter die Person ist, die ihn sich vorgesetzt hat. Derer, so aus gutherzigen Trieben handeln, sind weit mehrere, welches äußerst vortrefflich ist, ob es gleich einzeln nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kann angerechnet werden; denn diese tugendhafte Instincte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchschnitte leisten sie eben so wohl die große Absicht der Natur, wie die übrige Instincte, die so regelmäßig die thierische Welt bewegen. Derer, die ihr allerliebstes Selbst als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen starr vor Augen haben, und die um den Eigennutz als um die große Achse alles zu drehen suchen, giebt es die meiste, worüber auch nichts Vortheilhafteres sein kann, denn diese sind die emsigsten, ordentlichsten und behutsamsten; sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne ihre Absicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfnisse herbeischaffen und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgerheimtheit verbreiten können. Endlich ist die Ehrliche in aller Menschen Herzen, obzwar in ungleichem Maße, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muß.

²⁷³ Para Suzuki (2014), a distinção de Hutcheson entre a Virtude e as demais virtudes, entre os deveres perfeitos e imperfeitos, seria de fundamental importância para que a moral kantiana chegasse à distinção entre a vontade condicionada e a vontade pura. Segundo ele, o pensamento kantiano vai gradativamente radicalizar a diferença entre a virtude e as demais qualidades boas tais como a benevolência. No entanto, de acordo com a sua leitura, essa distinção, que culminará em uma separação essencial entre o condicionado e o incondicionado na ética, só será levada a cabo a partir da leitura kantiana da *Teoria dos Sentimentos Morais* de Adam Smith no início dos anos de 1770 quando Kant, de fato, aprofunda-se na separação entre o padrão absoluto e o comum da moral. Não obstante, embora interessante do ponto de vista do desenvolvimento, essa análise negligencia o fato de que a busca pelo status incondicionado das ações já está subjacente no contexto de 1760, culminando, poucos anos depois, em meados da mesma década, na consciência em relação à distinção entre a virtude incondicionada universal e a meramente hipotética (a benevolência). Ver particularmente as *Anotações* (20:144-145) e *Sonhos de um Visionário* (2:335).

no quadro geral da natureza humana. Ele está se tornando cada vez mais lúcido, todavia, de que esta resposta não está no *conhecimento metafísico da natureza*, mas se encontra decisivamente em uma compreensão mais profunda do homem, à qual Rousseau lhe fornece um modelo através de seu “homem natural”.

Pois considerando que no grande palco cada um realiza as ações de acordo com suas inclinações dominantes, então ele é conduzido, ao mesmo tempo, através de um impulso secreto a adotar em pensamento um ponto de vista fora de si mesmo, a fim de julgar a decência de sua conduta, tal como ela aparece e se apresenta aos olhos do espectador. Dessa forma, os diferentes grupos se harmonizam em um quadro de expressão magnífica, onde, em meio à grande variedade, destaca-se a unidade, e o todo da natureza moral demonstra beleza e dignidade²⁷⁴ (2:226-7).

2.3. *Uma Tentativa de Introduzir o conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia: a lei como consciência interna*

O ensaio intitulado *uma Tentativa de Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia* foi publicado no final de 1763, quase um ano antes da publicação da *Preisschrift*. Apesar disso, sabe-se, através de algumas fontes²⁷⁵, que o último foi concluído pelo menos seis meses antes do primeiro. É possível supor, então, que a *Preisschrift* foi concluído no final de 1762 enquanto *Grandezas Negativas*, por sua vez, em junho de 1763, como comprova o registro da *Acta Facultatis Philosophiae* da Universidade de Königsberg. Embora investigue um problema de natureza diversa, *Grandezas negativas* toca nas principais questões da *Preisschrift*, sejam elas relativas ao problema teórico que se circunscreve no contraste entre os métodos da matemática e da metafísica (2:167) ou ainda na própria questão que se enuncia em torno do problema ético. Todavia, enquanto a *Preisschrift* empreende uma crítica à aplicação do método matemático no âmbito da metafísica, *Grandezas Negativas* vai se opor diretamente ao alcance do logicismo wolffiano. Kant vai apresentar o contraste entre a oposição lógica e a real, observando que o zero produzido por uma oposição lógica é apenas

²⁷⁴ Denn indem ein jeder auf der großen Bühne seinen herrschenden Neigungen gemäß die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer sich selbst einen Standpunkt zu nehmen, um den Anstand zu beurtheilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren sich die verschiedene Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt.

²⁷⁵ Podemos citar a data do prazo final da submissão do concurso da academia e ainda a confirmação da submissão informada através de uma carta de Kant a Formey (10:38-39), o secretário da academia prussiana real.

uma simples contradição, enquanto o zero resultante de uma oposição real se relaciona com a própria existência, sendo concebido como uma definição física (2:171-2) e como “uma verdadeira força” (2:178-9) ²⁷⁶. Isso leva particularmente a uma distinção decisiva em torno das respectivas funções das relações dedutivas, que são de caráter meramente lógico, e as relações causais de existência, que devem caracterizar as operações da natureza.

Embora o conceito de oposição real restrinja as ambições kantianas de realizar uma cosmogonia, na medida em que denuncia a incapacidade da razão explicar por si a causalidade e, com efeito, a interconexão das substâncias do universo, Kant admite que ele conserva sua importância para explicar algumas questões no campo da moral. É notável que, na aplicação do conceito ao problema moral, Kant já se mostra consciente da distinção entre os princípios subjetivos da ação e a regra objetiva do dever. Schmucker (1961, p. 112) destaca que Kant já fala, por um lado, de uma lei positiva da obrigação na consciência e, por outro, da capacidade de agir segundo seus princípios. Além disso, de acordo com Schilpp (1966, p. 60), o significado do sentimento moral vai se afastar decididamente de qualquer possibilidade de identificação com o conceito de Hutcheson, pois Kant vai relacioná-lo claramente com uma lei interna inata. Observar-se-á, com isso, um progresso na relação entre os aspectos formais e materiais da moralidade, mostrando que em pouco tempo os papéis da razão e do sentimento foram delimitados em resposta à dúvida que perfaz as considerações finais da parte moral do *Ensaio Premido*. Além disso, Kant apresentará outras importantes afirmações, até então negligenciadas pela literatura, que serão importantes para a compreensão do funcionamento da atividade apetitiva em relação ao prazer e desprazer e também para o problema da teodiceia.

Antes de entrar propriamente em suas considerações morais, Kant vai demonstrar, através da aplicação do conceito de *oposição real* no âmbito da psicologia racional, um interessante caminho para se compreender a faculdade de apetição e suas categorias de prazer e desprazer. Rompendo em definitivo com a compreensão proposta pela psicologia wolffiana, Kant reconhece que prazer e desprazer precisam ser compreendidos como uma força verdadeira. Isto é, o desprazer não pode ser considerado como mera “ausência de prazer” – como se compreendeu anteriormente em relação ao conceito ontológico de perfeição – mas como um prazer negativo ou uma força oposta em sentido real (2:182). Portanto o prazer e o

²⁷⁶ Para essa obra, foi utilizada a tradução de Jair Barbosa e Vinícius Figueiredo dos *Escritos Pré-Críticos* da Editora Unesp.

desprazer, corretamente entendidos, devem atuar sempre como forças opostas sempre em referência a um mesmo *fundamento*.

Tomemos um exemplo à doutrina da alma. A questão reside em saber se o desprazer é simplesmente uma ausência de prazer ou um fundamento de sua privação, que constitui em si mesmo algo positivo, sendo não apenas o contrário contraditório [*kontradiktorische Gegenteil*] do prazer, e sim algo que lhe é oposto em sentido real – e se, portanto, o desprazer pode ser designado como um *prazer negativo*. [...] Comunica-se a uma mãe espartana o fato de que seu filho portou-se heroicamente em combate pela pátria. Apodera-se de sua alma um agradável sentimento de prazer. Acrescenta-se, então, que ele teve uma morte honrosa. Isso diminui significativamente aquele prazer, rebaixando a um grau inferior. [...] fosse o prazer apenas uma negação = 0 [...] o prazer não diminuiria após a notícia da morte, o que é falso. Considere-se, assim, o prazer derivado de sua reconhecida bravura = 4a, e o que restar dele após o desprazer derivado da outra causa ter atuado = 3ª, então o desprazer será a, nele residindo o negativo do prazer, ou seja – a. Temos, assim, 4a – a = 3a. [...] Logo, o desprazer não é apenas uma ausência de prazer, mas um fundamento positivo que suprime em parte ou inteiramente o prazer que provém de outro fundamento [...] (2: 180-181).

A capacidade de sentir prazer e desprazer, portanto, atua sempre de acordo com fundamentos diversos, mas Kant afirma que “apenas sensações da mesma natureza podem ser somadas”²⁷⁷. Este é o motivo pelo qual os sentimentos em geral, no estado desenvolvido da vida, variam conforme a multiplicidade de estímulos, tornando impossível estimar, em um caminho meramente quantitativo, a soma de felicidade no todo da vida humana. É notável, todavia, que o sentimento moral é uma experiência apetitiva totalmente distinta. De maneira geral, a apetição funciona sempre em referência a uma grande multiplicidade de estímulos ou fundamentos subjetivos. Todavia, se os prazeres em geral variam exponencialmente de acordo com a multiplicidade de disposições subjetivas das pessoas, a experiência do sentimento moral universal vincula-se necessariamente a um único fundamento, qual seja uma lei interna e objetiva: “[u]m animal irracional não pratica nenhum vício, mas esta omissão não constitui qualquer vício (*demeritum*). É que ele não transgrediu nenhuma lei interna. Ele não foi impelido a uma boa ação por meio do sentimento moral interno e assim o zero ou a omissão não são determinadas como a consequência de uma oposição” (2:183). A referência kantiana aos animais explicita a exigência de uma *lei interna racional* que deve atuar como fundamento do sentimento moral. Ora, se o acolhimento da lei proporciona prazer e fornece a motivação moral, impelindo a ação, devemos admitir, por outro lado, que sua transgressão

²⁷⁷ Talvez possamos nesse ponto do ensaio traçar alguma relação entre Kant e Hutcheson no que concerne ao cálculo das virtudes, que, em Kant, se configura como um cálculo do valor do prazer. Hutcheson admite em algum ponto de sua *Investigação* que “[à] primeira vista, a aplicação de um cálculo matemático em assuntos morais parece talvez extravagante e selvagem; mas alguns corolários, que serão facilmente deduzidos na sequência, podem mostrar a conveniência dessa tentativa, caso ela possa ser levada adiante”. O corolário mais conveniente é o de que “nenhuma circunstância externa da fortuna, nenhuma desvantagem involuntária, pode excluir qualquer mortal da virtude mais heroica” (p.134 apud Suzuki, 2014, p.151).

deve impulsionar uma força real em sentido oposto, experimentada como um tipo especial de desprazer. A partir dessas considerações, Kant está, pela primeira vez, diante do caminho para compreender o sentimento como um tipo de efeito coercitivo resultante da transgressão da lei, o que mais tarde se tornará claro no conceito de *necessitação moral*.

A ideia de oposição real quando aplicada propriamente à filosofia prática conduz ainda a algumas interessantes considerações em torno do caráter *sui generis* da lei interna da perfeição e, ainda, a alguns problemas específicos da teodiceia. Esta perspectiva mostra-se especialmente útil para esclarecer o sentido da natureza do mal. Abandonando a perspectiva leibniziana apresentada em seu *Ensaio sobre algumas Considerações sobre o Otimismo* de 1759, Kant compreende o mal não como a ausência de bondade ou de perfeição, mas como um *meritum negativo*, algo que, de fato, representa uma realidade efetiva. Novamente, o critério para a existência real do vício está na consciência da transgressão de uma lei interna positiva. É interessante notar que Kant acredita, em um caminho semelhante à ideia madura do fato de razão, que esta lei emerge como uma consciência obrigatória imediata em todos os seres racionais. Por sua vez, a supressão da obrigação, que caracteriza propriamente a natureza das ações viciosas, acontece através da *atuação real* das próprias *forças do ânimo*: “[e]ssa lei interna é um fundamento positivo de uma boa ação, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido. Aqui, portanto, há uma privação, uma oposição real, e não apenas uma ausência” (2:182). Em outras palavras, o mal moral é um estado de dívida, não de ausência. Apenas na inexistência de um determinado *fundamento superior de perfeição*, a ausência não expressa um vício (p. 184). Kant, então, reafirma a validade dessa lei racional da obrigação ou princípio de perfeição tanto para os casos de execução, nos quais os homens praticam delitos concretos, quanto nos casos de omissão, nos quais se deixa de realizar aquilo que é exigido pela lei. Em relação ao último, Kant observa que a atuação da “lei positiva de amor ao próximo”, pressuposta “no coração de todo homem”, é do mesmo modo, válida. Dessa forma, levando em conta a lei, um ato de omissão representa “uma ação interna efetiva, advinda de móveis, sem a qual a omissão não seria possível. Este zero é uma consequência de uma oposição real” (2:183).

O vício (*demeritum*) não é simplesmente uma negação, mas uma *virtude negativa* (*meritum negativum*), pois só pode haver vício na medida em que em um ser existe uma lei interna (seja meramente a consciência [*Gewissen*] moral, seja o estar consciente de uma lei positiva) que é transgredida. Essa lei interna é um fundamento positivo de uma boa ação, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido (2:182).

Estas considerações mostram que o mal deve ser devidamente atribuído à própria atuação da vontade em sua relação interna de oposição à lei. Mais uma vez, nesse contexto, Kant deixa indicado a exigência de uma distinção essencial entre natureza e liberdade, entre teoria e prática, para a compreensão adequada do problema ético. A despeito das *aparências*, a moral e, com efeito, o mérito e o demérito, diz respeito a uma operação interna da mente. A moralidade de uma ação deve ser concebida em função de forças internas que devem mover o ato, em vez de impulsos físicos externos e suas consequências no mundo. Muitas faltas por omissão, devido às suas consequências moderadas, são tornadas quase invisíveis pelo hábito ou pela cultura (2:183). Ora, isso explicita, segundo Kant, a impossibilidade dos homens deduzirem “com certeza o grau de disposição moral de seus semelhantes a partir de suas ações” (2:200). Como uma alusão à sua ainda distante virada copernicana, ele argumenta que, no âmbito teórico, “todas as espécies de conceitos precisam repousar sobre a atividade interna do espírito, como seu fundamento. Coisas externas bem que podem conter a condição sob a qual se apresentam desta ou daquela maneira, mas não a força para efetivamente produzi-las”. Isso é posto analogamente ao problema moral. Do mesmo modo que não se pode estipular se certas negações são verdadeiras oposições reais tão somente através da análise empírica da natureza, no campo da filosofia prática, não se pode avaliar a verdadeira moralidade, oriunda das oposições reais das forças motivacionais internas, tão somente através de suas consequências externas. É certo que a disposição interna do homem precisa superar as forças contravalentes do amor próprio. Todavia não somos capazes de inferir verdadeiramente o grau de tais forças ao ponto de estimarmos tanto a disposição quanto o valor moral das pessoas. O *juiz* e o *tribunal* para julgar nossa conduta encontram-se igualmente *ocultos*.

Nas coisas morais passa-se o mesmo: nem sempre se deve ver no zero uma negação que advém de uma ausência, nem tampouco ver em uma consequência positiva de maior magnitude a prova definitiva de que uma maior atividade tenha sido empregada na direção da consequência resultante. Dai a um homem dez graus de paixão que, em uma circunstância determinada, contradiz as regras do dever – por exemplo, a avareza. Deixai que ele empregue doze graus de esforço conforme os princípios do amor ao próximo. A consequência é que ele será beneficente e prestimoso em dois graus. Imaginai outro homem dispondo de três graus de avareza e de sete graus do poder de agir segundo os princípios da obrigação [*Grundsätzen der Verbindlichkeit*]. A ação terá por grandeza quatro graus, o quanto, após o conflito com seu apetite, ele será útil a outro homem. Todavia é indiscutível que, dado ser possível considerar a mencionada paixão natural e involuntária, o valor moral da ação do primeiro é maior do que a do segundo, embora, caso se quisesse avaliá-los mediante a força *viva*, a consequência, no último caso, ultrapasse aquela do primeiro. Daí porque não seja possível aos homens deduzir com certeza o grau de disposição moral [*tugendhaften Gesinnung*] de seus semelhantes a partir de suas ações, permanecendo seu único juiz aquele que vê no fundo do coração (2:200).

Essas questões de ordem moral decorrentes do conceito de oposição real levarão mais uma vez ao problema do arbítrio de Deus, o mesmo já abordado no contexto da teodiceia. Trata-se de verificar se o conceito de uma oposição real pode ser aplicado ao arbítrio divino: “[c]aso queiramos nos aventurar a aplicar esses conceitos ao frágil conhecimento de que podem dispor os homens da divindade infinita, que dificuldades não cercarão, então, nossos maiores esforços”. Kant acredita que o conceito de uma oposição real não pode ser aplicado ao arbítrio perfeito e absoluto de Deus. Como foi discutido no tratado de 1762, a existência de Deus estabelece a ordem completa de todas as determinações possíveis. Com efeito, isso impossibilita qualquer tipo de supressão interior, uma vez que, como foi suposto na tese de Leibniz, não há nela qualquer carência ou mesmo pressupostos meramente subjetivos. É possível presumir que a oposição se aplica à vontade finita dos homens, porque as máximas subjetivas nem sempre correspondem ao critério objetivo estabelecido para as ações. Como vimos, no homem, a faculdade de apetição trabalha com diversos fundamentos subjetivos do prazer, os quais devem pressupor sempre o sentimento de desprazer ou uma aversão positiva em relação aos fundamentos contrários. Em outras palavras, o resultado que não está em conformidade com esse prazer subjetivo em vista de um objeto específico do desejo emerge como um tipo de aversão positiva ou desprazer: “[n]o apetite que um mestre devotado possui de educar seu aluno, todo resultado que não for conforme a este desejo se lhe opõe positivamente, sendo um fundamento de desprazer”. Todavia de “espécie totalmente diferente são as relações dos objetos à vontade divina”. Kant observa, no caminho decisivo já indicado em o *Único Argumento*, que “[n]ela, nenhuma coisa exterior é propriamente fundamento de prazer e desprazer, pois ela não depende absolutamente de outra coisa e esse prazer puro não habita aquele que por si mesmo é bem-aventurado porque o bem exista fora dele, ao contrário: esse bem existe porque a representação eterna de sua possibilidade e o prazer ligado a ela são um fundamento da satisfação do apetite” (2:201). É possível perceber que o abismo de diferença que pode ser reconhecido entre a representação do desejo em Deus e a das criaturas encontra-se, dentre outras razões, no fato de que, no arbítrio de Deus, os fundamentos subjetivos correspondem sempre e exatamente aos objetivos. Kant explicará, pouco tempo depois em suas preleções, que as máximas ou “as leis subjetivas são derivadas da constituição desse ou daquele sujeito; elas estão restritas a eles. [...] Na vontade de Deus, as leis subjetivas daquela vontade são idênticas às leis objetivas [...]” (27:264). Portanto, de acordo com essas indicações, a representação ideal do arbítrio divino deve levar em conta tanto a satisfação quanto a correspondência completa do desejo de Deus com o objeto desejado, que, nesse caso em especial, só pode ser um objeto racional construído internamente e independente de

qualquer outra condição. Assim, a possibilidade de uma solução para o problema ético kantiano, enunciado na *Preisschrift*, ganha espaço a partir da seguinte sugestão, a saber: é necessário compreender como os fundamentos subjetivos da vontade finita humana podem se harmonizar com um *objeto ideal* interno, conservando a *validade subjetiva e a objetiva* do prazer. Trata-se de encontrar ou *construir racionalmente* um objeto de apetição válido ou, em outras palavras, um objeto que possa ser *universalmente* desejado. Esta sugestão, com efeito, abre as portas para a compreensão inicial de uma faculdade superior de apetição, onde os fundamentos da razão determinam *internamente e objetivamente* o desejo, que mais tarde vai culminar no conceito de razão prática.

3. LIBERDADE E NATUREZA: A GÊNESE METAFÍSICA DA FILOSOFIA PRÁTICA

3.1. As Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime

O aparecimento do volume XX dos escritos completos de Kant, editado por Gerhard Lehmann e publicado pela Academia de Berlim em 1942, representou uma contribuição fundamental para a interpretação do desenvolvimento da filosofia moral kantiana, uma vez que, pela primeira vez, os intérpretes tiveram acesso ao extrato completo das decisivas *Anotações* de Kant em seu exemplar particular de *Observações sobre o Sentimento do belo e do Sublime*²⁷⁸, datadas de 1764-65²⁷⁹. Como se nota, pouca progressão foi observada no trabalho dos primeiros intérpretes, que, com acesso apenas aos enxertos incompletos organizados anteriormente por Schubert²⁸⁰, não foram capazes de avaliar adequadamente os problemas fundamentais da filosofia moral com os quais Kant, em sigilo, estava preocupado nesse contexto. O que se vislumbra, a partir dessas *Anotações*, é um conjunto completo de reflexões que, de fato, representam o que nas palavras de Schmucker (1961, p. 173) se resume como o debate [*Auseinandersetzung*] crucial de Kant com o pensamento de Rousseau, em particular com seu *Emílio*. No auge de sua influência, de acordo com Cassirer (p. 13),

²⁷⁸ Na introdução de sua reedição das *Anotações* publicada em 1991, Marie Rischmüller discute o caráter desses fragmentos. Ela esclarece o que essas notas “não são”. Segundo Rischmüller (1991, p. xi), “[e]las não são para a publicação, para fins de reformulação das Observações, para preparação de uma publicação determinada e nem para fins de preleção”. Como ela ainda destaca, as mesmas “não giram em torno de um tema particular, não desenvolvem nenhuma argumentação sucessiva, não possuem forma de unidade, [...] não são nem mesmo todas formuladas, nem no mesmo idioma, nem todas pensamentos próprios de Kant ou as vezes nem pensamentos”. Mesmo assim, como Rischmüller destaca, elas podem assumir um caráter positivo quando associadas às reflexões principais de Kant desse contexto. “Elas manifestam-se como dúvida, como confirmação, como visualização de material complementar ou como hipótese adicional, como analogia ou como elemento sistemático para a análise do tema estabelecido em primeiro plano”. Além disso, elas podem, enquanto pensamentos adicionais, representar, através de uma palavra, uma frase ou um retrato, desejos pessoais, medos, necessidades e idiossincrasias.

²⁷⁹ Inicialmente, Schubert havia pensado que as *Anotações* eram reflexões manuscritas utilizadas para as preleções kantianas durante o período de 1765-1775. Mas Lehmann observa que essa datação é tão imprecisa quanto a própria estimativa das *Anotações* para a ética kantiana tardia (20:471). Na interpretação de Adickes, as *Anotações* começaram a ser redigidas no início de 1764 e estenderam-se, em sua maioria, no decorrer deste e do ano posterior. Levando em conta a posição das reflexões particulares, a diferença de tinta e as indicações de conteúdo, Adickes chegou à conclusão de que Kant primeiramente escreveu em cima das folhas principais, provavelmente entre janeiro de 1764 e o outono de 1765, para, posteriormente, do meio ao final de 1765, escrever as anotações marginais sumárias, associativas e de aprimoramento ao texto de *Observações*. (Rischmüller, 1991, p. xvii).

²⁸⁰ Friederich Wilhelm Schubert (1799-1868) reuniu pela primeira vez uma parte dos fragmentos a partir do exemplar kantiano em 1842, realizando, com isso, a publicação das primeiras reflexões de Kant do Legado Manuscrito (*handschriftlicher Nachlass*) (Rischmüller, 1991, p. xvii). Segundo as próprias palavras de Lehmann (1972), as *Anotações* possuem uma posição especial no *Legado Manuscrito* exatamente pelo fato de que “elas são as primeiras reflexões que foram reproduzidas em uma edição das obras de Kant” (20:471).

Rousseau não era para Kant um apóstolo das verdadeiras emoções e paixões, como em sua retratação pelos românticos, mas o restaurador dos direitos da humanidade. Como Kant admitiu em umas das notas, era preciso superar a força retórica de Rousseau, contornando o elemento emotivo de suas obras para interpretá-lo com razão: “[eu] devo ler Rousseau até que a beleza de [sua] expressão não mais me incomode e só assim então posso examiná-lo com razão”²⁸¹ (20: 30). O momento lúcido da leitura kantiana de Rousseau encontra-se exatamente no transcorrer dessas notas, que, por um lado, são, como Adickes supôs, um suplemento ou anexo com avaliações críticas e referências diretas às questões antropológicas e estéticas que foram desenvolvidas em *Observações*, mas, mais do que isso, são um atestado de que, a partir do debate com Rousseau, emergiram reflexões totalmente novas no pensamento moral de Kant. É notável que, em certo ponto, estas anotações deixam de ser um adendo aos temas da obra principal para tornarem-se reflexões críticas profundas sobre os escritos rousseauianos, que se bifurcam na direção de problemas decisivos para o desenvolvimento da teoria kantiana, quais sejam: o da natureza essencial e irreduzível do homem em consideração ao seu lugar na ordem das coisas e da providência; o da perfeição humana e da felicidade em relação ao estado de natureza e civilização; o da essência da vontade como princípio do bem e da obrigação; o do papel do sentimento moral; e, enfim, o da relação próxima entre moralidade e religião (Schmucker, 1961, p. 180).

3.2. Um estado de natureza restaurado: o estado de liberdade e de concordância da vontade

No *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765 – 1766*, Kant demonstra a pretensão de estabelecer um critério de investigação para sua doutrina da virtude: “[n]a doutrina da virtude eu devo começar sempre por considerar historicamente e filosoficamente o que acontece antes especificamente do que deve acontecer”. Nota-se, a partir disso, que o estudo histórico e antropológico, enquanto uma “descoberta de nossos tempos”, é reivindicado, sob a influência clara de Rousseau, como uma condição necessária para a investigação moral. Trata-se de investigar um conceito de homem “distorcido por sua forma mutável que é colocada sobre ele através das contingências de sua condição” para encontrar “a forma imutável da natureza humana em sua posição distinta dentro da criação”.

²⁸¹ Ich muß den Rousseau so lange lesen bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört u. dann kann ich allererst ihn mit Vernunft untersuchen.

Portanto, através desse método, deve ser possível verificar “qual perfeição é apropriada para ele no estado de inocência primitiva e qual é no estado de sábia inocência” (2:311-312), determinando, a partir da consideração desses limites, as regras do comportamento humano em direção ao maior grau de perfeição física e moral²⁸². As *Anotações* aprofundam-se exatamente no ponto onde Kant percebe os resultados dessa investigação, explicitando claramente o motivo pelo qual ele estima tanto a Rousseau ao ponto de compará-lo a Newton. De fato, com sua doutrina do homem natural, Rousseau descobriu as *leis da perfeição* que subjazem e perfazem a natureza humana, justificando o trabalho da providência. De forma decisiva, ele apresentou uma justificativa plausível para o *dito de Pope* de que tudo no curso do mundo pressupõe a ordem, proporcionando, com efeito, as primeiras respostas definitivas sobre as dúvidas morais e religiosas que, na forma de uma *teodiceia*, assolaram o pensamento de Kant na década anterior.

Newton viu pela primeira vez ordem e regularidade ligadas à grande simplicidade onde antes dele eram encontradas desordem e diversidade de forma inarticulada, e desde então cometas movem-se em trilhas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema de Pope é verdadeiro (20:59-60)²⁸³.

A posição de Rousseau se assemelha à de Newton, pois ambos descobriram a ordem e as leis ocultas da natureza distanciando-se da visão que dominava a sabedoria e o senso comum de sua época (20:120). Todavia, embora Rousseau seja considerado “outro Newton”, Kant demonstra agora a consciência de que a verdadeira e mais importante *perfeição* não se encontra na *beleza* estruturada e ordenada do cosmos. Se, no contexto de sua cosmogonia, Kant regozijava-se ao contemplar o céu estrelado acima de si, agora suas preocupações se voltam para o universo oculto da alma humana: “[n]ós podemos ver outros mundos à distância, mas a gravidade necessária a nós permanece na terra”²⁸⁴ (20: 153). Ele ainda fala: “[e]u não tenho de modo algum a ambição de querer ser um Serafim, meu orgulho está apenas

²⁸² O papel do método é devidamente destacado também, em sequência, no *Anúncio das Preleções de Geografia*, mostrando que o estudo do homem histórico deve preparar o homem para o descobrimento de sua verdadeira natureza moral (2:212). Em paralelo com o *Contrato* de Rousseau, Kant vai afirmar que o estatuto dos estados e dos povos deve ser considerado não a partir das causas acidentais e particulares dos homens, mas de um elemento estável (Schmucker, 1961, p. 152) (2:213).

²⁸³ Newton sahe zu allererst Ordnung u. regelmässigkeit mit großer Einfalt verbunden wo vor ihm Unordnung u. schlim gepaarte Manigfaltigkeit anzutreffen war u. seitdem laufen Cometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus u. Manes. Nach Newton u. Rousseau ist Gott gerechtfertigt u. nunmehr ist Popens Lehrsatz wahr

²⁸⁴ Wir können andre Welten in der Entfernung sehen aber die Schwere nothigt uns auf der Erde zu bleiben [...].

no fato de ser um homem”²⁸⁵ (20:47). Esclarece-se, portanto, que “[a] grande preocupação do homem é saber como preencher seu lugar na criação e compreender corretamente o que se deve ser a fim de se tornar um homem”²⁸⁶ (20:41). Essa clara mudança de prioridades delimita, do mesmo modo, qual deve ser o verdadeiro *escopo da razão*. Se, anteriormente, Kant valorizou os homens de acordo com suas capacidades intelectuais, desprezando o senso comum, a crítica de Rousseau o *corrigiu*. Um autêntico testemunho disso é notado em suas sinceras e agradecidas palavras ao autor que *censurou* sua arrogância intelectual, alertando-o para o verdadeiro fim da humanidade. Este fim não se refere, certamente, ao progresso científico-cultural do homem, mas é expressão exclusiva de sua natureza moral.

Eu sou por inclinação um pesquisador. Eu sinto uma ardente sede por conhecimento e a ávida inquietação por avançar nele, bem como a satisfação em cada passo dado adiante. Houve um tempo em que acreditava que unicamente isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a população por nada saber. Rousseau corrigiu-me. Esse cego preconceito desapareceu; eu aprendi a honrar os homens e me reputaria mais inútil do que um trabalhador comum caso não acreditasse que essa consideração pode conferir valor a todas as demais: estabelecer os direitos da humanidade ²⁸⁷ (20: 44).

É perceptível, com isso, uma decisiva reorientação do fim da razão que leva ao “primado da razão prática” (Zammito, 2002, p. 99). O suporte necessário para essa *revolução* encontra-se, como se pode ver, particularmente, na denúncia de Rousseau, apresentada em seu primeiro discurso, de que as ciências e as artes não fizeram mais do que corromper a natureza humana. Por isso, no *Emílio*, como meta de seu programa pedagógico, Rousseau apresenta o objetivo de estabelecer os princípios de uma educação de acordo com a natureza. A educação, portanto, deve tornar o homem livre de suas dependências externas, como aquelas exigidas pela cultura social, conduzindo-o ao seu verdadeiro ser: “[o] propósito principal de Rousseau é que a educação seja livre e também faça o homem livre”²⁸⁸ (20:167). O problema denunciado por Rousseau, que Kant também assume, encontra-se no fato de que a multiplicidade das formas adquiridas pela natureza humana na cultura, apoiadas por um uso não sadio da razão, estabeleceram critérios inválidos e nocivos para a vida humana em geral.

²⁸⁵ Ich habe gar nicht den Ehrgeitz ein Seraph seyn zu wollen mein stolz ist nur dieser daß ich ein Mensch sey.

²⁸⁶ Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe was man seyn muß um ein Mensch zu seyn.

²⁸⁷ Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. Ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.

²⁸⁸ Die Hauptabsicht des rousseau ist daß die Erziehung frey sey u. auch einen freyen Menschen mache

Estes critérios foram identificados erroneamente como fundamentos válidos do desejo e valores genuínos da natureza humana.

Toda estimativa errada daquilo que não pertence aos fins da natureza destrói também a bela harmonia da natureza. Assim, uma vez que consideramos as artes e as ciências tão importantes, passamos a desprezar aqueles que não as possuem, conduzindo-nos a injustiças que não cometeríamos caso os víssemos mais como iguais a nós²⁸⁹ (20:37).

Se algo não está adequado à duração do tempo de vida, nem à sua época, não é adequado à maior parte dos homens, estando finalmente submetido bastante ao acaso e sendo dificilmente possível; então isso não pertence à felicidade e à perfeição do gênero [...]”²⁹⁰ (20:37).

Quando o homem se orienta por *desejos* que não convergem com o fim para o qual ele foi criado, ele se afasta do seu posto, destruindo a bela ordem natural. Disso resulta a deterioração de sua natureza através da guerra, da luxúria, da ciência e da religião, tornando a virtude “sempre mais necessária, mas também cada vez mais impossível [...]”²⁹¹ (20:98.9-10).

No entanto, quando ele [o homem] tomar conhecimento de agrados acima ou abaixo de si que decerto o adulam, mas para os quais não está organizado, contradizendo a constituição à qual a natureza o adequou; [e] quando ele tomar conhecimento das propriedades morais que aqui reluzem, ele então destruirá a bela ordem da natureza apenas para causar a corrupção de si mesmo e de outros, uma vez que ele terá se afastado de seu posto, porque - já que não se satisfaz em ser aquilo para o qual está destinado, caminhando para fora da esfera humana - ele não é nada e a lacuna que deixa espalha sua própria corrupção aos vizinhos²⁹² (20: 41).

Kant encontra no estado de natureza de Rousseau, portanto, um modelo ideal, cujos “pontos fixos” possibilitam uma tentativa de responder ao problema da desordem das forças do espírito, submetidas, no atual estado, a *desejos* que não lhe correspondem: “[t]udo corre em um rio que passa diante de nós, e o gosto mutável e as formas variadas do homem torna o desafio inteiro incerto e enganoso. Onde eu encontro pontos fixos da natureza que o homem nunca pode mudar e que podem conceder-lhe os sinais sobre cujas margens deve se

²⁸⁹ Alle unrichtige Schätzung desjenigen was nicht zu den Zwecken der Natur gehört zerstört auch die schöne Harmonie der Natur Dadurch daß man die Künste u. die Wissenschaften so sehr wichtig hält macht man diejenigen verächtlich die sie nicht haben und bringt uns zu ungerechtigkeiten die wir nicht ausüben würden wenn wir sie mehr als uns gleich ansähen

²⁹⁰ Wenn etwas nicht der Dauer der Lebenszeit nicht ihren Epochen nicht dem großen Theile der Menschen angemessen ist endlich gar sehr dem Zufalle unterworfen und nur schwerlich möglich ist so gehöret es nicht zu der Glückseeligkeit u. Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts.

²⁹¹ Die Tugend wird immer nöthiger aber auch immer unmöglicher [...]

²⁹² Wenn er aber über oder unter sich Vergnügen kennen lernt die ihm zwar schmeicheln wozu er aber nicht organisirt ist und welche dem Zuschnitt der Einrichtung widerstreitenwelche die Natur ihm angemessen hat wenn er sittliche Eigenschaften kennen lernt die da schimmern so wird er die schöne Ordnung der Natur stöhren sich selbst u. andern nur das Verderben zu bereiten denn er ist aus seinem Posten gewichen denn da er sich nicht gnügen läßt das zu seyn wozu er bestimmt ist da er außer dem Kreise eines Menschen herausrückt so ist er nichts u. die Lücke die er macht breitet sein eigen Verderben auf die benachbarten Glieder aus.

manter?”²⁹³ (20: 46). Completando o programa proposto no *Anúncio*, Kant está convicto que alguns critérios certos e essenciais podem ser encontrados na oposição ou na distinção entre um estado originário de natureza e aquele outro estado casual e contingente observado na civilização: “[d]uas pedras angulares da distinção entre o natural e o não natural. 1. Se é adequado àquilo que não se pode mudar; 2. Se pode ser comum a todos os homens ou somente para uns poucos com a opressão do resto”²⁹⁴ (20:35). Através desse contraste, uma nova compreensão acerca de um estado ideal dos desejos humanos de acordo com as forças da razão emergirá, estabelecendo, enquanto faculdade superior de apetição, as bases metafísicas dos inovadores conceitos de liberdade e obrigação.

Ao falar de um estado de natureza, é notável que Kant segue a ideia geral de Rousseau, definindo-o o como aquela condição na qual o homem se encontra livre das influências sociais externas, caso que se observa nos homens primitivos e nas crianças pequenas: “a natureza nunca cria um homem para ser cidadão e para suas inclinações, seus esforços visam apenas ao estado simples da vida”²⁹⁵ (20: 31). Frente às condições do estado social, o estado natural é aquele em que o homem se encontra em harmonia com seus desejos internos de acordo com as forças que lhe concernem. Assim, o estado de natureza é a condição na qual convergem as condições de *simplicidade* e *suficiência*. O homem que rejeita sua suficiência e aprende a desejar mais do que é necessário através da natureza, destrói o estado de simplicidade, instaurando, por sua vez, o estado de luxúria.

Os desejos que são necessários ao homem, pela sua natureza, são desejos naturais. O homem que não possui outros desejos - e nenhum deles em um grau mais alto do que através da necessidade natural – chama-se homem da natureza e sua capacidade de satisfazer-se com pouco é a suficiência [*Genugsamkeit*] da natureza²⁹⁶ (20:5-6).

A quantidade de conhecimentos e outras perfeições que são exigidas para a satisfação da natureza é a simplicidade da natureza. O homem no qual se encontram tanto a

²⁹³ Alles geht in einem Flusse vor uns vorbey u. der Wandelbare Geschmack u. die verschiedenen Gestalten des Menschen machen das gantze Spiel ungewis und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur die der Mensch niemals verrücken kann uns ihm die Merkzeichen geben können an welches Ufer er sich zu halten hat.

²⁹⁴ Zwey Probersteine des Unterschiedes des Natürlichen vom Unnatürlichen 1. Ob es demjenigen was man nicht verändern kan angemessen sey 2. Ob es allen Menschen könne gemein seyn oder nur wenigen mit Unterdrückung der übrigen.

²⁹⁵ [...] niemals schafft die Natur eine Menschen zum Bürger und seine Neigungen seine Bestrebunge sind blos auf den einfältigen Zustand des Lebens abgezielt.

²⁹⁶ Die Begierden welche dem Menschen durch seine Natur nothwendig seyn sind natürliche Begierden. Der Mensch der keine andere Begierden u. nicht in einem höhern Grad hat als durch die natürlichen Nothwendig ist heißter Mensch der Natur und seine Fähigkeit durch das wenige befriedigt zu werden ist Gnugsamkeit der Natur.

simplicidade como a suficiência da natureza é o homem da natureza. Quem aprendeu a desejar mais do que é necessário através da natureza é luxurioso²⁹⁷ (20: 6).

A luxúria é, então, definida como o estado no qual se deseja mais do que é necessário através da natureza. É a condição na qual o homem, seduzido pelas exigências da sociedade, busca ultrapassar as inclinações do estado de simplicidade natural, com o objetivo de satisfazer desejos convenientes ao prazer e à convivência social²⁹⁸. Este problema amplia-se quando o trabalho da razão na cultura social refina o gosto do homem para áreas diversas, exigindo sempre a satisfação de desejos que se encontram além das próprias capacidades humanas de satisfazê-los. É notável, dessa forma, que as ciências e as artes, enquanto expressões da vida cultural, mostram-se inseparáveis da busca pelo prazer desordenado das conveniências da vida ou do *luxo* e, ainda, do requinte e da elegância da vida social. Com efeito, Kant destaca que a maior parte daqueles que buscam qualquer benefício a partir das ciências não conseguem qualquer evolução efetiva de suas capacidades, alcançando unicamente a *deturpação* [*Verkehrtheit*] das próprias forças do espírito, já que as ciências (e aqui podemos incluir também as artes) são utilizadas como mero instrumento de vaidade [*Eitelkeit*] (20: 39).

Para os homens, o mal correspondente à ciência está, sobretudo, no fato de que a maior parte daqueles que querem se fazer rogados através da ciência não adquirem qualquer aprimoramento de seu entendimento, mas somente uma deturpação dele, uma vez que para a maioria dessas pessoas a ciência somente se serve como um instrumento de vaidade. A utilidade que as ciências têm consiste ou em luxúria, como p. ex. na matemática, ou no impedimento daquele mal que elas causaram, ou ainda em certo tipo de modéstia como produto derivado²⁹⁹ (20:39).

²⁹⁷ Die Menge der Erkenntnisse u. andre Vollkommenheiten die zur Befriedigung der Natur erfordert werden ist die Einfalt der Natur. Der Mensch in welchem so wohl Einfalt und Gnugsamkeit der Natur angetroffen wird ist der Mensch der Natur.

²⁹⁸ Schmucker (1961) observa que nas *Notas*, Kant destaca que além da luxúria, que é o desejo desordenado por coisas supérfluas e não apropriadas, o homem civilizado torna-se dependente de outro pressuposto inadequado da vida social, a saber, a *opinião dos outros*, cuja formação se dá nos círculos dominantes da sociedade. Kant vê na honra, que se liga proximamente a vaidade, então, uma gravidade ainda maior do que a que se apresenta no estado de luxúria. Ou seja, mais do que a dependência em relação aos próprios desejos, a dependência em relação à opinião de outros se mostra como um perigo maior para nossa liberdade. “A escravidão é ou a da violência ou a do deslumbre [*Verblendung*]. A última baseia-se ou na dependência de coisas (luxúria) ou do delírio de outros homens (vaidade). A última é mais absurda e mais rígida do que a primeira, porque as coisas estão muito mais em meu poder do que a opinião de outros e é também mais desprezível” (20: 164). “Die Slavery ist entweder die der Gewalt oder der Verblendung. Die letztere beruhet entweder auf der Abhängigkeit von Sachen (Üppigkeit) oder vom Wahne andrer Menschen (Eitelkeit) Die letztere ist ungereimter u. auch härter als die erstere weil die Sachen weit eher in meiner Gewalt sind als die Meinungen andrer u. es auch verächtlicher ist“. “A sociedade faz com que se valorize apenas de forma comparativa. Os outros não são melhores do que eu, então eu sou bom; são todos os outros piores, então eu sou perfeito (20:95). “Die Gesellschaft macht daß man sich nur vergleichungsweise schätzt. Sind andre nicht besser als ich so bin ich gut sind alle schlechter so bin ich vollkommen“. Kant continua sua crítica ao estado de honra e vaidade nas seguintes notas: (20:34;55;84).

²⁹⁹ Das übel passende der Wissenschaft vor die Menschen ist vornemlich dieses daß der allergrößte Theil derer die sich damit zieren wollen gar keine Verbesserung des Verstandes sondern nur eine Verkehrtheit desselben erwirbt nicht zu erwehnen daß sie den mehresten nur zu Werkzeugen der Eitelkeit dienet. Der Nutzen den die

Ele percebe ao mesmo tempo que quando o prazer e a vaidade se manifestam como os motivos principais da ciência, a verdade perde sua importância: “[s]e o agrado a partir das ciências deve ser o motivo, então, é indiferente se ele é verdadeiro ou falso. O ignorante e o prematuro têm, em relação a isso, uma vantagem sobre o razoável e o cauteloso. O fim último é encontrar a vocação do homem”³⁰⁰ (20:175). Fica claro que essa observação se dirige, em particular, ao próprio *status* da reflexão metafísica, o qual Kant critica abertamente, em 1766, nos *Sonhos de um Visionário*. No entanto, se seu diagnóstico aqui é claramente desfavorável, emergindo como um *decidido ceticismo* (20:117), ele não é completamente negativo. Ora, Kant destaca que as artes e as ciências são capazes de impedir vários males quando ajustadas à intensidade adequada de nossas forças: “[a]s ciências causam muitos males e, então, elas também servem como um meio para melhorar seu próprio mal. [...]” (20:105). Em outro comentário, vemos escrito: “[e]feminação nos costumes, ócio e vaidade produzem as ciências. Essas concedem à totalidade um novo ornamento, prevenindo muitos males, e quando elas são elevadas a certo nível, então, melhoram aqueles males que elas mesmas causaram”³⁰¹ (20:43). O que se nota é que as ciências modernas devem ser capazes de curar os males que elas mesmas causaram (20: 43; 39; 105) e ainda desfazer a ilusão, quando atuam, não segundo uma especulação infrutuosa, mas de acordo com uma compreensão saudável e o *sentimento para agir* (20: 175). Isso significa que elas são capazes de vislumbrar os traços da verdade, todavia, unicamente através de uma *revolução de seus fins*. Para tanto, é preciso que se adaptem às *necessidades e capacidades humanas*, estabelecendo-se como uma *propriedade comum* a todos e não como um mero instrumento de opressão (20:35). Certamente, essas considerações mostram que Kant já tem em mente a nova função da metafísica, que seria apresentada em *Sonhos de um Visionário*, como ciência dos *limites da razão*, cujas fronteiras vão legitimar a atuação da *crença moral*.

A dúvida que eu assumo não é dogmática, mas uma dúvida de procrastinação [*Aufschubs*]. Pesquisadores zetéticos. Eu levantarei razões para ambos os lados. É surpreendente que alguém se preocupe com o perigo disso. A especulação não é assunto de necessidade vital. Os conhecimentos em relação ao último são seguros. O método da dúvida é útil devido ao fato de que ele *preserva* o ânimo, não para agir de

Wissenschaften haben ist entweder die Üppigkeit, e.g. Mathematik oder die Verhinderung der Übel die sie selbst angerichtet hat oder auch eine gewisse Sittsamkeit als eine Nebenfolge.

³⁰⁰ Wenn das Vergnügen aus den Wissenschaften der Bewegungsgrund seyn soll so ist's einerley ob es wahr oder falsch sey. Die Unwissenden u. die Frühklugen haben darin einen Vortheil vor der verständigen u. behutsamen. Der letzte Zweck ist die Bestimmung des Menschen zu finden

³⁰¹ Die Weichlichkeit in Sitten der Müßiggang u. die Eitelkeit bringen Wissenschaften hervor. Diese gebendem ganzen eine neue Zierde halten von viel bösem ab und wenn sie zu einer gewissen Höhe gesteigert werden so verbessern sie die Übel die sie selbst angerichtet haben.

acordo com a especulação, mas de acordo com o entendimento sadio e o *sentimento* [...]”³⁰² (20:175).

Torna-se claro, através desses comentários, que, de um modo geral, toda decadência e corrupção física e moral dos homens emergem justamente da desordem dos desejos que é desencadeada a partir das estruturas sociais. Mas, se Kant e Rousseau concordam nesse ponto, eles claramente se distanciam um do outro em relação ao modo como analisam o problema e buscam suas respectivas soluções. A hipótese de Rousseau postula, através de um procedimento sintético, a noção do homem natural como um tipo de ideal metafísico ou ideia da razão, inferindo a partir desse conceito os diversos males do estado social. Em contrapartida, Kant opta por uma rota mais difícil, um *procedimento analítico* no qual ele começa pelo homem civilizado para inferir, a partir de suas contradições, seu estado natural originário ou aquelas qualidades imutáveis que realmente convém à relação entre suas forças e desejos na natureza humana (Zammito, 2002, p. 116): “Rousseau procede sinteticamente e começa do homem natural, eu procedo analiticamente e começo do civilizado”³⁰³ (20:14). Observa-se, então, que Rousseau deduz seu conceito de bondade simplesmente a partir de seu conceito de homem natural. Ou seja, a natureza, em sua simplicidade originária, cria o homem completamente bom.

Sobre o método da moralidade: uma vez que todas as propriedades que são comuns a todos os homens a partir do nascimento são consideradas como naturais (não originadas a partir do pecado) e delas se extraem as regras de como eles podem ser bons (neste) estado, não (se) erra mesmo que a suposição possa ser falsa. Neste caminho, eu posso dizer que um homem da natureza que não conhece Deus não é mal (20:112).

Em contrapartida, tanto o procedimento analítico kantiano quanto sua concepção antropológica não permitem um reconhecimento imediato desse ponto de vista. Segundo a caracterização antropológica que desde a *Teoria do Céu* se estabeleceu no pensamento de Kant, um ideal de bondade e virtude precisa considerar a fraqueza do espírito humano frente aos desejos e, portanto, se estabelecer a partir da capacidade interna do sujeito na superação de obstáculos, o que se expressa em *autarquia*. Nas *Notas*, esse ponto emerge tendo como referência o problema do pecado original, cuja concepção reformatória de Kant se apoia na convicção da corrupção interna da disposição natural do homem para a moral e a religião

³⁰² Kant faz alusão ao método cético que poderá ser claramente observado em *Sonhos de um Visionário*. Der Zweifel den ich annehme ist nicht dogmatisch sondern ein Zweifel des Aufschubs. Zetetici (zetesin) Sucher. Ich werde die Gründe von beyden seiten erhöhen. Es ist wunderlich daß man davon gefahr besorgt. Die Speculation ist nicht eine sache der nothdurft. Die Kenntnisse in ansehung der letztern sind sicher. Die Methode des Zweifels ist dadurch nützlich daß sie das Gemüth praeservirt nicht nach Speculation sondern dem Gesunden Verstande u. Sentiment zu handeln [...].

³⁰³ Rousseau. Verfäht synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an

(20:14)³⁰⁴. Frente a isso, Kant rompe com a concepção rousseauiana ao compreender que o homem natural não pode ser bom apenas por causa da ausência e do desconhecimento das inclinações nocivas à sua natureza. O problema encontra-se, particularmente, no fato de que o estado de natureza de Rousseau é meramente um estado de *simples inocência*, que, na ausência de inclinações ou privações, constitui-se sem a necessidade de qualquer forma de auto coerção interna. É um estado no qual é possível ser bom, sem nenhuma virtude (20:184). De acordo com Kant, “[n]o estado de simplicidade não há nenhuma virtude [...]” (20:64)³⁰⁵. Em contrapartida, ele acredita que é justamente a imersão do homem dentro de um estado corrompido e decadente o que torna possível se falar verdadeiramente em virtude.

[...] Suponha que ele [o homem] conheceu tentações enganadoras acima ou abaixo de si que, sem serem percebidas, afastaram-no de sua posição peculiar, então essa orientação o dirigirá de volta ao estado de um homem; e mesmo que ele seja pequeno e imperfeito, ele pode ainda se encontrar; então o homem ainda será muito bom para o posto que lhe foi atribuído porque ele é justamente o que deveria ser³⁰⁶ (20: 45-46).

Já que o homem natural precisa de pouco e [também já que] quanto mais ele precisa mais miserável é, então o homem é perfeito na medida em que ele pode prescindir de coisas, mas também na medida em que ele ainda tem força suficiente para promover as carências e a felicidade de outros; ele tem um sentimento por uma vontade bondosa além de si mesmo [...]³⁰⁷ (20:146).

O verdadeiro método da virtude, portanto, liga-se ao que já fora denominado anteriormente no *Anúncio* de estado de *suficiência sábia* (20: 11), que se distingue da mera simplicidade proposta no estado natural de Rousseau, porque é um estado de auto coerção (20:77), de força e superação heroica das inclinações.

Uma vez que a virtude mostra força, ela deve ser adequada para estados bélicos, mais para Roma do que para Cartago³⁰⁸ (20:98).

A virtude é forte; então o que debilita e torna alguém fraco a partir dos prazeres ou torna alguém dependente de delírios é oposto à virtude. O que torna a vida desprezível

³⁰⁴ Mesmo concebendo a bondade do estado natural de modo relativo (20:112), Kant faz questão de sublinhar a independência do homem originário em relação à religião (cf 28,3). Um conceito mais claro de Deus não é possível nem mesmo necessário no estado natural, porque o selvagem é capaz de responder aos impulsos que Deus colocou em seu coração, sem o conhecimento de seu Ser. (20:104; 57).

³⁰⁵ Do mesmo modo, a razão rudimentar do selvagem trabalha de acordo com a satisfação sadia dos desejos, uma vez que em seu estado sofisticado, a razão apenas aumenta o gosto por coisas supérfluas e artificiais. Assim, “[n]o estado de natureza se pode ser bom sem virtude e racional sem ciência”. “[...]Im Stande der Einfalt ist keine Tugend [...]”

³⁰⁶ Gesetzt er hätte über oder unter sich täuschende Anlockungen kennen lernen die ihn unvermerkt aus seiner eigenthümlichen Stelle gebracht haben so wird ihn diese Unterweisung wiederum zum Stande des Menschen zurück führen, und er mag sich alsdenn auch noch so klein oder mangelhaft finden so wird er doch vor seinen angewiesenen Posten recht gut seyn weil er gerade das ist was er seyn soll.

³⁰⁷ Weil der Mensch der Natur wenig bedarf u. je mehr er bedarf (egenus) desto elender ist so ist der Mensch vollkommen so fern er entbehren kann so fern er doch aber noch viel Kräfte übrig hat um anderer Bedürfnisse u. Glückseligkeit zu befördern so hat er ein Gefühl vor einen ausser sich Gutthätigen willen. [...]

³⁰⁸ Da die Tugend Stärke anzeigt so muß sie sich vor kriegerischen Staaten schicken mehr vor Rom als Carthago

ou ainda detestável a nós não está na natureza. O que torna o vício fácil e a virtude difícil não está na natureza³⁰⁹ (20:45).

O estado moral, quando falta o gosto por uma grande quantidade de prazeres artificiais e seduções, é simplicidade; o [estado moral] em que este gosto é adquirido é virtude; a virtude heroica, porém, diz respeito à superação das carências. Então, pode-se ser bom sem virtude. O juízo correto, que é adquirido através da experiência que depende das carências, é entendimento; quando cresce o gosto por muitas coisas e amplia-se a diversidade das situações, então a razão, enquanto fina razão, é necessária. Mas a sã razão é aquela fina razão que se volta para aquilo que é necessário julgar e conhecer. Pode-se entender muito sem grande finura de razão. O gosto simples se degenera facilmente e a simplicidade moral é facilmente enganada devido à falta de conhecimento das tentações sedutoras; assim, a maior perfeição é...³¹⁰ (20:184).

Dentro dele, o homem conhece os prazeres da luxúria, mas é capaz de dispensá-los porque precisa de muito pouco para se manter. Pelo fato de conhecê-los, ele teme seus infortúnios (20: 77; 13) e por já ter confrontado suas tentações, desenvolve imunidade diante dos vícios (20: 77; 184).

O coração do homem pode ser constituído da forma como ele quiser; a questão aqui é somente se o estado de natureza ou o civilizado desenvolve mais pecados reais e prontidão para os mesmos [...]. O homem simples tem poucas tentações para se tornar vicioso. A luxúria constitui unicamente as grandes tentações, e a cultura do sentimento moral e do entendimento não pode nunca contê-las quando o gosto pela luxúria já é grande³¹¹ (20:14).

[...] O estado de quem está satisfeito porque não conhece coisas que lhe são agradáveis é suficiência simples; o estado daquele que as conhece, mas voluntariamente as dispensa porque teme os distúrbios que nascem a partir dela, é suficiência sábia. Aquele não exige nenhuma autocorção e privação, mas este sim; aquele é fácil de seduzir, este foi seduzido e está seguro em relação às seduções futuras³¹² (20:77).

Esta perspectiva, segundo a interpretação de Schmucker, é desenvolvida em proximidade com um conceito do *iluminismo alemão* presente em Thomasius, a saber, “a

³⁰⁹ Die Tugend ist stark was also entkräftet u. unter Lüsten weichlich oder von dem Wahne abhängig macht ist der Tugend entgegen. Was uns das Leben verächtlich oder gar verhaßt macht das liegt nicht in der Natur. Was das Laster leicht u. die Tugend schwer macht das liegt nicht in der Natur

³¹⁰ Der sittliche Zustand wenn der Geschmack zu der großen Menge erkünstelten Vergnügen und reitzen fehlt ist Einfalt der darin dieser Geschmack erworben ist ist tugend die Heldentugend aber gehet so gar auf die überwindung der Bedürfnisse Man kan also gut seyn ohne tugend. Das richtige Urtheil was sich durch die Erfahrung erwirbt die an den Bedürfnissen hangt ist Verstand wenn der Geschmack an viel Dingen zunimmt. sich die Mannigfaltigkeit der Angelegenheit vergrößert so ist Vernunft nöthig u. zwar so gar feine Vernunft Die Gesunde Vernunft aber ist diejenige feine Vernunft welche wieder zu demjenigen zurückkehrt was zu urtheilen u. zu wissen nöthig ist. Man kan sehr verständig seyn ohne große Feinigkeit der Vernunft. Der einfaltige Geschmack artet leicht aus und die sittliche Einfalt aus mangel der Kenntnis der verführerischen Reitzung ist leicht hingegangen daher ist die größte Vollkommenheit

³¹¹ Das Herz des Menschen mag beschaffen seyn wie es wolle so ist hier nur die Frage ob der Zustand der Natur oder der gesittete mehr wirkliche Sünde u. Fertigkeit dazu entwickele. [...]Der einfaltige Mensch hat wenig Versuchung lasterhaft zu werden. Lediglich die Üppigkeit macht die große Reitzungen aus und die cultur der moralischen Empfindungen u. des Verstandes kan sie niemals zurückhalten wenn der Geschmack an Üppigkeit schon gros ist

³¹² Der Zustand dessen der zufrieden ist weil er die Annehmlichkeiten nicht kennt ist die Einfältige Gnügsamkeit, desjenigen der sie kennt aber sie willkührlich entbehrt weil er die Unruhe fürchtet die daraus entspringt ist die weise Gnügsamkeit. Jene erfordert keinen Selbstzwang u. Beraubung diese aber erfordert jene ist leicht zu verführen die ist verführt gewesen u. ist sicherer vor künftige.

alma em paz repleta de sentimentos”. Trata-se de um estado de tranquilidade do espírito que, na leitura de Kant, é desenvolvido dentro do estado de luxúria. Esta tranquilidade, porém, não é abalada pelos prazeres desordenados porque, nessa situação, todas as sensações estão em um estado perfeito de simetria (20:98).

O equilíbrio de sensações é a alma em paz. Esta superfície plana só é perturbada pelas paixões. É um motivo principal da felicidade não somente sentir algo agradável, mas também para estar consciente disso em sua completa condição, o que é impedido através de fortes sensações. O homem natural é aliviado desta inquietação através da insensibilidade. A suficiência em relação às carências chama-se simplicidade. Na medida em que as próprias coisas agradáveis são incluídas entre as carências é, então, simplicidade em parte bela e em parte nobre. Onde a dispensabilidade em relação às carências combinada com o esforço manifesta-se para produzir coisas que são agradáveis, isto é artificial [...].

Decerto, o gosto não diz respeito às carências, mas ele não as deve impedir, como no caso do luxuosidade. A regularidade concorda com a simplicidade, pois, se a regra não determina o tipo de ligação, ela seria contingente e indeterminada, isto é, ela deveria contradizer também as carências. Por exemplo, simetria. Seguindo em pares. [...]

O que é agradável pode se opôr bastante às carências, mas quando está de acordo com elas, então é uma bela simplicidade. As carências dos homens estão proximamente relacionadas com a facilidade de pensar e representar algo. Eis porque a ordem agrada. Simetria³¹³ (20:149).

Segundo as indicações encontradas nessas notas, um estado de natureza deve ser corretamente compreendido como uma condição na qual a natureza humana encontra-se livre dos obstáculos e consequências alienantes do progresso social (20:45). Mas, mais do que isso, tal estado precisa ser concebido, em um sentido positivo, como uma condição na qual a liberdade restaura a *justiça* das forças do espírito, submetidas, dentro do estado de luxúria, às condições de violência (20:10)³¹⁴, desigualdade e submissão (20:10; 28; 140). Na interpretação de Richard Velkey (p. 84), Kant está diante de uma questão de justiça porque

³¹³ Das Gleichgewicht der Empfindungen ist die Seele in Ruhe Diese glatte Fläche wird durch Leidenschaften nur empört Es ist ein Hauptgrund der Glückseligkeit nicht allein angenehm zu empfinden sondern dessen sich auch in seinem gesamten Zustande bewusst zu seyn welches durch die Starke Empfindung gehindert wird Der Natürliche Mensch ist dieser Unruhe überhoben durch fühllosigkeit Die Gnugsamkeit* in Ansehung der Bedürfnisse heißt einfalt. So fern die Annehmlichkeiten selbst zu den Bedürfnissen gezählt werden so ist es theils schöne theils edle Einfalt. Wo die entbehrlichkeit in Ansehung der Bedürfnisse zusammt der Bemühung die Annehmlichkeiten zu bewirken hervorleuchtet das ist gekünstelt in ansehung des schönen geputzt geschmückt in Ansehung des Erhabenen prächtig hochtrabend.

Der Geschmack geht wohl nicht auf die Bedürfnisse aber er muß sie nicht verhindern wie bey der Pracht. Die Regelmäßigkeit stimmt mit der Einfalt denn wenn die Regel nicht die Art der Verbindung bestimmte so würde sie so zufällig u. unbestimmt seyn daß sie auch den Bedürfnissen widerspräche, z. E. Symmetrie. Gefolge paarweise.

[...] Die Annehmlichkeiten können sehr den Bedürfnissen widerstreiten aber wenn sie mit ihnen zusammenstimmen so ist schöne Einfalt. Die Bedürfnisse der Menschen beziehen sich sehr auf die Leichtigkeit etwas zu denken u. vorzustellen. Daher kommt die Annehmlichkeit der Ordnung Symmetrie

³¹⁴ Certamente, Kant apropria-se do pensamento de Rousseau segundo o qual a submissão à vontade de outro e a escravidão são os maiores prejuízos para a posição do homem enquanto ser livre. “O prejuízo da liberdade se baseia na devoção [*Anhanglichkeit*] ou na submissão”. Então Kant compreende a liberdade como o valor fundamental do homem através do qual ele é capaz de superar qualquer forma de escravidão ou submissão.

seu problema pressupõe uma inadequação entre o bem (ou a meta final) e as forças reais da razão. Ou seja, os bens para os quais os homens têm se esforçado não são os adequados para as suas capacidades reais. Por isso, o estado de liberdade moral deve ser compreendido como um estado de *natureza restaurado*, que não é meramente o de simplicidade, mas o de *inversão* do estado de luxúria (20:153). O homem restaurado, dessa forma, posiciona-se justamente entre o estado de luxúria, que é uma condição viciosa, e o estado de simples natureza, que é, por sua vez, apenas um estado de liberdade meramente negativo: “[o] selvagem mantém-se abaixo da natureza do homem. O luxurioso continua a vagar fora de seus limites e o artificialmente moral o ultrapassa”³¹⁵.

Não é propício à felicidade estender as inclinações até à luxúria, porque - uma vez que existem muitos casos incomuns, nos quais as circunstâncias são desfavoráveis a essas inclinações diante de uma situação desejada – estas inclinações constituem uma fonte de desprazer, tristeza e preocupação, da qual o homem simples nada sabe³¹⁶ (20:45).

O homem em sua perfeição não está no estado [*Stande*] de suficiência e tampouco no estado de luxúria, mas no retorno deste estado para aquele. [...] [O] estado de natureza ingênua ou originário não dura muito tempo, o estado de natureza restaurado é duradouro, mas nunca tão inocente³¹⁷ (20:153).

Diante disso, o que Kant parece designar quando fala de um estado de natureza restaurado é uma condição na qual o homem não se encontra mais submetido às suas inclinações ou aos seus desejos sensíveis³¹⁸. Trata-se, na verdade, de uma condição na qual o

³¹⁵ Defendendo Rousseau das críticas de seu tempo, Schmucker (1961, p. 223) observa que Kant mostra consciência do verdadeiro propósito do autor que, quando colocou diante dos olhos do homem civilizado o estado natural, não sugeriu uma volta para as selvas, mas buscou estabelecer um padrão ideal diante do estado social. Do mesmo modo, Velkley (1989, p.91) compreende que a nova ideia de natureza proposta por Kant não se refere a uma estrutura de ordem empírica nem a uma reconstrução do mundo em termos de noções dadas imediatamente na consciência. Para Rousseau e Kant, natureza é uma ideia que a razão deve postular como realidade originária. Uma ideia que permite reconhecer a tendência auto-alienante da razão que se mostra no estado de civilização. Der Wilde hält sich unter der Natur des Menschen Der Uppige schweift ausser ihren Grenzen weiter und der moralisch gekunstelte geht über ihr. Dessa forma, está bem claro que o estado de natureza, como na hipótese de Rousseau, não é uma condição empírica e histórica, mas uma noção ideal construída pela razão, uma ideia que remove todos os atributos acidentais e contingentes, buscando a origem, para estabelecer, assim, um modelo para a condição presente do homem [31.17-19]. “Quando consideramos a felicidade do selvagem então não se trata de voltarmos para as selvas, mas apenas de ver o que perdemos enquanto, por outro lado, o que ganhamos”. Wenn man die Glückseligkeit des Wilden erweckt so ist es nicht um in die Wälder zu kehren sondern nur um zu sehen was man verloren habe indem man andererseits gewinnt.

³¹⁶ Es ist gar nicht zur Glückseligkeit zuträglich die Neigungen bis zur Uppigkeit zu erweitern, denn weil es ungemein viel Fälle giebt da die Umstände diesen Neigungen nicht günstig sind gegen einen erwünschten Fall so machen sie eine quelle von Verdruss Gram u. Sorgen davon der einfältige Mensch nichts weiß.

³¹⁷ Der Mensch in seiner Vollkommenheit ist nicht im Stande der Gnugsamkeit auch nicht im Stande der Uppigkeit sondern in der Rückkehr aus diesem Stande in jenen. [...] der Stand der einfältigen u. ursprünglichen Natur dauert nicht lange der Stand der wiederhergestellten Natur ist dauerhafter aber niemals so unschuldig.

³¹⁸ Certamente, com isso, não se trata de negar as emoções em geral ou o lugar do homem na sociedade, mas de esclarecer as bases próprias sobre as quais se estabelece essa capacidade humana de autogoverno. “Para que nos liguemos ao usufruto e uso da luxuria social não com inclinações infelizes e não naturais, e [para que] permaneçamos homens civilizados da natureza” Damit man in dem Genusse u. Gebrauch der Geselligen Uppigkeit nicht mit unglücklichen u. Unnatürlichen Neigungen daran klebe u. ein gesitteter Mensch der Natur bleibe. (31.20-21).

homem é capaz de produzir, de forma ativa, um *estado ideal e perfeito dos desejos*, a partir da pressuposição da *unidade formal do prazer* (20: 138;144-145). Com efeito, implicitamente levanta-se a pergunta sobre uma faculdade superior de apetição, abrindo um caminho totalmente novo para se compreender o ideal de *perfeição da vontade* (20: 137; 144).

O aspecto formal de toda perfeição consiste na diversidade (para tanto, duração e força) e na unidade; ela pode também, sozinha, conceder agrado. A vontade é perfeita na medida em que é, segundo as leis da liberdade, o maior fundamento do bem em geral³¹⁹ (20: 136;137).

Nós temos um agrado na consciência moral das nossas perfeições, mas ainda mais quando nós próprios somos a causa. E mais ainda quando nós somos a causa atuando livremente.

Subordinar tudo ao livre arbítrio é a maior perfeição. E a perfeição do livre arbítrio enquanto [este é] a causa da possibilidade é bem maior do que todas as outras causas do bem mesmo quando estas causas não conduzam à realidade [do bem]³²⁰ (20:144-145).

A vontade livre (de um necessitado) é boa por si mesma quando quer tudo aquilo que contribui para sua perfeição (agrado) e, diante da totalidade, quando ela deseja ao mesmo tempo toda perfeição³²¹ (138, 10-12).

Não é difícil observar, em vista de toda a discussão precedente, que este *ideal de perfeição* é articulado levando em consideração a recente concepção kantiana do *arbítrio divino* e, agora, o conceito político de *vontade geral* de Rousseau. O arbítrio divino é o arquétipo de uma vontade perfeitíssima que não está submetida a nenhuma determinação extrínseca, sejam as possibilidades ou qualquer bem pré-existente. Ao contrário, todo bem ou perfeição são pressupostos a partir dele como resultado de uma determinação imediata, interna e objetiva da *razão* sobre o *desejo*. O modo como esta determinação interna é possível clarifica-se a partir do conceito rousseauiano de vontade geral, que é a concepção segundo a qual a vontade, enquanto expressão de todos os fins de uma comunidade, apresenta-se como uma lei interna para si mesma. Por conseguinte, Kant adquire o apoio conceitual para compreender que o conceito de perfeição, enquanto um *atributo* da faculdade de apetição, é a representação de um estado de harmonia da vontade consigo mesma, alcançado, em um caminho estritamente formal, quando a vontade é determinada internamente a partir de uma

³¹⁹ Das Formale aller Vollkommenheit besteht in der Manigfaltigkeit (wozu Dauer u. Starke) u. Einheit sie kann auch allein Vergnügen geben Der Wille ist vollkommen in so fern er nach den Gesetzen der Freyheit der größte grund des guten überhaupt ist

³²⁰ Wir haben vergnügen an gewissen von unseren Vollkommenheiten aber weit mehr wenn wir selbst die Ursache seyn. Am allermeisten wenn wir die frey wirkende Ursache seyn. Der freien Willkühr alles zusbordiniren ist die Größte Vollkommenheit. Und die Vollkommeiheit der freyen Willkühr als einer Ursache der Möglichkeit ist weit größer als alle andere Ursachen des guten wenn sie gleich die Wirklichkeit hervorbrächten

³²¹ Der freye Wille (eines Bedürftigen) ist vor sich gut wenn er alles will was zu seiner Vollkommenheit (Vergnügen) beyträgt u. Vors gantze wenn er zugleich aller Vollkommenheit begehrt.

regra universal. Tem-se, com isso, o bem e a perfeição moral. Nesse processo, o aspecto sociável da vontade exige que a vontade particular seja colocada sob o ponto de vista daquilo que deve ser *desejado* universalmente, ou seja, sob o ponto de vista de uma regra universal. Isso ganha consistência através de um teste heurístico de universalidade e não contradição a partir do qual a vontade particular dos homens e a geral da humanidade são confrontadas e consideradas reciprocamente: “[a] vontade deve ser boa quando não se contradiz quando tomada universalmente e reciprocamente” (20:67). Isso permite que a validade moral de uma ação seja verificada quando a disposição da vontade não se contradiz no ponto de vista da *regra da vontade universal*. Quando se assume, desse modo, um ponto de vista fora de si, observamos que o que é contraditório em relação à ação das outras pessoas emerge como desagrado, enquanto aquilo que se harmoniza deve produzir, como resultado da aprovação, um tipo especial de agrado.

Tal como o falso testemunho pode algumas vezes ser útil, ele é ainda uma mentira se nenhuma obrigação estrita o necessita. A partir disso, pode se observar que a honestidade não é dependente de filantropia universal, mas do senso de justiça através do qual aprendemos a distinguir consideravelmente o que é permitido. Este senso, no entanto, tem origem na natureza da mente humana através do qual se julga o que é em si categoricamente bom (não útil), não de acordo com o privado ou a utilidade alheia, mas através do fato de que supõe a mesma ação em outros; se uma contradição e um contraste então nascem, ele desagrada; se harmonia e acordo emergem, eles agradam. Assim, a capacidade de se colocar no ponto de vista de outros como um meio heurístico. Enquanto nós somos de natureza social e não podemos sinceramente aprovar em nós mesmos o que repreendemos nos outros. Isto é, o senso comum do verdadeiro e do falso não é nada mais do que a razão humana assumida geralmente como critério do verdadeiro e do falso e o senso comum do bem e do mal é o critério destes. A oposição de mentes deveria suprimir a certeza lógica, a oposição de corações, a certeza moral³²² (20:156-157).

Como é possível notar, uma concordância ou contradição da ação em relação a si mesma manifesta-se quando a máxima da vontade ou a vontade particular é colocada sob o ponto de vista de uma vontade universal. Como exemplo, podemos observar que uma contradição, como critério da impossibilidade moral ou da ilicitude da ação, manifesta-se no exemplo da violação de um dever de direito. Quando eu quero tomar posse da propriedade de alguém segundo os critérios de minha vontade particular, torna-se notável que esta ação, sob o ponto de vista objetivo de uma vontade universal, é contraditória, pois se eu coloco esta ação

³²² *Quantumvis falsiloquium aliis aliquando admodum sit utile tamen erit mendacium nisi ad illud incumbat obligatio stricta hinc videre est veracitatem non a Philantropia sed a sensu juris quo fas ac nefas distingvimus pendere. Hic sensus autem originem ducit a mentis humanae natura per quam quid sit bonum categorice (non utile) judicat non ex privato commodo nec ex alieno sed eandem actionem ponendo in aliis si oritur oppositio et contrarietas displicet si harmonia et consensus placet. Hinc facultas stationum moralium ut médium hevristicum. Sumus enim a natura sociabiles et quod improbamus in aliis in nobis probare sincera mente non possumus. Est enim sensus communis veri et falsi non nisi ratio humana generatim tanquam criterium veri et falsi et sensus boni vel mali communis criterium illius. Capita sibi opposita certudinem logicam corda morale tollent.*

como uma condição geral do que se deve *desejar*, logo se percebe que nada poderá ser adquirido. Esta ação se contradiz quando levada em conta universalmente. Eu só posso querê-la sem contradição, em relação à minha vontade particular, nunca de acordo com *a regra de uma vontade universal*. Da mesma forma que a vontade de Deus encontrar-se-ia em uma contradição caso ela permitisse a existência de pessoas cuja vontade fosse contrária a si mesma (o que nos remete à própria crítica kantiana a Leibniz), a vontade do homem é inválida, do ponto de vista moral, quando ela deseja aquilo que é repudiado do ponto de vista universal. Segundo Schmucker (1961, p. 243), a contradição acontece porque o homem, enquanto portador de uma natureza sociável, não pode aprovar em si um *desejo* que não seja aprovado no ponto de vista de outros.

Uma ação que, quando considerada a partir da perspectiva da vontade universal dos homens, contradiz-se, é externamente moralmente impossível (proibida). Suponha que eu estivesse prestes a tomar posse dos frutos de outro. Ora, se eu vejo, dessa forma, que nenhum homem, sob a condição de que o que é adquirido se perderá em breve, vai querer adquirir algo, então eu desejo o que pertence a outro a partir do ponto de vista privado enquanto o rejeito do ponto de vista público.

Na medida em que algo depende inteiramente da vontade de um sujeito, é impossível que esta vontade se contradiga (objetivamente). A vontade de Deus, no entanto, deveria contradizer-se se desejasse que existissem seres humanos cuja vontade fosse oposta à Sua própria vontade. A vontade do homem contradir-se-ia caso os homens quisessem algo que se colocasse em contradição com a vontade universal.

No caso de um conflito, no entanto, a vontade universal tem peso maior do que a particular³²³ (20:161).

Essas considerações são especialmente importantes em relação ao problema apresentado anteriormente na *Preisschrift*, porque carregam a solução em torno do caráter do imperativo moral que lá não se mostrava bem articulada. Naquela exposição, observou-se a distinção entre um tipo de necessidade hipotética e condicionada pelos meios e, também, outro tipo de necessidade que deveria estar ligada somente aos fins e, portanto, foi concebida como uma necessidade incondicionada³²⁴. Já estava indicado lá, de modo incipiente, que uma

³²³ *Voluntas Actio spectata secundum voluntatem hominum communem est si sibimet ipsi contradicat est externe moraliter impossibilis (illibitum) fac me alterius frumentum occupatum ire tum si spetco hominem neminem sub ea conditione ut sibi ipsi eripiatur quod acquisit acquirere velle quod alterius est idem secundum privatum volo et secundum publicum aversor. Quatenus enim aliquid a voluntate alicujus plenarie pendet eatenus impossibile est ut sibi ipsi contradicat (objective). Contradiceret autem voluntas divina sibimet ipsi si vellet homines esse quorum voluntas opposita esset voluntati ipsius. Contradiceret hominum voluntas sibimet ipsi si vellet quod ex voluntate communi abhorrent. Es autem voluntas communis is statu collisionis praegnantior propria*

³²⁴ Embora a importância de pensadores como Crusius, Hutcheson e Rousseau seja indiscutível para o desenvolvimento da ética kantiana durante a década de 1760, é preciso ressaltar ainda a relevância daquele autor cujos compêndios eram utilizados por Kant em suas *Preleções*. Isso se confirma a partir das anotações de Kant às margens de seu manual de aula, muitas vezes carregada de teor crítico e correções às perspectivas oferecidas pelo seu autor, a saber, Alexander Baumgarten. As *Reflexões* mais iniciais retiradas desse compêndio são correspondentes às fases, que segundo a datação de Adickes, inserem-se nos anos de 1760 - 1766 e de 1764-1768 e, por isso, elas complementam várias questões apresentadas nas *Anotações* e em *Sonhos de um Visionário*.

necessidade incondicionada deveria corresponder, imediatamente e independentemente das forças circunstanciais, ao fim da vontade (20:148). Contudo, um caminho para a solução do problema foi sugerido, nessa obra, em associação com os aspectos materiais proporcionados pela experiência do sentimento moral. A questão é retomada aqui em uma perspectiva que já indica uma superação do ponto de vista anterior e uma solução definitiva: “[a] necessidade de ação, sua bondade objetiva, é condicionada (sob a condição de algum bem desejado) ou categórica. [...] A necessidade categórica de uma ação não depende de tais coisas [o cálculo de consequências], em vez disso, ela requer somente a aplicação do fato ao sentimento moral” (20: 149 – 150) (20: 148) (20: 155-156).

Toda bondade condicionada de uma ação depende de uma condição possível (como em problemas) ou de uma condição real (como nas regras de prudência; todos querem ser saudáveis), mas em uma bondade [*bonität*] mediada ou condicionada, o querer absoluto não é bom se faltam as forças aí e as circunstâncias de tempo e lugar. E na medida em que a vontade é efetiva ela é um bem. Mas pode-se considerar também esta bondade em referência apenas à vontade; mesmo que as forças faltem, a vontade ainda é digna de valor. Para grandes coisas é suficiente ter a vontade. E esta perfeição absoluta, na medida em que não é determinado se algo é causado a partir dela ou não, chama-se moral ³²⁵ (20:148).

A solução consiste, portanto, em se alcançar o fim imediato da vontade através de um tipo de utilização pública e racional da volição, mediante a harmonização de nossos impulsos subjetivos com o de outros, levando em conta uma regra objetiva proporcionada pelo conceito de uma vontade universal³²⁶. Por este meio, um *conceito de bem* ou de *perfeição moral* é produzido, em um caminho exclusivamente formal, mostrando-se compatível tanto com as forças do livre arbítrio em geral quanto com a ideia de um *estado ideal dos desejos humanos* (de acordo com a *validade subjetiva e objetiva* do prazer). Kant encontra, com isso, a resposta

Na reflexão 6463, Kant admite a distinção: “[...] 2. *Necessitatio objectiva est vel categorica ou conditionalis*. 3. *Obligatio est vel primitiva vel derivativa; prior non habet causas impulsivas*”. [Necessitação objetiva é ou categórica ou condicional. 3. Obrigação é ou originária ou derivada, a primeira não tem causas impulsivas]. Observa-se, com isso, a consideração da *necessitatio* objetiva ou categórica que é imediata e independente de condições e por isso produz uma bondade [bonitas] imediata. Trata-se de uma *obligatio primitiva* que, mais a frente (Refl. 6506), vai ser identificada com aquela que emerge originariamente da essência da liberdade.

³²⁵ *Omnis bonitas conditionalis actionis est vel sub conditione possibili (uti problemata) vel actuali (uti regulae prudentiae quilibet vult sanus esse) sed in bonitate mediata vel conditionali _o velle absolute non est bonum nisi adsint vires et circumstantiae temporis loci. Et in tantum quatenus voluntas est efficiens est bonum sed poterit haec bonitas etiam qua voluntatem solam spectari. Si desint vires tamen est laudanda voluntas in magnis voluisse sat est et perfectio haec absoluta quatenus utrum aliquid inde actuatur nec ne est indeterminatum dicitur moralis*

³²⁶ Kant faz pelo menos alguma referência a isso em suas reflexões no compêndio quando faz a distinção entre o motivo do princípio incondicionado da moral e os motivos pragmáticos. Kant fala, na reflexão 6467 das “[l]eges arbitrii communis” em distinção das “leges arbitrii privati”. Enquanto Baumgarten compreende que a origem da obrigação surge da natureza humana, uma vez que a natureza liga as fortes causas objetivas com a ação livre, ou seja, os motivos de sua verdadeira realização à felicidade, Kant compreende na reflexão 6466 que, em contrapartida, a obrigação formal se baseia nas *leges arbitrii comunis*, emergindo da própria liberdade. Por isso, ela é caracterizada como faculdade de obrigar ou começar a obrigação (Schmucker, 1961, p. 285).

para a pergunta sobre o fundamento primeiro da filosofia prática, que é justamente a questão sobre o princípio da obrigação moral.

Uma vez que a maior perfeição interna e a perfeição que emerge a partir dela consiste na subordinação do conjunto das faculdades e da receptividade ao livre arbítrio, então o sentimento pela *bondade* do arbítrio deve ser imediatamente diferente e também maior do que as boas consequências que podem ser *provocadas* a partir dele.

Esse arbítrio contém agora tanto a vontade meramente particular como a vontade universal, ou ainda, o homem considera-se ao mesmo tempo em *consenso* com a vontade universal

Aquilo que é necessário através da vontade universal é uma obrigação, o que...³²⁷
(20:145)

A bondade da vontade é derivada dos efeitos do uso privado e público e da forma de prazer existente neles; e o primeiro tem sua base na carência, o último na força para o bem; o primeiro relaciona-se com a própria utilidade, o último com a utilidade geral; ambos os sentimentos conformam com a simplicidade natural, mas a bondade da vontade como um princípio livre é reconhecida não na medida em que tais formas de utilidade nascem a partir dela, mas na medida em que são possíveis em si mesmas. E a felicidade de outros de acordo”³²⁸ (20:157).

Schmucker acredita que através do novo ponto de vista se explicita a doutrina que seria apresentada no período crítico, uma vez que liberdade e bondade moral já são compreendidas, exatamente à maneira da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, através da atividade interna da vontade, independente das forças físicas exteriores ou das circunstâncias. Em consonância com essa afirmação, temos o argumento de Henrich de que a visão modificada do conceito de perfeição, já corretamente entendido como uma característica interna da vontade, em 1762, abriu o horizonte para a descoberta, em meados de 1760, da primeira formulação do *imperativo categórico* compreendido como a mais alta universalidade interna e concordância da vontade consigo mesma. Se, por um lado, é admissível que Kant não apresenta aqui a formulação teórica madura do imperativo categórico, por outro, percebe-se que ele explicita tanto a existência de uma regra própria da vontade quanto o modo de atuação do princípio formal através da aplicação do teste de contradição que acompanha justamente a explicação de sua fórmula tardia na segunda seção da *Fundamentação*.

³²⁷ Weil die größte Innere Vollkommenheit u. daraus entspringende Vollkommenheit in der Unterordnung der gesamten Vermögen u. Empfänglichkeiten unter der freyen Willkühr bestehet so muß das Gefühl vor die bonitat der Willkühr unmittelbar weit anders u. auch großer seyn als alle die gute Folgen die dadurch können actuirt werden. Diese Willkühr enthält nun so wohl den blos eigenen als auch den allgemeinen Willen oder es betrachtet sich der Mensch zugleich in consensu mit dem allgemeinen Willen.

³²⁸ *Bonitas voluntatis ab effectibus et earum immediate voluptate repetita est vel privatae vel publicae utilitatis et prior rationem habet in indigentia posterior in potentia boni prior propriae utilitatis posterior communis utilitatis instinctus ambo simplicitati naturali conformes. Sed voluntatis tanquam principii liberi bonitas non quatenus proficiscuntur illae utilitates inde sed quatenus in se sunt possibiles cognoscitur. Et non aliorum felicitas pro ratione...*

É de se notar, sobretudo, que a capacidade interna e autolegisladora da vontade já proporciona aqui o princípio da autonomia. Embora o conceito de autonomia da vontade seja elaborado claramente a partir do debate com Rousseau, Schmucker (1961, p. 241) afirma que a formulação de Kant se distancia claramente da do último. Para Rousseau, o indivíduo subordina a própria vontade incondicionalmente à vontade geral. A força de sua vontade é submetida a um poder *aparentemente* estranho, mas, como salienta Velkley (1989, p. 68), nesse processo a vontade não expressa mais do que a si mesma. O princípio da vontade universal, que se manifesta como princípio da ordem social e do estado de direito, precisa ser assumido quando a intensidade dos obstáculos se torna maior do que as forças do homem natural particular para sua conservação. Essas dificuldades exigem a transição do estado natural para o social, no qual o homem abdica de sua vontade e força particular para se unir à vontade de uma pessoa moral universal, a saber, o corpo político ou o ser comunitário, que representa nada mais do que seu próprio estado de liberdade. É notável que, nesse caminho, o *Contrato Social* proporciona uma nova visão do bem comum³²⁹. O homem precisa ser preparado para conviver nessa sociedade, sendo educado com o intuito de despertar um amor inato que permite o controle dos desejos, o que torna possível a convivência moral-social. Dessa forma, os conceitos de liberdade e de autonomia são apresentados na hipótese de Rousseau justamente porque os desejos particulares precisam ser superados a favor de uma lei autoimposta. Mas, como bem constata Schneewind (2001, p. 559), o conceito de autonomia de Rousseau só existe porque os homens são membros de um tipo especial de sociedade política, não porque há, como na hipótese de Kant, uma capacidade de autonomia para agentes individuais dotados de vontade e racionalidade. Reich também compreende que a tese de Rousseau pode ser compreendida como uma teoria da autonomia, mas somente em um sentido limitado que não ultrapassa o da tradição. Em relação ao princípio kantiano, o fato da vontade se vincular a uma lei interna autoimposta não é o fator decisivo, mas sim a derivação

³²⁹É nítido que Kant se baseia na noção de vontade geral, que é apresentada por Rousseau no *Contrato Social*. Embora o *Contrato Social* seja um escrito de caráter político, segundo Vetö (2005, p. 174), ele pode representar “uma análise transcendental da vontade” na medida em que reconhece que o corpo político ou o povo soberano é “construído à imagem e semelhança do indivíduo moral” (p. 174). No *Contrato Social*, Rousseau proclama que a soberania é o exercício da vontade geral, entendida como um todo indivisível e inalienável que expressa o princípio do bem e da racionalidade dentro da existência social. A soberania, enquanto exercício da vontade geral, é constituída pelo pacto entre os cidadãos. Este pacto expressa a unidade do conjunto das vontades de todos os contratantes, sendo, por isso, considerado como um corpo organizado e vivo, caracterizado pelo *eu comum* que faz com que o corpo coletivo seja também um corpo moral. Diz Rousseau (1978, p. 33): “[c]ada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”. Logo, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes, ao qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.

do princípio a partir de um conceito metafísico e incondicionado de vontade. De um modo geral, o problema com a hipótese de Rousseau, segundo estes intérpretes, encontra-se no fato de que a ligação do homem com a lei interna e civil da liberdade ainda é pensada como uma *condição natural*. Embora seja controverso que a ideia de autonomia de Rousseau se restrinja a um conceito político, já que suas afirmações no *Emílio* delineiem claramente uma compreensão mais profunda do homem e de sua liberdade, não é possível ficar indiferente ao fato de que quando a hipótese kantiana trata da capacidade da disposição da vontade em se erigir como lei universal, abstraindo-se de qualquer outro impulso ou inclinação natural, ela alcança um significado espiritual muito mais profundo. É notável que, para além de Rousseau, as intuições kantianas já se configuram, nesse momento, como uma *metafísica prática da vontade*. Miklos Vetö, em seu estudo sobre o nascimento da vontade, percebe que apesar do filósofo genebrino tratar com o tema da obediência à lei inscrita no coração de cada indivíduo, “mesmo assim, a ideia de servidão racional às próprias máximas [...] não ascende, em Rousseau, à condição de um verdadeiro princípio metafísico”. Na formulação kantiana, no entanto, a partir da noção de autonomia, “a ideia da vontade será pensada segundo sua última generalidade metafísica”. Se, de fato, é admissível que, com Rousseau, acontece o “início da formalização final” da vontade, Vetö acredita que “essa noção, generalizada, formalizada, pensada segundo suas últimas implicações metafísicas, é a vontade autônoma de Kant” (2005, p.203-204) É inegável, portanto, que Rousseau auxiliou Kant a descobrir a existência de uma lógica interna na vontade que a impele a construir o próprio objeto (a lei), alcançando um ideal de equilíbrio entre capacidade de agir e satisfação do desejo. Todavia, deve se admitir que Kant, já nessas anotações iniciais, engendra a superação das concepções de seu predecessor na medida em que concebe a autonomia a partir de uma concepção metafísica da vontade estabelecida à parte da natureza. Cabe salientar, todavia, que nessa hipótese a vontade será concebida metafisicamente, sem extrapolar os limites da razão.

3.3. O sentimento moral como um sentimento de perfeição da vontade

É notável que muito do que foi discutido acerca do sentimento moral anteriormente, nos escritos de 1762-63, será retomado e desenvolvido nas *Anotações*. Podemos observar que, nessas reflexões, Kant mantém suas considerações sobre o sentimento moral como uma experiência de aprovação universal em relação ao agir e, ainda, as afirmações sobre a falibilidade do sentimento, cujos limites fomentam a exigência do trabalho educacional

(20:168). Todavia aqui o conceito de sentimento moral vai adquirir definitivamente contornos fundamentais, que apenas se mostravam superficialmente indicados nas obras anteriores. O que se explicita é justamente o ponto fundamental de separação entre Kant e os moralistas ingleses, que se revela no problema acerca do fundamento objetivo do sentimento moral. A atividade do sentimento é aqui equiparada à do intelecto: “[p]osição moral, através do instinto, simpatia e pena ou através do intelecto”³³⁰ (20:169). Com efeito, a universalidade do sentimento é discutida em referência à capacidade humana de possuir um entendimento adequado para o discernimento daquilo que é bom ou ruim. Uma vez que se pressupõe internamente um *entendimento* correto e saudável em todo homem, Kant afirma que deve ser possível pressupor uma *bondade* de coração, através do qual é possível harmonizar os impulsos ou os sentimentos de todo gênero humano: “[d]o mesmo modo que eu não posso tocar moralmente ninguém a não ser através de suas próprias sensações, eu devo, portanto, pressupor que o outro tem certa *bondade* de coração, porque caso contrário ele nunca sentiria repugnância em minha retratação do vício e [encontraria] móveis em meus elogios da virtude”³³¹ (20:33). Supõe-se, portanto, que, como nas obras de 1762-3, deve haver um fundamento objetivo válido sobre o qual se baseia a aprovação moral. Mas Kant destaca que a *origem* do prazer que caracteriza essa experiência universal deve provir de uma perfeição distinta daquela sobre a qual se baseia os outros tipos de afecções como a compaixão e a simpatia (cf 20: 9). Ficou claro em *Observações* que existe um sentimento de agrado imediato relacionado ao bem-estar de outros. Mas o que não se esclareceu devidamente nessa obra foi a origem dessa experiência. Kant se pergunta nas *Anotações* se o prazer que sentimos na experiência do sentimento moral baseia-se apenas na *sensação física* que experimentamos diante do bem-estar de outros ou se este prazer decorre de um fundamento interno, ou seja, da *nossa própria capacidade* para *promover* esse bem-estar. Se o bem-estar ou o infortúnio de outros me agrada ou desagradar unicamente a partir do ponto de vista físico, ou seja, quando eu os provoco, é preciso admitir que a experiência do sentimento é relativa, pois seria inexplicável qualquer sensação de desgosto em relação ao mal dos outros quando não o provocamos (Schmucker, 1961, p. 194). Disso se conclui que não é possível encontrar qualquer fundamento objetivo válido do prazer no efeito físico que resulta de uma ação, como parece ser o que acontece nas experiências relacionadas aos instintos de compaixão, simpatia e benevolência universal.

³³⁰ *statio moralis vel per instinctum. Sympathia vel misericordia vel per intellectum.*

³³¹ Eben so kan ich niemanden moralisch rühren als durch seine eigene Empfindungen ich muß also voraussetzen der andere habe eine gewisse bonitat des Hertzens sonst wird er bey meiner Schilderung des Lasters niemals Abscheu u. bey meinen Anpreisungen der Tugend niemals Triebfedern in sich fühlen

A capacidade de reconhecer algo como uma perfeição nos outros ainda não produz a consequência de que nós próprios sentimos agrado nisso. Mas se temos um sentimento para encontrar agrado nessa situação, então também seremos movidos a desejá-la e a aplicar nossas forças a tal situação. Então, pergunta-se se nós sentimos agrado imediatamente no bem-estar de outros ou se o prazer imediato realmente se situa na possível aplicação de nossas forças para promover esse bem-estar. Ambas as situações são possíveis, mas qual é a real? A experiência nos ensina que no estado simples um homem considera a felicidade alheia com indiferença, mas se ele a promove, ela o deleita infinitamente mais. O mal-estar de outros é normalmente tão indiferente, mas caso eu o tenha provocado, ele desagrade tanto quanto se ele fosse causado por outra pessoa. E no que diz respeito aos instintos compassivos [*theilnehmende*], [a saber], de compaixão e benevolência, temos razão para acreditar que eles são meramente grandes esforços para aliviar o mal-estar dos outros, tomados a partir da autoaprovação da alma, que produzem estas sensações.

O sentimento moral precisa pressupor um *fundamento* objetivo que a simples sensação física não é capaz de garantir. Não é difícil de observar que, nesse momento, já está claro qual é o fundamento da faculdade de apetição que coordena as categorias de prazer e desprazer

Nós temos agrado em certas perfeições nossas, mas muito mais quando nós mesmos somos a causa. Acima de tudo, se somos a causa agindo livremente. A capacidade livre para *subordinar* tudo é a maior perfeição. E a perfeição do livre arbítrio como uma causa da possibilidade é ainda maior do que todas as outras causas do bem mesmo quando elas produzem a realidade [desse bem]³³². (20:144-145).

O sentimento de prazer e desprazer diz respeito ou àquilo para o qual somos passivos ou àquilo que se refere a nós mesmos como um princípio ativo do bem e do mal através da liberdade. O último é o sentimento moral. O mal físico passado nos agrada, mas o mal moral [passado] nos aflige, e há um tipo totalmente diferente de júbilo no bem que nos apraz e no [bem] que fazemos.

Nós temos pouco sentimento diante do estado de outros quando é mau ou bom exceto quando sentimo-nos capazes de aliviar aquele e promover este. A simpatia é um instinto que atua apenas em raras e importantes ocasiões; seus outros efeitos são artificiais³³³ (20:145).

³³² Die Fähigkeit etwas als Vollkommenheit an andern zu erkennen bringt noch gar nicht die Folge hervor daß wir selbst daran vergnügen fühlen. Wenn wir aber ein Gefühl haben daran Vergnügen zu finden so werden wir auch bewogen werden es zu begehren und unsere Kräfte dazu anzuwenden. Es fragt sich also ob wir unmittelbar an anderer Wohl vergnügen fühlen oder eigentlich die Unmittelbare Lust in der möglichen Anwendung unserer Kraft liegt es zu befördern. Es ist beydes möglich welches aber ist wirklich? Die Erfahrung lehrt daß bey dem einfaltigen Zustande ein Mensch anderer Glück mit gleichgültigkeit ansieht hat er es aber befördert so gefällt es ihm unendlich mehr. Anderer Übel ist gemeiniglich eben so gleichgültig habe ich es aber verursacht so kränkt es imgleichen wenn es ein anderer gethen hat. Und was die theilnehmende Instinkte des Mitleidens und der Wohlgewogenheit anlangt so haben wir Ursach zu glauben es seyn bloß große Bestrebungen anderer Ubel zu lindern aus der selbstbilligung der Seele hergenommen welche diese Empfindungen hervorbringen.

Wir haben vergnügen an gewissen von unseren Vollkommenheiten aber weit mehr wenn wir selbst die Ursache seyn. Am allermeisten wenn wir die frey wirkende Ursache seyn. Der freien Willkühr alles zu *subordiniren* ist die Größte Vollkommenheit. Und die Vollkommeit der freyen Willkühr als einer Ursache der Möglichkeit ist weit größer als alle andere Ursachen des guten wenn sie gleich die Wirklichkeit hervorbrächte

³³³ Das Gefühl der Lust u. unlust ist entweder über das wogegen wir leidend seyn oder über uns selbst als ein thätig principium durch Freyheit vor dem Guten u. Bösen. Das letztere ist das moralische Gefühl Das vergangene physische Böse erfreut uns aber das moralische betrübt uns und es ist eine ganz andre Freude über das Gute was uns zufällt und das was wir thun. Wir haben wenig Gefühl vor anderer Zustand wenn er böse oder gut ist ausser in so ferne wir uns mächtig fühlen jenen zu heben diesen zu befördern. Die Sympathie ist ein

Se, por um lado, Kant reitera o ponto de vista já apresentado em *Observações* ao destacar que o sentimento moral é diferente dos instintos de compaixão, simpatia e benevolência, que podem ser cegos e prejudiciais quando considerados em condições diversas, tais como as do estado de luxúria, por outro, ele ultrapassa claramente a visão do sentimento moral exposta nessa obra ao vinculá-lo com a nossa capacidade ativa de aplicar as nossas próprias forças, ou seja, ao relacioná-lo *explicitamente* com o *livre arbítrio*. O agrado ético, portanto, é uma consequência de uma atividade interna, que é causada imediata e exclusivamente pelo arbítrio, indiferente se isso se refere particularmente a nós próprios ou aos outros. Trata-se de um *sentimento de universalidade a priori* proporcionado pela concordância ou contradição da vontade (Frierson, 2011, p. xxi). Portanto, como uma resposta definitiva à questão levantada anteriormente no escrito das *Grandezas Negativas*, prazer e desprazer *dependem* de um *princípio ativo*, que se constitui como o verdadeiro critério do bem e do mal: “[o] sentimento de prazer e desprazer diz respeito àquilo para o qual somos passivos ou àquilo que diz respeito a nós mesmos enquanto um princípio ativo do bem e do mal através da liberdade. O último é sentimento moral” (20:146). Ora, uma vez que a liberdade diz respeito à capacidade da vontade de se harmonizar consigo mesma, com efeito, “o sentimento moral” apresenta-se agora como “o sentimento da perfeição da vontade”³³⁴ (20:136;144). Ou seja, prazer e desprazer são resultados da harmonia ou da contradição da vontade em seu processo de autolegislação: “se uma contradição e um contraste então nascem, ele [o efeito] desagradam; se harmonia e união emergem, eles [os efeitos] agradam”. A partir disso já se nota a posição que se tornará clara pouco tempo depois em *Sonhos de um Visionário*, a saber, que o sentimento moral é, no caminho sugerido em *Grandezas Negativas*, uma atividade específica do espírito sempre ligada a uma *lei interna*, mas que, em um sentido totalmente novo, expressa o *fenômeno de dependência* da vontade individual em relação à universal.

O sentido interno de prazer e desprazer precede ao desejo e à aversão, uma vez que a receptividade do deleite e da aversão se encontra no sujeito mesmo quando ele não tem qualquer conhecimento do objeto deste sentido, já que não há qualquer desejo por algo desconhecido.

O desejo é original ou derivado; o primeiro é distinto também em relação à qualidade.

Instinkt der nur bey seltenen u. sehr wichtigen Gelegenheiten würkt die andre Wirkungen derselben sind gekünstelt.

³³⁴ [...]Das Moralische Gefühl ist das Gefühl von der Vollkommenheit des Willens.

O sentido interno, quando requerido como um princípio lógico para o juízo da lei moral, é uma qualidade oculta; se requerido como uma faculdade da alma cujo fundamento é desconhecido, é um fenômeno (20:147)³³⁵.

Segundo Schmucker (1961, p. 198), com essa nova formulação da doutrina do sentimento moral, Kant se afasta definitivamente de Rousseau. O sentimento moral é, segundo a interpretação rousseauiana, a extensão do amor próprio a outras pessoas com as quais nos identificamos. Mas essa compreensão ainda é, em última instância, uma perspectiva naturalista, que concebe o sentimento moral meramente como uma experiência física. Todavia, quando o conceito de Kant ultrapassa seu próprio ponto de vista das *Observações*, ele adquire, de forma clara, um caráter categórico e incondicionado estritamente ligado à ideia de dever. Em seu tratado estético, Kant tentou basear a objetividade do sentimento moral no conceito de uma consciência do sentimento da beleza e da dignidade dos seres humanos. Mas, ao estabelecer este conceito próximo às exigências estético-antropológicas da humanidade, nenhuma solução satisfatória foi encontrada para o problema do sentimento. A nova perspectiva é capaz de justificar, por sua vez, a obrigatoriedade da experiência universal do sentimento ao concebê-lo como o resultado de uma atividade interna da vontade. Com essa resposta, somos remetidos novamente ao *Anúncio* kantiano de suas preleções de 1765-66. Dentro da literatura, muito se foi discutido sobre os reais motivos que sustentaram a afirmação kantiana de que a filosofia moral, nesse momento, goza de uma melhor posição e reputação em relação à metafísica pelo fato de ser mais bem fundamentada: “[a] razão pela qual ela apresenta esta aparência encontra-se no fato de que a distinção entre o bem e o mal nas ações e o juízo da correteza moral pode ser conhecida facilmente e detalhadamente pelo coração humano, através daquilo que é chamado de sentimento e sem o circunlóquio de provas. [...] As tentativas de Shaftesbury, Hutcheson e Hume, apesar de incompletas e defeituosas, todavia, penetraram mais a fundo na busca pelos primeiros princípios de toda moralidade”³³⁶ (2:311). Essas afirmações, por muito tempo, sustentaram uma opinião comum de que Kant assumiu o método dos moralistas ingleses e de Rousseau. Mas, de acordo com Beck (1960, p. 6), a declaração do *Anúncio* nunca foi uma prova suficiente para afirmar que

³³⁵ *Sensus internus voluptatis et taedii est prior appetitione et aversatione quia receptivitas gaudendi aut aversandi subjecto inest quanquam adhuc objecti hujus sensus ignarus sit ut ignoti nulla est cupido. Appetitio vel est primitiva vel derivativa prior est varia etiam qua qualitatem. Sensus internus si allegatur ut principium probandi logicum legis moralis est qualitas occulta si ut facultas animae cuius ratio ignoratur est phaenomenon*

³³⁶ wovon die Ursache darin liegt: daß die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urtheil über die sittliche Rechtmäßigkeit gerade zu und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann. [...] Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt [...].

Kant assumiu, nesse contexto, uma ética empírica. As *Anotações* mostram a fundo em qual ponto ele sucede em conceder “a precisão e a completude” que faltavam a eles (através da ligação entre o sentimento à legislação da vontade). Podemos supor que, nesse contexto, o conceito de sentimento moral já alcança os traços principais da formulação madura da ética kantiana. Ele já compreende, como se confirmará à frente, o sentimento a partir dos mesmos caracteres que definem o sentimento de respeito de sua ética crítica.

3.4. A religião e os contornos de uma *teodiceia prática*

As *Anotações* ainda apresentam um conjunto de reflexões importantes por mostrarem a relação entre ética e religião e ainda por apresentarem, a partir disso, a tentativa de uma resposta ao problema da teodiceia. Em referência ao problema da década anterior, Kant admite, em uma das *notas*, que o descobrimento das leis que ordenam o espírito humano abriu a possibilidade de uma justificação para a providência: “[a]pós Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema de Pope é verdadeiro” (20:59-60). A superação de seu ponto de vista anterior – aquele apresentado na *Nova Elucidação* - será apoiado, então, por uma leitura crítica da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, na qual Rousseau defende a coerência e a bondade da providência perante a acusação, apresentada por Voltaire³³⁷ em 1755, de que seria incoerente justificar, de forma otimista, os propósitos divinos.

Em sua *Profissão*, Rousseau indaga-se sobre o lugar do homem dentre as coisas que Deus governa. Ele vê ordem na natureza, mas desordem no mundo humano³³⁸. Apesar de todo

³³⁷ Após o terremoto de Lisboa, Voltaire usou toda sua habilidade retórica e dialética para criticar por meio de seu poema sobre o terremoto toda forma de otimismo filosófico. Segundo Cassirer (1960, p. 36), o sistema de otimismo, representado, sobretudo, no argumento de Leibniz sobre o melhor dos mundos possíveis e tornado amplamente conhecido através do dito de Pope, foi bastante influente na primeira metade do século XVIII. Voltaire argumentou que somente um filósofo abstrato e cego em relação aos sofrimentos da existência poderia apoiar tal hipótese. Rousseau apresenta sua resposta em 1756 declarando que não é a função de um pensador aumentar o sofrimento pelo qual passa a humanidade os descrevendo em detalhes, condenando, com efeito, todos ao desespero. Rousseau prefere o consolo do otimismo das muitas misérias que Voltaire considerou intoleráveis. “O poema de Pope alivia minha dor e me enche com paciência; o seu aumenta minha agonia e me força a protestar contra a providência”. Se certamente a metafísica parece insuficiente para fornecer uma justificativa dos propósitos de Deus, Rousseau prefere dar espaço, em relação a isso, para uma forte crença, tão profundamente enraizada nos sentimentos dentro de si, em relação à imortalidade e à providência: “[e]u sinto, eu acredito nela, eu a desejo, eu espero por ela, a defenderei até meu último suspiro” (p. 37-38) (*Correspondence Generale*, II, 324).

³³⁸ “Onde está a ordem que eu havia observado? O quadro da natureza oferece-me harmonia e proporções, enquanto o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! A concórdia reina entre os elementos, e os homens estão no caos! Os animais são felizes; só seu rei é desgraçado! Ó sabedoria, onde estão suas leis? Ó Providência, é assim que rege o mundo? Ser benevolente, onde está o seu poder? Eu só vejo o mal sobre a terra.” “Où est l'ordre que j'avais observé? Le tableau de la nature ne m'offrait qu'harmonie et proportions, celui du

mal, Rousseau chama a atenção para a sua origem no mundo a partir das forças humanas. Considerando a capacidade livre dos seres humanos, definida, particularmente, como o poder de querer senão aquilo que convém a si mesmo, sem que nada de estranho conduza essa determinação³³⁹, Rousseau entende que nenhum mal pode ser atribuído a Deus. A liberdade e a *responsabilidade* dos atos isentam a providência de qualquer culpa³⁴⁰. Com efeito, o abuso que os homens fazem de sua liberdade não é capaz de perturbar a ordem geral do mundo, mas apenas recaem como um efeito sobre eles mesmos³⁴¹. Kant é diretamente influenciado por este argumento³⁴². Em suas *Anotações*, ele acredita que somos levados a acreditar, por meio de um tipo de ilusão, que toda a ordem do universo foi constituída para corresponder aos nossos desejos desordenados. Uma falsa teologia nos conduz à convicção de que devemos esperar, através de preces e outros atos de submissão, uma interferência direta de Deus na ordem natural para satisfazer os nossos desejos.³⁴³ Sem sucesso, blasfemamos contra a

genre humain ne m'offre que confusion, désordre! Le concert règne entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos! Les animaux sont heureux, leur roi seul est misérable! O sagesse, où sont tes lois? O Providence, est-ce ainsi que lu Régis le monde? Etre bienfaisant, qu'est devenu ton pouvoir? Je vois le mal sur la terre.” (v.5, p. 214).

³³⁹ “Mas a minha liberdade consiste precisamente em não poder querer senão aquilo que me convém ou julgue como tal, sem que nada de estranho a mim me determine” “mais ma liberté consiste, en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me determine.”

³⁴⁰ Se, mesmo no estado de rebaixamento em que estamos durante a vida, nossos primeiros impulsos são legítimos; se todos nossos vícios provêm de nós mesmos, por que nos queixamos de ser subjugados por eles? Por que atribuímos ao autor das coisas os males que fazemos a nós mesmos e os inimigos que armamos contra nós? “Que si même, dans l'état d'abaissement où nous sommes durant celle vie, tous nos premiers penchants sont légitimes, si tous nos vices nous viennent de nous, pourquoi nous plaignons-nous d'être subjugués par eux? Pourquoi reprochons-nous à l'auteur des choses les maux que nous nous faisons et lês ennemis que nous armons contre nous” (v.5, p. 226).

³⁴¹ O mal que o homem faz cai sobre si mesmo sem mudar em nada o sistema do mundo, nem impede a conservação da espécie humana. “Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle” (v.5, p. 216).

³⁴² Essas considerações remetem-nos, particularmente, às indicações concernentes à teodiceia implícitas no escrito kantiano sobre a existência de Deus em 1762. Lá, Kant havia afirmado que, apesar da aparente desordem causada pela atividade livre dos seres humanos, a ordem do mundo poderia ser preservada, porque essas ações não eram aleatórias ou destituídas de um fundamento. Em seu escrito de habilitação de 1755, Kant havia tentado sustentar uma justificativa para a ordem perfeita do mundo e para o mal em geral a partir da ideia de que a vontade livre e as causas determinantes da natureza, a despeito de qualquer aparente discrepância que pudessem apresentar entre si, estão vinculadas a partir dos mesmos tipos de razões. Nas *Causas de um Terremoto*, Kant reafirma essa posição ao destacar que todos os acontecimentos do mundo, incluindo os males naturais que afligem os homens, são “estabelecidos por Deus como uma consequência de certa de leis invariáveis” (1:441). Mas é notável que algum tempo depois, em 1762, Kant já havia percebido que os limites da razão especulativa não permitiriam um discurso sobre tais razões. Dificilmente as leis invariáveis que concernem ao mundo humano poderiam ser justificadas a partir da mesma ordem de razões internas que constituem a natureza física. Estas leis estão menos ligadas aos juízos da razão especulativa e mais a uma capacidade interna acessível ao senso comum. A descoberta de um princípio imanente da vontade, nos escritos e reflexões de 1764-66, abre um novo caminho para explicar toda ordem e desordem (e, com isso, o problema do mal) do mundo moral em um caminho que é, por um lado, compatível com as razões de Deus e da natureza em geral e, por outro, independente tanto das razões constitutivas da natureza física quanto da intervenção sobrenatural de Deus e das promessas de recompensa e punição propostas pela teologia dogmática.

³⁴³ Em paralelo com Rousseau: “Eu converso com Ele, introduzo todas as minhas faculdades na Sua essência divina, impressiono-me com os Seus benefícios e o abençoio pelos Seus dons; mas não lhe dirijo preces. O que eu poderia lhe pedir? Que mudasse, para mim, o curso das coisas e realizasse milagres a meu favor? Eu que

providência porque acreditamos que toda infelicidade do mundo não é nossa culpa. Todavia, de modo coerente, não deveríamos esperar que a providência pudesse concordar com os nossos desejos não naturais. Seguindo os passos de Rousseau, fica claro que o mal que existe e provoca nossa infelicidade deve ser *atribuído* às nossas próprias ações e desejos (20:68)³⁴⁴.

A providência é para ser louvada, sobretudo, por ela harmonizar-se muito bem com o estado presente do homem, a saber, por seus desejos fúteis não corresponderem à direção [divina]; ademais, por ela sofrer por conta de suas tolices e não se harmonizar com o homem que se separou da ordem da natureza. Observemos as necessidades de animais e plantas; a providência concorda com elas. Seria bastante paradoxal se o governo divino mudasse a ordem das coisas conforme o delírio do homem e como este se transforma. É também tão natural que, na medida em que ele deixa essa ordem para trás, tudo parece voltar para si mesmo segundo suas inclinações degeneradas.

A partir desse delírio nasce um tipo de teologia como uma quimera de luxúria (porque ela é sempre fraca e supersticiosa) e então certa esperteza e prudência para, através da submissão, encaixar em seus negócios e projetos o mais elevado³⁴⁵ (20:57).

Eu não sei qual consolo aqueles que consideram que suas carências imaginárias são justas e naturais podem encontrar em uma providência que nega a estas carências seu preenchimento. Eu, que certamente sei que não sofro de males além daqueles que carrego em mim mesmo e que [sei que] só depende de mim ser feliz através dos bens da ordem divina, nunca vou reclamar deles³⁴⁶ (20:68).

O fato é que o estado natural restaurado admite um princípio moral de retorno que, segundo Shell (2009, p. 55), pode ser comparado às leis newtonianas do movimento que postulam que para toda ação há sempre uma reação igual e oposta. Do mesmo modo que um rio cria novos bancos quando retrocede, no que concerne ao princípio reativo da moral, os

deveria amar sobre todas as coisas a ordem que a sua sabedoria estabeleceu e a sua providência mantém, pretenderia que a ordem fosse perturbada em meu benefício? ” Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence; je m'attends à ses bienfaits, je le bénis de ses dons ; mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fit des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? (v.5, p. 227).

³⁴⁴Rousseau afirma: “[é] o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e perversos. Nossas tristezas, preocupações e penas vêm de nós mesmos. [...] Homem, não procure mais o autor do mal; este autor é você mesmo. Não existe nenhum outro mal além daquele que você faz ou sofre e ambos vêm de ti. ” “ *C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nos soucis, nos peines, nous viennent de nous. [...] Homme, ne cherche plus l'auteur du mal; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te viennent de toi.* ” (v.5, p. 217).

³⁴⁵ Die Vorsehung ist darin vornehmlich zu preisen daß sie mit der Menschen ihrem jetzigen Zustande sehr wohl zusammenstimt nemlich daß ihre läppische Wünsche nicht der Direktion entsprechen daß sie vor ihre Thorheiten leiden u. mit dem aus der Ordnung der Natur getretenen Menschen nichts harmoniren will. Sehen wir die Bedürfnisse der Thiere der Pflanzen an mit diesen stimt die vorsehung. Es wäre sehr verkehrt wenn die gottliche Regierung nach dem Wahne der Menschen so wie er sich ändert die Ordnung der Dinge ändern solte. Es ist eben so natürlich daß so fern er davon abgeht ihm nach seinen Ausgearteten Neigungen alles müsse verkehrt zu seyn scheinen. Es entspringt aus diesem Wahne eine Art von Theologie als ein Hirngespinst der Uppigkeit (denn diese ist jederzeit weichlich u. abergläubisch) und eine gewisse Schlau Klugheit durch unterwerfung den Höchsten in seine Geschäfte u. Entwürfe einzuflechten

³⁴⁶ Ich weiß nicht was diejenige welche ihre Eingebildete Bedürfnisse vor billig u. natürlich halten in einer Vorsehung vor Trost finden können die deren Erfüllung ihnen versagt. Ich der ich gewis weis daß ich keine übel erleide als die ich mir selbst zuziehe u. es nur auf mich ankommt durch die Güte der gottlichen Anordnung glücklich zu seyn werde niemals gegen sie murren

“males não podem ser trazidos ao seu ponto mais alto sem o balanço oscilante do outro lado, aqui, de novo, estagnação e retorno são encontrados”³⁴⁷ (20:107). Se, certamente, devemos pensar que a “guerra gera mais males do que os leva embora, no entanto, em certa medida ela produz o estado de igualdade e coragem nobre. De tal modo, tanto a corrupção quanto a virtude não podem aumentar interminavelmente na natureza humana”³⁴⁸ (20:105). Como se nota, Kant acredita haver um ideal de equilíbrio e uma lei de retorno como base de uma ordem imanente e autossuficiente do mundo moral. Tornar-se-á claro logo à frente que o mundo da vontade é identificado com um mundo espiritual aos moldes do universo natural de Newton, onde forças de atração e repulsão atuam em equilíbrio, sem a necessidade de uma intervenção direta de Deus para gerir ou consertar a ordem de seus acontecimentos. Abre-se espaço, através desse argumento, para se justificar, de uma forma racional, a justiça distributiva de Deus. Para Rousseau, a justiça de Deus é o amor à ordem. Essa ordem é mantida e a justiça garantida porque o mal que o homem produz através de sua liberdade recai sobre si mesmo e não sobre a ordem do mundo. Kant compreende, em um caminho próximo a Rousseau, que a origem de todo bem e mal deve ser atribuída diretamente e exclusivamente à atividade interna do arbítrio quando ele aprova certos motivos ou desejos coniventes ou não com a vontade universal. Então é de se esperar, da mesma forma, que felicidade e infelicidade existam diretamente em função da má utilização do livre arbítrio. Portanto as leis de retorno do mundo moral mostram que o mal do homem tem consequências que recaem diretamente sobre ele, manifestando-se como infelicidade. Por outro lado, seguindo os passos de Rousseau, que reivindica a felicidade para o justo,³⁴⁹ Kant compreende que “[l]iberdade em sentido próprio (moral e não metafísica) é o mais alto princípio de toda virtude e também toda felicidade” (20:31).

No entanto, se, por um lado, percebemos que Rousseau é otimista em relação à possibilidade da felicidade humana através da liberdade, por outro lado, ele demonstra um profundo realismo ao admitir que no estado real das coisas, o justo é oprimido e o mal prevalece³⁵⁰. Com sua convicção arraigada a um profundo sentimento interior, o genebrino atribui um papel fundamental à fé religiosa em relação à moralidade. Para ele, sem a fé em

³⁴⁷ Allein hier findet sich wieder der stillstand u. die Rückkehr wie bey allen Übeln die man niemals auf die höchste Spitze bringen kan ohne daß die Waage auf der anderen Seite ausschlage

³⁴⁸ Der Krieg macht mehr Böse als er deren wegnimmt aber er bringt gewißer Maaßen den Stand der Gleichheit u. des edlen Muths hervor. Auf solche Weise kan das Verderben so wohl als die Tugend in der Menschlichen Natur nicht unaufhörlich steigen

³⁴⁹ “Seja justo e será feliz.” “*Sois juste et tu seras heureux.*” (p. 218)

³⁵⁰ “Mas mal se verifica a situação, ao considerar o estado presente de coisas; prospera o mau, e o justo é oprimido.” “*Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses; le méchant prospère et le juste reste.*” (p. 218).

Deus não pode haver nenhuma virtude, porque sem a pressuposição de Sua existência apenas o mal é racional. Se Deus não existisse, apenas o perverso agiria racionalmente, de modo que o virtuoso comportar-se-ia de modo absurdo³⁵¹, uma vez que nesse mundo nenhuma recompensa pela virtude pode ser claramente assegurada. O agir virtuoso requer, portanto, como Rousseau mostra, uma crença que se direciona à existência de Deus e a uma vida após a morte. Ora, embora os perversos devam pagar por seus pecados ainda nesse mundo³⁵², o amor de Deus deverá trazer tudo à ordem e a uma justiça completa após a morte³⁵³. Muito desse ponto de vista será assumido nas *Anotações*, quando Kant sublinha a ideia de que o preenchimento dos deveres morais é impossível sem religião. No estado de civilização, é possível que a disposição interna pura possa não alcançar força suficiente, através do sacrifício e da autocorção, para a realização dos deveres morais. Em outras palavras, sob condições luxuriosas, injustiça e ilusão impedem que homens corruptos sejam movidos por “razões morais internas”.

Deveres comuns não necessitam, como motivo, da esperança em outra vida; embora o maior sacrifício e abnegação certamente possuem uma beleza interna, nosso sentimento de prazer em relação a isso, no entanto, não pode nunca ser tão forte em si mesmo a ponto de superar o dissabor da inconveniência, a menos que venha em auxílio a representação de um estado futuro no qual uma tal beleza moral persiste e a felicidade é aumentada na medida em que o homem se encontra ainda mais capaz de agir³⁵⁴ (20:12).

Deve ser perguntado quão longe fundamentos morais internos podem conduzir um homem. Talvez eles o levarão a ser bom em um estado de liberdade sem grandes tentações, mas se a injustiça de outros ou a coerção do delírio violentá-lo, então esta moralidade interna não tem força suficiente. Ele deve ter *religião* e encorajar-se por meio de recompensas de uma vida futura; e a natureza humana não é capaz de uma pureza moral imediata. Mas se, de uma maneira sobrenatural, a pureza fosse provocada nele, então as recompensas futuras já não mais teriam a qualidade de motivações³⁵⁵ (20:28).

³⁵¹ Se a Divindade não existisse, apenas o mau raciocinaria e o bom não seria mais do que um insensato. “*Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé*” (v.5, p. 225)

³⁵² “Que me importa o que será dos perversos? Tenho pouco interesse pela sua sorte. Todavia, mal posso crer que eles sejam condenados a tormentos sem fim. Se a justiça suprema se vingá, ela vingá-se nesta vida”. Que m'importe ce que deviendront les méchants? Je prends peu d'intérêt à leur sort. Toutefois j'ai peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourments sans fin Si la suprême Justice se venge, elle se venge dès cette vie. (p. 219).

³⁵³ “Se a alma é imaterial, ela sobreviverá ao corpo; e se ela sobrevive a ele, a Providência está justificada. [...] Para nós, nada acaba com a vida; tudo volta à ordem com a morte. ” “ Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. [...]Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre.” (p. 218).

³⁵⁴ Die gemeinen Pflichten bedürfen nicht zum Bewegungsgrunde der Hofnung eines anderen Lebens aber die größere. Aufopferung u.Selbstverleugnung hat wohl eine innere Schönheit aber unser Gefühl der Lust darüber kan niemals an sich so stark seyn daß es den Verdruß der Ungemächlichkeit überwiege wo nicht die Vorstellung eines künftigen Zustandes von der Dauer einer solchen moralischen Schönheit und der Glückseligkeit die dadurch vergrößert werdene wird daß man sich nochtüchtiger finden wird so zu handeln ihr zu Hülfe kommt

³⁵⁵ Es muß gefragt werden wie weit können die innere moralische Gründe einen Menschen bringen. Sie werden ihn vielleicht dahin bringen daß er im stande der Freyheit ohne große Versuchungen gut ist aber wenn anderer Ungerechtigkeit oder der Zwang des Wahnes ihm gewalt thun alsdenn hat diese innere Moralität nicht Macht

Uma vez que é de se temer que, em tempos de luxúria, a religião meramente natural, baseada na moralidade, possa não ser capaz de resgatar os homens da corrupção, Kant considera a possibilidade de aceitar o auxílio de um fundamento dogmático e positivo para conduzir os homens na direção certa. Observamos dois tipos de tratamento para a religião, um negativo (zetético) e outro positivo (dogmático). O primeiro busca superar a ilusão de que o mundo é desordenado e que podemos controlar, através de uma falsa teologia, a providência a favor de nossos desejos. A superação dessa ilusão religiosa abre espaço para uma teologia positiva, que se abre para um tipo especial de *conhecimento* de Deus e de aceitação de suas graças no mundo baseado não na especulação infrutuosa, mas na *fé moral*. Esta teologia, baseada exclusivamente em pressupostos práticos, pode ser concebida a partir de dois tipos de fé: a natural e a sobrenatural.

Teologia natural, religião natural. Uma teologia sobrenatural pode, todavia, estar ligada a uma religião natural. Aqueles que acreditam na teologia cristã, todavia, possuem somente uma religião natural na medida em que a moralidade é natural. A religião cristã é sobrenatural em relação à doutrina e também às forças para exercê-la. Quão pouco os cristãos normais têm um motivo para romper com as causas naturais.

O conhecimento de Deus é especulativo - e este é incerto e passível de erros perigosos - ou moral através da fé e esta não supõe nenhuma outra propriedade em Deus além daquelas que têm como objetivo a moralidade. Esta fé é natural ou sobrenatural; aquela é...³⁵⁶ (20:57).

A fé natural consiste em acreditar que os comandos que a consciência identifica através do sentimento moral correspondem de forma imediata aos desígnios da vontade de Deus. Por sua vez, a fé sobrenatural leva o homem a acreditar em um poder moral ou uma virtude além das forças humanas naturais que pode ser alcançada através da graça ou, em outras palavras, de um presente sobrenatural de Deus.

As Sagradas Escrituras atuam mais sobre o melhoramento quando forças sobrenaturais a acompanham para isso. A boa educação moral atua mais quando tudo deve acontecer somente de acordo com a ordem da natureza.

Eu confesso que através do último nós não podemos produzir nenhuma santidade que é justificável, mas podemos produzir uma *bondade [Bonitat] coram foro humano*

gnug. Er muß religion haben u. vermittelst der Belohnungen des künftigen Lebens sich aufmuntern und die Menschliche Natur ist nicht fähig einer unmittelbaren moralischen Reinigkeit. Wenn aber übernatürlicher Weise in ihm Reinigkeit gewirkt wird so haben die künftigen Belohnungen nicht mehr die Eigenschaft der Bewegungsgründe

³⁵⁶ Natürliche Theologie, Natürliche Religion Eine übernatürliche Theologie kan gleichwohl mit einer natürlichen Religion verbunden seyn. Die so die Christliche Theologie glauben haben gleichwohl nur eine natürliche Religion so ferne die moralitat natürlich ist. Die Christliche Religion ist in ansehung der Lehre u. auch der Kräfte sie auszuüben übernatürlich Wie wenig haben die gewöhnliche Christen sich über die Natürliche Ursache aufzuhalten

Die Erkenntnis von Gott ist entweder speculativisch u. diese ist ungewis u. gefährliche Irrthumern unterworfen oder moralisch durch den Glauben und die denkt keine andre Eigenschaften in Gott als die auf die Moralität abzielen. Dieser Glaube ist natürlich oder übernatürlich jener ist

moral [bondade moral diante do tribunal humano], e isto até mesmo contribui ao primeiro³⁵⁷ (20:16;17).

Se, em algumas reflexões, é aberto o espaço para um tipo de atuação sobrenatural, a saber, a ajuda divina ou a graça, devemos notar que, na maioria das vezes, busca-se conciliar esse ponto de vista com a nova ideia de uma disposição moral pura. Isso começa a ficar mais claro nas notas nas quais Kant critica a religião como fundamento da moral. Ele se posiciona contra uma compreensão da religião como uma perfeição imaginária capaz de nos desviar dos deveres comuns que nascem de nosso próprio círculo (20:22). Portanto, de acordo com Shell (2009, p. 74), a teologia positiva, quando se desvincula da incerteza e do perigo da especulação para se basear apenas na fé moral, torna possível assumir o sobrenatural como uma forma de experiência natural (20:57). Se, de fato, é perceptível que Kant ainda tenta aqui, claramente, encontrar um ponto exato de equilíbrio entre a ideia de uma moral autônoma e a religião, devemos observar que ele reconhece, em um caminho que não encontra mais correspondência em Rousseau, a revelação sobrenatural como um fator positivo da vida moral.

Além disso, Schmucker (1961) acredita que nas passagens que destacam a necessidade da religião e de suas promessas, Kant não assume um ponto de vista muito diferente daquele proposto em relação às qualidades morais auxiliares de *Observações*. Para Schmucker, as promessas de recompensas e punições futuras têm uma função parecida com a dos instintos morais na medida em que atuam como um contrapeso contra os encantos da sensibilidade (20:18) ou servem como elemento substituto da própria motivação quando já não se pode mais, em certas situações, falar em disposição pura. Schmucker afirma que é totalmente inadequado concluir, a partir de algumas notas, que Kant abandona, seguindo a influência de Rousseau, a doutrina do fim imediato da ação moral proposta nas linhas da *Preisschrift*, assumindo, com efeito, algum tipo de moral heterônoma. Ora, observa-se, em outras reflexões, a reivindicação de que a moral natural seja estabelecida como a pedra angular de toda religião, já que a sensação natural deve ser suficiente para o exercício de todo dever nessa vida, bem como a explicitação dos problemas de se tentar fundar as regras

³⁵⁷ Die heilige Schrift wirkt mehr auf die Verbesserung wenn übernatürliche Kräfte dazu kommen. Die gute moralische Erziehung mehr wenn alles blos nach der Ordnung der Natur geschehen soll Ich gestehe es daß wir durch die letztere keine Heiligkeit welcherechtfertigend ist hervorbringen können aber wir können doch eine moralische bonitätcoram foro humano hervorbringen u. diese ist jener sogar beförderlich.

imediatas do bom comportamento a partir do comando de um legislador que recompensa e pune as nossas ações.

O homem de boa natureza e o bem civilizado devem ser bem diferenciados. O primeiro não precisa da representação de seres mais elevados a fim de domesticar impulsos perversos porque estes impulsos são naturais e bons [...]. Deve-se ser bom e esperar o resto. [...] A moralidade natural deve ser a pedra angular de toda religião. Pois se é incerto que pessoas de outra religião podem se tornar abençoadas e que tormentos neste mundo podem não ajudá-las em direção à sua felicidade no futuro, então é certo que eu não deveria segui-las. Este último não deveria ser o caso, no entanto, se a sensação natural não fosse suficiente para a realização de todos os deveres dessa vida ³⁵⁸ (20:19).

A ameaça de punição eterna não pode ser o fundamento imediato de ações moralmente boas, mas muito bem um forte contrapeso contra as tentações para o mal; com isso, a sensação imediata da moralidade não é superada ³⁵⁹ (20:18).

Quando se quer constituir a moralidade, não se deve de modo algum introduzir qualquer motivação que tornaria a ação moralmente boa, por exemplo, punições e recompensas ³⁶⁰ [...] (20:24).

Pode-se promover o bem-estar quando se permite os desejos de se alastrarem, esforçando-se para satisfazê-los; ou pode se promover a retidão quando se permite aumentar as inclinações de delírio e luxúria, esforçando-se em direção a impulsos morais para resistir a elas. Em ambas as tarefas, no entanto, há outra solução, a saber, não permitir essas inclinações de emergirem. Finalmente, pode-se então promover a boa conduta colocando de lado toda *bondade* moral imediata e aceitando unicamente, como fundamento, os comandos de um senhor supremo que recompensa e pune ³⁶¹ (20:39).

É perceptível, por um lado, que Kant se mostra relutante, em um primeiro momento, (20:16 - 17), diante do fato de que a moral em si possa produzir uma santidade justificável diante dos olhos de Deus e em relação à obrigação divina. Por isso, admite, com efeito, a necessidade de se complementar a bondade moral em relação à santidade através de forças sobrenaturais: “[p]iedade é o meio de complementar a bondade moral em direção à santidade.

³⁵⁸ Der wohlgeartete u. wohlgesittete Mensch sind sehr zu unterscheiden. Der erstere bedarf nicht zu Bändigung verkehrter triebe denn sie sind natürlich u. gut die Vorstellung von oberen Wesen. [...] Man muß Gut seyn u. das übrige erwarten.

Diese natürliche sittlichkeit muß auch der Probierestein aller Religion seyn. Denn wenn es ungewis ist ob Leute in der andern Religion können selig werden u. ob nicht die qvalen in dieser Welt sie können zur Glückseligkeit in der künftigen verhelfen so ist es gewiß daß ich sie nicht verfolgen müsse. Dieses letzte würde aber nicht seyn wenn nicht die natürliche Empfindung zureichend zu aller pflichtausübung dieses Lebens wäre.

³⁵⁹ Die Drohung der ewigen Bestrafung kann nicht der unmittelbare Grund moralisch guter Handlungen seyn aber wohl ein starkes gegengewicht gegen die Reitzungen zum bösen damit die unmittelbare Empfindung der moralitat nicht überwogen werde

³⁶⁰ Man muß durchaus wenn man die moralitat bilden will keine Bewegungsgründe anführen die die Handlung nicht moralisch gut machen würden e.g. Strafen [...]

³⁶¹ Man kann die Wohlfarth befördern entweder indem man die Begierden sich erweitern läßt u. bestrebt ist sie zu befriedigen man kan die Rechtschaffenheit befördern wenn man die Neigungen des Wahnes u. der Üppigkeit wachsen läßt und sich um moralische Antriebe bemüht ihnen zu widerstehen In beyden Aufgaben ist aber noch eine andere Auflösung nemlich diese Neigungen nicht entstehen zu lassen. Zulezt kan man auch das Wohlverhalten befördern indem man alle unmittelbare moralische bonitat beyseite setzet und lediglich die Befehle eines lohnenden u. strafenden Oberherren zum grunde legt.

Não se trata aqui da relação de um homem com outro. Nós não podemos naturalmente nos tornar santos. Perdemos isto através do pecado original, embora possamos ser moralmente bons” ³⁶² (20:15). Em um segundo momento, todavia, ele admite que apesar da revelação ter algo a ver com a moral, isso não significa que não seja possível alcançar, através das próprias forças naturais, a piedade e o preenchimento de nossa obrigação para com Deus.

[...] Aquele que reconhece a Deus, embora seja conduzido a estas ações somente através da boa moralidade natural, possui teologia, ou se ele deseja honrar a Deus por causa de sua moralidade, então isto é só uma moralidade cujo objeto foi estendido. Cristãos não podem tornar-se abençoados se sua fé não for viva da mesma forma que aqueles que não possuem nenhuma revelação, no entanto com aqueles [os cristãos] algo mais acontece do que se passa naturalmente ³⁶³ (20:104).

É possível observar que existem duas possibilidades em relação aos efeitos dessa religião sobrenatural no aperfeiçoamento da humanidade: a primeira começa da revelação, esperando alcançar a santidade a partir de um efeito sobrenatural; a segunda, que se mostra bastante de acordo com a hipótese kantiana madura, inicia-se no aperfeiçoamento moral de acordo com a ordem natural, demandando o maior esforço possível através de nossas faculdades para depois esperar uma ajuda sobrenatural.

Há dois caminhos da religião cristã na medida em que se deve aperfeiçoar a moralidade: 1. Começar com a revelação dos mistérios, esperando uma santificação do coração a partir de um influxo divino sobrenatural; 2. Começar pelo aperfeiçoamento da moralidade de acordo com a ordem natural e, depois de despender nisso a maior quantidade de esforço possível, esperar a ajuda sobrenatural de acordo com a ordem dos decretos divinos expressos na revelação. Pois, quando se começa com a revelação, não é possível esperar, pela ordem da natureza, um aperfeiçoamento moral a partir desse ensinamento como seu resultado ³⁶⁴ (20:190).

Embora possa haver um uso da religião que é dirigido imediatamente à bem-aventurança futura, ainda assim o uso mais natural é aquele que dirige os costumes de tal forma que estes sejam bons para o preenchimento de uma posição no mundo presente, para que, com isso, alguém se torne digno de um estado futuro. No que diz respeito ao jejum, à cerimônia e ao castigo, não há utilidade nenhuma no mundo

³⁶² Frömmigkeit ist das Mittel des *complementi* der *bonität* zur Heiligkeit. In der *relation* eines Menschen zum anderen ist davon nicht die Frage. Wir können natürlicherweise nicht heilig seyn und dieses haben wir durch Erbsünde verloren wir können aber wohl moralisch gut seyn

³⁶³ [...] Derjenige der Gott erkennt aber nur durch die natürliche gute *moralitat* zu solchen Handlungen gebracht wird hat theologie, oder wenn er Gott um seiner *moralitat* willen ehret so ist dieses nur eine *Moralitat* deren Gegenstand erweitert worden. Christen können eben so wenig seelig werden wenn ihr Glaube nicht lebendig ist als die gar keine offenbarung haben bey ienen aber ist etwas mehr geschehen als was natürlich zugeht.

³⁶⁴ Es sind zwey wege der christlichen religion insofern sie die *moralitat* verbessern soll Istlich: Mit der Offenbarung der Geheimnisse anzufangen indem man von der gottlichen übernatürlichen Einwirkung eine Heiligung des Herzens erwartet 2. Von der verbesserung der *Moralitat* nach der Ordnung der Natur anzufangen und nach der Gröstmöglichen der Offenbarung vorgetragenen gottlichen Ordnung seiner rathschlüsse zu erwarten. Denn es ist nicht möglich indem man mit der offenbarung anfängt die moralische Besserung aus dieser Unterweisung als einen Erfolg nach der Ordnung der Natur zu erwarten.

presente. No entanto, para este uso natural ser alcançado, então a *moralidade* deve ser *aperfeiçoada* antes da *religião*³⁶⁵ (20:189).

Kant, então, argumenta, em um caminho próximo ao de suas preleções de meados de 1760, que nossa obrigação para com Deus pode ser, de alguma maneira, preenchida, porque pertencemos à vontade de Deus e por isso devemos poder partilhar, através de nossas próprias faculdades, certas condições comuns em relação aos nossos deveres³⁶⁶. De acordo com Schmucker, a vontade humana é submetida ao arbítrio divino de uma maneira próxima ao modo como a vontade de uma criança é submetida à de seus pais. No início, a criança presta obediência não por gratidão, medo ou qualquer outro valor utilitário, mas pelo fato de que, por ainda não ter um arbítrio desenvolvido, sua subsistência só é possível a partir da vontade paterna. Do mesmo modo, somos obedientes às coisas de Deus não por medo ou gratidão, mas porque existimos e somos necessariamente *vinculados* através de Seu arbítrio. Dessa forma, como Kant observa, o fundamento do poder legiferante de Deus não pode ser encontrado em uma bondade cuja base seria a gratidão. Ora, uma vez que somos seres espontâneos e livres, a ideia de uma força legiferante vai sempre pressupor uma desigualdade em relação à vontade de outros, o que faz com que o homem perca um pouco de sua liberdade. Mas, em um caminho diferente, a submissão à vontade de Deus deve ser pressuposta como uma situação natural na qual não há prejuízo nenhum à nossa liberdade, porque a experiência do sentimento moral, que se baseia na legislação de uma vontade universal, deve ser pensada como o verdadeiro modo de atuação da vontade de Deus em nossos corações. Agir conforme a vontade de Deus não é assumir uma posição passiva em relação aos Seus mandamentos, mas é agir conforme o bem e a lei que a liberdade humana é capaz de produzir ativamente.

A obediência da criança aos pais não se baseia 1. em gratidão 2. no fato de que elas não podem se sustentar, pois isso seria baseado na utilidade; mas, antes, [baseia-se] no fato de que eles ainda não possuem uma vontade própria completa e é bom ser dirigido pela vontade de outros. Mas uma vez que essas crianças são uma preocupação dos pais porque vivem somente através do arbítrio destes, então é moralmente bom ser guiado por eles. Assim que eles são capazes de se sustentar por si mesmos, a obediência termina.³⁶⁷ (20:67).

³⁶⁵ Ob es wohl gar einen Nutzen der religion geben kann der unmittelbar auf die künftige Seeligkeit gerichtet ist so ist doch der natürlichst erste derjenige der die Sitten so richtet daß sie gut sind zu erfüllung des Postens in der gegenwertigen Welt damit man dadurch würdig sey der kunftigen. Denn was Fasten Ceremonien Casteyen anlangen die nutzen nichts vor die gegenwärtige Welt. Soll aber dieser einheimische Nutze erreicht werden so muß die *moralitat* eher wie die *religion excolirt* werden.

³⁶⁶ Este é um argumento contra o voluntarismo teológico que toma forma em suas *Preleções* de 1766.

³⁶⁷ Der Gehorsam des Kindes gegen die Eltern gründet sich nicht auf Dankbarkeit, 2. nicht darauf daß sie sich nicht selbst erhalten können denn das wäre auf den Nutzen gegründet sondern weil sie keinen eignen completen willen haben u. es gut ist durch den willen anderer dirigirt zu werden. Da sie aber so fern eine sache der Eltern

O fundamento da *potestatis legislativae divinae* [*poder legiferante divino*] não está nos bens, pois então o motivo seria a gratidão (fundamento moral subjetivo, da espécie dos sentimentos) e, assim, nenhum dever estrito. O fundamento da *potestatis legislativae* pressupõe desigualdade e faz com que um homem perca um grau de liberdade diante de outro. Isto só pode acontecer se ele sacrifica sua própria vontade a favor da vontade de outro; quando ele faz isso em relação a todas as ações, faz de si mesmo um escravo. Uma vontade que é submetida ao outro é imperfeita e contraditória, porque o homem tem *spontaneitatem*; se ele está submetido à vontade de um homem (quando ele mesmo pode escolher), então ele é mau e desprezível; mas se ele está, então, submetido à vontade de Deus, então está de acordo com a natureza. Não se deve prestar, a um homem, ações de obediência que poderiam ser realizadas à parte de motivos internos; e exigir obediência, onde motivos internos teriam tudo a fazer, produz escravos.³⁶⁸ (20:65-66).

A vontade de Deus, no entanto, deveria se contradizer se ela quisesse que houvesse homens cuja vontade fosse contrária a ela própria (20:161).

De acordo com Shell (2009, p. 76), essas indicações sugerem que a obediência ao arbítrio divino não pode ser concebida como um tipo de escravidão devido ao fato de que Deus deve ser visto como nosso único e verdadeiro superior, mostrando que deve haver realmente *igualdade* entre os homens. Ao mesmo tempo, esse tipo de obediência, quando corretamente entendida, mostra-se condizente com o caráter livre de nossas próprias faculdades. Trata-se, em outras palavras, de uma obediência conforme a liberdade. Desse modo, a força sobrenatural da graça ou da revelação deve estar de acordo com a ideia de uma vontade universal, abrindo a possibilidade para se pensar a santidade ou a boa aventura, que excede os limites da força natural, apenas em um sentido imanente que não ultrapassa as fronteiras da própria fé moral. Em outras palavras, Kant abre a possibilidade da fé sobrenatural partindo de uma convicção à qual o próprio agir moral e a ideia de liberdade conduzem. Para Shell, com isso, há, na perspectiva de Kant, uma conciliação entre o voluntarismo divino de Crusius e o intelectualismo teológico racional de Leibniz. Todavia, levando em conta ainda outras indicações deste contexto, esta parece ser uma interpretação equivocada da questão. Se Shell tem razão em supor que, através da ideia de uma legislação universal da vontade, entramos em uma comunhão direta com a vontade de Deus, por outro

seyen weil sie nur durch ihre Willkühr leben so ist es moralisch gut von ihnen regirt zu werden. Können sie sich selbst ernähren so hört der gehorsam auf.

³⁶⁸ Der Grund der potestatis legislativae divinae ist nicht in der Güte denn alsdenn wäre der Bewegungsgrund Dankbarkeit (subjective moralische Grund Art des Gefühls) u. mithin nicht strenge Pflicht Der Grad der potestatis legislativae setzet die Ungleichheit voraus u. macht daß ein Mensch gegen den andern einen Grad Freyheit verliert.

Dieses kann nur geschehen wenn er seinen Willen selber eines andern seinem aufopfert wenn er dieses in ansehung aller seiner Handlungen thut so macht er sich zum Slaven. Ein Wille der eines andern seinem unterworfen ist ist unvollkommen u. widersprechend denn der Mensch hat spontaneitatem, ist er dem Willen eines Menschen unterworfen (wenn er gleich selbst schon wählen kan) so ist er häßlich u. verächtlich allein ist er dem Willen Gottes unterworfen so ist er bey der Natur. Man muß nicht Handlungen aus Gehorsam gegen einen Menschen thun die man aus innern Bewegungsgründen thun könnte u. der Gehorsam fodert wo innere Bewegungsgründe würden alles gethan haben macht Slaven.

lado, é necessário considerar, como outras notas e as preleções nos mostram, que tanto o arbítrio dos homens quanto o de Deus são, da mesma forma que em uma relação entre pai e filho, impreterivelmente movidos por causas racionais correspondentes³⁶⁹. Se, certamente, Kant aceita algo de Crusius ao assumir a possibilidade de uma correspondência imediata entre a vontade de Deus e a dos homens, ele propõe, em sua hipótese, um tipo de racionalidade comum entre homem e Deus inaceitável do ponto de vista do voluntarismo teológico, seja o de Pufendorf³⁷⁰ ou mesmo o de Crusius.

Ademais, é possível observar de forma ainda mais clara, em outras notas, essa rejeição do voluntarismo teológico, uma vez que Kant, ao tratar a relação entre o homem e Deus, destaca, em um caminho distinto de Pufendorf, que a verdadeira obrigação não pode partir da *força coercitiva e punitiva* da legislação. Por outro lado, o discurso kantiano em torno de uma teologia moral positiva vai se identificar claramente com o do cristianismo. Por isso, em contrapartida à posição voluntarista, Kant vai propor que o conceito de obrigação não deve ser baseado na força coercitiva da lei, o que caracteriza propriamente uma relação *despótica* de obediência³⁷¹, mas deve se fundar, de outro modo, em um conceito de bondade em si, como aquele que caracteriza a relação entre pai e filho³⁷².

³⁶⁹ Kant sugere, na reflexão 6499 (ζ--κ.), que “a potestas obligatoria divina é baseado no justo”. Assim, “quando se quer conhecer Deus antes da moralidade, não se concede a ele perfeições morais”. Kant, então, sublinha que “nem toda boa moralidade é piedade. Uma piedade que começa antes da moralidade frequentemente é contrária a ela”. Isso significa que a moralidade deve ser o fundamento para se conceber a força legislativa de Deus. Isto é, nosso conhecimento da *potestas divina* baseia-se no conhecimento do justo. É isso que nos permite conhecer Deus como ser santo, pois quando colocamos o conhecimento de Deus antes da moral e buscamos derivar esta a partir dele, somos capazes de compreender em Deus apenas as perfeições físicas, o que nos conduz a um conceito amoral de Deus e da religião. Diante do voluntarismo, é preciso entender adequadamente a relação entre vontade de Deus e a moralidade. Kant distingue entre o fundamento formal da lei moral obrigatória absoluta e a vontade de Deus como princípio material do *motiva obligantia*. Isto é: a vontade de Deus contém, segundo ele, os mais fortes motivos materiais do dever, no entanto, estes possuem sua força obrigatória somente em função do princípio formal da lei moral. Kant introduz seu argumento, que será desenvolvido nas reflexões da década de 1770, de que Deus deve ser visto como o legislador da lei moral, mas não como seu Autor (Refl. 6500, 6481, 6513, 6481, 6499).

³⁷⁰ Pufendorf mostra-se convicto de que Deus não pode estar sujeito a nenhuma lei. Não existe nada superior a Deus e, por isso, em relação a Ele não há nenhuma *obrigação*, porque é necessário pressupor que não há qualquer moralidade comum entre Ele e os homens. Nas palavras de Pufendorf: “[...] quem ousa pensar nisso? [...] Esses raciocínios não são claramente absurdos?” (PUFENDORF, 1672, II.iii, p. 123).

³⁷¹ Alguma referência a isso é encontrada em uma reflexão, talvez redigida no período entre 1764-1768, na qual Kant discorre sobre a essência do ato obrigatório [*actus obligatorius*]. “[...] A ameaça não pode se constituir como um ato obrigatório. Quanto mais alguém tem o bem em seu poder, que pode ser um fundamento de sua ação segundo a vontade de outros, mais *actus obligatorios* alguém pode exercer. Sim, quanto mais alguém tem boa vontade...” (Refl 6469).

³⁷² Kant discute particularmente a questão da *obrigação moral* e da *lei natural* em suas preleções do início de 1760, conhecidas como *filosofia prática de Herder*. Já no início de sua leitura, Kant coloca a pergunta fundamental que antes já havia sido levantada por Wolff e Baumgarten: “Podemos, ainda sem pressupor a existência de Deus e Seu *arbitrii*, derivar internamente [*interne*] todas as obrigações?” E ele responde: “*Responsio*: [...] Do arbítrio divino eu não posso por mim mesmo obter os conceitos pertencentes [*gehörigen*] ao bem” (27:9). Ora, pois, mesmo que eu fosse capaz de conhecer a fundo o arbítrio de Deus, observa Kant, ainda assim seria problemático o modo como posso perceber, a partir dele, a *necessidade* segundo a qual minha

O poder legiferante [*gesetzgebende Gewalt*] de Deus em relação aos primeiros homens é baseado na propriedade. O homem foi colocado no mundo recentemente; todas as árvores pertenciam a Deus. Ele proibiu-lhe uma delas*. Esta ideia chegou ao fim. O poder legiferante de Deus sobre o povo judeu é baseado no contrato social. Deus quer levá-los para fora do Egito e conceder-lhes outra terra caso os obedeam; quando posteriormente eles tiveram reis, Deus ainda manteve sua soberania e os reis foram somente sátrapas e vassalos. No Novo Testamento, este fundamento chegou ao fim. É o fundamento universal do poder legiferante de Deus pressuposto, mas a obrigação é baseada somente na bondade que não quer servir-se de qualquer severidade. Então, no cristianismo genuíno, isto é totalmente recusado ao legislador e é introduzido o pai.

Naquele tempo, Ele não era um Deus dos homens, mas dos Judeus.

No primeiro estado do homem, sua obediência foi a de um escravo, por conseguinte, a de um súdito e depois a de um filho; o poder legiferante foi aquela de um senhor, de um príncipe, de um pai

Quem como um senhor (déspota) obrigou os escravos, impôs, como estímulos, apenas punições; o príncipe que obrigou seus súditos (legítimos) impôs recompensa e punição; o pai que obrigou seu filho impôs apenas amor e recompensas. No primeiro caso, o fundamento da obrigação é servidão natural e dívida; o segundo contém os fundamentos morais de um contrato; o terceiro compreende tudo anterior e, ao mesmo tempo, uma moralidade interna³⁷³ (20:158).

vontade é orientada. E Kant pergunta-se: Onde se encontra esta necessidade, se eu não derivar a obrigação da natureza da coisa? Só porque “Deus quer isso – Por que eu deveria querer? Somente por que Ele me punirá?” Portanto se esta necessidade não existe na natureza da coisa [*ex natura rei*], não é possível estabelecer qualquer critério necessário para a conduta, nem mediante a punição, porque mesmo o ato de punir deve se basear anteriormente em algo, a saber, na obrigação, entendida como a expressão de uma necessidade, e não meramente na natureza do poder punitivo. Caso contrário, orientar-se pelo arbítrio divino seria como prestar obediência “aos déspotas” (27:9). A posição de Kant aqui se mostra de acordo com a dos críticos modernos do voluntarismo, que sustentavam a ideia de que os princípios voluntaristas justificavam uma concepção de comunidade entre Deus e homens e entre os próprios seres humanos baseada na tirania e no servilismo. A exigência cristã do amor a Deus e ao próximo é comprometida quando a noção de uma comunidade moral não pode ser pensada através de princípios comuns, acessíveis a todos. Esta denúncia havia sido engendrada pelos Platônicos de Cambridge, através das palavras de Smith, que apontavam para a necessidade de se superar esta noção de religião como “uma obediência constrangida e forçada aos comandos de Deus”. A repugnância de Kant em relação ao servilismo, compreendido como uma dependência totalmente contrária à liberdade em que os seres racionais se submetem às ordens de outros, é um indicador de sua aceitação dos aspectos mais gerais da posição antivoltarista. (SCHNEEWIND, 2001, p. 556). É notável, segundo a perspectiva kantiana, que a *jus naturae divinum* seria desprovida de qualquer fundamento, se a ação que lhe foi submetida não pudesse se ligar a uma necessidade incondicionada. O conceito de *arbitrium divinum* mostra-se conflitante em relação ao de *decretus absolutus* porque a moralidade, mesmo em Deus, deve ser pressuposta, correndo o risco de que sem ela todo o conceito de *arbitrium* divino possa desaparecer. (27:10). Por isso, “a aplicação do *arbitrium divinum* ao *factum*, como um fundamento, pressupõe o conceito de obrigação [...] (27:9) e tudo se “esvanece se não há moralidade como fundamento da relação e da conformidade do meu *arbitrium* com o de Deus”. Porque, “sem uma consideração anterior de obrigação, punições surgem do nada; o que Deus dispõe é de uma mera má-vontade. Assim, “as consequências físicas que eu posso evitar e, então - a ação - não é mais uma transgressão.” (27:10). Como Kant observa, em suma, sem o estabelecimento prévio da obrigação, os próprios conceitos de justiça e punição permanecem arbitrários e sem qualquer critério de avaliação em relação às leis e à conduta e, enfim, às sanções. Não se trata aqui de negar os preceitos da religião natural, porque, como Kant reitera, os traços de uma *Ethica rationalis* exigem a consideração do *arbitrium divinum*, entendido, no entanto, de um modo distinto, como “um fundamento da obrigação externa de nossa moralidade”. A religião natural é para a moral, apenas uma parte, mas nunca seu fundamento. Deus, como fundamento de toda possibilidade, é o fundamento de todas as coisas, mas a partir de sua natureza e não *per arbitrium*. Em outras palavras, Nele já existe a moralidade e, portanto, “[s]ua escolha não é o fundamento”. Disso decorre que mesmo sem o arbítrio divino, a “minha ação ainda é moral” (27:10). Desse modo, Kant conclui assertivamente contra Pufendorf e os voluntaristas em geral que a “Moralidade é mais universal do que o *arbitrium divinum*”.

³⁷³ *In primo hominis statu obligatio <obedientia> ipsius erat tanquam mancipii deinde tanquam subditi post tanquam filii et facultas legislatori legislatória tanquam domini, principis, patris*

Contra-pondo o Velho e o Novo Testamento, Kant, então, associa tanto a ideia da bem-aventurança moral quanto a concepção de um Deus justo e paterno à doutrina cristã genuína ensinada por São Paulo. Portanto, em um caminho consistente com sua doutrina madura, a teologia sobrenatural de Kant já pressupõe, em oposição à desigualdade e à severidade do credo judaico, a base moral autêntica e universal do cristianismo.

*Paulo julga que a lei somente produz relutância porque leva alguém a fazer a contragosto aquilo o que foi ordenado, e assim o é. Por esta razão, ele vê a lei revogada através de Cristo e somente vê a graça, ou seja, um fundamento para amar a Deus verdadeiramente de coração, que não é possível de acordo com a natureza; e por meio do qual as ações serão conduzidas à moralidade e não à política teocrática.*³⁷⁴ (20:90).

Toda veracidade pressupõe uma *ideia* de igualdade. Por isso, os judeus, que em vossa opinião não tem deveres para com os outros, mentem e enganam sem ter qualquer dor de consciência. *Haereticis non est fides [em heréticos não há fé]*³⁷⁵ (20:158).

Visto tudo isso, percebemos que, nas *Anotações*, Kant inspira-se em Rousseau para apresentar os elementos de uma nova teodiceia, construída exclusivamente sobre aspectos práticos, e de uma renovada doutrina da religião. Grandes dificuldades haviam se apresentado anteriormente ao pensamento kantiano na tentativa de justificar os conceitos de responsabilidade moral e justiça distributiva, vinculando os fundamentos de motivação da vontade aos princípios circunstanciais e determinísticos da natureza ou ainda à vontade de Deus (o que transformava a virtude em uma questão de sorte e a justiça distributiva em um princípio arbitrário). Agora, no entanto, por meio da apropriação crítica do pensamento de Rousseau, uma nova compreensão foi possível de modo a oferecer uma justificativa plausível para a ordem do mundo, incluindo de forma adequada as leis dos homens e de Deus, através

Obligans tanquam dominus <despota> mancipium causas impulsivas non nisi poenas statuit obligans princeps subditum (legitimum) praemia et poenas obligans pater tanquam filium non nisi amorem et praemia. Ratio obligandi prior est s servitium naturale et debitum secunda rationes morales pacti continet tertium omnia priora ac internam simul moralitatem complectitur

³⁷⁴ Die Gesetzgebende Gewalt Gottes bey dem ersten Menschen gründet sich auf das Eigenthum. Der Mensch war frisch in die Welt gesetzt alle Bäume gehoreten Gott u. er verbat ihm einen. Diese idee horete auf. Die Gesetzgebende Gewalt Gottes über das jüdische Volk gründet sich auf den gesellschaftlichen Vertrag. Gott wolte sie aus Egypten führen u. ihnen ein ander Land geben wenn sie ihm gehorcheten* In der folge als sie Könige hatten so behielte sich Gott noch immer die Oberherrschafft vor u. sie waren nur Satrapen Lehnsträger. Im neuen testament hört dieser Grund auf. Es wird der allgemeine Grund der Gesetzgebenden Gewalt vorausgesetzt aber die Verbindlichkeit beruhet blos auf einer Gütigkeit welche sich nicht aller Strenge bedienen will. Dieses ist alsdann im Eigentlichen Christenthum gantz dem Gesetzgeber aufgehoben u. der Vater eingeführt. * Damals war er nicht ein Gott der Menschen sondern der Juden

Paulus urtheilt daß das gesetz nur Unwillen mache, weil es verursacht daß man ungerne thut was befohlen ist u. so ist es auch Deswegen sieht er das Gesetz abgeschafft durch Christum u. blos die Gnade nemlich einem Grunde Gott recht von Herzen zu lieben welches nach der Natur nicht möglich ist u. wodurch die Handlungen zur moralitat u. nicht zur theocratischen Politic gebracht werden.

³⁷⁵ Alle wahrhaftigkeit setzt eine *idee* der Gleichheit voraus daher die Juden die in ihrer Meinung gar keine Pflicht gegen andre haben lügen u. betrügen ohne Gewissensbisse zu haben. *haereticis non est fides*

da ideia de um mundo moral autônomo e separado da natureza. A compreensão de que a lei não está na natureza e nem na vontade de Deus permite pensar em um mecanismo apropriado de justiça, principalmente, relativo às *punições*. Virtude e vício, dessa forma, devem encontrar sua própria recompensa ou punição. Mas se, de fato, Kant assume muito da doutrina de Rousseau, é notável que ele também se afasta em pontos decisivos. Embora o pensador genebrino assuma, em um caminho importante para a doutrina kantiana, a necessidade da fé para a possibilidade integral da virtude e da felicidade³⁷⁶ (e ainda a ideia de que a moral é o apoio da religião³⁷⁷, identificando o verdadeiro servir a Deus com a própria realização da moralidade), Rousseau, diferente de Kant, não acredita que a revelação religiosa (condicionada pelo clima, pelas formas de governo e tipos de povos) possa acrescentar algo à religião natural.³⁷⁸ A fé nos dogmas da religião natural deve ser a única base tanto para a vida moral particular quanto para a vida social³⁷⁹. Além disso, como Cassirer (1970, p. 42) destaca, Rousseau está fadado a um sincretismo que a hipótese de Kant, já aqui, parece rejeitar. Ora, ao mesmo tempo que ele apresenta um estrito e elevado ideal de virtude, ele demanda, como preço de servi-lo, o seu preenchimento com a felicidade. Em contraste, embora Kant não renuncie, em suas notas, à importância da felicidade dentro da vida moral, ele já introduz, nesse contexto, o ideal de uma disposição ética incondicionada, uma motivação independente dos motivos da felicidade. Segundo Schmucker (1961, p. 228), isto é uma clara oposição a Rousseau, que apresenta na base da moralidade um pronunciado eudemonismo, assumindo a esperança em uma vida futura sem considerar uma motivação moral genuína.

³⁷⁶ “Oh! Sejamos primeiramente bons para sermos felizes! Não exijamos o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho.” “Oh! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail” (v.5, p. 218).

³⁷⁷ “Então é assim que o uso adequado da sua liberdade torna-se tanto mérito e recompensa, ao mesmo tempo, e lhe prepara uma felicidade inalterável, combatendo-lhe as paixões terrestres[...]”. “c'est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le mérite et la récompense, et qu'elle se prépare un bonheur inaltérable, en combattant ses passions terrestres [...]” (v.5, p. 226).

³⁷⁸ “Ou todas as religiões são boas e agradáveis a Deus ou só existe uma que ele prescreve aos homens, castigando aqueles que a ignoram. Nesta situação, Deus concedeu a essa religião sinais tão inequívocos e manifestos que nos habilitam a distingui-la e reconhecê-la como a única verdadeira: esses sinais são de todos os tempos e lugares e igualmente sensíveis a todos os homens, grandes e pequenos, sábios e ignorantes, europeus, índios, africanos e selvagens. Se houvesse uma religião na terra que condenasse quem não a seguisse à pena eterna e existisse um só mortal de boa-fé no mundo que não fosse tocado por sua evidência, o Deus dessa religião seria o mais iníquo e cruel dos tiranos.” “*Ou toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, et qu'il les punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue pour la seule véritable : ces signes sont de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes grands et petits, savants et ignorants, Européens, Indiens, Africains, Sauvages. S'il était une religion hors de laquelle il n'y eût que peine éternelle, et qu'en quelque lieu du monde un seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de son évidence, le Dieu de cette religion serait le plus inique et le plus crue des tyrans*” (v.5, p. 229-230).

³⁷⁹ Kant rejeita essa posição (20: 32,4) (20: 57,8).

3.5. Sobre a felicidade e o sumo bem

O vínculo entre liberdade e felicidade mediante o conceito de sumo bem é um problema que também é introduzido nas *Anotações*. Como observamos, Kant acredita que a liberdade é a maior perfeição e o último objetivo do homem (20:7 – 6), constituindo-se como verdadeira felicidade não na medida em que é um fundamento individual do agrado, mas um estar consciente de um estado universal: “[é] um fundamento da felicidade não para sentir agrado sozinho, mas para se estar consciente também em seu estado completo, que é impedido através da forte sensação” (20:149). Como se observa, não há nenhum outro caminho para se alcançar esse ideal a não ser através da limitação das inclinações luxuriosas: “[n]ão é de modo algum propício à felicidade estender as inclinações até a luxúria, porque - uma vez que existem muitos casos incomuns, nos quais as circunstâncias são desfavoráveis a essas inclinações diante de uma situação desejada – então estas inclinações constituem uma fonte de desprazer, tristeza e preocupação, da qual o homem simples nada sabe”³⁸⁰ (20: 45). Mas além desse prospecto meramente negativo, já está claramente delineado o papel positivo da moral pura como princípio da felicidade: “liberdade moral e não metafísica é o princípio de toda virtude e felicidade”. Com base nessa prerrogativa, são introduzidas as primeiras reflexões sobre o sumo bem a partir da relação entre os sistemas morais antigos representados por Epicuro, Zenão e Antístenes. Apesar disso, esta questão só será devidamente investigada a partir das *Preleções e Reflexões* da próxima década. “*Epicuro* me parece ser diferente de *Zenão* devido ao fato de que o primeiro representa a alma virtuosa em paz de acordo com obstáculos morais superados, o último, no entanto, na luta e no exercício para a vitória. *Antístenes* não teve nenhuma ideia tão elevada. Ele desejou que devêssemos apenas considerar a vã soberba e a falsa felicidade e preferir escolher ser um homem mais simples a um homem maior”³⁸¹ (20:160). Para Schmucker (1961, p. 225), o ideal iluminista da *alma em paz repleta de sentimentos*, assumido por Kant, representa uma síntese dessas três doutrinas morais, uma vez que o estado da alma em paz pode ser adquirido apenas na inversão do estado de luxúria para o de natureza. Isso parece prover, segundo ele, uma ligação inevitável

³⁸⁰ Es ist gar nicht zur Glückseligkeit zuträglich die Neigungen bis zur Uppigkeit zu erweitern, denn weil es ungemein viel Fälle giebt da die Umstände diesen Neigungen nicht günstig sind gegen einen erwünschten Fall so machen sie eine quelle von Verdruß Gram u. Sorgen davon der einfaltige Mensch nichts weiß.

³⁸¹ Darin scheint mir der *Epicurus* vom *Zeno* unterschieden zu seyn daß jener die tugendhafte Seele in Ruhe nach überwundenen moralischen Hindernissen dieser aber im Kampfe und in der Übung zu siegen vorstellte. *Antisthenes* hatte keine so hohe Idee er wolte man solte das eitle gepränge u. die falsche Glückseligkeit nur betrachten u. lieber wählen ein einfältiger als ein großer Mann zu seyn

entre o ideal estoico e o de Antístenes, na medida em que o cinismo puro através de sua rejeição e de seu desprezo radical à cultura dificilmente pode ser eficaz para nos dirigir à meta estabelecida pela *alma em paz repleta de sentimentos*. Justamente aqui encontra-se um ponto de equilíbrio entre as duas doutrinas, uma vez que, em uma das notas, Kant aparentemente pretere a doutrina estoica a favor da cínica: “[o] erro dos estoicos está no fato de que através da virtude eles apenas buscaram um contrapeso para as dores da luxúria. A escola de *Antístenes* tentou erradicar a luxúria em si. A doutrina estoica da raiva a partir do desprezo de outros”³⁸² (20:17). Contudo, é preciso admitir que toda problemática das *Anotações* dificilmente dá ênfase ao discurso dos cínicos, uma vez que Kant considera, mesmo diante de sua declaração de que “o livro de Rousseau serve para melhorar os antigos”³⁸³ (20:9), o estado de natureza rousseauiano em um mesmo caminho daquele apresentado pelos cínicos, ou seja, como um simples estado de inocência. Assim, ele compreende que apenas o estado de natureza restaurado que emerge de dentro do estado de luxúria – uma clara reinterpretação da doutrina de Rousseau - pode ser considerado um estado de virtude, já que se caracteriza pela luta e pela superação das inclinações. Apenas esse tipo de virtude baseada na liberdade moral abre-nos perspectiva para a felicidade. É possível perceber, na verdade, certa inclinação em direção ao ideal apresentado pela doutrina estoica segundo à qual o sumo bem consiste na virtude, o único e verdadeiro caminho capaz de nos conduzir à felicidade. Contudo, é nítido que Kant não se mostra completamente satisfeito com este ideal. As primeiras tentativas mais elaboradas de estabelecer novas bases para essa questão, contudo, não nos são dadas aqui. Elas serão apresentadas apenas posteriormente, na década de 1770.

3.6. *Sonhos de um Visionário: a teodiceia prática como justificação da ordem moral e da providência*

Em uma carta datada de 31 de dezembro de 1765, Kant noticia a Lambert seus planos de publicar um novo tratado sobre o problema da metafísica. O *Anúncio* das Preleções kantianas de 1765-66 permite-nos especular que esse tratado deveria ser o desenvolvimento

³⁸² Der Stoicker ihr Fehler daß sie durch tugend blos ein Gegengewicht gegen die Schmerzen aus Üppigkeit suchten. *Antisthenes* schule suchte die Üppigkeit selber auszurotten. Der Stoicker Lehre vom Zorn aus Verachtung anderer.

³⁸³ *Rousseaus* Buch dient die Alten zu bessern

dos escritos de 1762-3 nos quais Kant destaca as falhas do método sintético tradicional da filosofia, propondo, a partir do modelo de Newton, um caminho analítico de investigação. No *Anúncio*, Kant demonstra a convicção de que seria “capaz de apresentar em um futuro próximo o que pode servir como as fundações de minhas preleções” em metafísica (2: 294-295). Kant refere-se, provavelmente, ao trabalho que na carta para Lambert é intitulado de o “Próprio Método da Metafísica”, obra que ele, imprudentemente, confessou ao seu editor já estar preparada para a publicação e que, por isso, acabou listada no catálogo de publicações oficiais de Leipzig do mesmo ano. Na mesma carta, Kant admite que ainda lhe faltava exemplos para mostrar “em concreto o próprio procedimento. Portanto, a fim de evitar a acusação de que eu estou meramente esboçando mais um dos muitos novos projetos filosóficos, devo primeiro publicar alguns ensaios menores com o conteúdo que eu tenho trabalhado, sendo que os primeiros serão os Primeiros Princípios Metafísicos da Filosofia Natural e os Primeiros Princípios Metafísicos da Filosofia Prática [...]”³⁸⁴ (10:56). Apesar de nutrir tais planos, é notável que Kant se desviou de seu projeto original³⁸⁵, publicando, no ano

³⁸⁴ [...] in concreto das eigenthümliche Verfahren zeigen könnte. Daher um nicht etwa einer neuen philosophischen Projektmacherey beschuldigt zu werden, ich einige kleinere Ausarbeitungen voranschicken muß, deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaph: Anfangsgr: der praktischen Weltweisheit die ersten seyn werden [...]

³⁸⁵ Mas o que levaria Kant a se desviar de seu plano filosófico, pondo em risco sua já adquirida notoriedade, ao tratar de um tema com tão pouca credibilidade no meio acadêmico: as histórias fantásticas sobre espíritos apresentadas na grande obra do vidente sueco Emanuel Swedenborg? Naturalmente, a recepção de *Sonhos* foi negativa no ambiente acadêmico. Apesar da publicação anônima, Kant enviou uma cópia do texto para pessoas mais próximas como Mendelssohn, Lambert, Formey, Sulzer e outros. Mas apenas Mendelssohn respondeu com uma breve carta na qual demonstrou, segundo a própria percepção kantiana, uma “impressão desfavorável” (10:69). Mendelssohn mostrou-se descontente com o tom de *Sonhos*, reprovando Kant por se rebaixar a publicar sobre um tema tão carente de respeito acadêmico. Mendelssohn havia elaborado uma detalhada resenha de 33 páginas de o *Único Argumento Possível*. Então, na verdade, ele devia estar esperando uma continuação desse tratado (Schönfeld, 2000, p. 235) Mas, em vez disso, teve em mãos “*Sonhos de um Visionário*”, um ensaio que, em suas palavras, oscila entre a “zombaria e a seriedade e “deixa o leitor em dúvida” sobre suas intenções; se deseja “ridicularizar a metafísica” ou “elogiar a clarividência”. No sarcástico Prefácio de *Sonhos*, intitulado “um relatório preliminar que promete muito pouco da execução”, Kant apresenta-nos algumas razões que o levaram a redigir o texto: “a exortação insistente de amigos conhecidos e desconhecidos. Além do mais, tinha sido comprada uma grande obra e, o que é pior, tinha sido lida, e esse esforço não deveria ser em vão” (2:318). Quais seriam esses amigos conhecidos e desconhecidos dos quais Kant recebeu tão forte apelo e motivação para mudar seus planos e redigir esse excêntrico ensaio? Em relação aos “amigos desconhecidos”, Zammito (2006) supõe que Kant pode estar se referindo aos leitores angariados devido a seu popular texto publicado nos *Königsberg Gelehrten-Zeitungen* sobre “as doenças mentais”. Por outro lado, os “amigos conhecidos” poderiam estar representados nas figuras de Charlotte von Knobloch, cuja correspondência com Kant trata justamente das vidências de Swedenborg, ou de Hamamm, que havia noticiado que Kant já trabalhava nesse projeto em novembro de 1764, ou ainda de Herder, cujas transcrições de algumas preleções kantianas apresentavam o tema Swedenborg e a “pneumatologia”. Mas é de comum acordo, dentro da literatura, que estes não seriam motivos suficientes para desviar a direção do plano de trabalho de Kant. Então supõe-se que as reais explicações para isso só podem ser encontradas a partir de razões internas (Zammito, 2006, p. 189; Schönfeld, 2000, p. 236). A carta para Mendelssohn de 8 de abril de 1766 é uma forte evidência de que Kant realmente se encontrava em um estado de conflito interno sobre a questão do espírito (10:69- 72).

“Eu percebi que eu nunca teria qualquer paz a partir das constantes dúvidas até eu tornar pública minha opinião ostensiva em consideração a todas estas anedotas [...] Pareceu-me mais sábio com o objetivo de evitar o escárnio de outras pessoas, antes de tudo ridicularizar a mim mesmo; e este procedimento foi realmente muito honesto, já

de 1766, o ensaio que é considerado pelos intérpretes, de um modo geral, como a mais estranha peça que compõe o vasto *corpus* da filosofia kantiana: *Sonhos de um Visionário elucidados pelos Sonhos da Metafísica*. O pequeno tratado caracteriza-se inconfundivelmente pela forma literária e roupagem estilística totalmente destoantes da literatura filosófica alemã do século XVIII. Ademais, ele trata de um tema muito pouco convencional para um trabalho filosófico, a saber, as histórias fantásticas sobre espíritos apresentadas na grande obra do vidente sueco Emanuel Swedenborg³⁸⁶. O texto causou diversas impressões. Shell (1996, p.

que minha mente está realmente em um estado de conflito sobre este assunto. [...] Na minha opinião tudo depende de nossa busca dos dados do problema de como a alma está presente no mundo, nas coisas materiais e imateriais”.

³⁸⁶ O primeiro contato de Kant com Swendenborg e a origem histórica de *Sonhos* remonta ao início da década de 60, quando um oficial dinamarquês também estudante de filosofia relatou, em uma conversa, algumas histórias sobre a vidência extraordinária do místico. Os rumores davam grande credibilidade a estas visões. Os casos mais famosos da vidência de Swedenborg foram experiências confirmadas por diferentes testemunhas suficientemente crédulas. Kant mostrou-se inicialmente intrigado com tais rumores. Quando questionado por *Fräulein* Charlotte Von Knobloch sobre a veracidade destes acontecimentos, Kant respondeu que mesmo que sua tendência como filósofo fosse o ceticismo, as histórias de Swedenborg tinham uma relevância maior enquanto evidência devido ao peso dos testemunhos. Kant relata para Charlotte que tentou entrar em contato com o místico, mas não obteve resposta e, por isso, encarregou um colega inglês, que planejava viajar para Estocolmo, de investigá-lo. “Eu conseqüentemente escrevi para este homem notável e minha carta foi pessoalmente entregue por um comerciante inglês em Estocolmo. Eu fui informado que *Herr* Swedenborg recebeu favoravelmente a carta e prometeu respondê-la. Mas a resposta nunca veio. [...] Entrementes, eu tomei conhecimento de um refinado cavaleiro, um cidadão inglês, que passou o último verão aqui, a quem eu, sob a força da amizade que estabelecemos juntos, encarreguei da missão, no curso da visita que faria a Estocolmo, de coletar mais informações sobre o dom milagroso de *Herr* Swedenborg” (10: 45). O encarregado, após chegar à Suécia, confirmou os rumores e, ainda, constatou o imenso prestígio e credibilidade que o vidente gozava diante da alta sociedade e da corte. Ele chegou a visitar Swedenborg, a quem considerou um cavaleiro educado e sensível. Neste encontro, falou sobre o interesse de Kant e, por conseguinte, apresentou algumas questões que intrigavam o filósofo. Swedenborg replicou que as respostas para as questões deveriam ser buscadas em sua obra, a *Arcana Coelestia*. Na carta, Kant fala sobre a resposta de Swedenborg: “[...] ele estava lembrando-se da minha carta. Ele disse que estava consciente de tê-la recebido e que ele já deveria tê-la respondido se não tivesse a intenção de publicar tudo deste assunto singular diante dos olhos do mundo. Ele deverá ir a Londres em maio deste ano, onde publicará seu livro no qual todos os pontos de minha carta podem ser supostamente encontrados” (10: 45). Muito se tem discutido sobre a influência de Swedenborg sobre Kant. Por um lado, essa influência é interpretada de maneira negativa dentro da literatura, especialmente, nos recentes trabalhos de Allison Laywine e Martin Schönfeld, que acreditam que o mundo espiritual de Swedenborg não só apresentou uma dura resposta à reflexão metafísica em geral, mas aos próprios sonhos filosóficos do jovem Kant. Laywine (1993) salienta em *Kant's Early Metaphysics*, que *Sonhos* foi escrito “como um diagnóstico dos problemas em sua própria metafísica” (p. 77–78). Na hipótese de Laywine, os trabalhos kantianos iniciais buscaram desenvolver um tipo de metafísica preocupada em estabelecer, em consonância com a física newtoniana, a possibilidade real do influxo entre substâncias. Disso resultam conseqüências diretas no modo de se conceber o lugar da alma humana no corpo - mais especificamente, no espaço - e sua relação mais próxima com as outras substâncias. Por isso, segundo Laywine, o interesse de Kant por Swedenborg pode ser justificado devido à similaridade de suas doutrinas em geral. A lição principal que Kant tirou dessa aproximação, segundo a autora, está representado na consciente lucidez diante do fato de que a perigosa tentativa de estabelecer a teoria das substâncias imateriais em relação às condições comuns de espaço e tempo conduz ao absurdo. Com efeito, a influência de Swedenborg sobre Kant só pode ser concebida em sentido negativo na medida em que seus escritos denunciaram “tudo o que deu errado” (p. 68) na tentativa kantiana de estabelecer um sistema de influxo físico. Martin Schönfeld (2000) assume uma interpretação similar em seu denso tratado sobre o período pré-crítico intitulado *Philosophy of Young Kant*. Ele argumenta que *Sonhos de um Visionário* representou o final de uma era para o pensamento de Kant, marcando o término das pretensões do projeto pré-crítico, empenhado em estabelecer um modelo de filosofia natural plausível, conciliando os aspectos qualitativos e quantitativos (metafísicos e físicos) do real, com o objetivo principal de prover as elucidações fundamentais acerca da alma humana, da liberdade e da existência de Deus. Schönfeld acredita que a partir do exame da *Arcana Coelestia*, “Kant se despediu de todas as suas esperanças

6), por exemplo, afirma que *Sonhos* “é a peça mais engraçada que Kant já escreveu”, “o mais próximo que Kant já chegou de publicar de um trabalho de arte”. Schilpp (1966, p. 97) o considera provavelmente como “o ensaio mais fantástico dos escritos por Kant”. Analogamente, Ward (1972, p. 34) compreende que o pequeno ensaio é o “mais estranho e tortuoso” dentre todos os seus escritos. Por sua vez, Laywine (1993) reconhece que não restam dúvidas de que *Sonhos* é “uma produção distintamente estranha”. Para Vörländer (1992, p. 165), trata-se do “ponto alto e literário” dos escritos desse período e, na mesma direção, Beiser (1992, p. 45) corrobora a opinião de que *Sonhos* é o “trabalho culminante” da década, já que completa o programa proposto nas *Notas das Observações*. A perplexidade dos comentadores diante do texto encontra uma possível justificativa no fato de que, como as cartas mostram, *Sonhos* não foi um texto que Kant planejou escrever (Schmucker, 1961, p. 156). Todavia, justamente por isso, o escrito inevitavelmente carrega, de uma forma muito pouco convencional, os fecundos *insights* que germinavam na reflexão kantiana desse contexto tanto em relação à filosofia teórica quanto às novas e decisivas descobertas no terreno da filosofia prática. Para se alcançar uma percepção adequada desses *insights*, no entanto, é preciso realizar uma interpretação capaz de relacionar as passagens do ensaio com outros escritos, com a correspondência (Zammito, 2006, p. 181) e, especialmente, no que diz respeito ao problema ético, com as *Anotações*.

Kant inaugura as primeiras linhas de *Sonhos* com uma metáfora repleta de ironia e sarcasmo: “[o] reino das sombras é o paraíso dos fantasistas. Aqui eles encontram uma terra ilimitada onde podem se estabelecer à vontade”³⁸⁷ (2:317). Ao falar de um “reino das

iniciais” (p. 234), pois, seu escrutínio o conduziu à consciência de que o “mundo dos anjos de Swedenborg é a última e absurda consequência do próprio projeto pré-crítico” (p. 242). É notável, segundo as interpretações em destaque, que Kant encontrou na *Arcana Coelestia* uma caricatura de sua própria filosofia (Laywine, 1993, p. 71). Por outro lado, é possível observar, dentro da literatura, uma compreensão positiva em relação a influência de Swedenborg e a *Arcana Coelestia*. A literatura desde o século XIX tem destacado que Kant parece ter incorporado muito das ideias do místico em sua própria metafísica. Na primeira tradução inglesa de *Sonhos*, Sewall seleciona e disponibiliza, em paralelo às posições de Kant, diversos extratos dos escritos de Swedenborg. Com isso, ele abriu espaço para a suposição de que muitas das ideias de Swedenborg influenciaram o desenvolvimento da filosofia transcendental. Segundo os diversos enxertos, as raízes do idealismo transcendental parecem convergir com as próprias perspectivas apresentadas pelo místico, que supostamente antecipam pontos importantes concernentes principalmente à concepção kantiana do inteligível, bem como sua relação com os aspectos materiais do mundo. Dentre as interpretações mais recentes, é especialmente importante o trabalho de Gregory Johnson, que argumenta de modo extensivo, apoiando-se em grande medida nas preleções kantianas, que diversos elementos da doutrina madura de Kant estão esboçados em *Sonhos* como resultado da influência positiva de Swedenborg. Embora Johnson (2009) sublinhe algumas importantes contribuições do místico em relação à filosofia teórica de Kant, ele admite que a imagem do mundo espiritual de Swedenborg exerceu uma influência maior no desenvolvimento de sua filosofia moral (p. 37-8). Assim Johnson argumenta, partindo de evidências específicas da *Arcana Celeste*, que o mundo espiritual de Swedenborg forneceu o modelo para a concepção kantiana inicial do reino dos fins.

³⁸⁷ Utilizou-se aqui a tradução realizada por Joãozinho Beckenkamp em *Escritos Pré-críticos*, embora algumas poucas modificações tenham sido introduzidas em partes específicas do texto.

sombras”, está claro que Kant deseja se referir ao status da metafísica tradicional, que precisa ser urgentemente submetida a uma reconstrução metodológica (Rivero, 2014, p. 86). Como resultado da influência de Rousseau, a crítica kantiana à cultura e ao método dos acadêmicos, já apresentada no *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça*³⁸⁸, é aqui retomada: “[o] palavrório metódico das universidades é muitas vezes apenas um acordo para se desviar de uma questão de difícil solução através de palavras ambíguas, porque dificilmente se ouve nas academias o cômodo e o mais das vezes razoável ‘eu não sei’”(2:319). Para ilustrar o presente problema da metafísica, no início da primeira parte, chamada dogmática, Kant vai propor, através do mesmo procedimento analítico das obras de 1762-3, uma investigação em torno do conceito de espírito. De acordo com o procedimento proposto, para um conceito se tornar claro, é necessário que, por um lado, ele se submeta a um processo de comparação e desmembramento (2:320): “nem sei o que significa a palavra espírito. [...] Para descobrir esse significado escondido, eu comparo meu conceito mal entendido com todo tipo de casos da aplicação e observando a quais se aplica e a quais se opõe, espero desdobrar seu sentido oculto”. Por outro, é necessário, por conseguinte, que qualquer conceito, para adquirir uma determinação concreta, baseie-se nas confirmações da experiência (2:323): “[q]ue isto acontece, ensina a experiência, e a abstração dessa experiência origina em nós também o conceito [...]”. Então, diante disso, ele observa que para o conceito de espírito nenhum critério de significação pode ser encontrado sem que tal seja concebido a partir das mesmas propriedades da matéria³⁸⁹. Isso significa que, em contraposição às afirmações escolásticas

³⁸⁸ O *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça* foi publicado nos *Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen* em fevereiro 1764, reproduzindo muito da crítica de Rousseau à cultura filosófica: “o constrangimento artificial e a luxúria do estado civil produzem indivíduos estultos e sutis, mas, ocasionalmente, estultos e impostores, forjando uma aparência sábia ou uma aparência moral [...]” (1993, p. 81). Ao mesmo tempo, Kant prepara o espaço para sua crítica aos entusiastas e fanáticos através da tipificação das doenças mentais em três divisões: “primeiramente, a corrupção dos conceitos de experiência, no desatino [*Verrückung*]; em segundo lugar, próxima essa experiência, a desordem da faculdade de julgar, no delírio [*Wahnsinn*]; finalmente, a corrupção da razão em vista de juízos universais, no desvario [*Wahnwitz*]” (p. 87). É a partir dessas categorias e dos seus graus relativos que Kant realiza posteriormente seu diagnóstico de Swedenborg - aquele que, em seu entendimento, é o maior de todos os fantasistas - e busca, em consonância, justificar tanto os sonhos de um visionário como os da metafísica. Aqui utilizamos a tradução de Vinícius Figueiredo com algumas modificações.

³⁸⁹ Em busca de uma explicação para o termo espírito, Kant sugere o procedimento de comparação do “conceito mal entendido com todo tipo de casos da aplicação” (2: 319). Talvez, tal procedimento pudesse tornar possível o desdobrar de seu sentido oculto. Assim, a problemática do espírito, sugerida na *Preisschrift*, é retomada por Kant através da comparação entre espírito e matéria mediante a possibilidade de sua ocupação *espacial*. Como eu argumento em algum lugar, essa investigação vai mostrar, em especial, como as noções metafísicas kantianas iniciais sobre substâncias e leis imateriais são incoerentes e culminam no materialismo (Cunha, 2013). No período pré-crítico, Kant entendia o espaço de uma forma diferente de Newton e de Leibniz, embora mais próxima do último. Diferente da concepção newtoniana, o espaço não é concebido como uma realidade absoluta. Ele é tomado, de outro modo, como um fenômeno consequente da esfera ativa das substâncias, que exercem influência umas em relação às outras, através daquilo que era chamado em sua filosofia natural de força de atração e repulsão. As determinações externas provenientes desta relação mostram o modo através do qual as substâncias preenchem o espaço. Corpos são compostos de partes simples. Estas partes singulares irradiam força

tradicionais, este conceito só pode ser assumido de forma negativa: o conceito de natureza espiritual “[...] é apenas negativo e consiste em negar nele as propriedades da matéria” (2:321). Dessa forma, não há critério para estabelecer como entidades imateriais podem existir no espaço ou como podem atuar em relação aos outros fenômenos. Isso torna impossível encontrar uma resolução teórica para o problema mente e corpo: sobre como um espírito “poderia ficar no caminho da matéria” ou, inversamente, como coisas corporais poderiam “causar efeitos em um ser estranho que lhes opõe impenetrabilidade [...]”. Resta-lhe admitir: “[...] quão misteriosa não se torna a comunidade entre um espírito e um corpo! [...]” (2:327). Levando em conta todas essas dificuldades, Kant conclui assertivamente que é possível “assumir a possibilidade de seres imateriais sem a preocupação de ser refutado, mas

partindo de um ponto central gerando um efeito que nos permite identificar certas características externas da ocupação espacial, a saber, a extensão e a impenetrabilidade. Portanto Kant não tem dificuldades em constatar como os corpos materiais são identificados espacialmente (2:320). Em relação ao espaço, as partículas elementares da matéria proporcionam o sinal de sua ocupação mediante aqueles fenômenos observáveis que caracterizam a sua natureza. De acordo com os pressupostos da metafísica pré-crítica, se as substâncias espirituais existem, devem ser concebidas do mesmo modo que as partículas da matéria, ou seja, como princípios de força e, com efeito, devem ser capazes de apresentar, de algum modo, um tipo de localização espacial. Mas uma questão se coloca diante disso: como uma partícula espiritual simples pode ser verificada? O primeiro meio de verificação consiste em imaginar a possibilidade de haver a substituição das partículas simples da matéria pelas espirituais dentro de um todo extenso. Em outras palavras, uma substância espiritual simples deve ser capaz de ocupar o espaço cúbico sólido na medida em que um elemento simples da matéria se desocupa de seu espaço (2: 321). Porém, nesse caso, há um problema a se considerar: as substâncias espirituais, mesmo contendo qualquer força racional, seriam exteriormente idênticas às partículas materiais. A segunda suposição de Kant deseja considerar a possibilidade da manifestação espiritual dentro da matéria acontecer sem qualquer submissão às leis materiais ou combinação com o todo sólido. Nesta definição, espíritos seriam “[...] seres que poderiam estar presentes em um espaço preenchido pela matéria, portanto seres que não possuem em si a propriedade da impenetrabilidade” (2: 321). Está é uma definição plausível para o conceito de espírito, mas não pode ser aceita do ponto de vista da metafísica pré-crítica. Pois, por um lado, sem extensão ou impenetrabilidade, uma substância espiritual nunca poderá ser concebida em relação ao espaço. Por outro, imaginando-se que a substância pode ser geradora de espaço próprio, se é conduzido a um paradoxo ou a uma conclusão absurda do ponto de vista matemático, como se observa a partir dos pressupostos da *Monadologia Física*, pois se o espaço é uma propriedade inerente à substância, Kant teria que admitir a possibilidade da infinita divisão das substâncias. Assim, Kant encontra-se diante de um problema insolúvel. Para que as substâncias imateriais possam interagir com outras substâncias precisam ocupar lugar no espaço, mas, de acordo com os princípios deste, somente substâncias materiais são capazes de ocupação. Segundo os pressupostos pré-críticos, as leis dinâmicas da interação deveriam ser capazes de explicar não somente a natureza do espaço e sua relação com os corpos materiais, mas também tornar possível a explicação da co-presença e a interação das substâncias no mundo. No entanto, os pressupostos teóricos das leis da dinâmica não foram capazes de explicar a existência das substâncias imateriais no espaço. Isso porque as propriedades do espaço, para Kant, são derivadas completamente das leis fundamentais de interação que governam as substâncias simples, leis essas identificadas com as leis da gravitação, que são entendidas a partir da dedução de um fenômeno e portanto partem de nosso conhecimento empírico. Com efeito, as substâncias materiais são as únicas que podem se manifestar em relação ao espaço. Kant mostra-se consciente disso quando diz: “Toda matéria exerce resistência no espaço que ocupa e por isso se chama impenetrável. Que isto acontece, a experiência nos ensina, e a abstração dessa experiência origina em nós também o conceito geral de matéria” (2: 322). Se retirarmos da matéria esta propriedade não podemos pensá-la de acordo com nossas representações sensíveis e, com efeito, produzir conceitos efetivos a seu respeito. Desse modo, pode-se dizer que a perspectiva particular de Kant sobre a co-presença e o espaço mediante as leis da dinâmica torna impossível conceber como o espírito ou a alma poderia estar presente na matéria sem realmente ser de natureza material (Friedman, 1992, p. 28).

também sem a esperança de poder mostrar essa possibilidade mediante fundamentos racionais” (2:323).

Uma vez que não somos capazes de confirmar ou tampouco negar racionalmente a existência de entidades espirituais, Kant abre espaço, em seu segundo capítulo, para um tipo de agnosticismo³⁹⁰. Ele reconhece que, apesar dos já admitidos limites da ciência, quando voltamos “nossa atenção para aquela espécie de seres que contém o fundamento da vida no universo”, somos persuadidos, senão por meio de uma confirmação teórica, através de um tipo de experiência imediata, “da existência de seres imateriais, cujas leis causais particulares são chamadas pneumatológicas” (2:329). O fundamento da vida na natureza nos alude à existência de “um grande todo do mundo imaterial, uma escala enorme mas desconhecida de seres e naturezas ativas” (2:330) dotados de leis particulares que são totalmente distintas das leis mecânicas da matéria. Assim, o pretexto para Kant entrar em um novo tipo de especulação, como ele mesmo propõe no início do capítulo intitulado “um fragmento de filosofia secreta para começar a comunidade no mundo dos espíritos”, é simplesmente a pressuposição necessária da ação espiritual para explicar eventos físicos ou orgânicos (Zammito, 2006, p. 2013). Para dentro dessa suposição, à qual somos conduzidos através da imaginação quando contemplamos a vida na natureza, Kant inclui, de forma oportuna, a alma humana racional: [a] alma humana deveria, por isso, ser considerada já na vida presente ligada a dois mundos simultaneamente, dos quais sente claramente, na medida em que está ligada a um corpo, apenas o mundo material” mas que, no entanto, recebe diretamente as “influências puras de naturezas imateriais” (2:332). Embora a ideia de um mundo material e espiritual unidos na existência humana seja apenas especulação dogmática, Kant supõe que seria interessante se essa constituição sistemática, ao menos, “pudesse ser deduzida ou mesmo só inferida com probabilidade de alguma observação qualquer efetiva e geralmente admitida” (2:333). Este é o ponto onde as considerações mais importantes das *Anotações* se alinham com a de *Sonhos*, proporcionando os mais relevantes *insights* em torno do problema moral no período pré-crítico. Em continuação à reflexão das *Notas*, Kant descreve a ideia do mundo inteligível como uma unidade moral de naturezas racionais reunidas em torno de uma forte *lei da obrigação*, à qual ele, em referência direta a Rousseau, denomina *regra da vontade universal*. Dentro da literatura, os primeiros intérpretes ficaram divididos em relação ao caráter dessa hipótese. Menzer (1899, p. 321) compreendeu que em *Sonhos* “encontramos [...]

³⁹⁰Segundo Svare (2006, p. 41), o agnosticismo de Kant consiste no ato de assumir determinadas experiências que não podem ser devidamente explicadas pelos recursos da razão. Kant admite a necessidade de se abrir para um tipo de experiência imediata (baseada na crença) que dispensa as provas racionais, para considerar determinados tipos de fenômenos como efetivamente reais. É um domínio distinto de toda conclusão racional.

pela primeira vez uma tentativa de dar uma resposta para a questão [...]” da *Preisschrift*. Apesar disso, ele afirma que “essa explicação é apenas uma fantasia” à qual Kant expressamente “renuncia pouco tempo depois do aparecimento de Sonhos” (p. 322), fato que se observa especialmente na carta para Mendelssohn. Do mesmo modo, Kuenburg (1927, p. 27; 38f) avalia negativamente a hipótese, afirmando ser um “anacronismo” querer encontrar em *Sonhos de um Visionário* “reflexões da ética crítica”. Por outro lado, de forma mais positiva, Schilpp (1966, p. 97) compreende que, com sua hipótese, Kant já pensa o aspecto formal a partir de “um processo construtivo de reflexão em referência ao ‘objeto da razão prática’”. Também de forma positiva, Schmidt (1900, p. 31) encontra na regra da vontade universal uma nova concepção fundamental que já contém os princípios da razão prática legisladora e a autonomia da liberdade. Todavia, se é admissível que essas opiniões ainda descansavam sob a mera especulação, com o aparecimento das *Anotações* em meados do século XX, as dúvidas foram dissipadas. Através delas, torna-se possível distinguir mais claramente na hipótese de Kant o que é, segundo as palavras de Schmucker (1961), especulação sem compromisso daquilo que é o fato seguro que se refere propriamente ao princípio do dever.

É notável que Kant, em sua hipótese, desloca-se da construção metafísica meramente hipotética - o voo selvagem que, em suas palavras, não encontra nenhuma confirmação na experiência - para as considerações fundamentais em torno da ética que, provavelmente, representam muito do conteúdo que estava sendo planejado na obra, que na carta para Lambert é chamada de “Primeiros Princípios Metafísicos da Filosofia Prática”. Kant externa aquelas reflexões já desenvolvidas em suas *Anotações* (20:157) sobre a relação de conflito entre os impulsos do amor de si, que se orientam pela necessidade privada, e os do interesse público, que *limitam* os primeiros, indicando a existência de uma *vontade estranha* a nós que nos compele a superar nossas inclinações e orientar as *nossas intenções* em direção ao bem-estar de outros. Isso mostra que existe uma tendência interna de nossa mente em estabelecer as metas de nossos esforços em outros seres racionais e que alguns dos mais fortes impulsos que movem o coração humano encontram-se fora dele, no “querer de outros”.

Entre as forças que movem o coração humano, algumas das mais poderosas parecem encontrar-se fora dele, não se reportando , portanto, como simples meios, à utilidade própria e à necessidade privada, como a um fim que se encontra no interior do próprio homem, mas fazendo que as tendências de nossas emoções tenham o foco de sua reunião fora de nós em outros seres racionais , do que nasce do conflito entre duas forças , a da singularidade, que reporta tudo a si mesma, e a do interesse comum, pela qual o ânimo é impelido e puxado para outros fora dele mesmo [...]

[...] Quando reportamos coisas externas a nossa necessidade, não o podemos fazer sem ao mesmo tempo nos sentir atados e limitados por meio de certa sensação, que nos faz perceber em nós a eficácia de uma, por assim dizer, vontade estranha e que nosso próprio querer possui por condição o consentimento externo. Um poder secreto nos necessita a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta, e o ponto em que convergem as linhas diretrizes de nossos impulsos não se encontram, portanto, apenas em nós, mas existem ainda forças que nos movem no querer de outros fora de nós (2:334-335).

Remetendo-nos ao que considerou um estado de suficiência sábia, Kant observa que, a partir desse conflito, nasce a virtude ou “os impulsos morais”. Embora esses impulsos possam ser suplantados pela força do egoísmo, como Kant já havia observado antes em relação ao estado de luxúria, eles nunca deixam de exteriorizar sua “efetividade” na “natureza humana” (2:335). Disso depreende-se a pressuposição da existência “de uma forte lei da obrigação e a mais fraca da bondade”, que, enquanto expressões do estado de virtude, “nos arranca muitos sacrifícios”. Mas há uma distinção fundamental entre a lei forte e a fraca da moralidade. Supõe-se que a última se identifica com aquilo que, nas linhas das *Observações*, vinculou-se, enquanto expressão da beleza da natureza humana, à benevolência ou à extensão do amor para outras pessoas. Mesmo aqui, no limiar da compreensão de uma ética pura, Kant reconhece que isso não é, de forma alguma, repreensível do ponto de vista moral, embora não possa ser o *fundamento* de uma obrigação: “[d]isso nascem os impulsos morais, que, frequentemente, agem contra os comandos do interesse próprio, a forte lei da obrigação [*Schuldigkeit*] e a lei mais fraca da bondade, cada uma das quais nos arranca muitos sacrifícios e embora, às vezes, as inclinações superem ambas, elas nunca deixam de provar sua realidade na natureza humana” (2:335). Agora, no entanto, tanto a lei quanto a obrigação são compreendidas de forma clara - e em um sentido totalmente novo em relação aos escritos publicados - como aspectos derivados da relação de *reciprocidade* (*concordância* e *dependência*) da vontade particular em relação à *regra da vontade universal*³⁹¹.

³⁹¹ Em suas *Reflexões no Compêndio*, Kant tece duras críticas ao princípio supremo da moralidade de Baumgarten, “Fac bonum, omite malum”. Kant considera-o tautológico e indeterminado, podendo referir-se muito bem ao mero bem físico que, quando externo, não é capaz de resultar em qualquer impulso necessário para o desejo e quando interno liga-se à perfeição física da natureza humana e, com efeito, concede à ação uma causa impulsiva necessária, o que torna a ação mediada e portanto não adequada a uma obrigação. “*Cum bonum vel sit Physicum; propter consecutária, vel morale: actionis tamquam liberae imediata bonitas, regula illa tamquam vaga no est obligatoria. Nam Imo: si sit bonum consecutarium externum, ideo nulla resultat causa impulsiva illud appetenti; 2do: si sit bonum illud internum, causa quidem impulsiva adest, sed bonitas actionis propterea est mediata adeoque non obligatio*” (Refl. 6484, ε-- ζ.). Kant ainda fala de uma “obligatio imperfecti” em relação à fórmula “*Quaere perfectionem, quantum potes*” (Refl. 6487, ρ-φ). De acordo com Schmucker, nessas reflexões, Kant leva às últimas consequências a debilidade fundamental da doutrina dos wolffianos: “a confusão do bem moral com o físico” (p. 291). Certamente, isso prenuncia muito da própria resposta kantiana em seu novo

Através disso [da efetividade da lei], vemo-nos, em nossos motivos mais secretos, dependentes da regra da vontade universal [*abhängig von der Regel des allgemeinen Willens*] e nasce daí no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais. Se se quer chamar de sentimento moral essa necessitação sentida de nossa vontade para a concordância com a vontade universal, então se fala disso apenas como de uma manifestação daquilo que se passa efetivamente em nós, sem determinar as suas causas (2:335).

Como Kant sugere, através de tal regra se torna possível pensar uma comunidade de todos os seres racionais, uma unidade moral segundo leis puramente espirituais que funcionam, enquanto expressão de uma ordem *sui generis*, da mesma forma que as leis universais que, a exemplo da gravitação, compõem o modelo newtoniano do universo natural.

Assim, Newton chamava de gravitação da matéria a lei seguramente conhecida dos esforços de toda a matéria em se aproximar mutuamente, enquanto evitava mostrar suas demonstrações matemáticas com uma participação aborrecida em disputas filosóficas que poderiam ocorrer a propósito de suas causas. Mesmo assim ele não hesitou em tratar essa gravitação como um efeito verdadeiro de uma atividade geral da matéria sobre si mesma e deu-lhe por isso o nome de atração. Não seria possível representar a manifestação dos impulsos morais nas naturezas pensantes, tal como elas se reportam reciprocamente umas às outras, igualmente como a consequência de uma força verdadeiramente ativa, através da qual naturezas espirituais exercem influência umas sobre as outras, de tal modo que o sentimento moral seria essa dependência sentida da vontade privada em relação à vontade universal e uma consequência da ação recíproca natural e universal, através da qual o mundo imaterial ganha sua unidade moral, na medida em se constitui de acordo com as leis dessa sua conexão própria em um sistema de perfeição espiritual? (2:335).

Dessa forma, do mesmo modo que reconhecemos as leis naturais através de *fenômenos* cujas causas internas não podem ser explicadas, Kant destaca que o sentimento moral é, como tal, um *fenômeno* que, embora tenha suas causas inexplicáveis teoricamente, manifesta-se de maneira concreta na experiência ética dos seres humanos. Delineia-se, assim, uma nova compreensão acerca do sentimento moral, não mais vinculada estritamente à experiência valorativa de prazer e desprazer, mas que se define como *necessitação moral*³⁹². Tal conceito diz respeito ao *efeito* decorrente da relação de dependência de nossa vontade em relação à

princípio da moralidade estabelecido fundamentalmente a partir do dualismo, o qual nos é oferecida alguma indicação na Reflexão 6497 (δ? (η?) κ?). “Nas regras do direito concorda o arbítrio privado de cada qual, quando ele é tomado universalmente [...]”. In den Regeln des Rechts stimmt die privatwilkühr eines jeden, wenn sie durchgängig angenommen wird [...].

³⁹² Nas reflexões dos anos de 1760, Kant define claramente *necessitatio* como *mutatio in se contingentis in necessarium* (Refl.6458, ε.). Kant escreve: “Moraliter necessarium est vel objective; cuius oppositum legi morali objective spectatae repugnat, vel subjective etc. – necessitas imediata. Bonitas imediata. – necessitatio est mutatio in se contingentes in necessarium. ”. Em outra reflexão (Refl.6463 ε.), nós lemos: “1. *Obligatio est necessitatio, oppositum ergo actionis potest esse subiective moraliter possibile. 2. Necessitatio obiectiva est vel categorica vel conditionalis.* [...]” Segundo Schmucker (1961, p. 284) Kant destaca, com isso, que *obligatio* não significa absolutamente uma necessidade da ação, mas essencialmente uma necessitação [*Nötigung*] para a ação. Uma *necessitatio obiectiva* é dada através de fundamentos objetivos da razão, em termos categóricos quando se refere ao princípio incondicionado do dever e em termos condicionais quando se refere às regras pragmáticas, mas que, mesmo assim, não fazem a ação subjetivamente necessária, na medida em que seu oposto é psicologicamente possível.

vontade universal. Schilpp (1966, p. 99) compreende que quando Kant define o sentimento moral como um sentimento de dependência, ele deseja destacar, em sua hipótese, “um elemento reflexivo ao mesmo tempo que um emocional”. Embora isso seja razoável, é certamente superficial. No que diz respeito a essa nova definição, encontramos um maior apoio na interpretação de Schwaiger (2009, p. 69-70), que identifica a origem do conceito kantiano em Baumgarten. Na *Metaphysica*, Baumgarten define obrigação não apenas em termos de necessidade [*necessitas*] moral, mas como necessitação [*necessitatio*] (Met. §. 701-2). De um modo geral, o conceito de Baumgarten significa a transposição de algo contingente para algo que é estritamente necessário³⁹³. É notável que Kant já assume em *Sonhos* esse sentido do termo para sublinhar a discrepância entre os impulsos da vontade humana particular e a regra da vontade universal, uma vez que os impulsos particulares permanecem sempre suscetíveis às inclinações do amor próprio. O problema é que, embora a razão tenha proporcionado o objeto de desejo conveniente a todos os seres racionais e ao qual todos os princípios subjetivos devem se submeter, a virtude dos seres finitos é totalmente diferente da santidade, que é resultado de uma harmonia completa entre os princípios subjetivos e objetivos do desejo no arbítrio divino. Por este motivo, os seres finitos precisam ser frequentemente *necessitados* ou *coagidos* a agir conforme a lei. Quando a vontade afetada é restringida e limitada, sentimos, como já foi indicado no escrito das *Grandezas Negativas*, uma força real e universal atuando sobre nós como um tipo especial de desprazer, que é acionado devido ao reconhecimento de um valor positivo e superior, o que restringe e coage os impulsos do amor próprio, proporcionando um efeito sensível que nos alerta sobre a existência da lei. Assim, o sentimento moral pode ser resumido de forma adequada naquilo que, nas palavras de Ward (1972, p. 39), define-se como a sensação de estar constrangido e obrigado ao dever. Como salienta Schmucker (1961, p. 165), quando o sentimento atua, dessa forma, vinculado à lei, afasta-se completamente de qualquer possibilidade de identificação com um princípio meramente subjetivo e contingente. Através da regra do dever, todas as inclinações subjetivas são limitadas e “o sentimento parece ser totalmente vazio de um momento de afeto” como aquele que colocava sob suspeita o sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana. O sentimento moral assume, portanto, uma função de

³⁹³ Segundo Schwaiger (2009, p. 69-70), o termo é um neologismo de Baumgarten. Conforme o §. 701 da *Metaphysica*, “necessitação* (coação) é a alteração de algo a partir do contingente para o necessário e assim isto é ATIVO **, se pertence ao que necessita que é propriamente nada mais do que uma substância (§. 198) ou é PASSIVO ***, se pertence ao que é necessitado [...]”. “NECESSITATIO*) (coactio) est mutatio alicuius ex contingenti in necessarium, hinc est vel ACTIVA **) necessitantis, quod non est proprie, nisi substantia, §. 198, vel PASSIVA ***) necessitati, quae tribuitur tum accidentibus.”

completa subordinação em relação à atividade pura e racional da vontade, adquirindo validade universal.

Schmucker (1961, p. 170-171) propõe a possibilidade de uma segunda forma de interpretação do fenômeno do sentimento moral, a saber, em um sentido lógico transcendental. Ele se apoia em uma obscura passagem na qual Kant fala de uma “tendência secreta a comparar aquilo que se conhece como bom e verdadeiro por si mesmo com o juízo de outros”; um “sentimento de dependência de nossos próprios juízos em relação ao entendimento humano universal [...], um meio de conferir ao todo dos seres pensantes uma espécie de unidade racional” (2:334). Segundo ele, quando levamos em conta não somente a consideração kantiana do mundo inteligível, mas a doutrina do princípio moral, podemos conceber um tipo de necessitação que se relaciona ao entendimento ou à razão. Da mesma forma que existe uma consciência de dependência em relação à vontade, há também uma consciência de dependência de nossos juízos racionais. A partir disso, é encontrada a possibilidade de se pensar o sentimento moral como aspecto lógico transcendental. Ou seja, o fenômeno de dependência não é um efeito físico real decorrente de uma atividade, por assim dizer, espiritual, mas apenas um efeito lógico que resulta da ideia de unidade exigida por um entendimento ou uma razão universal. Para Schmucker, este é um caminho mais plausível de interpretação, uma vez que Kant rejeita, na carta para Mendelssohn, a hipótese do mundo espiritual de influxos reais ao caracterizá-lo como ficção ou mera possibilidade. Mas devemos observar que, na verdade, a rejeição kantiana do mundo espiritual de influxos reais na carta para Mendelssohn e nos capítulos posteriores de *Sonhos* só é parcialmente verdadeira, pois sua suposição só é problemática em relação à razão teórica. Se, certamente, a constituição sistemática de um mundo inteligível não nos é acessível teoricamente, por outro lado, ela, enquanto uma suposição de ordem prática, pode ser *pressuposta* se apoiando nas *fortes convicções* que o sentimento moral, enquanto experiência da vontade, proporciona³⁹⁴.

³⁹⁴De maneira similar às *Notas*, Kant sublinha que “a sábia simplicidade advertirá que tais esforços” em direção a uma prova do mundo espiritual “são dispensáveis”. O fato é que, em *Sonhos*, Kant *não pode e não deseja* comprovar sua ficção. Ele apenas crê nela baseado em uma forte convicção proporcionada pela possibilidade real do agir moral. Isso mostra que a especulação “sem compromisso” de Kant não pode ser concebida como supérflua ou descartável em seu todo, porque ela nos proporciona, de maneira exclusiva, um retrato profundo e detalhado do conceito metafísico da *filosofia prática de Kant* que, devido aos limites impostos pela *Crítica*, nunca poderia ser encontrado nos escritos tardios. Na *Fundamentação*, ao discutir a possibilidade de uma explicação teórica para o princípio moral da liberdade, Kant (1986, p. 94-95) afirma: “é verdade que eu poderia agora aventurar-me a voos fantásticos no mundo inteligível que ainda me resta pelo mundo das inteligências; mas, se tenho uma ideia desse mundo, e bem fundada, contudo, eu não tenho dele o menor conhecimento, nem posso jamais vir a tê-lo”. Mas se Kant admite que o mundo inteligível não pode ser conhecido e tampouco descrito, ele concorda, pelo menos, que ele pode ser pressuposto. “De resto a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual nós mesmo pertencemos como seres racionais [...] continua sendo uma ideia utilizável e permitida para o fim de uma crença moral”. Quando Kant ultrapassa os limites

Ademais, Schmucker negligenciou o fato de que Kant, em *Sonhos*, prefere deixar de lado a discussão sobre a *unidade racional* dos *juízos* para se concentrar em outra consideração que, em suas palavras, é “mais evidente e importante no que diz respeito a nossa intenção” (2:334). Kant claramente abandona os pressupostos da razão teórica para se concentrar nos inovadores elementos de uma experiência *exclusivamente* prática. Anteriormente, Kant já havia destacado em suas *Anotações* que a “[e]speculação não é assunto de necessidade vital” (20:175). Isso tinha aberto margem, naquelas reflexões, para uma importante distinção entre o âmbito prático e o teórico, entre liberdade moral e metafísica, sendo a primeira caracterizada como “o mais alto princípio de toda virtude e felicidade ” (20:31). Diferente do que Schmucker (1961, p. 39) sugere, quando Kant afirma que o sentimento moral é uma “*manifestação* daquilo que se passa *realmente* dentro de nós” (2:335), ele deseja tratar justamente de um *fenômeno* da razão prática, que, como Ward constata, representa a *aparência* da relação ativa dos seres no mundo inteligível, o verdadeiro substrato do mundo sensível. Percebemos que, a partir disso, ao discernir entre o âmbito das disposições internas da vontade e o dos fenômenos ou das experiências externas da moralidade, Kant institui, pela primeira vez em seus escritos publicados, o *dualismo*. Um apoio para essa afirmação pode ser encontrado na leitura de Richard Velkley (1989, p. 89), que compreende que, nas *Anotações*, já é possível “discernir as primeiras indicações da distinção idealista entre liberdade e natureza”. Como se observa, essa distinção é proposta em *Sonhos* como chave para explicar a disparidade entre as duas ordens e sugerir um caminho para conciliá-las. Nota-se que o argumento de Kant é desenvolvido tendo como referência o problema que já havia sido denunciado por Rousseau no *Emílio* acerca da aparente desordem moral no mundo físico: “[q]uando se confere a este pensamento a plausibilidade requerida [...] neste caso parecem desaparecer em grande parte as irregularidades que em geral chamam particularmente a atenção na contradição entre as relações morais e físicas dos homens aqui na terra” (2:335-336). O problema encontra-se no fato de que as consequências mesmas da disposição da vontade não podem ter seu efeito plenamente consumado no mundo dos fenômenos. As consequências da virtude e do vício (recompensa e punição) não podem ser verificadas e extraídas dos acontecimentos da ordem natural. Todavia Kant encontra um caminho para solucionar seu problema no próprio conceito do mundo inteligível, cujas leis de reciprocidade devem possibilitar uma correspondência imediata e imanente entre a disposição virtuosa e suas consequências no mundo moral.

impostos pela *Crítica*, em sua descrição detalhada de um mundo de influxos espirituais reais em *Sonhos*, ele proporciona uma descrição profundamente metafísica do mundo inteligível, que, de modo algum, está em desacordo com a do seu pensamento tardio.

Toda a moralidade das ações jamais poderá ter, segundo a ordem da natureza, seu efeito completo na vida corpórea do homem, mas poderá tê-lo certamente no mundo dos espíritos segundo leis pneumatológicas. As verdadeiras intenções, os motivos secretos de muitos esforços infrutíferos por causa da impotência, a vitória sobre si mesmo ou por vezes também a perfídia abscôndita em ações aparentemente boas são em grande parte perdidos para o resultado físico no estado corporal, mas teriam de ser considerados, segundo aquele pensamento, princípios frutíferos no mundo imaterial e em sua consideração exercer ou também receber reciprocamente um efeito adequado à constituição moral do livre arbítrio, de acordo com leis pneumatológicas em consequência da conexão da vontade privada e da vontade universal, isto é, da unidade e do todo do mundo dos espíritos. Porque, como o moral da ação diz respeito ao estado interno do espírito, assim ele só pode também acarretar naturalmente o efeito adequado ao todo da moralidade na comunidade imediata dos espíritos. (2:336).

Através do dualismo, Kant encontra, portanto, um meio possível para justificar a liberdade dentro do mundo natural, uma vez que a possibilidade das disposições livres é garantida através da ideia de uma *ordem espiritual autossuficiente e independente* da natureza, à qual o homem, como possuidor de uma natureza dual, liga-se mediante uma experiência racional e imediata da vontade. O conceito de um mundo espiritual possibilita, ao mesmo tempo, uma boa justificativa para a aparente disparidade entre as ordens física e moral sem buscar refúgio em uma explicação teológica, uma vez que nossa concepção teórica do arbítrio divino é insegura, porque, na maioria das vezes, é estabelecida a partir de uma analogia dos juízos de nosso entendimento em relação à harmonia que se percebe na *ordem da natureza*. Sem dúvida, essa é uma referência direta ao argumento físico teleológico da teodiceia.

Em uma hipótese segundo meros fundamentos da razão, é muito inconveniente ter de buscar refúgio em uma vontade divina extraordinária para dar conta do estado inadequado que nasce da harmonia incompleta entre a moralidade e suas consequências nesse mundo, porque, por mais provável que possa ser o juízo sobre a mesma segundo nossos conceitos de sabedoria divina, sempre resta uma forte suspeita de que os frágeis conceitos de nosso entendimento tenham talvez sido transferidos de modo muito errôneo para o Ser supremo, dado ser obrigação do homem apenas julgar acerca da vontade divina a partir da harmonia que de fato percebe no mundo ou pode supor nele segundo a ordem natural e segundo a regra da analogia [...] (2:337).

Porém, quando aceitamos, em contrapartida, mediante nossa experiência moral, a participação da existência humana em uma comunidade espiritual indissolúvel, à parte do tempo e do espaço, adquirimos a *convicção* de que tanto a virtude quanto o vício podem ter suas consequências devidamente encontradas na relação da vontade com o mundo inteligível. Isso se justifica porque, de acordo com o argumento kantiano, a alma humana deve assumir sua *posição* na ordem espiritual já nessa vida. Com a dissolução do corpo, recompensa e punição³⁹⁵, cujos efeitos se expressam em felicidade e infortúnio, devem ser concebidos como

³⁹⁵ Na perspectiva apresentada nas *Reflexões do Compêndio*, Kant já compreende, em distinção a Baumgarten, que recompensa e punição nunca podem ser concebidos como motivos da ação moral. Em relação a recompensa em particular, Kant compreende que uma ação moral pura deve nascer de uma motivação pura e portanto apenas

uma conseqüência *imediate* da *disposição moral*. A imortalidade deve ser pensada, em outras palavras, como uma *continuação* do estado no qual o homem já se encontra em vida através da disposição de sua vontade. Um retrato adequado dessa suposição mostra-se disponível através do próprio estereótipo do mundo espiritual de Swedenborg, uma vez que as regras do sistema espiritual, também aqui, colocam o homem de forma imediata, de acordo com suas ações, no céu ou no inferno (Ward, 1972, p. 38).

Com isso suceder-se-ia então que a alma do homem teria de tomar seu lugar entre as substâncias espirituais do universo já nesta vida e segundo o estado moral, assim como de acordo com as leis do movimento, as matérias do universo se colocam umas em relação às outras naquela ordem que é adequada a suas forças corporais. Quando então finalmente estivesse abolida na morte a comunidade da alma com o mundo corporal, a vida no outro mundo seria apenas uma continuação natural daquela conexão que ela já se encontrava com ele nesta vida e todas as conseqüências da moralidade aqui exercida seriam encontradas lá nos efeitos que um ser que se encontra em comunidade indissolúvel com o todo do mundo dos espíritos já causou ali antes, de acordo com leis pneumatológicas. O presente e o futuro seriam, portanto, uma só peça e formariam um todo contínuo mesmo de acordo com a ordem da natureza. Esta última circunstância é de particular importância, pois, numa hipótese, segundo simples fundamentos da razão, é muito inconveniente ter de buscar refúgio em uma vontade divina extraordinária para dar conta do estado inadequado que nasce da harmonia incompleta entre a moralidade e suas conseqüências neste mundo [...] (2:336-337).

É notável que a moral abre a possibilidade de uma hipótese que alude à necessidade de uma validação teórica, mas que, em vista dos limites da razão, transcende as suas condições de possibilidade. A redefinição do significado da metafísica, porém, não fecha completamente a possibilidade de uma convalidação do argumento. Em uma de suas passagens mais autobiográficas, Kant entrelaça propositalmente seu destino ao da metafísica.

A metafísica, pela qual é meu destino estar apaixonado, apesar de raramente poder me vangloriar de alguma demonstração de favor, oferece duas vantagens. A primeira é cumprir as tarefas que o ânimo inquiridor propõe quando investiga com a razão a propriedade oculta das coisas. Mas aqui o resultado frustra demasiadas vezes a expectativa e escapou também desta vez de nossas mãos ávidas; a outra vantagem é mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com conceitos da experiência nos quais sempre têm que se basear todos os nossos juízos. Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos limites da razão humana [...] (2:367:368).

O amor incondicional torna-se o motivo propulsor para a preservação do objeto amado. Faz-se urgente uma estratégia para conservar a dignidade dessa disciplina, embora, certamente, isso não possa ser realizado sem restrições. Para tanto, a vaidade que geralmente vem acompanhada à ampliação ilimitada do conhecimento precisa ser abandonada para que a razão, circunscrita em seus limites devidos, concentre-se em fins mais adequados aos interesses e às forças reais da natureza humana. Estes limites se fecham para o conhecimento,

uma motivação desse tipo pode ligar-se a uma *praemiis gratuitis* oferecida por Deus (Refl. 6521, ζ. Refl.6519, δ? κ?). Este ponto será discutido no próximo capítulo.

mas se abrem, por outro lado, para um novo tipo de sabedoria, que, mais adequada aos verdadeiros fins do homem, encontram na sugestão de Rousseau um caminho para resolver o problema da disparidade entre o físico e o moral através do conceito de uma *fé racional prática*.

Quando a ciência completou seu ciclo, ela chega naturalmente ao ponto de uma modesta desconfiança e diz involuntariamente sobre si mesma: *Quantas coisas há, pois, que não compreendo!* Mas a razão, amadurecida pela experiência e que se torna sabedoria, fala serenamente pela boca de Sócrates em meio às mercadorias de uma feira: *Quantas coisas há, pois, de que não preciso!* [...] finalmente a ciência chega à determinação dos limites que lhe são postos pela natureza humana; e todos os projetos infundados, que em si mesmos talvez não fossem indignos, apenas se encontram na esfera do homem, fogem para o *limbo* da vaidade. Então a metafísica se tornará aquilo de que ela está agora ainda muito longe e que pouquíssimos esperariam dela, a saber, *acompanhante da sabedoria*. Porque, enquanto prevalecer a opinião de que é possível chegar a conhecimentos tão remotos, em vão a sábia simplicidade advertirá que tais esforços gigantescos são dispensáveis. O agrado que acompanha a ampliação do saber facilmente tomará a aparência do dever e fará daquela modéstia proposital e refletida uma simplicidade tola, que pretende se opor ao enobrecimento de nossa natureza (2:369).

Essa defesa à simplicidade que se configura, ao mesmo tempo, como uma reivindicação aos limites do conhecimento, abre o caminho para uma *solução prática* para a teodiceia³⁹⁶ através de uma *crença moral na imortalidade da alma*, que, renunciando a *teoria dos postulados*, permite *pressupor* que as virtudes e os vícios podem encontrar, através de uma *forma imanente de justiça distributiva*, a harmonia entre suas causas e consequências dentro do mundo moral. Convertem-se, para tanto, de *forma imediata*, em recompensa ou punição, conduzindo o destino do homem, segundo o *mérito* e o *demérito* de suas *disposições*, através das vias da *felicidade* ou do *infortúnio*. A legitimidade dessa solução, todavia, não depende de qualquer prova especulativa, mas apenas da *posição* que assumimos no mundo presente. Então, Kant conclui o tratado oportunamente com uma citação de Voltaire: *“ocupemo-nos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos”*.

³⁹⁶ Como foi discutido em outra nota, os intérpretes admitem que um motivo interno conduziu Kant ao assumido interesse pelas histórias de espíritos. Segundo Zammito, este motivo encontra-se menos relacionado à pessoa de Swedenborg e mais à dúvida, confessada na já mencionada carta a Mendelssohn, em torno da relação entre espírito e matéria. Lá, Kant admite um “estado de conflito” em relação ao problema de “como a alma está presente no mundo, nas coisas materiais e imateriais”. Os intérpretes, dentro os quais podemos citar Ameriks (1982, p. 29-30) Friedman (1992, p. 28) e Schönfeld (2000), reconhecem que esta dúvida é resultado da forma como a metafísica desenvolvida no período pré-crítico aproximou os conceitos de espírito e matéria. Este problema já havia sido externado na *Preisschrift*, onde Kant demonstrou dificuldades em torno dessas definições. “Eu admito que é boa a demonstração que dispomos para provar que a alma não é matéria (2:293). No entanto, a origem do problema pode ser identificada em instâncias mais primordiais do pensamento kantiano que se remetem a cosmogonia de 1755 (1:365-366). Nesta época, as investigações kantianas em torno da constituição do espírito e da matéria e sua eventual aproximação visava justificar a relação mente e corpo e também a questão da permanência da alma no universo. Percebemos, todavia, que essas investigações não foram movidas apenas por um interesse teórico, mas, ainda mais, por interesses de ordem prática e religiosa que já se mostram claros a partir da cosmogonia. Isso nos permite supor que o verdadeiro motivo que levou Kant ao *Sonhos de um Visionário* encontra-se no problema da teodiceia.

[...] certamente nunca existiu uma alma honesta que pudesse ter suportado o pensamento de que com a morte acaba tudo e cuja nobre disposição não tivesse se elevado até a esperança no futuro. Por isso, parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar a espera do mundo futuro sobre os sentimentos de uma alma bem constituída do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo. Assim também é constituída a crença moral, cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, sendo somente ela conveniente ao homem em qualquer estado, na medida em que o conduz sem rodeios ao seus verdadeiros fins. [...] como nosso destino no mundo futuro supostamente pode depender do modo como ocupamos o nosso posto no mundo presente, concluo com aquilo que Voltaire deixa seu honrado Cândido dizer a título de conclusão depois de tantas querelas escolásticas inúteis: *ocupemo-nos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos* (2:373).

É notável que, com *Sonhos de um Visionário*, Kant resolve a questão sobre a visão moral do mundo que havia sido inaugurada na cosmogonia de 1755 através da pergunta sobre como seres espontâneos, racionais e livres poderiam existir no mundo natural com todas as suas peculiaridades sem estar submetidos ao determinismo inerte que caracteriza as leis mecânicas. E ainda resolve a pergunta implícita desde o contexto anterior sobre como a bondade, a justiça de Deus e a providência poderiam ser justificadas através da ordem e da perfeição do mundo. Para responder de forma adequada a estas questões foi necessária a superação do ponto de vista da *Nova Elucidação* e da *Teoria do Céu*, no qual os conceitos de liberdade e natureza foram justificados a partir dos mesmos princípios teóricos da razão. Devemos observar que essa superação só foi possível distinguindo os âmbitos teórico e prático através da pressuposição de um originário e inovador uso da razão. Ora, por uma via diferente, a razão, concebida como origem e princípio de determinação dos objetos puros da vontade, concedeu as bases para Kant empreender a divisão do cosmos em dois reinos distintos, a saber, o mundo natural, governado pelas leis físicas e conhecido pela razão teórica, e o mundo espiritual, governado pelas leis morais e pela razão prática. Com efeito, foi possível compreender a existência humana como ligada a um mundo espiritual, o que se confirma através da experiência livre da vontade, sem contradizer sua participação corpórea no mundo natural. Por este caminho, a questão levantada no escrito sobre existência de Deus acerca da possibilidade da coexistência entre liberdade e natureza ganha uma resposta, proporcionando uma justificativa para o motivo pelo qual a aparente desordem causada pela atividade livre dos seres humanos não altera a ordem geral do mundo. Da mesma forma que a ordem natural é, através de suas leis mecânicas, expressão de uma ordem perfeita, o mundo moral e autossuficiente da vontade encontra também uma justificativa para sua perfeição através de uma lógica interna independente tanto das razões constitutivas da natureza física quanto de uma concepção teológica. Dessa forma, Kant encontra, enfim, uma justificativa para os desígnios benignos da providência, uma vez que tanto a ordem física quanto a moral,

enquanto âmbitos independentes e correlacionados, podem ser concebidos como uma expressão perfeita do arbítrio divino no processo de criação.

É notável que, além disso, com sua hipótese, Kant apresenta sua própria contribuição diante do já estabelecido conceito escolástico de um mundo inteligível como uma ordem moral de espíritos, que encontra na formulação do reino da graça de Leibniz sua maior expressão³⁹⁷. Superando sua noção anterior de uma comunidade espiritual *cosmológica* perfeita, já é nítido a progressão kantiana em direção a um conceito próximo à ideia madura de *reino dos fins*. De forma inovadora, é apresentada a ideia de um sistema de perfeição espiritual, uma ordem moral de naturezas pensantes e autônomas que é pressuposta justamente a partir da capacidade autolegisladora da vontade³⁹⁸ (2:335). A perfeição dessa ordem encontra garantia em uma noção de justiça distributiva apoiada por uma crença *racional* em um mundo espiritual à parte do espaço fenomênico, baseada apenas na posição moral que o homem assume nesse mundo e, por conseguinte, no mérito e no demérito de suas disposições.

A doutrina das *distinções dos mundos* ainda permite Kant avançar em relação às questões morais dos escritos de 1762-3. Ele progride da compreensão da *Preisschrift* acerca do sentimento moral como um tipo de experiência valorativa que fornece conteúdos concretos para um princípio formal, vazio e indeterminado para uma visão próxima de sua concepção madura de sentimento como uma consciência de dependência, consciência que, partindo do reconhecimento de um valor positivo e superior da experiência moral, já pressupõe o sentimento de respeito em relação à lei. Ademais, nota-se a progressão da fraca noção de um princípio formal indeterminado para uma concepção robusta de formalismo, compreendida a partir da atividade interna da vontade, bastante similar àquela apresentada na *Fundamentação*. Kant tem sucesso em solucionar, através disso, a questão da *Preisschrift* sobre como o dever é o primeiro conceito da filosofia prática precedendo até mesmo a ideia do bem. Ao mesmo

³⁹⁷ Essa concepção é seguida de perto tanto por Baumgarten quanto por seu discípulo e sucessor Meier. No § 403 de sua *Metaphysica*, Baumgarten menciona a ideia de um mundo intelectual, compreendido como um mundo moral e reino da graça. “mundus [...] intellectuallis, moralis, regnum gratiae”. Do mesmo modo, em seu “Extrato da Doutrina da Razão” [*Auszug aus der Vernunftlehre*], Meier corrobora a concepção escolástica em seu § 375: „Visto haver espíritos apenas em nosso mundo, há então neste mundo um nexa universal de todos os espíritos finitos que são, neste mundo, reais ou de pronto ou gradualmente“. “Da es nur in unserer Welt Geister gibt, so ist in dieser Welt ein allgemeiner Zusammenhang aller endlichen Geister, die in derselben enteweder auf einmal, oder nach und nach, sind wirklich”.

³⁹⁸ O conceito de reino dos fins é derivado do imperativo categórico. Ele leva em consideração três pontos fundamentais, sendo que os dois primeiros, a saber, a universalidade (a capacidade das máximas de se tornarem lei universal) e o conteúdo (o ser racional como um fim em si) subsumem-se na ideia de autonomia (na qual um ser racional dotado de vontade promulga sua própria lei). Além disso, o conceito de *reino dos fins* ainda nos apresenta outra similaridade com a hipótese do mundo espiritual que é derivada da primeira formulação do *imperativo categórico*: a ideia de que seu caráter *universal* é pensado em referência ao rigor e à universalidade das leis da *natureza*.)

tempo, também solucionam-se duas questões que, segundo Ward, foram inauguradas no já mencionado *Ensaio*: a primeira, o problema ligado à teoria do senso moral, sobre como sentimentos humanos, geralmente subjetivos e contingentes, poderiam produzir um senso moral de necessidade e obrigação. A segunda, o problema colocado diante do racionalismo, sobre como princípios puramente formais e racionais poderiam guiar a ação e mover o ato moral (Ward, 1972, p. 39-40).

Portanto a análise das fontes dos anos de 1764-66 nos mostra que Kant apresenta uma solução, nesse período, através de uma concepção metafísica da filosofia prática, para o problema, colocado pela primeira vez em 1755, em torno da possibilidade de uma visão moral do mundo, que, em primeira instância, fosse capaz de justificar a coexistência entre liberdade e natureza, além de proporcionar apoio para conceitos fundamentais da moral e da religião, como o de responsabilidade, imputabilidade e justiça distributiva. Mesmo que, nesse contexto, a razão pura ainda não tenha sido abertamente declarada como a fonte de determinação dos juízos e conceitos morais, para resolver seu problema, foi necessário a Kant estabelecer uma inovadora maneira de se conceber a razão como princípio de determinação da vontade. Com efeito, observa-se que algumas das formulações básicas presentes na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* já se encontram implícitas aqui: o formal a partir da universalidade da vontade, a autolegislação, o respeito ligado à lei e a cidadania em uma comunidade moral harmônica (Ward, 1972, p. 39). Estes aspectos fortalecem a hipótese apresentada por Schmucker (1961, p. 256) de que no meio dos anos de 1760, quinze anos antes do aparecimento da primeira *Crítica* e vinte anos antes do aparecimento da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, os aspectos principais da ética kantiana já estavam desenvolvidos. Isso poria por terra a tese tradicional de que Kant elabora sua ética diretamente a partir das conclusões e da influência direta da crítica da razão teórica. Conforme o autor constata, não há nada do pensamento maduro da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que já não esteja em *Sonhos de um Visionário* ou nas *Anotações* (p. 257). Assim, apoiados pelas evidências desse contexto, tanto Schmucker (1961, p. 277) quanto Henrich (2006, p. 66) apresentam a sugestão de que Kant já poderia, até mesmo, ter escrito o conteúdo que em 1785 apareceria nas duas primeiras partes da *Fundamentação*. Mas, caso isso seja verdade, uma dúvida se coloca imediatamente diante do fato de Kant, mesmo em posse de reflexões tão originais, não ter publicado praticamente nada no campo da ética no período pré-crítico. Usando de uma terminologia kantiana da maturidade, Zammito (2006, p. 180) se indaga sobre o motivo de Kant ter se restringido ao uso privado da razão, quando deveria, nesse contexto, tornar pública suas novas descobertas. Uma possível resposta para isso talvez

possa ser encontrada no fato de que provavelmente não fosse possível apresentar a filosofia prática sem completar o projeto da filosofia teórica. De acordo com Zammito, o *status* epistemológico da experiência de liberdade exige uma resolução teórica antes que sua realidade possa ser articulada³⁹⁹. A *Reflexão* 6612 é citada como um apoio para essa afirmação. Nela, Kant admite que “as ciências práticas determinam o valor da teórica. O que não tem emprego é inútil. As ciências práticas são primeiras de acordo com a intenção porque os fins devem preceder os meios, mas em execução as ciências teóricas devem ser as primeiras”⁴⁰⁰ (19:110). Também apoiado sobre essa *Reflexão*, Velkley (1989, p. 5) argumenta que a investigação teórica já em meados de 1760 é concebida como uma *propedêutica necessária* para determinar as forças e os limites da razão, abrindo espaço, através disso, para uma metafísica de acordo com os verdadeiros fins da razão que são de natureza moral. Velkley concorda, por conseguinte, que, mesmo sem os resultados no campo da razão teórica, “as principais ideias éticas de Kant estão formuladas no meio de 1760” (p. 187).

Schwaiger (1999, p. 71), em seu mais recente livro sobre o desenvolvimento dos imperativos, compreende que a posição de Henrich e Schmucker é questionável, uma vez que se baseia apenas e fundamentalmente nas *Anotações*. Segundo Schwaiger, quando esta interpretação se tornou um consenso entre os comentadores⁴⁰¹, com efeito, passou-se a negligenciar as fontes referentes ao período que vai da *Dissertação* até a *Fundamentação*. Em suas palavras, “embora não se possa negar que o princípio moral tardio é observado, por assim dizer, em *status nascendi* nas *Anotações*, por outro lado, não deveria ser negligenciado o fato de que tanto o conceito de imperativo categórico quanto também suas primeiras fórmulas [...] não são revelados antes dos anos setenta”. Assim, utilizando-se de um sistema metodológico baseado no tratamento eletrônico de dados, Schwaiger (1999, p. 16) empreende uma análise do desenvolvimento dos tipos de imperativos, levando em consideração a discussão kantiana com o compêndio de Baumgarten. Busca mostrar, através disso, que existe toda uma transformação de terminologia que confirmam que o conceito de imperativo categórico teria se desenvolvido, depois de um longo processo, na primeira metade dos anos

³⁹⁹ O problema do teórico e prático será melhor discutido no próximo capítulo.

⁴⁰⁰ Die praktische Wissenschaften bestimmen den Werth der theoretischen; was keinen Gebrauch hat, ist unütz. sie sind in der intention die ersten, die Zwecke gehen vor den Mitteln vorher, aber in der execution sind die theoretische die erste

⁴⁰¹ Schwaiger cita (1999, p. 70), por exemplo, Forschner (1974, p. 50), que afirma, em *Gesetz und Freiheit*, que “A Fundamentação da chamada ética Crítica se realiza já na primeira metade dos anos de 1760 e não em 1770 até 1781. Na mesma direção, Iltting (1981, p. 327) afirma em seu artigo “Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?” que „prova-se na maioria das apresentações e teses de Kant já nos textos a partir dos anos sessenta a doutrina dos imperativos e sobretudo é levado em consideração a tese de um imperativo categorico formal como princípio da ética“.

de 1770: “[s]e se acrescem as mudanças profundas e as progressões que as reflexões da filosofia moral de Kant experimentaram ainda no decorrer de sua atividade de preleção, e se consideram-se, portanto, todos os textos disponíveis e não apenas as *Anotações*, então incitase a contratese de que Kant no ano de 1765 dificilmente poderia ter colocado no papel uma página da Fundamentação de 1785” (p. 71). Mas, se é verdade que, por um lado, ainda não há nenhuma formulação real do imperativo categórico em 1765 e que as indicações sobre a intenção kantiana publicar uma obra de metafísica da moral, anunciada nas cartas, não proporcionam uma prova concreta do conteúdo da mesma, é de se considerar, por outro lado, que as perspectivas que se apresentam em meados de 1760, a partir das *Anotações*, não diferem, em *substância*, daquelas apresentadas anos à frente, já na década de 1770, no proêmio das preleções kantianas. Além disso, Schmucker (1961, p. 279-280) também percebe que já no conjunto de reflexões, datadas de 1770, que atestam o debate kantiano com o compêndio de Baumgarten utilizado em suas preleções, não se percebe nenhuma *nova solução* em relação ao conjunto de reflexões da década anterior, mas apenas uma *expansão* e um *aprofundamento* constante do ponto de vista já adquirido e em relação à sua aplicação nas perguntas concretas da ética. Embora as reflexões mais iniciais datadas do período de 1760-68 não possam ser consideradas sozinhas como uma fonte decisiva no que diz respeito à reconstrução da doutrina do princípio ético kantiano, segundo ele, elas proporcionam um apoio direto à tese já desenvolvida nas *Anotações*. Estas reflexões são uma clara oposição à perspectiva wolffiana do compêndio de Baumgarten, confirmadas nas correções do exemplar em relação a assuntos fundamentais da ética como a essência do dever e o caráter do bem moral. Isso nos revela, de acordo com a interpretação de Henrich (1958, p. 66), que depois de meados de 1760, Kant precisa apenas desenvolver o fundamento transcendental do conhecimento ético, além de esclarecer melhor a relação entre a vontade e os fatores emocionais. Além disso, já se observa, no que se segue ao desenvolvimento da teoria kantiana, o esforço de estabelecer uma concepção (Velkley, 1989, p. 103) unitária e sistemática da moralidade. Trata-se da tentativa kantiana de empreender, já na década de 1770, uma conciliação entre as ordens da natureza e da liberdade, uma vez que a solução dualista de *Sonhos de um Visionário* não demonstra, de uma maneira mais ampla e para além da crença na imortalidade, como os efeitos da liberdade podem ser pressupostos de uma forma mais abrangente na natureza em termos de uma vinculação mundana entre virtude e felicidade.

4. VIRTUDE E FELICIDADE: A MORAL COMO SISTEMA

4.1. *A Dissertação* de 1770: o estabelecimento de uma doutrina pura da moral

As cartas do período entre 1765 -1770 são especialmente importantes por mostrarem o esforço contínuo de Kant em suas investigações na área da filosofia teórica, particularmente, em vista do desenvolvimento de um método próprio da metafísica. Mas talvez mais ainda em relação ao seu desenvolvimento no campo da filosofia prática, que, desde 1765, tem sido indicado como um terreno de frutíferas descobertas, inclusive, em relação a um método adequado⁴⁰². Na carta a Herder de 9 maio de 1768, Kant admite, em tom pessimista⁴⁰³, certa estagnação em suas pesquisas em torno do método da filosofia teórica. Apesar disso, ele reafirma aquelas pretensões já anteriormente confidenciadas a Lambert em dezembro de 1765 em torno da publicação de uma obra sobre a metafísica da moral: “[...] minha atenção está dirigida especialmente para reconhecer a determinação real e as fronteiras das faculdades humanas e inclinações. Então acredito que, no que diz respeito à moral, eu tive sucesso finalmente, e estou trabalhando agora em uma metafísica da moral na qual eu imagino ser capaz de apresentar princípios evidentes e frutíferos de conduta e do mesmo modo especificar o método [...]”⁴⁰⁴ (10:74). Pouco tempo depois, em outra carta enviada a Lambert como

⁴⁰² Segundo Schmucker (1961, p. 262), a ideia de uma metafísica da moral apareceu muito antes da publicação da *Fundamentação*, a partir do momento em que Kant teve seu contato mais próximo com Rousseau, o que o levou à compreensão da lei moral como a concordância universal do arbítrio consigo mesmo. Henrich (1959) assume um ponto de vista similar.

⁴⁰³ Para Walford (1991, p. xxiii), nessa carta, Kant parece escrever em um tom pessimista. Ele admite “não sentir nenhum apego a qualquer coisa e ser profundamente indiferente tanto para minhas próprias ideias e a dos outros”. Segundo o comentador, é provável que um progresso maior em torno do problema da metafísica nesse momento foi impedido pela falta da noção crucial de uma intuição pura ou das formas puras do conhecimento sensível, uma vez que este conceito começa a emergir a partir da dinâmica interna da crítica kantiana ao conceito leibniziano de *analysis situs* que será apresentado no ensaio sobre as direções no espaço de 1768. Manfred Kühn (1995, p. 382) baseia-se nessa carta para afirmar que a teoria moral de Kant não poderia ter sido estabelecida em uma data anterior a 1768. De acordo com Kühn, nessa carta, Kant mostra-se profundamente cético não somente em relação às doutrinas filosóficas apresentada por outros, mas diante de suas próprias tentativas de se alcançar uma posição que pudesse ser aceita como verdade. Então, mesmo quando ele acredita ter alcançado mais segurança em relação ao fundamento da ética, ele ainda está distante de ter alcançado uma certeza nesse campo. Todavia, em face do conteúdo da carta, parece mais adequado concluir que o tom pessimista de Kant se dirige muito mais ao problema teórico, uma vez que ele é bem enfático ao afirmar que tem alcançado sucesso em estabelecer os pressupostos de uma metafísica da moral. Isso vai de encontro com suas próprias afirmações anteriores de meados de 1760.

⁴⁰⁴ “[...] mein Augenmerk vornemlich darauf gerichtet ist die eigentliche Bestimmung und die Schranken der Menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen so glaube ich daß es mir in dem was die Sitten betrifft

adendo de sua *Dissertação Inaugural*, em setembro de 1770, Kant já anuncia estar em posse de uma compreensão sobre o método da filosofia especulativa à qual ele espera nunca ter que alterar, porque, a partir dela, “[...] todas as formas de questões metafísicas” podem “ser avaliadas segundo critérios simples e muito seguros, bem como decidido com certeza até onde elas são ou não solúveis”⁴⁰⁵. Na mesma carta, é admitido ainda o desejo de completar com brevidade suas investigações em torno da metafísica dos costumes compreendida nesse momento, de forma clara, como uma filosofia pura despida de princípios empíricos (10:97): “[p]ara me recuperar de uma grande indisposição que me infligiu este verão e ao mesmo tempo para não ficar sem uma ocupação nas horas vagas, eu me dispus, nesse inverno, a colocar em ordem e terminar minha investigação sobre a filosofia moral pura [*reine moralische Weltweisheit*], na qual princípios empíricos não são encontrados, como se fosse uma metafísica dos costumes [*Metaphysic der Sitten*] [...]”⁴⁰⁶.

Em relação ao problema teórico, podemos perceber uma drástica mudança de orientação no período situado entre a publicação de *Sonhos de um Visionário*, em 1766, e a *Dissertação Inaugural* de 1770, intitulada *Da forma e Princípio do Mundo Sensível e Inteligível*⁴⁰⁷. Em oposição à apreciação meramente negativa do papel da metafísica em *Sonhos*, a *Dissertação* defende novamente um amplo alcance do intelecto no processo epistemológico. Na perspectiva da *Dissertação*, há duas formas distintas de conhecimento. De um lado, há um conhecimento que se ocupa com os objetos do mundo sensível, ou seja, com os aspectos da experiência em geral. Uma vez que a sensibilidade é definida - já em um

endlich ziemlich gelungen sey und ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten wo ich mir einbilde die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze imgleichen die Methode angeben zu können [...]

⁴⁰⁵ [...] alle Art methaphysischer quaestionen nach ganz sichern und leichten criterion geprüft und, in wie fern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewisheit kan entschieden werden.

⁴⁰⁶ Ich habe mir vorgesetzt, um mich von einer langen Unpäslichkeit die mich diesen Sommer über mitgenommen hat zu erholen, und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu seyn, diesen Winter meine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirische principien anzutreffen sind u. gleichsam die Metaphysic der Sitten, in Ordnung zu bringen u. auszufertigen [...]

⁴⁰⁷ Depois de 15 anos de sua indicação como *Privat Dozent*, Kant foi indicado, em 1770, à cadeira de Lógica e Metafísica da Universidade de Königsberg. Duas oportunidades já haviam sido perdidas anteriormente, em 1756, com desocupação da cadeira do professor extraordinário de lógica e Metafísica, Knutzen e, em 1758, com a do professor ordinário, Kypke. Após receber uma garantia da Universidade de Königsberg, Kant recusou duas oportunidades, uma em Erlangen, em 1769, e, a outra, um ano depois, em Jena. Com a vacância da cadeira de matemática de Königsberg em 1770, Kant escreveu uma carta ao ministro da cultura e outra ao Rei da Prússia, sugerindo que a vaga desocupada fosse oferecida ao professor de filosofia moral ou ao de Lógica e Metafísica com o propósito de que uma dessas cadeiras fosse desocupada para que ele pudesse ocupá-la. Após a consequente desocupação da cadeira de lógica e metafísica, Kant foi indicado para a vaga que ele já havia pleiteado sem sucesso doze anos atrás, quando, em 1758, foi preterido por um professor mais veterano. Mantendo a tradição, Kant deveria inaugurar sua cátedra com a defesa de uma dissertação escrita em latim. A escrita desse trabalho foi realizada provavelmente entre março e agosto de 1770 e sua defesa foi feita em 24 de agosto do mesmo ano. Embora Kant confidencie, em suas cartas, insatisfação com alguns pontos de seu trabalho, a *Dissertação* apresenta claramente os resultados de quase uma década de investigação em torno do método da metafísica.

caminho distinto da posição wolffiana - como “a receptividade do sujeito, pela qual é possível que seu estado representativo seja afetado de alguma maneira pela presença de algum objeto”⁴⁰⁸(2:392), todo conhecimento sensível diz respeito ao modo como as impressões dos objetos afetam sensivelmente a consciência, sendo elas, desse modo, consideradas “fenômenos”. Além da matéria, que é a qualidade real de uma determinada sensação, como, por exemplo, a sombra particular do vermelho ou o timbre preciso do som, encontra-se na raiz desse conhecimento sensível a “forma” ou a “configuração” que torna possível a coordenação da multiplicidade das impressões através de “certa lei natural do ânimo”. Kant fala, em outras palavras, de uma “lei íncita à mente para coordenar entre si o que é sentido através da presença do objeto [...], um princípio interno da mente, mediante o qual esse múltiplo revista certa configuração segundo leis estáveis e inatas” (2:393). Abre-se espaço, com isso, para Kant estabelecer pela primeira vez espaço e tempo como as formas da sensibilidade⁴⁰⁹. Tais aspectos representam “a forma do mundo sensível” (2:398) mediante a qual a “conexão universal” dos fenômenos torna-se possível no mundo. (2:398). Tanto a ideia do tempo quanto a do espaço não são abstraídas das sensações externas, mas são pressupostas como uma condição necessária a elas (2:398,402). Trata-se de intuições puras que são concebidas

⁴⁰⁸ Foi utilizada aqui a tradução de Paulo Licht publicada em *Escritos Pré-Críticos*.

⁴⁰⁹ Na *Dissertação*, Kant acredita que a doutrina da dupla derivação do conhecimento de objetos a partir da natureza da mente pode proporcionar uma solução plausível para o problema em relação às duas antinomias da razão descobertas recentemente, como se percebe na reflexão 5037 datada de 1769: “[s]e eu somente tive sucesso em persuadir muitos que o trabalho nas ciências deve ser abandonado até que este ponto seja resolvido, então o escrito alcançou seu propósito. Inicialmente eu compreendi essa doutrina apenas de forma obscura. Eu tentei de forma bastante séria provar que uma proposição e suas contrárias não com o intuito de estabelecer uma doutrina da dúvida, mas uma vez que suspeitei de uma ilusão do entendimento, com o intuito de descobrir o que esta ilusão realmente era. O ano de 1769 me deu uma grande luz”. Segundo as antinomias matemáticas, em primeiro lugar, espaço e tempo eram e não eram infinitos; em segundo, eram e não eram infinitamente divisíveis. O ponto de vista da *Dissertação* proporciona o apoio para que as duas proposições de cada antinomia possam ser apoditicamente provadas pela razão. Com a hipótese do idealismo transcendental, segundo a qual espaço e tempo são empiricamente reais para a sensibilidade, embora ideais em termos transcendentais (ou seja, inexistentes para o intelecto e em relação à realidade em si) Kant encontra um caminho para conciliar ambas proposições de cada antinomia. A razão pura, responsável pelo conhecimento intelectual das coisas em si, exige e assume pressupostos que se conformam com uma concepção de substâncias simples e indivisíveis e com uma totalidade absoluta e infinita. Essa perspectiva se satisfaz nos contornos do mundo inteligível. Todavia, em contrapartida, os conceitos relativos às substâncias simples e à totalidade infinita não podem ser representadas de forma alguma na intuição sensível, uma vez que estas se resumem a formas subjetivas, aspectos de organização do sentido interno. Dessa forma, a dupla derivação do conhecimento, em suas raízes sensível e intelectual, sugere uma solução para as antinomias na medida em que proporciona uma explicação para o fato do númeno e a forma do mundo inteligível (o nexa objetivo racional das coisas contingentes) não estarem submetidos às condições de espaço e de tempo (2:406-407), enquanto espaço e tempo adquirem outra conotação em termos dos fenômenos sensíveis. Com isso, um conjunto de afirmações em relação ao tempo e ao espaço podem ser verdadeiras a partir da realidade do mundo inteligível, enquanto outras só são verdadeiras levando em consideração as leis subjetivas da sensibilidade. Abre-se a possibilidade para que ambas as antinomias sejam verdadeiras em consideração a mundos diferentes.

“antes de toda sensação” (2:399; 403), sendo “condições de tudo que é sensitivo no conhecimento humano” (2:398).

Ao lado do conhecimento sensível encontra-se a atividade pura do intelecto, para o qual se atribui a capacidade de alcançar o conhecimento dos aspectos fundamentais do mundo inteligível. Ao intelecto, Kant atribuiu um uso lógico, que, segundo ele, é comum a todas as ciências na medida em que trabalha com a subordinação e a comparação de conceitos através do princípio de contradição. Ele fala ainda de um uso real, mais profundamente metafísico, que trata com os “próprios conceitos ou das coisas ou de suas relações” (2:393). Isto é, o intelecto puro em seu uso real trabalha com aquilo que é chamado, pela “escola dos antigos”, de “noumenon” (2:392), ou seja, os objetos como eles são em si. Com isso, nota-se que, se, por um lado, a concepção da *Dissertação* sobre o problema da metafísica representou, de maneira geral, um avanço em relação ao ponto de vista apresentado em 1766 em *Sonhos de um Visionário*, pelo menos em um sentido, ela representou um retrocesso. A nova caracterização do conhecimento intelectual mostra Kant novamente imerso no sono dogmático da metafísica do suprassensível⁴¹⁰. De acordo com Beiser (1992, p. 42), este momento representa um período de “uma parcial reconciliação”, no qual Kant “volta para a metafísica na crença de que poderia proporcionar-lhe uma fundação firme ”⁴¹¹. Ward

⁴¹⁰ Os intérpretes, de um modo geral, têm concordado que Kant em sua *Dissertação* se encontra novamente seduzido pela metafísica do supra-sensível. Paulsen (1904, p. 92), por exemplo, compreende que, na *Dissertação*, “[c]oncede-se validade objetiva também à metafísica graças à pura separação dos dois mundos em seus domínios; assim como a matemática rege o mundo dos fenômenos por meio de formas puras da intuição, a metafísica alcança o mundo inteligível por meio de conceitos puros do entendimento. Dessa maneira esta se assegura contra as ‘sub-repções’ do pensamento sensível (...)”. Embora Beck, em contrapartida a Paulsen, admita que a *Dissertação* empreende uma separação completa entre os princípios intelectuais e sensíveis na metafísica, ele entende que ela não o faz em relação à matemática e às ciências naturais, já que Kant admite que há uma relação entre as duas sortes de princípios (Beck 1978, p. 104 - 105). Contudo, da mesma forma que Paulsen, Beck acredita que Kant está realmente comprometido com uma metafísica especulativa. Segundo a sua compreensão, a ontologia da *Dissertação*, não seria, portanto, mais do que “uma versão requeitada de algumas partes da ontologia de Wolff ” (Beck 1978, p. 116). Concluindo de forma semelhante, Cassirer julga essa doutrina do mundo inteligível como “uma profunda *teoria* do inteligível”, erigida a partir de “uma investigação cujos dados se encontram em outro mundo, distinto do que vivemos e *sentimos*” (Cassirer 1993, p. 120). Falkenstein (1995, p. 44-45) também admite que em seu uso real, o entendimento pode proporcionar para si mesmo um conhecimento das ‘coisas como são’, sem depender dos sentidos”. Em contrapartida à interpretação tradicional, no entanto, podemos citar a leitura de Santos (2008, p. 84) ocupada em mostrar que a *Dissertação* apresenta uma compreensão negativa do entendimento puro que está sob o disfarce de uma formulação positiva. Dessa forma o uso real do entendimento, na verdade, não estaria preocupado em fundar uma teoria do inteligível, legitimando assim o acesso a outra região do ser, mas em conceber qual realidade convém às representações do espaço e do tempo. Isto é, o mundo inteligível seria esse mesmo mundo pensado por conceitos ontológicos refletidos, abstraídos da experiência (2008, p.87).

⁴¹¹ Dentro da literatura, autores como Vleeschauwer (1962), Forster (2008), Cassirer (2003), Palmquist (1989), Schmucker (1964) e Beck (1969) acreditam que o despertar de Kant por Hume aconteceu por volta desse período. O fato é que, na *Dissertação*, Kant não parece estar devidamente consciente da extensão do problema da objetividade do conhecimento. A questão que se apresenta em 1772 na Carta a Marcus Herz, mostrando-se como o ponto de partida da filosofia crítica, gira em torno da pergunta sobre como conceitos podem representar objetos. Existem duas possibilidades: ou um objeto afeta o sujeito e, neste processo, cria uma representação sensível que não é mais do que uma impressão ou aparência. Ou o entendimento produz o objeto tal como

compreende, em uma direção similar, que a resolução cética de Kant em relação à metafísica especulativa teve “vida curta”, uma vez que quatro anos mais tarde a *Dissertação* “reafirmou a perspectiva racionalista dogmática de que o intelecto pode obter conhecimento de um mundo inteligível através de sua própria atividade construtiva”. Fica claro, a partir da posição de 1770, que a despeito do método *zetético* assumido anteriormente, a metafísica não mais se apresenta como uma ciência dos limites da razão, cuja *objetividade* se circunscreve nas fronteiras da experiência, mas como uma “ciência que contém os princípios do uso do entendimento puro” (2:395). Dessa forma, seus conceitos não podem ser intuitivos e concretos, mas apenas abstratos e simbólicos, uma vez que as intuições estão ligadas às formas da sensibilidade, não podendo, por isso, ser base de qualquer intuição intelectual: “[n]ão há para a homem intuição do que é intelectual, mas tão somente *conhecimento simbólico* e a intelecção só nos é lícita através de conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto* [...]. Ora, esse princípio formal de nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob qual algo pode ser objeto de nossos sentidos [...], não é um meio para a intuição intelectual” (2:396). O conhecimento metafísico ou intelectual adquire, então, na hipótese de Kant, um sentido substancialmente positivo (dogmático), preocupado não apenas em assumir a função crítica (elêntica) de evitar o erro, na medida em que afasta o intelectual do sensível, mas em conhecer, através dos princípios do entendimento, como são exibidos pela ontologia e pela psicologia racional, o mundo como uma totalidade absoluta de substâncias, relacionadas de acordo com o princípio da causalidade, na qual Deus é o modelo (exemplar) ou a perfeição numênica que *possibilita* a “medida comum de tudo o mais no tocante à realidade” (2:396)⁴¹². Todavia, se em sentido especulativo, Deus é o ideal da perfeição

acontece na geometria e na matemática. Mas nenhuma dessas possibilidades responde ao processo exigido pelo uso real do entendimento da *Dissertação*. Não está claro como um conceito puro pode encontrar correspondência objetiva em um objeto. A partir disso, a pergunta chave da *Crítica* se estabelece: como pode a validade objetiva dos princípios do intelecto ser justificada (10:123). Na carta, Kant mostra-se preocupado com a maneira com a qual uma relação entre conceito e objeto é possível dentro de uma faculdade intelectual e se tal relação é realmente viável. Forster (2008, p. 24-25) sugere que foi Hume e seu tratamento acerca da necessidade do princípio causal que trouxe uma nova luz ao pensamento kantiano no tocante a esta questão: “[...] os princípios gerais que estavam atrás das perspectivas humeanas sugerem para Kant um caminho mais refinado para reformular suas duas preocupações [...], sugerindo que tem algo de errado”. Como objetos suprassensíveis e conceitos podem se relacionar? Hume havia mostrado que a necessidade que verificamos na ideia de causa deve ser rastreável, como todas as outras ideias, a partir de uma impressão anteriormente dada. Assim, é a busca por esta impressão que nos mostra que esta necessidade não é nada mais do que uma operação de transição da imaginação e do hábito de um objeto para outro. Isto significa que toda ideia requer uma impressão anterior como origem. Desse modo, é inviável qualquer relação causal pensada entre conceito e objeto em uma operação totalmente intelectual. Logo pode-se responder à segunda preocupação. É possível esta relação dada fora do âmbito empírico? A possibilidade do conhecimento de coisas suprassensíveis não é possível, pois, “sem impressão, sem ideia” (Forster, 2008, p. 25). Hume mostrou que conceitos não derivados de antecedentes sensíveis não se efetivam, pois eles não podem sequer existir.

⁴¹² Schmucker (1961, p. 268) observa adequadamente que a questão da unidade e da forma do mundo inteligível recebe uma resposta totalmente no sentido do princípio de coexistência proposto no escrito de habilitação de

máxima, - “o princípio do conhecer” e o “princípio do vir-a-ser de absolutamente toda perfeição” - Kant compreende que, em sentido prático, este ideal é a “perfeição moral”, a saber, o modelo e o ideal máximo inerente não ao ente, mas à liberdade (2:243), sobre o qual todos os conceitos puros da moralidade devem se erigir: “[c]onsideramos algo teoricamente quando só atentamos naquilo que convém ao ente; mas praticamente se examinarmos o que devia ser-lhe inerente mediante a liberdade” (2:396). Ao assumir essa posição, pela primeira vez, Kant admite, de forma clara, o caráter apriorístico e puro dos conceitos morais, impondo uma linha de separação entre a ideia de uma moral intelectual e a doutrina do sentimento moral.

O fim dos conhecimentos intelectuais é essencialmente duplo: o primeiro é elêntico, pelo qual são úteis negativamente. Pois afastam dos númenos o que é concebido sensitivamente e, ainda que não façam a ciência avançar uma unha, garantem-lhe, no entanto, imunidade diante do contágio dos erros. O segundo é dogmático, de acordo com o qual os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, culminam em um modelo, somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade, que é a PERFEIÇÃO NUMÊNICA. Esta, porém, é perfeição quer em sentido teórico quer em sentido prático. No primeiro sentido ela é o ente supremo, Deus, no segundo, a PERFEIÇÃO MORAL. Portanto, a filosofia moral, na medida em que oferece os primeiros princípios do juízo, não é conhecida senão pelo entendimento puro e pertence ela mesma à filosofia pura, e Epicuro, que reduziu os critérios dela ao sentimento de prazer e desprazer, é com muita justiça repreendido, juntamente com certos modernos que até certo ponto tem o seguido à distância, como Shaftesbury e seus adeptos (2: 395-6).

A partir daqui, explicita-se tanto a apreciação quanto as críticas de Kant em relação à doutrina do sentimento moral, como é perceptível nas diversas reflexões apresentadas a partir de 1770. De uma maneira clara, nessas reflexões, Kant compreende que “[a] doutrina do sentimento moral é mais uma hipótese para explicar o fenômeno da aprovação que concedemos a alguns tipos de ação do que uma doutrina que deveria estabelecer máximas e princípios primeiros que sejam objetivamente válidos [...]”⁴¹³ (Refl. 6626; 19:116-117). Em paralelo com a posição da *Dissertação*, estabelece-se que “[...] o juízo moral não se origina do sentimento, mas este daquele. Todo sentimento moral pressupõe juízo moral através do entendimento”⁴¹⁴ (19:152) e que a fonte desses juízos se encontra na razão, em referência à “liberdade conforme leis”, que, “na medida em que é uma lei para si mesma, constitui a forma

1755. O princípio de unidade do mundo inteligível é o próprio Deus como origem e medida comum de todas as coisas, a partir do qual resulta a forma do mundo inteligível e a harmonia das substâncias, que, em um caminho distinto da Harmonia Preestabelecida e do Ocasionalismo, pressupõem uma troca real entre as substâncias.

⁴¹³ R6626: —Die Lehre des moralischen Gefühl ist mehr eine Hypothese, das phaenomenon des beifalls, den wir einigen Arten von Handlungen geben, zu erklären, als dass sie Maximen und erste Grundsätze fest setzen sollte, die objectiv gelten...” (Fase χ 1769).

⁴¹⁴ R6760: “...dass nicht das moralische Urtheil aus dem Gefühl, sondern dieses aus jenem entspringt. Alles moralische Gefühl setzt sittliches Urtheil durch den Verstand voraus.” (Fase ξ 1772).

do sentido moral”⁴¹⁵ (19:180). Percebe-se que Kant desaprova Hutcheson⁴¹⁶, porque a experiência valorativa imediata proporcionada pelo sentimento não é capaz de ultrapassar o campo da validade privada (Refl. 541) e subjetiva para proporcionar uma *vinculação* objetiva entre os seres racionais e a concordância necessária de seus propósitos. O caráter subjetivo da experiência do sentimento promove, segundo Kant, uma “divisão da visão geral”, destruindo as “possibilidades de concordância” (Refl. 241) e contradizendo a ideia de humanidade que busca o universal em todos. A razão principal disso está no fato de que, como já vimos, a doutrina do sentimento moral não é capaz de reconhecer o substrato ético por detrás da experiência de aprovação. Este é o motivo pelo qual Kant acredita que Hutcheson tenta derivar “tudo de forma pragmática” (Refl. 6841; 19:176-177)⁴¹⁷ dentro da moralidade. Uma vez que o sentimento não é uma forma de conhecimento, não carrega consigo qualquer critério de avaliação para além das condições subjetivas da consciência de acordo com a intensidade das próprias afecções, o que proporciona apenas uma hipótese quantitativa da moralidade. E por mais que Kant reconheça que “o fundamento subjetivo do sentimento moral”, uma vez “concebido como mais forte do que tudo”, pode ser reconhecido como um aspecto legítimo de motivação capaz “de explicar como algo particularmente acontece”, ele está consciente de que “apenas a razão pode prescrever o dever” (Refl. 7253; 19:294-295)⁴¹⁸.

Em face à carência de um fundamento, Kant também desaprova a tentativa de Hutcheson de justificar o senso moral através de uma premissa teológica que, em sua obra, é fundada no ato criativo de Deus. Como Henrich (1957, p. 54) observa, na falta de um fundamento para justificar o motivo pelo qual as afecções são exigidas como critério do bem moral, Hutcheson apela para um tipo de teleologia intersubjetiva, na qual as afecções são colocadas em referência a um conceito sistemático de felicidade, compreendida como expressão dos propósitos divinos. Com isso, Hutcheson (p. 55) busca uma ligação entre a bondade de Deus e a necessidade desses sentimentos. Todavia, mesmo assim, segundo a própria avaliação de Kant, tal derivação pressupõe a origem dos juízos morais meramente a partir do que, nas palavras de Henrich, define-se como “a constituição fatídica de nossa alma através de Deus”. Isto é, os juízos morais permanecem ainda limitados e definidos a partir de sua origem, uma vez que não há um caminho razoável para descrever como Deus cria a

⁴¹⁵ R6854: “...die Freiheit nach Gesetzen, so fern sie sich selbst ein Gesetz ist, macht die form des moralisches Sinnes aus.” (Fase v? Φ? Ψ? 1776-1778).

⁴¹⁶ Em seu célebre artigo, Henrich (1957, p. 54) identifica quatro críticas de Kant a Hutcheson, que dizem respeito, respectivamente, à universalidade, ao caráter vinculativo, ao fundamento transcendente e ao conteúdo da consciência moral, aspectos que são falsos ou não foram esclarecidos de forma adequada no pensamento do moralista britânico.

⁴¹⁷ (Fase φ, 1776-1778)

⁴¹⁸ (Fase ψ, 1780 -1798).

faculdade humana dos juízos morais como verdadeiramente boa em si: “[...] se o sentimento moral devesse determinar nossos juízos, então tudo seria uma constituição [*Einrichtung*] arbitrária de Deus, e não se saberia se é bom”⁴¹⁹ (Refl. 6798, 19:164). Através de sua doutrina, Hutcheson não é capaz de elucidar o caráter comum que envolve a compreensão moral e a experiência do bem em Deus e nas criaturas. Além disso, em referência a uma discussão já apresentada nas *Anotações*, Kant observa que o conteúdo material proporcionado pelo sentimento quando este, enquanto representação da virtude, impele o sujeito à extensão da benevolência ao todo, pressupõe sempre a atividade mais particular e subjetiva do agente⁴²⁰. Por isso, em suas palavras, essas afecções “estão preocupadas com o particular, embora com o particular em relação aos outros. Aqui não nasce a ideia do todo, mas se assume a posição de outro indivíduo” (Refl. 782). Todos esses pontos apenas reforçam a conclusão kantiana de que apenas a dimensão formal e racional da moralidade é capaz de proporcionar um meio de orientação moral para os seres racionais.

Na *Dissertação*, esta convicção se explicita no apelo a uma “filosofia pura” que, enquanto uma instância absolutamente *a priori*, diz respeito, em sentido negativo, ao que é independente da experiência e, em sentido positivo, a algo que se origina da própria razão (Schilpp, 1963, p. 108)⁴²¹. Para Schilpp (1963, p. 10), quando Kant sugere a ética como uma instância estabelecida pelo entendimento puro, proporciona uma solução original para a questão sobre o formal que havia sido colocada antes na *Preisschrift*. De acordo com Schilpp, a solução para o seu problema ético acontece ao abandonar uma concepção dedutiva do formal para assumir uma construtiva e reflexiva: “Kant se encontra nesse beco sem saída do dogmatismo e do hedonismo. [...] Da reflexão diante deste beco sem saída, parece ter surgido na mente de Kant a noção de que o problema é de método, não de prova; isto é, a noção de que dada as nossas preferências, aversões, disposições e desejos empíricos temos que extrair desse material, em uma situação moral, um objetivo que será intrinsecamente atraente e convincente” (Schilpp, 1963, p. 111). Portanto, na interpretação de Schilpp, o formal não seria uma “moldura” dentro da qual os aspectos materiais se adequariam, mas um método de reflexão racional preocupado com a construção de objetivos que se ajustam, de forma dinâmica, progressiva e temporal, à experiência dos seres humanos. A moralidade é, segundo

⁴¹⁹ [...] Wenn sie aber das Urtheil bestimmen soll, so ist alles eine willkürliche Einrichtung gottes, und man weiß nicht, ob es gut sey. (Fase ρ? ξ?? 1773-1775).

⁴²⁰ Este ponto é discutido nas *Anotações* (20:144.fl).

⁴²¹ Tanto Schilpp (1963) quanto Kühn (1995) compartilham esse ponto de vista. O último acredita que se mostra claro que o imperativo categórico ainda não foi apresentado na *Dissertação*, mas pelo menos dois aspectos da ética madura podem ser identificados: a insistência de que os juízos morais não são baseados na sensibilidade e que a moralidade é fundamentalmente o ponto de vista da liberdade (1995, p. 378).

o intérprete, um processo temporal de construção de novos e progressivos objetivos através da reflexão racional: “[...]é impossível construir, portanto, uma filosofia moral sobre normais morais estáticas [...]”. É preciso considerar “o tempo como o lugar ou meio da decisão. Esta compreensão do significado do processo temporal se repete na *Dissertação*, onde Kant trata mais significativamente a análise e a síntese como processos temporais” (p. 112). Se devemos admitir, por um lado, que Schilpp percebe corretamente a função criativa e espontânea da razão nesse contexto, Ward observa que, em contrapartida, “a noção de espontaneidade deve sempre estar limitada à noção da necessidade da razão e suas leis [...]. A razão, em seus aspectos teóricos e práticos, é logicamente espontânea ao invés de temporalmente [...]. Estes princípios e os fins essenciais da humanidade são necessários e não estão sujeitos à mudança e ao desenvolvimento” (p. 176-177). Schmucker (1961, p. 271-272) também desaprova a interpretação de Schilpp que, de acordo com sua crítica, apresenta-nos uma tese paradoxal. Ora, Schilpp defende que as considerações kantianas propriamente morais desse contexto seriam desprovidas de uma importância estritamente prática, para se relacionar mais com o problema teórico. Segundo ele, a função crítica (elêntica) da razão é relacionada, de uma forma próxima, aos conceitos morais intelectuais com o objetivo de estabelecer que a moral, embora inseparável da experiência, não pode se apoiar em conceitos sensíveis como desejo, prazer e felicidade. De acordo com Schmucker, no entanto, o problema na interpretação de Schilpp é que ele acredita que é justamente o uso crítico de conceitos intelectuais o fator decisivo para se compreender o formal no campo prático como um método de construção de objetivos que deve ser aplicável às experiências sensíveis. A reconstrução incorreta do problema ético desde a *Preisschrift* leva Schilpp a supor a impossibilidade de uma *dedução racional* do princípio superior do dever⁴²² (1961, p. 274) para defender um método construtivo⁴²³ (p. 275), o que, na opinião de Schmucker, torna sua hipótese completamente insustentável.

Encontramos na leitura de Ward (1972), no entanto, uma sugestão mais adequada para a posição ética da *Dissertação* e, sobretudo, para o modo como podemos interpretar mais adequadamente o problema do formal ali exposto. Embora muito pouco se discuta sobre a ligação entre os objetos inteligíveis e a experiência sensitiva, justamente porque Kant propõe

⁴²² Schmucker parece assumir um sentido mais amplo de dedução que não está restrito ao sentido estrito de dedução como uma derivação da razão teórica. Uma discussão particular sobre isso é apresentado no último capítulo.

uma separação aparentemente radical entre esses modos de conhecimento⁴²⁴, Ward (1972, p. 46) acredita que deve ser possível que os princípios do juízo moral, em um caminho análogo ao do conhecimento metafísico, sejam relacionados e aplicados à experiência concreta através do intelecto. Embora seja conhecida a distinção radical, geralmente concebida pela literatura, entre conhecimento sensível e intelectual, o que conseqüentemente interditaria uma possível relação entre ambos, Santos (2008, p.90-91) acredita, apoiado por algumas reflexões do fim de 1760, que tanto o uso lógico quanto o uso real do entendimento admitem um emprego empírico. Dessa forma, o uso real do entendimento não seria, como antes se cogitou, um meio de se alcançar o conhecimento do mundo inteligível, mas um trabalho do entendimento para atualizar suas leis através de uma abstração do sensível, depurando o diverso para reter o que é comum nas representações. Com isso, no entanto, o pensar não se dilui no sensível, mas, na condição de invariável, sendo fonte de universalidade e objetividade. Em última instância, o uso real e positivo do entendimento busca forjar o conceito de perfeição numênica como medida de todas as coisas, exprimindo a invariabilidade do pensar e as leis pelas quais o entendimento procede. Essa leitura talvez possa lançar alguma luz à sugestão de Ward de que, como no caso da razão teórica, os juízos morais devem ser concebidos, em relação às situações concretas-fenomênicas, como *categorias interpretativas* em virtude das quais as situações podem ser *compreendidas* moralmente. Considerando que as categorias da razão teórica são conceitos formais universais de acordo com os quais os fenômenos reais podem ser compreendidos, os juízos práticos do intelecto devem se estabelecer como *regras formais* das ações. Da mesma forma que o entendimento pode ser compreendido como a fonte das regras responsáveis pelo conhecimento do mundo, é também a fonte dos princípios formais da ação. Assim o entendimento imprime, de alguma forma, tais princípios formais às situações concretas a partir da pressuposição da completa liberdade do agente. Tais princípios, de

⁴²⁴ Ao expressar sua avaliação a Kant na carta de outubro de 1770, Lambert já observa um ponto importante que delinearía a tendência de grande parte das interpretações, a saber, a percepção da separação radical das formas de conhecimento: “até que ponto esses dois gêneros de conhecimento [sensibilidade e entendimento] estão tão completamente *separados*, que não se unem *em nenhum lugar*” (10: 105). Tendo em mente a ontologia tradicional, Lambert alerta Kant que “também para a ontologia é útil recorrer aos conceitos extraídos da aparência, *porque, no final, a teoria que a ontologia propõe tem de ser de novo aplicada aos fenômenos*” (10: 108, trad. Santos 2008). A distinção entre uso lógico e uso real, primeiramente observada por Lambert em relação à *Dissertação*, parece abrir um abismo intransponível entre o conhecimento sensível e intelectual. No entanto, sugerindo um novo caminho de interpretação, Longuenesse (1993, p. 15) acredita que é o uso lógico o responsável por fazer a ligação entre o sensível e os conceitos do entendimento. Dessa forma “os conceitos puros podem também ser aplicados ao sensível, por intermédio do uso lógico do entendimento; é assim que conceitos tais como os de causa, substância, possibilidade, necessidade, etc podem ser aplicados ao sensível” Santos (2008, p.48), que assume uma linha próxima de interpretação, destaca que a *Dissertação*, portanto, não apenas concede, como Longuenesse destaca, que os conceitos puros se aplicam aos fenômenos, mas também que essa aplicação se dá por meio do uso lógico do entendimento. No entanto ele vai mais longe ao sugerir que as regras de ambos os tipos de conhecimento não se fundam, como Longuenesse parece sustentar, em regras inteiramente distintas.

acordo com Ward, são *acrescentados* à experiência e adicionam uma determinação não empírica à experiência humana que não pode ser explicada através dos próprios dados do mundo.

Manfred Kühn (1995, p. 378) concede, da mesma forma, algum apoio a essa interpretação ao admitir que, na *Dissertação*, Kant está diante de uma concepção ontológica, que é especialmente importante na medida em que identifica o paradigma da moralidade com a perfeição moral. Segundo os pressupostos da *Dissertação*, em qualquer gênero que tenha uma quantidade variável, “o máximo é a medida comum e o princípio do conhecer”. Este máximo deve ser concebido como um paradigma ontológico tal como a ideia platônica. Embora Kühn reconheça que o ponto de vista moral é distinto do teórico, na medida em que se relaciona não com as propriedades que algo realmente tem, mas com as que *deve* ter em virtude da liberdade, ele observa que, em relação à moralidade, este paradigma ontológico é uma ideia ou ideal que nos proporciona o *princípio da medida do valor moral* das ações e que, por conseguinte, permite-nos *julgar* o que é menos perfeito através de uma comparação com o paradigma do mais perfeito.

Distanciando-se apenas desse último ponto, Ward (1972, p. 46) reconhece, em sua analogia, que, pelo menos *lato sensu*, há uma grande similaridade entre a razão prática e a especulativa, no sentido de que ambas possuem uma origem comum na espontaneidade do entendimento, aspecto responsável por tornar acessível tanto os conceitos dos númenos (que são relativos ao ente) quanto a lei moral objetiva (que diz respeito diretamente à liberdade). Dessa forma, tanto os conceitos relativos à coisa em si quanto a lei moral precisam ser considerados como aspectos inerentes à estrutura do mundo inteligível. E na medida em que o mundo deve ser concebido originariamente através de um ato moral de Deus, é necessário reconhecer que a moralidade é a base de sua estrutura inteligível. Por conseguinte, a *cosmologia teórica* proposta na *Dissertação* cujo princípio da interação e do comércio das substâncias no mundo constitui precisamente o princípio da forma do mundo inteligível, deve encontrar sua completa consumação em uma *cosmologia moral* na qual o mundo inteligível é expressão verdadeira de um *reino moral perfeito* que tem Deus como o monarca (Ward, 1972, p. 47). Apesar dos dados da *Dissertação*⁴²⁵ serem obscuros em relação a isso, já que a obra

⁴²⁵ No entanto, isso pode ser confirmado a partir de algumas *Reflexões* dos anos de 1770. Em especial nas Reflexões 6850, 6977, 4254, 4349.

claramente está comprometida com uma discussão epistemológico-metafísica em torno da cosmologia⁴²⁶, são perceptíveis as intenções morais e teológicas de Kant.

A questão da forma do mundo inteligível gira, assim, em torno desse eixo: tornar manifesto de que modo é possível que diversas substâncias estejam em comércio mútuo e por essa razão sejam pertinentes ao mesmo todo, que se chama mundo. Mas aqui não consideramos o mundo quanto à matéria, ou seja, quanto à natureza das substâncias, se são de natureza imaterial ou material, mas o consideramos quanto à forma, isto é, como pode em geral ocorrer uma conexão entre diversas substâncias e uma totalidade entre todas (2:407).

Um todo de substâncias é, assim, um todo de contingentes, e o mundo, por sua essência, é constituído de meros contingentes. [...] As substâncias mundanas são provenientes de outro ser [...]

Logo, a UNIDADE na *ligação das substâncias do universo é consequência da dependência de todas de um*. Daí que a forma do universo testemunhe uma causa da matéria, e nada senão uma causa única de tudo em conjunto é causa da universalidade; não há arquiteto do mundo que não seja seu criador (2:408).⁴²⁷

Além do já mencionado paralelo entre a perfeição numênica e a moral em relação ao mundo inteligível (2: 395-6), a aproximação entre a cosmologia teórica e a prática evidencia-se um pouco mais na discussão sobre o comércio entre as substâncias que compõem o mundo inteligível quando esta pressupõe as almas humanas, como podemos comprovar, mesmo que de forma indireta, nessa passagem que trata da questão do espaço em relação ao problema mente-corpo.

Pois a alma não está em comércio com o corpo porque esteja detida em certo lugar dele, mas atribui-se a ela um lugar determinado no universo porque está em comércio mútuo com algum corpo; dissolvido esse comércio, toda posição dela no espaço é suprimida. A sua *localidade* é, assim, *derivativa* e lhe é conferida contingentemente, *não é* condição *primitiva* e necessária aderente à sua existência, porque tudo o que por si mesmo não pode ser objeto dos sentidos externos (como são os do homem), isto é, o que é *imaterial*, está isento por inteiro da condição universal do que é *externamente sensível*, a saber, está isento do espaço. Daí que se possa negar a localidade absoluta e imediata da alma e, no entanto, atribuir-lhe uma localidade hipotética e mediata (2:419).

⁴²⁶ Apesar do conceito de mundo estampar claramente o título da *Dissertação*, alguns intérpretes não identificaram uma relação mais próxima entre a epistemologia que é proposta a partir da separação dos modos de conhecimento e a investigação cosmológica. Como exemplo podemos citar a interpretação de Philonenko (1975, p. 67-100) que compreende que o problema do mundo não desempenha um papel relevante nesse contexto e também Reich (1958, VII-XVI) que acredita que o problema antinômico, a saber, o problema em conceber a totalidade na cosmologia, não comparece na *Dissertação*. Frente a essas interpretações, Santos (2007, p.64) argumenta que o conceito de mundo é o cerne da discussão kantiana, insinuando-se até mesmo na teoria do espaço e do tempo. Segundo ele, a divisão e a dicotomia entre sensível e inteligível só se estabelece porque antes já está colocado um conceito superior de mundo. Dessa forma, a doutrina da idealidade do tempo e do espaço não é um fim em si mesmo, mas mostra-se submetida à cosmologia. Isto é, ela é concebida como um meio de se superar a contradição que emerge do conceito de mundo, quando este é concebido no caminho escolástico de Wolff (*Cosm.* § 48, p. 44) e Baumgarten (*Met.* § 354, p. 103) como uma totalidade no tempo e no espaço (p.79-80).

⁴²⁷ Ver o Escrito sobre a Existência de Deus (2:123-126).

Recorrendo a outras fontes, essa suposição parece se tornar ainda mais sólida. Em uma reflexão de 1769, Kant escreve: “o mundo inteligível é aquele conceito que é válido diante de todo mundo; com efeito, ele [o mundo inteligível] não contém leis físicas, mas leis objetivas e morais. O conceito intelectual do mundo é, portanto, o conceito de perfeição. O mundo inteligível [*Verstandeswelt*] é, portanto, o moral e as suas leis são válidas diante de cada mundo como leis objetivas da perfeição”⁴²⁸. Ainda lemos no mesmo comentário: “[p]ortanto pode-se concluir, apenas, a partir da necessidade de leis morais nesse mundo tanto quanto em cada um deles, o fundamento originário e universalmente válido dos fins essenciais das coisas, por conseguinte, a existência do ser mais perfeito; e seu conceito é aquele que nos torna perfeitos e, portanto, é praticamente certo. O mundo inteligível é o mundo de seres racionais considerados segundo leis objetivas da liberdade”⁴²⁹ (Refl. 4254; 17:483). Com essa atitude, Kant não parece estar fazendo outra coisa do que seguir a tendência escolástica de seu tempo, identificando os conceitos de inteligibilidade e moralidade (Noordraven, 2009, p. 67). Isso permite-nos supor que o ponto de vista da *Dissertação* vai diretamente de encontro às conclusões de *Sonhos de um Visionário*. Pode-se dizer que a posição da *Dissertação* complementa a caracterização da *espontaneidade da razão* e do *formal da moralidade*, que já estava implícita na hipótese anterior do mundo inteligível, sendo identificada lá, já na jurisdição de uma filosofia pura, com a capacidade interna e autônoma da vontade. Por um lado, Kant progride na *Dissertação* quando determina, de uma maneira clara, o sentido e o papel da razão “pura” que, até então, não tinha assumido nenhuma função mais significativa em sua filosofia, estabelecendo os conceitos puros do entendimento de forma próxima à ideia platônica⁴³⁰ (2:413) com o objetivo de mostrar que a perfeição moral não pode ser encontrada em nossa vida sensível. Por outro lado, podemos observar que o ponto de vista de 1770 complementa a ideia de que a lei moral *se deduz*, formalmente, como um princípio prático

⁴²⁸ Die intelligible Welt ist: deren Begriff vor ieder Welt gilt; folglich enthält sie nicht physische Gesetze, sondern obiective und moralische.

⁴²⁹ Also kan man nur von der nothwendigkeit der moralischen Gesetze in dieser Welt so wie in ieder auf den urspruenglichen und allgemeingueltigen Grund der wesentlichen Zweeke der Dinge schliessen, mithin auf das Daseyn des Vollkommensten Wesens, und sein Begriff ist der, welcher uns Vollkommen macht, und also practisch gewiss. Mundus intelligibilis ist die Welt vernuenftiger Wesen, betrachtet nach obiectiven Gesetzen der Freyheit (Refl. 4254; λ? 1969).

⁴³⁰ Segundo Manfred Kühn (1995, p. 378), quando Kant afirma, na *Dissertação*, que “o máximo é a medida comum e princípio do conhecer”, ele identifica esse conceito de máximo com a ideia platônica. A ideia deve proporcionar o princípio da medida do valor moral das ações. Ou seja, somos capazes de avaliar o que é menos perfeito ao comparar algo com o mais perfeito ou com a ideia. Mas Kant deixa claro que o ponto de vista moral é distinto do ponto de vista teórico, porque o primeiro não se refere ao ente, mas diz respeito à liberdade. Podemos considerar algo como moral apenas quando levamos em conta não as propriedades que essa coisa deve realmente ter, mas aquelas propriedades que possui em virtude da liberdade. Kühn afirma que o projeto de purificação da metafísica que exige que conceitos estejam livres de qualquer mistura com a sensibilidade é essencialmente platônico. O autor aproveita a ocasião para apresentar uma interessante discussão sobre a influência do platonismo na gênese das concepções kantianas acerca da metafísica e da moral (p. 385 -387).

superior da vontade - e, ainda, o modo como essa lei é aplicada à experiência concreta dos seres humanos através do sentimento moral. Não há nenhuma nova solução para o problema moral⁴³¹, mas apenas uma complementação ou uma progressão metafísica da perspectiva que já havia sido apresentada anteriormente.

Diante disso, é possível afirmar que a dificuldade da interpretação tradicional em compreender o conteúdo moral da *Dissertação* parece encontrar uma justificativa em seu fracasso para reconstruir, de forma correta, o problema moral nos anos 60. Menzer (1898) admite que não é possível perceber a forma do princípio fundamental da moral no decorrer dos anos 60 até a *Dissertação*. Ora, quando ele concebeu Kant, desde o início dos anos 60, como um seguidor da doutrina do sentimento moral, tornou-se difícil compreender a superação dessa posição para o ponto de vista da *Dissertação*. Em contrapartida, como Schmucker (1961) destaca, quando se analisa de forma adequada o contexto anterior, reconhece-se que o conceito fundamental da filosofia prática, do modo como é reconhecido pelo entendimento puro, não expressa outra coisa além da lei pura e essencial da vontade, trazendo consigo todos aqueles aspectos que são necessários para a sua aplicação e desenvolvimento na natureza humana. Isso proporciona um caminho mais plausível do que aquele sugerido através da hipótese do “brusco rompimento” de Menzer, Kuenburg e Paulsen para compreender a transição do pensamento moral kantiano de uma posição mais próxima aos moralistas ingleses em 1762 para uma posição puramente racional em 1770.

4.2. As *Preleções de Ética* e as *Reflexões de Filosofia Moral* de 1770

Após a *Dissertação* seguiu-se um período de aproximadamente onze anos até a publicação da *Crítica da Razão Pura* no qual Kant, um escritor tão prolífico, absteve-se de publicações. Com exceção de duas páginas de uma resenha do artigo de Moscatis e quatorze páginas do ensaio *Das Diferentes Raças dos Homens* nada mais saiu da pluma de Kant nesse período. O motivo mais plausível para a conhecida “década do silêncio” é geralmente

⁴³¹ Em contrapartida, Kühn (1995, p. 384) acredita que apenas a partir da época da *Dissertação* a visão da moralidade como algo essencialmente baseado em ideias aparece. De acordo com algumas reflexões dos anos de 1770, Kühn destaca que Kant aceita a perspectiva de que a moralidade no sumo bem não é baseada na natureza humana, mas é essencialmente distinta dela e, por isso, deve ser um ideal nesse mundo. Segundo ele, esta é a origem do *idealismo kantiano*, que se configura como o mais significativo rompimento com a perspectiva inicial (especificamente com a tese da continuidade ou da similaridade wolffiana entre razão e sensibilidade) e o primeiro passo em direção à filosofia crítica. Contudo esse ponto de vista negligencia muito do que foi tratado nas *Anotações* e em *Sonhos de um Visionário*.

atribuído ao fato de que o filósofo demorou anos até encontrar e desenvolver adequadamente uma solução final para o problema da metafísica. Embora importantes descobertas tenham sido apresentadas a partir do final dos anos de 1760, seja com a “grande luz” de 1769 ou com a nova concepção do conhecimento sensível da *Dissertação*, Kant admitiu ainda em 1776 a dificuldade em organizar suas ideias com o intuito de visualizar o todo bem como os limites de sua teoria (Refl. 5015, 18:60). Mas, se, certamente, durante este período, parece evidente que Kant travou uma intensa batalha intelectual em torno do problema da metafísica teórica, é visível que ele também dedicou muito de seus esforços à questão ética. Uma confirmação verdadeira da abrangência de todos esses esforços é encontrada no conjunto de reflexões espalhadas ao longo de toda década. Estes fragmentos foram editados e organizados por Erich Adickes com o objetivo de serem publicados, sob o título de *Legado Manuscrito* [*schriftlicher Nachlass*], no início do século XX, nos tomos XV (antropologia), XVII, XVIII (metafísica) e, sobretudo, no tomo XIX (filosofia moral) das obras completas da Academia [*Kants gesammelte Schriften*]. O *Legado Manuscrito* é composto por um conjunto de notas manuscritas por Kant em folhas soltas ou nas páginas daqueles compêndios, que, a partir de 1778, segundo o decreto regente, tornaram-se material didático de referência obrigatório para as preleções universitárias. Após a fracassada tentativa de Erdmann em situar estas fragmentadas reflexões apenas com base no conteúdo, Adickes foi capaz de estabelecer uma melhor organização desse material através dos já mencionados critérios em torno das mudanças de tinta, camada e papel, apresentando 33 fases, cada qual centralizada em torno de algumas reflexões mais ou menos datáveis. Adickes apresentou, então, a divisão dos fragmentos nas seguintes fases e datas: 1760 - 1764 (fase γ , δ ϵ), 1764 – 1766 (fase ζ), 1764 – 1768 (fase η), 1766 – 1768 (fase θ , ι), 1769 (fase κ), 1769 – 1770 (fase λ), 1770 – 1771 (fase μ), 1771 (fase ν), 1772 (fase ξ), 1772 – 1776 (fase \omicron), 1772 – 1773 (fase π), 1773 – 1775 (fase ρ), 1775 – 1776 (fase σ , τ), 1776 – 1778 (fase υ , ϕ), 1778 – 1779 (fase χ) e a partir de 1780 (fase ψ).

Além dessas reflexões, é preciso considerar ainda, no que diz respeito diretamente ao problema ético, as extensas anotações manuscritas tomadas pelos estudantes de Kant a partir de suas próprias *Preleções* (*Vorlesungen*) em sala de aula. A primeira parte dessas leituras nos remete diretamente, a partir de seu título, à *Philosophia Practica Universalis*, mostrando que as *Preleções de Ética* são resultado do contínuo debate de Kant com a *Initia* de Baumgarten. Esse material apareceu, pela primeira vez, em uma compilação publicada sob o título de *Eine Vorlesung Kants über Ethik* em 1924 por Paul Menzer, apresentando três textos diferentes: a *Philosophia practica universalis* de Bauer, datada de 1780, as *Vorlesungen über die*

Philosophische Moral de Kutzner, de 1781 e, ainda, a *philosophische Moral* de Mrongovius, redigida em 1782. Todavia foi apenas posteriormente, em meados dos anos de 1970, que Gerhard Lehmann organizou e realizou a publicação efetiva do material no tomo XXVII da Edição da Academia, reunindo, no primeiro volume, o texto datado do período de 1764-65 intitulado *Praktische Philosophie Herder*, também um texto de 1777, *Praktische Philosophie Powalski* e outro de 1784-1785, chamado *Moralphilosophie Collins*. No segundo volume, é apresentado um manuscrito de 1793-94, *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794) e ainda a obra de Baumgarten, *Ethica philosophica*. Deve-se mencionar ainda que, no terceiro volume, estão disponíveis a *Naturrecht Feyerabend* de 1784 e a *Moral Mrongovius* de 1782. Mais recentemente, em 2004, o material foi reeditado e publicado por Werner Stark em uma edição separada, trazendo os manuscritos de Kaehler e Berdau datados de 1777.

De um modo geral, como tem sido constantemente reportado pela literatura, a legitimidade dessas fontes é duvidosa, uma vez que, por um lado, as *Reflexões* não são escritos que foram preparados para a publicação e que justamente por isso apresentam caráter confuso e fragmentário e, por outro, os textos das *Preleções* sequer foram redigidos por Kant, referindo-se, em primeira instância, ao modo como o seu ensinamento oral foi assimilado por seus alunos. É preciso considerar, por este motivo, não apenas a maturidade dos seus ouvintes, mas ainda a posição pedagógica de Kant na adequação de seu conhecimento ao nível intelectual de seus estudantes.

A inclusão desse material foi inicialmente idealizada por Dilthey, o precursor do projeto da edição crítica da obra de Kant, que acreditava que a inclusão desses escritos não publicados seria fundamental para uma compreensão abrangente do pensamento kantiano, uma vez que a obra de um filósofo, segundo suas convicções, só pode ser compreendida levando em consideração o amplo contexto de seu desenvolvimento intelectual. Mas, salvaguardando-se de possíveis erros de interpretação, não foram poucos os comentadores que contestaram o valor dos manuscritos e, por isso, mantiveram-se *indiferentes* à sua importância. Todavia, da decisão dos primeiros editores⁴³² das obras de Kant de não incluí-los até a posição reservada do primeiro editor das *Preleções*, Menzer⁴³³, seguiu-se uma estimativa positiva dos fragmentos que pode ser claramente notada nas avaliações de Adickes e Lehmann e, sobretudo, no trabalho de intérpretes do desenvolvimento como Schilpp, Schmucker, Henrich, Ward, Werkmeister e Schwaiger. Se, certamente, é admissível que esses

⁴³² Immanuel Kant's sämtliche Werke editado por Karl Rosenkranz e Friedr. Wilh. Schubert em 1838-42.

⁴³³ Segundo a avaliação de Menzer, “nenhuma palavra, nenhuma formulação deve em nenhum caso ser assumida como se estivéssemos diante de algum dos próprios escritos de Kant” (Menzer, 1924, p. 58).

textos não são capazes de atestar as genuínas concepções do filósofo com o mesmo grau de certeza e confiabilidade dos escritos publicados, por outro lado, quando empregados de forma criteriosa, eles permitem empreender um trabalho efetivo de reconstrução. Ora, se realmente estes textos não podem ser assumidos com o mesmo rigor das publicações, eles nos permitem, pelo menos, sob outro ponto de vista e em vantagem aos escritos publicados, vislumbrar a dinâmica, as cadências e experimentos do pensamento que não poderiam ser identificados em um trabalho que fosse dedicado ao público. Pode-se dizer, portanto, empregando uma expressão utilizada por Allison Laywine (2010, p. 63), que nos anos de 1770 se constata um verdadeiro laboratório de ideias, que ora confirmam as posições já desenvolvidas anteriormente, ora mostram um progressivo desenvolvimento de perspectivas.

Como uma precaução e critério para o uso do material, é bastante válida a sugestão apresentada por Menzer, Arnold e Schmucker, que propõem um procedimento de comparação dos manuscritos das *Preleções* com o das *Reflexões* com o objetivo de estabelecer, com um maior grau de certeza, a autenticidade das doutrinas ali professadas. Schmucker (1961, p. 311) compreende que, através disso, torna possível afirmar que as duas fontes se complementam, as “reflexões dos anos setenta asseguram em grande medida a autenticidade das preleções de ética e inversamente essas resumem os resultados de seu debate com a *Initia* de Baumgarten, que se apresenta fragmentário e disperso nas reflexões [...]”. De fato, como ele conclui, ambas “as fontes se dirigem juntas para um conhecimento fundamental e englobante da doutrina ética da fase tardia do desenvolvimento”. Uma vez comprovada, por essa via, a integralidade e a importância desse material, outro caminho para se chegar ao mesmo destino consiste em verificar se a doutrina extraída dos fragmentos e dos manuscritos a partir de 1770 se alinham, de forma convincente, às importantes intuições morais de Kant desenvolvidas na década anterior.

4.3. Sobre a liberdade e o desenvolvimento do *imperativo categórico*

O proêmio das *Preleções* kantianas é inaugurado com uma importante distinção entre filosofia prática e teórica levando em conta a natureza de seus respectivos objetos: “[t]oda filosofia é teórica ou prática; a teórica é a regra do conhecimento, a prática é a regra do

comportamento em vista do livre arbítrio”⁴³⁴. A última é uma disciplina que não diz respeito ao conhecimento de objetos, mas tão somente à *práxis*. Todavia é preciso estar atento ao fato de que a natureza do comportamento livre não pode ser considerada prática no mesmo sentido de que os diversos tipos de conhecimentos tais como a geometria, a mecânica, a medicina e a jurisprudência. Estas disciplinas – afirma Kant - podem ser consideradas portadoras de um caráter que é, ao mesmo tempo, teórico e prático, apenas no que diz respeito à “forma do conhecimento”, na medida em que, por um lado, tais saberes se estabelecem como “a base dos conceitos dos objetos” e, por outro, como “a base da realização do conhecimento do objeto”. No entanto, Kant observa que aqui está apenas “a distinção do teórico e prático em vista do objeto”. A filosofia prática, por sua vez, não concerne à forma do conhecimento, mas estritamente ao objeto prático, a saber, às ações e ao comportamento livre: “[s]e eu abstraio de objetos, então a filosofia do comportamento é aquela que nos proporciona regras do bom uso da liberdade”⁴³⁵. Portanto, da mesma maneira que a lógica nos proporciona, quando se abstrai de objetos, as regras do uso correto do entendimento, a filosofia prática deve nos fornecer as regras “em vista do uso da vontade”⁴³⁶. Com isso, observamos, de forma clara, a *distinção das faculdades*, em virtude da qual se identificam duas forças superiores do ânimo. De um lado, a faculdade “superior do conhecimento ou o entendimento” e, do outro, “a faculdade superior de apetição ou o livre arbítrio”⁴³⁷ (27: 243, Collins; p. 3, Kaehler)⁴³⁸.

Uma vez pressupondo que o livre arbítrio existe em todos os homens, as regras objetivas do comportamento devem, então, concernir “a todo ser racional”, relacionando-se “ao que deve acontecer”, mesmo que nunca aconteça e ainda em contraste àquilo que, enquanto proveniente de regras subjetivas, acontece arbitrariamente. A ciência dessas regras objetivas do comportamento é definida como *filosofia prática*, enquanto a que se ocupa com as regras do comportamento arbitrário, baseada na condição real e subjetiva do homem, é a *antropologia*. Em contraste àquela posição assumida, anos à frente, na *Fundamentação* (4:389), Kant compreende que “ambas as ciências concordam bastante entre si e a moral não pode existir sem a antropologia”⁴³⁹, pois devemos conhecer, antes de tudo, se o sujeito está

⁴³⁴ Alle Philosophie ist entweder theoretisch oder practisch. Die theoretische ist die Regel der Erkenntniß, die practische ist die Regel des Verhaltens in Ansehung der freyen Willkühr.

⁴³⁵ Wenn ich vom Gegenstande abstrahire, so ist die Philosophie des Verhaltens diejenige, die eine Regel giebt vom guten Gebrauch der Freiheit,

⁴³⁶ [...] in Ansehung des Gebrauchs des Willens

⁴³⁷ Wenn wir nun die Oberkräfte von Erkenntniß und Bewegungs Vermögen nehmen, so ist das erste das Ober Erkenntniß Vermögen, oder der Verstand; und das 2te das Ober Begehrungs Vermögen, oder die freie Willkühr.

⁴³⁸ Vamos indicar as páginas do manuscrito de Collins de 1783 que foi editado por Lehmann junto com a sua página correspondente no manuscrito de Kaehler de 1777 editado mais recentemente por Werner Stark (2004).

⁴³⁹ [...] diese beide Wissenschaften hangen sehr zusammen, und die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen [...]

em condições de executar aquilo que é exigido dele. Geralmente, os filósofos estabelecem o que deve acontecer, mas não refletem se é possível que realmente aconteça. Isto é, quando a filosofia prática atua sem a antropologia ou o conhecimento do sujeito, “ela é apenas especulativa” (27: 244; p. 5). A regra moral, nesse caso, costuma ser vazia e tautológica, mostrando-se inútil na medida em que prescinde de uma preparação prévia do homem para sua observância. Como se nota, com essa atitude, Kant não assume uma posição muito diferente daquela do meio dos anos 60 (20:24), na qual ele se mostra convicto de que o estudo do homem da forma como ele realmente é deve ser a base para uma compreensão daquilo que ele deve ser.

Estas regras práticas referentes àquilo “que deve acontecer” são apresentadas na mesma tripartição conhecida antes através da *Preisschrift*. São elas: “Regras de habilidade, Regras de Prudência e Regras da Moralidade”⁴⁴⁰, cada uma das quais são representadas, respectivamente, através de imperativos. Estes imperativos expressam um dever ou uma necessidade objetiva do livre arbítrio. Todavia, sob influência da perspectiva do compêndio de Baumgarten, Kant compreende que estes imperativos devem ainda representar uma *necessitação* objetiva em relação às condições livres da vontade. Os imperativos de habilidade representam uma necessidade dirigida para um fim desejado. Os meios são enunciados assertoricamente, mas os fins são problemáticos. Embora úteis, como se constata a partir das ciências, eles ordenam apenas hipoteticamente, pois “a necessidade do uso dos meios é sobretudo condicionada, a saber, sob a condição do fim”⁴⁴¹. Enquanto este imperativo pertence à ciência, os outros dois dizem respeito à filosofia prática, que se divide, por sua vez, em pragmática e moral. O imperativo de prudência, que se refere à primeira, faz “uso dos meios para o fim universal do homem, isto é, para a felicidade”⁴⁴² (27: 246; p. 7-8). Contudo esta condição universal, que está contida em todo homem, só pode ser concebida como assertórica e necessária em sentido subjetivo⁴⁴³. É possível pensar, no entanto, em “um

⁴⁴⁰ Regeln der Geschiklichkeit, Regeln der Klugheit, und Regeln der Sittlichkeit.

⁴⁴¹ [...] die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel ist allemal bedingt, nemlich unter der Bedingung des Zwecks.

⁴⁴² [...] Gebrauch der Mittel zum allgemeinen Zwecke der Menschen, das ist, zur Glückseligkeit [...]

⁴⁴³ Ele escreve em uma reflexão entre 1776-1778 que “[a]s regras problemáticas para a satisfação de uma inclinação contingente são as da habilidade; as pragmáticas para a felicidade são regras de prudência” (Refl. 6932; 19:209). Algum tempo depois, ele explica melhor que “os primeiros imperativos são problemáticos; os segundos pragmáticos (aqueles: de habilidade de acordo com a tarefa; estes, de prudência, que se refere à felicidade de cada um). Mas existem, além disso, leis objetivas, que determinam ou restringem a liberdade a partir de si mesma, com efeito, imediatamente” (Refl. 7209; 19: 285). Encontramos, todavia, essa distinção já formulada, em alguma medida, em 1769: “[a] doutrina da prudência é uma doutrina do entendimento prático. A da moral contém, na verdade, leis da vontade” (Refl. 6613; 19:110-111). Constata-se, dessa forma, que “[a] habilidade tem regras, a prudência, máximas; a moralidade, leis” (Refl. 6925; 19:207). O imperativo da moralidade é estabelecido, em contraposição às regras postas sob condições, na referência ao conceito daquilo

imperativo onde o fim é constituído com uma condição que não ordena subjetivamente, mas objetivamente [...]”. O imperativo moral não ordena a partir da consideração de um fim. Com efeito, “a ação também não é determinada de acordo com o fim, mas refere-se apenas ao livre arbítrio [...]”⁴⁴⁴. Disso resulta que nosso livre fazer ou deixar de fazer possui uma bondade [*bonität*] que dá ao homem um imediato valor interno absoluto da moralidade (27: 246-247; p. 9)⁴⁴⁵. É notável que, com isso, Kant mostra-se em posse de uma compreensão clara do conceito que mais tarde será denominado de boa vontade.

O caráter do imperativo moral será discutido mais detalhadamente em duas seções intituladas “Do princípio da Moralidade” e “Do mais alto princípio da moralidade”. No início da primeira dessas seções, o princípio da moral é identificado, de maneira provisória, com a bondade [*Bonität*] do livre arbítrio. Kant admite, todavia, a necessidade de investigar, mais a fundo, “no que realmente consiste o princípio da moral”. Ele constata que, antes de tudo, tal princípio deve ser um princípio de judicação [*Judication*], ou seja, um princípio capaz de fornecer o juízo a respeito daquilo que é bom ou mau. Além disso, ele deve ser capaz de distinguir ou *especificar a bondade* moral entre as outras. De acordo com a fonte a partir do qual o princípio é assumido, os sistemas morais podem ser empíricos ou intelectuais. Os sistemas empíricos podem se basear em fundamentos internos e externos. Os baseados nos primeiros representam-se no sentimento físico, ou seja, no amor próprio e no egoísmo, como os professam Epicuro, Helvetius e Mandeville ou no sentimento moral de Shaftesbury e Hutcheson (27: 252-253; p. 22-23). Os estabelecidos sobre fundamentos externos são aqueles baseados na educação, como o de Montaigne, ou no governo, como o de Hobbes. Todavia, segundo a avaliação kantiana, “o princípio da moralidade segundo o sistema empírico baseia-se em fundamentos contingentes” (27: 253-254; p. 26)⁴⁴⁶. Kant explica que “[...] se o

que “ordena absolutamente” (Refl.7207; 19:284), segundo o que é originariamente bom através da vontade em sua aceção universal.

⁴⁴⁴ “[...] einen Imperativum denken , wo der Zweck ausgemacht ist, mit einer Bedingung, die nicht subjectiv sondern objectiv imperirt [...]die Handlung ist auch nicht nach dem Zweck bestimmt, sondern gehet nur auf die freye Willkühr

⁴⁴⁵ Unser freies Thun und Laßen hat eine innere Bonitaet, giebt also dem Menschen einen unmittelbahren inneren absoluten Werth der Sittlichkeit [...]

⁴⁴⁶ Kant escreve em uma reflexão datada do final de 1760 ou início de 1770: “[t]odos os sistemas são de tal forma que derivam a moralidade da razão ou do sentimento (da coação da autoridade ou dos costumes). Aqueles que derivam da razão: ou da verdade ou da perfeição (termo médio das inclinações: Aristóteles)” (Refl. 6625; 19:116). Kant fala mais detalhadamente dessa distinção em outra reflexão do mesmo período: “[d]outrina. A partir de fundamentos contingentes (empíricos e contingentes): I. internos (físicos): 1.Sentimento moral [...] 2. Amor próprio [...] II. Externos: costume e exemplo ou autoridade [...]. Em segundo lugar os objetivos (necessários) da razão [...] 1. Os internos: a. verdade (aparência), b. perfeição. 2. Os externos: da vontade de Deus [...]” (Refl. 6631; 19:118-119). Como em suas conferências, diante destas alternativas, Kant demonstra claramente sua preferência ao fundamento proporcionado “a partir da bondade da razão ou do arbítrio”. Com isso ele define seu sistema como “a doutrina do arbítrio que está subordinado às leis essenciais da vontade. Se trata da coincidência de todas as ações com o valor pessoal de si mesmo [...]” (Refl. 6631). Pouco tempo depois,

princípio da moralidade se baseia no amor de si, ele se baseia em um fundamento contingente, pois a propriedade das ações de acordo com as quais elas trazem ou não vantagem a mim baseia-se em circunstâncias contingentes”⁴⁴⁷. Do mesmo modo, Kant acredita que o sentimento moral, aspecto segundo o qual “se avalia a ação de acordo com agrado ou o desagrado”, de acordo com o asco ou “em geral de acordo com o sentimento do gosto baseia-se também em um fundamento contingente”⁴⁴⁸ (27: 253-254; p. 25), já que alguém pode demonstrar agradabilidade diante de aspectos que provocam repulsa em outra pessoa. Isso é igualmente válido para os fundamentos externos baseados na educação e no governo.

Nas reflexões, essa crítica se concentra particularmente na doutrina do sentimento moral. Kant compreende que o sentimento moral precisa se basear no entendimento e na *forma* das ações morais, porque na ausência de um fundamento racional, “a hipótese do sentimento (não é um sistema) é a da condução cega da liberdade de acordo com um instinto moral”⁴⁴⁹ (Refl. 6863; 19:184). Particularmente, como se pode notar, o problema encontra-se no fato de que a doutrina do sentimento não é capaz de estabelecer qualquer critério objetivo de avaliação moral. Sobre isso, Kant escreve ainda em 1770-1771: “[a] questão que se coloca é se os juízos morais acontecem devido ao fato de as ações serem consideradas como boas ou como agradáveis. Se o primeiro é o caso, então é a propriedade das ações – que para todo entendimento é a mesma – o que contém o fundamento do juízo e isto acontece através da razão. Se é o segundo, então se julga a partir do sentimento e ele não é necessariamente válido para todos”⁴⁵⁰ (Refl. 6691; 19:134). Por isso, conforme uma avaliação mais tardia, “[n]ão só não se deve citar o sentimento moral como um *principium*, mas tampouco se deve deixar qualquer fundamento moral à decisão do sentimento, por exemplo, o suicídio. Também tampouco [se deve] basear as motivações no sentimento, por exemplo, a compaixão, a

por volta de 1772, é reafirmado que “[o] princípio da moral não é sensível, nem diretamente ou patologicamente, nem se funda em um sentimento físico (doutrina da habilidade) nem em um sentimento moral [...], nem indiretamente sensível ou pragmático (doutrina da prudência) [...]” (Refl. 6754; 19:1489). Na mesma época, em torno da mesma questão, Kant corrobora a opinião de que “[o] princípio da judicção moral não é a vontade divina (5. Tampouco o termo médio. Aristóteles). 4. Nem o conceito universal da perfeição 2. Nem o conceito de felicidade 3. Nem a felicidade empírica (ela seria privada) 3. Nem o sentimento moral e o gosto (o gosto é relativo em vista do sujeito) 3. Mas é a razão” (Refl. 6760)⁴⁴⁶.

⁴⁴⁷ wenn das Principium der Moralitaet auf der Selbst Liebe beruhet, so beruhet es auf einem zufälligen Grunde, denn die Beschaffenheit der Handlungen nach welcher sie mir Vergnügen bringen oder nicht, beruht auf zufälligen Umständen [...].

⁴⁴⁸ [...] die Handlung nach dem Wohlgefallen oder Mißfallen, nach dem Empfinden oder überhaupt nach dem Gefühl des Geschmacks beurtheilt, so beruhet es auch auf einem zufälligen Grunde.

⁴⁴⁹ Die *Hypothese* des Gefühls (ist kein system) ist die der Blinden leitung der Freyheit nach einem moralischen Instinkt (v - 1776-1778).

⁴⁵⁰ es ist die frage, ob die moralische beurtheilungen dadurch geschehen, daß die handlungen als gut oder als angenehm angesehen werden. Ist das erste, so ist es die beschaffenheit der handlungen, die vor ieden verstand dieselbe ist, welche den grund des urtheils enthält, und dieses geschieht durch vernunft; ist das zweyte, so urtheilt man aus gefühl, und dieses ist nicht nothwendiger weise vor jeden gültig. (μ? (ρ?) κ?? υ?? – 1770-71)

repulsão. Posto que o sentimento não tem regra, é também variável e volúvel”⁴⁵¹ (Refl. 6902; 19:201). Se, realmente, fosse possível que “um sentimento especial fosse a causa da distinção moral, então a maior desaprovação em relação ao pecado surgiria, na verdade, da repulsão mais extrema ou da sensação mais incômoda que acompanha a sua representação [...]”⁴⁵². Mas, como Kant observa, o problema é que “odiamos nos outros, mais do que sua maldade moral, as características que são desvantajosas para nós [...]”⁴⁵³ (Refl.6623; 19:115). Embora reconheçamos que “as boas ações realizadas a partir da inclinação não tenham tanto valor moral quanto aquelas feitas pelas simples máximas”, “[...] temos uma opinião mais alta daquilo que é bom a partir da inclinação”⁴⁵⁴ (Refl. 6749; 19:148). Se “existisse um sentimento moral, então tenderíamos a avaliá-lo como um meio de agradar a nós mesmos; seria mais um sentido para agradar a si mesmo. Não obstante, considerando as coisas dessa maneira, a virtude com seu estímulo ideal estaria sumamente perdida contra o vício e o estímulo físico [...]”⁴⁵⁵ (Refl. 6755; 19:149). Os motivos enumerados aqui, portanto, apoiam o veredito de Kant sobre a doutrina do sentimento moral como representada no pensamento de Hutcheson: “[o] princípio de Hutcheson é não-filosófico, porque introduz um novo sentimento como um fundamento explanatório; em segundo lugar, [porque] vê nas leis da sensibilidade fundamentos objetivos”⁴⁵⁶ (Refl. 6634; 19:119).

Em oposição ao sistema empírico, Kant estabelece, por conseguinte, o sistema intelectual, que deriva o princípio da moralidade a partir do entendimento e, por isso, pode ser compreendido completamente *a priori*. A partir do intelecto, toda lei moral expressa uma necessidade moral, que, em contraposição ao caráter contingente de tudo aquilo que deriva da experiência, deve ser universalmente válida: “[o] ajuizamento da moralidade não acontece de modo nenhum através de princípios empíricos e sensitivos, pois a moralidade não é objeto dos

⁴⁵¹ Man muß nicht allein das moralische Gefühl nicht als ein *principium* citiren, sondern auch keine moralischen Gründe gleichsam der Entscheidung des Gefühls überlassen, e. g. Selbstmord. auch so gar nicht die Bewegungsgründe aufs Gefühl Gründen, e. g. Mitleiden, Abscheu. Denn das Gefühl hat keine Regel, ist auch wandelbar und wetterwendisch. (v - 1776-1778).

⁴⁵² Wenn ein besonder Gefühl die Ursache der moralischen Unterscheidung wäre, so würde die höchste Misbilligung des Lasters eigentlich aus dem größten Abscheu oder der Unangenehmsten Empfindung, welche die Vorstellung desselben begleitete, entspringen [...]

⁴⁵³ Wir hassen aber doch mehr an andern die uns nachtheilige Eigenschaften als sein moralisch Böses [...]. (κ--λ? (η?) 1769-70).

⁴⁵⁴ Wir erkennen, daß die gute Handlungen aus Neigung nicht so viel moralischen Werth haben als die aus bloßen Maximen. aber wir halten doch mehr auf denjenigen, der aus Neigung gut ist (ξ? κ? - 1772).

⁴⁵⁵ Wenn ein Moralisch gefühl wäre, so würden wir darauf als ein Mittel uns zu vergnügen rechnen, es wäre ein Sinn mehr sich zu vergnügen. Allein in dieser Art von Schätzung würde die tugend mit ihren idealischen Reizen gegen das Laster mit seinen physischen sehr verlieren (ξ - 1772).

⁴⁵⁶ Das princip des Hutcheson ist unphilosophisch, weil es ein neu Gefühl als einen Erklärungsgrund anführet, zweytens in den Gesetzen der Sinnlichkeit objective Gründe sieht (fase κ--λ? (η?) 1769-70).

sentidos, mas é meramente um objeto do entendimento”⁴⁵⁷ (27: 254; p. 27). Este princípio pode ser interno, baseado na propriedade interna das ações e compreendido como uma lei do arbítrio [*Willkür*], ou externo, na medida em que a ação se relaciona com outro ser, revelando-se, nesse caso, como um princípio intelectual teológico.

Kant chama a atenção para o fato de que um princípio interno da moral, se compreendido como um princípio intelectual da razão pura, não pode ser tautológico como o princípio de Wolff - “Fac bonum, et omite o malum”, que “é vazio e não filosófico” -, como o princípio da verdade de Cumberland - que exige a busca da perfeição, mas engana-se pela aparência – ou como o princípio da indeterminada via média de Aristóteles. Por sua vez, o princípio intelectual externo deve ser considerado falso, porque “a distinção do bem e do mal moral não consiste na relação com outro ser [...]”⁴⁵⁸ (27:255; p. 27). Como Kant explica em sua segunda preleção, o problema encontra-se particularmente no fato de que o princípio teológico seria válido apenas se todos os povos adquirissem o conceito teórico de Deus antes do conceito de dever. Na ausência do primeiro, com efeito, nenhum dever seria possível, o que, segundo a compreensão kantiana, é falso. O princípio teológico pressupõe, além disso, que toda obrigação possua uma relação com um “obligantem”. Deus deve ser concebido como o “obligator” da lei moral. Ou seja, a moral pressupõe um “terceiro ser” responsável pela “execução [*execution*]” da lei, coagindo-nos em direção àquilo que devemos fazer. Sem o conceito de um juiz superior capaz de nos proporcionar o motivo, seja recompensa ou punição, a lei moral seria sem efeito. Sem se dar conta da solução sobre o princípio de execução [*principium executionis*] da moral, Kant parece aceitar, nesse ponto, que, se por um lado, a existência de Deus *não é necessária* para o *conhecimento* da lei, por outro, é importante para a motivação moral.

O conhecimento da lei é possível, pois somos capazes de *reconhecer* a vontade moral de Deus unicamente através da *razão*. A lei moral *corresponde* ao conceito da vontade mais perfeita e santa. Por isso, o conhecimento prático da lei, através da razão, deve preceder o conhecimento teórico da vontade de Deus (27:277-278; p. 62-61), pois, caso contrário, não haveria qualquer base para a obediência e sua observância seria simplesmente uma obediência cega: “[...] não compreendemos de forma alguma a aprovação do preceito e não sabemos por

⁴⁵⁷ Die Beurtheilung der Moralitaet geschieht gar nicht durch sensitive und empirische Principia, denn die Moralitaet ist gar kein Gegenstand der Sinne, sondern sie ist ein Gegenstand bloß des Verstandes.

⁴⁵⁸ [...] der Unterschied des sittlich guten und Bösen besteht nicht im Verhältniß auf ein anderes Wesen [...]

que devemos fazer o que Deus mandou e por que devemos ser obedientes a Ele”⁴⁵⁹ (p. 63-64)
460

Conforme já havia sido explicitado, todos os imperativos morais baseados em um princípio intelectual interno estão representados em uma fórmula de *necessitação prática*. A necessitação da vontade pode atuar em dois caminhos diferentes, ou seja, a partir do livre arbítrio (*per motiva*) ou segundo a inclinação sensível (*per stimulus*). As últimas são patológicas e só podem necessitar subjetivamente. Uma necessitação prática objetiva, portanto, deve ter como base leis objetivas, que se anunciam através dos já mencionados imperativos. Enquanto as regras de habilidade necessitam a vontade apenas de forma problemática e as regras de prudência a partir de uma condição que, embora universalmente válida, é pragmática, o imperativo moral representa uma “necessitação moral categórica e não hipotética”. A “necessitação prática é a causa impulsiva de uma ação livre e porque ela necessita objetivamente, então ela é denominada motivum”⁴⁶¹ e deve ser capaz de produzir uma “bondade [*bonität*] absoluta da ação livre e isto é a bondade moral [*Bonitas moralis*]”⁴⁶² (27:255-256; p. 27-28). É apenas este tipo de necessitação que pode se vincular a uma obrigação.

Nota-se que Kant desenvolve e esclarece, no caminho indicado por Baumgarten, o problema que já estava implícito em *Sonhos de Visionário* de que toda obrigação não expressa apenas uma necessidade moral objetiva [*necessitas*], mas também uma necessitação [*Nothigung*/*Necessitatio*], uma vez que se relaciona diretamente com a vontade finita dos homens: “[a] vontade de Deus é necessária em vista da moralidade, mas a vontade humana não é necessária, mas necessitada. Portanto a necessidade prática em vista do ser supremo não é nenhuma obrigação [...]”⁴⁶³. Ora, “a necessidade moral é então um tornar-necessário [*Nothwendigmachung*] objetivo e uma obrigação, se a necessidade subjetiva é contingente. [...] Portanto, em vista de uma vontade perfeita, na qual a necessidade moral é necessária não apenas objetiva, mas também subjetivamente, não há nenhuma necessitação e obrigação

⁴⁵⁹ Wenn wir aber seine Gebothe darum ausüben sollen, weil er sie befohlen hat und weil er so mächtig ist [...]sehen gar nicht die Billigkeit der Vorschrift ein, und wissen nicht, warum wir das thun sollen, was Gott befohlen hat, und warum wir ihm gehorsam seyn sollen. Obs.: Não há texto correspondente em Collins.

⁴⁶⁰ Kant aborda o mesmo ponto nas *Preleções de Herder* (27:9-10). Para comentário, consultar Cunha (2015, p. 107-108)

⁴⁶¹ Die Formel, die die practische Nothwendigkeit ausdrückt, ist die Causa impulsiva einer freien Handlung, und weil sie objective neceßitirt, so nennt man sie ein Motivum.

⁴⁶² Die Moralische Nothwendigkeit bestehet in der absoluten Bonitaet der freien Handlungen, und das ist Bonitas moralis.

⁴⁶³ Der göttliche Wille ist in Ansehung der Moralitaet nothwendig, aber der menschliche Wille ist nicht nothwendig sondern genöthigt. Also ist die practische Nothwendigkeit in Ansehung des höchsten Wesens keine Obligation [...]

[...]”⁴⁶⁴ (27:256; p. 29). Toda obrigação é, dessa forma, uma necessitação prática e objetiva em detrimento daquilo que necessita patologicamente de acordo com os sentidos, com o sentimento de agrado e desagrado ou ainda de forma pragmática e condicionada de acordo com as regras da felicidade: “[...] o imperativo moral necessita absolutamente e enuncia uma bondade [*Bonitatem*] absoluta”⁴⁶⁵ (27:257; p. 30). Kant agora visualiza mais claramente o caráter da regra e da bondade moral: o imperativo moral exige a subordinação de “nossa vontade a uma regra do arbítrio que se orienta a partir de um fim universalmente válido [...]”. Com isso, alcançamos a “Bonitæ interna e a perfeição absoluta do livre arbítrio”. Em outras palavras, “a bondade moral é o governo de nosso arbítrio segundo uma regra de acordo com a qual todas as ações concordam de um modo universalmente válido. E tal regra, que é o princípio da possibilidade da concordância de todo livre arbítrio [*aller freien Willkühr*], é a regra moral”⁴⁶⁶ (27: 257-258; p. 31).

Nas *Reflexões*, essa questão adquire um contorno mais bem definido através da pergunta, posta em 1772, sobre a possibilidade de um imperativo categórico⁴⁶⁷: “[a] *necessitas* categórica (objetiva) das ações livres é uma necessidade de acordo com as leis de uma vontade pura; a *conditionale*, [é uma necessidade] de acordo com leis da vontade afetada (pelas inclinações)”⁴⁶⁸ (Refl. 6639; 19: 122). É perceptível, então, que “toda dificuldade com a disputa acerca de um *principium* da moral é: como é possível um *imperativus* categórico, que não seja condicionado, nem *sub conditione problemática* nem *apodictica* (de habilidade, prudência)?”. Sobre o imperativo categórico, Kant escalerece: “[u]m *imperativus* desse tipo estabelece o que é originariamente, *primitivo*, bom. É de se admirar que o bem primitivo – a condição de tudo aquilo que é agradável – só seja de incumbência de uma vontade”. Isto é,

⁴⁶⁴ Moralische Nothwendigkeit ist alsdenn eine objective Nothwendigmachung und eine Obligation, wenn die subjective Nothwendigkeit zufällig ist. [...] Also in Ansehung eines vollkommenen Willens, bey dem die moralische Nothwendigkeit nicht allein objectiv sondern subjectiv so nothwendig ist, findet keine Neceßitation und Obligation statt.

⁴⁶⁵ [...] die Imperativi morales neceßitant absolute, und enunciren eine bonitatem absolutam [...]

⁴⁶⁶ Die Unterordnung unsers Willens unter die Regel allgemein gültiger Zwecke ist die innere Bonitæ und absolute Vollkommenheit der freien Willkühr, [...] Die moralische Bonitæ ist also die Regierung unserer Willkühr durch Regeln, wodurch alle Handlungen meiner Willkühr allgemein gültig übereinstimmen. Und solche Regel die das Principium der Möglichkeit der Ueberein Stimmung aller freien Willkühr ist, ist die moralische Regel.

⁴⁶⁷ De acordo com Werkmeister (1979, p. 24-5), nas *Reflexões*, Kant empreende algumas tentativas de estabelecer o imperativo categórico. Em uma das tentativas mais iniciais, Kant escreve: “[a] regra ética diz o seguinte: faça aquilo que lhe parece ser bom ao outro. A [regra] do direito diz: faça aquilo que coincide com a regra universal das ações, na medida em que cada um faz aquilo que a si mesmo parece bom” (Refl. 6670; 19:129, 1769-70). Pouco tempo mais tarde, Kant reformula a regra: “[v]iva de tal modo que suas ações pareçam boas também a partir do ponto de vista de outros” (Refl. 7069; 19:246, 1769-71). Para o comentador, essas formulações ainda se encontram longe das que serão apresentadas na *Fundamentação*.

⁴⁶⁸ Die cathégorische (objective) *necessitas* freyer Handlungen ist die nothwendigkeit nach gesetzen des reinen Willens, die ~~hypothetische~~ *conditionale*: nach Gesetzen des afficirten Willens (durch Neigungen). (λ? (η?) 1769).

“[l]eis morais são as [leis] que contêm as condições através das quais ações livres são concordantes com o fim universalmente válido; portanto a vontade privada com a vontade originária e suprema”⁴⁶⁹ (Refl. 5446; 18:139). Portanto, conforme uma reflexão do período de 1776-78, “[a] moralidade consiste na subordinação de cada uma das vontades à regra dos fins universalmente válidos (A regra deve ser que a ação tem como condição o fim universalmente válido)”⁴⁷⁰ (Refl. 6924; 19:208). “[...] estabelecer a liberdade sob a leis da razão [...] consiste no fato de que a intenção da ação, considerada universalmente, coincida com o livre arbítrio (consigo mesma) [...]”⁴⁷¹ (Refl.6802; 19:166). Com efeito, “aquilo que não pode estar sob uma regra universal da vontade pura é moralmente incorreto. A coincidência da ação livre com a universalidade da vontade pura é a moralidade”⁴⁷² (Refl. 6762; 19:153).

Como forma de melhor explicar a regra, Kant apresenta-nos o teste de contradição que também foi critério de esclarecimento no contexto anterior. Na segunda preleção, ele afirma que a “regra universal que é válida a todo tempo e para todo homem” nos diz, por exemplo, que manter uma “promessa para satisfazer a sensibilidade não é moral”, pois se alguém quisesse mantê-la dessa maneira, a promessa de nada valeria. No entanto, quando “eu a avalio de acordo com o entendimento, se é uma regra universal”, a promessa pode ser mantida, porque minha ação está de acordo com a regra universal do arbítrio de todas as pessoas. Isso deve ser igualmente observado no caso da generosidade. Quando alguém se encontra passando necessidade e estou em condições de ajudar, mas prefiro ser indiferente e gastar o dinheiro com coisas que me dão prazer, observa-se, do ponto de vista do entendimento e de uma regra universal do arbítrio, que minha ação não é moral, pois há uma clara discordância quando verifico se estaria de acordo com a minha vontade que outra pessoa, da mesma maneira, fosse indiferente diante de mim na mesma situação (Kaehler, p. 65-66)⁴⁷³. Como Kant destaca, isso é ainda menos compreensível em relação aos deveres para consigo mesmo: “[s]e alguém pudesse prejudicar o próprio corpo com o objetivo de se beneficiar com algo, por exemplo, vender seu dente [...].”, é de se perguntar: “[o]nde está a moralidade aqui?” Quando “eu investigo segundo o entendimento se a intenção [*Intention*] da ação é então

⁴⁶⁹ Moralische Gesetze sind die der nothwendigkeit der Handlungen aus der, welche die Bedingungen enthalten, durch welche freye Handlungen mit dem allgemeingültigen Zwecke einstimmig werden, also der privatwille mit dem ursprünglichen und obersten willen (v – 1776-1778)

⁴⁷⁰ Die moralitaet besteht in der Unterordnung eines ieden willens unter die Regel allgemein gültiger Zwecke. (g Die Regel muß seyn, daß die Handlung den allgemein gültigen Zweck zur Bedingung habe.) (φ – 1776-1778).

⁴⁷¹ [...] die freyheit unter das allgemeine Vernunftgesetz zu bringen. Dieses besteht darin, daß die Gesinnung der Handlung allgemein genommen mit der freyen willkühr (mit sich selbst) stimme [...]

⁴⁷² Was nicht unter einer allgemeinen Regel des reinen Willens stehenkan, ist moralisch unrichtig. Die Übereinstimmung der freyen ~~willkühr~~ Handlung mit der allgemeinheit des reinen Willens ist Moralitaet. (ξ - 1772)

⁴⁷³ Não há a parte correspondente no manuscrito de Collins.

concebida de modo que poderia ser uma regra universal [...], então se vê que o homem se torna uma coisa, tornando-se instrumento. [...] aqui desonra-se a humanidade em sua própria pessoa”⁴⁷⁴ (p. 66-67).

Destaca-se, com isso, a identificação entre a moral e a dignidade humana como base para o teste de contradição das ações, um tema que também é encontrado nas *Reflexões*. A primeira coisa que deve ser feita é colocar o arbítrio diante dos princípios racionais de consistência e contradição, incluindo a harmonia dessa vontade individual com a de outros: “Como pode, no entanto, o arbítrio tornar-se o fundamento de uma lei? O fundamento de uma concordância necessária de uma vontade com a vontade de outros é o que produz a lei. Pois ninguém é obrigado a não ser através dessa concordância”⁴⁷⁵ (19:123; 6645). Observa-se, no mesmo caminho, que “[a] ação, cuja intenção considerada como regra universal contradiz necessariamente tanto a ela mesma quanto as outras, é moralmente impossível. [...]”⁴⁷⁶ (Refl. 6765; 19:154). Isso se justifica no fato de que “a liberdade não deve ser usada de forma que ela seja contrária à humanidade em si mesma, 2, ou a liberdade de outros” pois “existem (...) direitos da humanidade e direitos dos homens: direitos da humanidade em sua própria pessoa e esses mesmos direitos em consideração aos outros”⁴⁷⁷ (Refl. 6795; 19:164). Uma vez que o “fundamento moral é o motivo das ações a partir dos fins originários dos seres racionais, isto é, aqueles únicos fins através dos quais unicamente é possível a existência desse fundamento”, “[t]udo o que lhe é contraposto se contrapõe a si mesmo, uma vez que vai contra o *principium essendi* do mesmo. [...]”⁴⁷⁸ (Refl. 6977; 19: 218). Constata-se, dessa forma, que “uma ação é injusta [*unrecht*] na medida em que se mostra impossível quando alguém pressupõe esse princípio nos outros, por exemplo, a mentira. [...] É também impossível querer e aprovar este

⁴⁷⁴ Ob jemand sich könne selbst na seinem Leibe Schaden thun, um etwas zu profitiren z.E seinen Zahn verkaufen, oder sich für Geld zum Besten halten lassen. Worin liegt hier. Die Moralitaet? Ich untersuche nach dem Verstande, ob die Intention der Handlung so beschaffen ist, daß sie eine allgemeine Regel seyn könnte. Die Intention ist seinen Vortheil zu vergrößern, nun sehe ich, daß sich alsdenn der Mensch zu einer Sache [...] hier. Entehrt man die Menschheit in seiner eigenen Person.

⁴⁷⁵ Wie kan aber die Willkühr ein Grund eines Gesetzes werden. Was der Grund einer nothwendigen Einstimmung eines willens mit dem willen eines andern ist, bringt ein Gesetz hervor. Denn niemand ist obligirt ausser durch seine Einstimmung. (ξ? φ? – 1772 ou 1776-1778)

⁴⁷⁶ Die Handlung, deren intention, als allgemeine Regel betrachtet, sich selbst und andrer ihrer nothwendig widerstreiten würde, ist moralisch unmöglich.

⁴⁷⁷ Die Wesentliche gesetze sind die, ohne welche die freyheit ein gefährlichesUngeheuer seyn würde; nemlich die freyheit muß nicht so gebraucht werden, daß sie der Menschheit an sich selbst, 2. nicht der freyheit anderer zu wieder ist. Es sind also Rechte der Menschheit und rechte der Menschen: Rechte der Menschheit in seiner eignen Persohn und eben solche Rechte in Ansehung andrer. (ρ? ξ? 1772).

⁴⁷⁸ Der moralische Grund ist der Bewegungsgrund der Handlungen aus den ursprünglichen Zweken vernünftiger Wesen, d. i. denen Zwecken, durch die allein ihr Daseyn möglich ist. Alles, was dem Widerstreitet, widerstreitet ihnen selbst, weil es dem principio essendi derselben entgegen ist (υ? (μ? ρ?) - 1776-1778)

tipo de ação como uma necessidade universal”⁴⁷⁹ (Refl. 6734; 19: 144). O homem “não deveria ter a intenção de faltar com a verdade em seus discursos, porque, considerando que é a partir disso que ele pode assinalar seu sentido, ele precisa evitar destruir seu significado”. Do mesmo modo, “[e]le não deveria suicidar-se porque quando se aniquila, considera-se a si mesmo como uma coisa e perde a dignidade de um homem. [...] O suicida mostra ao mesmo tempo a liberdade na maior contradição consigo mesma [...]. A humanidade é santa e invulnerável (tanto em sua própria pessoa, como na de outro) [...]”⁴⁸⁰ (Refl. 6801; 19:165). Com isso, explicita-se uma ideia próxima àquela que seria apresentada, alguns anos à frente, na *fórmula da humanidade* do imperativo categórico: “[n]ão desonre o valor da humanidade em sua própria pessoa (dever para consigo mesmo); faça aquilo que é digno de honra em vista de outro (deveres meritórios)”⁴⁸¹ (Refl. 7074; 19: 242). Em outras palavras: “[f]aça aquilo que te torna digno de respeito, honrável. Isto é, ações que esperariam a aprovação de todos caso elas fossem universalmente conhecidas”⁴⁸² (Refl. 7071; 19:241).

As bases de uma ética pura já se encontram visivelmente estabelecidas: “[c]onsiderado em e por si mesmo, o motivo moral deve ser, portanto, totalmente puro e separado de outros motivos da prudência e dos sentidos”⁴⁸³ (27: 258; p. 32). Certamente, Kant mostra-se consciente de que na ausência de leis “a liberdade seria um monstro perigoso”⁴⁸⁴ (Refl. 6795; 19:164). Ou seja, uma doutrina moral poderia tornar-se algo horrível caso não fosse determinada de tal forma que o arbítrio pudesse concordar necessária e objetivamente consigo mesmo: “[t]odas as ações livres não são determinadas através da natureza e por nenhuma lei, então a liberdade é algo horripilante porque as ações não são de modo algum determinadas. Ora, é necessária uma regra em vista de nossas ações livres através da qual

⁴⁷⁹ Eine Handlung ist unrecht, in so ferne sie, wenn andere diese Grundsätze in uns voraussetzen, unmöglich ist. e. g. lüge. [...]Es ist auch unmöglich, solche Handlung als eine allgemeine Befugnis zu wollen und zu billigen. (ξ--ο?ρ?φ?–1770-1771).

⁴⁸⁰ [...] soll nicht Absicht haben, die Unwarheit zu reden, weil er als einer, der seinen Sinn bezeichnen kann, die Bedeutung derselben nicht vernichten muß. Er soll nicht sich selbst tödten, weil er, wenn er mit sich selbst schaltet, sich als eine Sache betrachtet und die Würde eines Menschen verliert [...]. Der Selbstmörder zeigt auch die freyheit in dem Größten wiederstreit wieder sich selbst [...]. Die Menschheit ist heilig und unverletzlich. (g so wohl in seiner eignen Persohn als in der anderer) (ρ? ξ? 1773-1775).

⁴⁸¹ Entehre nicht den Werth der Menschheit in deiner eignen Persohn (pflicht Gegen sich selbst); thue das, was der Ehre Werth ist, in ansehung andrer (verdienstliche Pflicht) (v. 1776-1778).

⁴⁸² Thue das, was dich der Achtung würdig, ehrenwerth macht. Das ist:handlungen, die aller Billigung erwarten würden, wenn sie allgemein bekant werden [...] (v. 1776-1778).

⁴⁸³ Das motivum morale muß also gantz rein, an und vor sich selbst erwogen, und von den motivis der Klugheit und der Sinne abgesondert werden.

⁴⁸⁴ Die Wesentliche gesetze sind die, ohne welche die freyheit ein gefährliches Ungeheuer seyn würde [...] (ρ? ξ?? 1773-1775).

todas as ações entram em acordo e isto é a regra moral”⁴⁸⁵ (27: 258; p. 31). Reconhece-se que “a liberdade carece de regras quando não está sob este tipo de limitação que provém da ideia do todo. Ela desagrada a nós mesmos”⁴⁸⁶ (Refl. 6802; 19: 167). Diante do perigo de um uso arbitrário e desordenado da liberdade, Kant está bastante consciente de que “a razão pura, isto é, a razão separada de todos os móveis (sensíveis) tem em relação à liberdade força legislativa absoluta, que precisa ser reconhecida por todo ser racional, porque sem as condições do acordo universal consigo mesmo em vista de si e de outros, não teria lugar, de forma absoluta, nenhum uso da razão em respeito a ela”⁴⁸⁷ (Refl. 6853; 19:179). Isto é, “a independência da liberdade em relação à sensibilidade pressupõe uma dependência da mesma em relação à condição universal de estar em acordo consigo mesma” (Refl.6640; 19:122). Portanto os princípios de nossas ações não são destituídos de leis, mas funcionam de acordo com as regras da razão e com as condições da liberdade: “[a] moralidade é a subordinação objetiva da vontade aos motivos da razão [...]”⁴⁸⁸ (Refl.6610; 19: 107). Uma vez independentes de regras externas, os motivos morais não determinam “ através da matéria, mas através da forma da lei”⁴⁸⁹ (Refl. 5436; 18:181), pois “através da razão podemos reconhecer apenas o formal, por isso também apenas aquilo que é bom em relação ou a forma do bem [...]”⁴⁹⁰ (Refl.6750; 19:148). Se os “princípios supremos da judicacão moral [*diudicatio moralis*] são decerto racionais, mas são apenas princípios formais [*principia formalia*]. Eles não determinam nenhum fim, mas apenas a forma moral de todo fim [...]”⁴⁹¹ (Refl. 6633; 19:119-120). Dessa forma, “a concordância da vontade com a forma da razão pode ser determinada a priori, é um agrado universalmente válido”⁴⁹² (Refl. 6688; 19: 134) e uma vez que a vontade moral “é aquela que está subordinada absolutamente à forma do entendimento”, esclarece-se que “a lei

⁴⁸⁵ Alle freie Handlungen sind nicht durch die Natur und durch kein Gesetz bestimmt, also ist die Freiheit was schreckliches, weil die Handlungen gar nicht determinirt sind. Nun ist in Ansehung unsrer freien Handlungen eine Regel nöthig, wodurch alle Handlungen einstimmig sind, und das ist die moralische Regel.

⁴⁸⁶ [...] die freyheit ist regellos, wenn sie nicht unter solcher Einschränkung aus der idee des ganzen steht. Sie misfällt uns selbst. [...] (ρ? ξ? 1773-1775).

⁴⁸⁷ Die reine, d. i. von allen (g sinnlichen) triebfedern abgesonderte Vernunft hat in Ansehung der freyheit überhaupt gesetzgebende Gewalt, die iedes vernünftige wesen erkennen muß, weil ohne Bedingungen der allgemeinen Einstimmung mit sich selbst in ansehung seiner selbst und anderer gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer statt finden würde (v? χ?1776-1778).

⁴⁸⁸ Die Sittlichkeit ist eine obiective Abhängigkeit Unterordnung des Willens unter die Bewegungsgründe der Vernunft [...] (κ--λ? η?? 1769).

⁴⁸⁹ [...] also nicht durch Materie, sondern form des Gesetzes (φ—ψ 1776-1798).

⁴⁹⁰ Wir können das durch Vernunft nur das relativische formale Erkenen, daher auch nur, was im Verhältnisse gut ist, oder die Form des Guten (ξ? 1772).

⁴⁹¹ Die oberste *principien diudicationis moralis* sind zwar rational, aber nur *principia formalia*. Sie determiniren keinen Zweck, sondern nur die moralische form iedes Zwecks [...] (κ--λ? (v--ξ?) 1769).

⁴⁹² Die übereinstimmung des Willens mit der form der Vernunft, kan a priori bestimmt werden, ist allgemeingültig Wohlgefallen (μ? (ρ?) κ?? η? 1770-71).

moral não é uma lei da natureza”, pois “liberdade e natureza são contrárias entre si”⁴⁹³ (Refl. 6658; 19:125). Os imperativos morais “nunca se referem às coisas fisicamente necessárias [...]”, mas “a seres livres e contingentes”⁴⁹⁴ (Refl.6640; 19:122). “Através de nossa dependência das impressões nos vemos no mundo sensível e encontramos-nos determinados”. Mas estamos conscientes de nós mesmos como “membros de um mundo inteligível [*Verstandwelt*]”, onde “encontramo-nos livres”⁴⁹⁵ (Refl. 4228; 17:467). A vontade pura não está limitada “a nenhum objeto” e “na medida em que está de acordo consigo mesma, sem contradição, é “a condição dinâmica do mundo intelectual” e a unidade de “seu *comercii*”⁴⁹⁶ (Refl. 6850; 19: 179). Esta mesma concordância é concebida, em outra reflexão, como “uma condição necessária da unificação das vontades, que é a forma essencial do mundo inteligível”⁴⁹⁷ (Refl. 6977; 19:218). Sobre a mesma questão, Kant escreve ainda em outra reflexão: “[o] mundo intelectual é, portanto, o [mundo] moral e suas leis valem diante de cada mundo como leis objetivas da perfeição. [...]. *Mundus intelligibilis* é o mundo de seres racionais considerados de acordo com leis objetivas da liberdade”⁴⁹⁸ (Refl.4254. 17:484). Finalmente, como uma confirmação da concepção kantiana integral de um mundo inteligível como ordem moral vislumbrada através da razão prática, mostra-se conclusiva a seguinte reflexão: “[n]ão nos pode ser dado nenhum outro mundo além do *sensível*; portanto todo mundo físico (*material*) é *sensível*; ora, o mundo moral é inteligível. Por isso, uma vez que a liberdade é particularmente o que é *dado a priori* e consiste nesse dado *a priori*”, disso decorre que “a regra da liberdade *a priori* em um mundo em geral constitui a *forma* do *mundi intelligibilis*. Este conduz, de acordo com as leis fundamentais da liberdade, à presunção do Deus inteligível e do mundo futuro, no qual tudo (a natureza) estará de acordo com as leis morais”⁴⁹⁹. Kant conclui seu raciocínio de maneira decisiva: “[o] mundo inteligível, como um

⁴⁹³ [...] Natur und freyheit sind einander entgegengesetzt [...] (κ? η? (ρ? υ?) 1769).

⁴⁹⁴ Die imperativi gehen niemals auf physisch nothwendige Dinge, weil das objective und subjective hier einerley ist, aber nur auf freye und zufällige Wesen (fase κ--λ? (η?) 1769).

⁴⁹⁵ Wir sehen uns durch das Bewustseyn unsrer Persöhnlichkeit in der intellectualen Welt und finden uns frey. Wir sehen uns durch unsre Abhängigkeit von Eindrücken in der Sinnenwelt und finden uns determinirt. (λ? (κ1?) (o—ρ1?) 1769-1770).

⁴⁹⁶ [...] Der auf kein objekt eingeschränkte, mithin reine wille muß zuerst sich selbst nicht wiederstreiten, und die freyheit als die dynamische Bedingung der intellectuellen welt und ihres *commercii* muß Einheit haben [...] (v. 1776-78).

⁴⁹⁷ [...] Denn die Einstimmung der Willen ist eine nothwendige Bedingung der Einigkeit der Willen, welches die Wesentliche form der intelligiblen Welt ist (v? (μ? ρ?) 1776-78).

⁴⁹⁸ [...] Die Verstandeswelt ist also die moralische, und die Gesetze derselben gelten vor jede Welt als objective Gesetze der Vollkommenheit. [...]Mundus intelligibilis ist die Welt vernuenftiger Wesen, betrachtet nach objectiven Gesetzen der Freyheit (λ? (v1?) (ξ—o?) 1769-70)

⁴⁹⁹ Es giebt vor kan uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden; also ist ieder *mundus physicus* (g *materialiter*) *sensibilis*; nur der *Mundus moralis* (g *formaliter*) ist intelligibilis. Darum, weil die freyheit das einzige ist, was *a priori* gegeben wird und in diesem Geben *a priori* besteht; die Regel der freyheit *a priori* in einer Welt überhaupt macht *formam mundi intelligibilis* aus. Diese führt nach Gesetzen Gründen der freyheit auf

objeto da intuição, é uma mera ideia (indeterminada), mas, enquanto um objeto da relação prática de nossa inteligência com inteligências do mundo em geral e com Deus como o Ser originário prático do mesmo, ele é um conceito verdadeiro e uma ideia determinada [...]”⁵⁰⁰ (Refl. 4349; 17:516).

Essas indicações comprovam, de forma evidente, o desenvolvimento de questões fundamentais que já haviam sido abordadas na década anterior: a questão sobre o caráter da regra moral, compreendida como uma lei *a priori* da liberdade e um princípio da *obrigação*; a questão sobre a justificação da liberdade através do dualismo, uma vez que toda lei moral não é uma lei da natureza, prescindindo da matéria a favor da forma; a questão sobre a possibilidade de uma razão prática, já que se comprova que a razão por si só, sem motivos da sensibilidade, deve ser capaz de determinar a vontade; e, enfim, a questão sobre a possibilidade da concepção de um mundo inteligível mediante a razão prática e as regras da liberdade bem como a relação mais próxima entre os conceitos de mundo inteligível apresentados na *Dissertação* e em *Sonhos de um Visionário*.

4.4. *Judicação e Execução*: o problema da motivação moral

No conjunto de temas em torno do princípio da moralidade, resta discutir um problema de fundamental importância que incide diretamente na questão sobre a possibilidade da razão prática. Trata-se de saber o modo como a razão, em seu intuito de determinar a vontade, é capaz de proporcionar a motivação moral. Enunciada logo nas linhas iniciais da segunda preleção, a questão é introduzida a partir da distinção entre o princípio da judicação [*Diudicatio*] e o princípio de execução [*Execution*] da obrigação: “[s]e a questão é: o que é ou não é moralmente bom?, então trata-se do princípio da judicação [*Dijudication*], segundo o qual eu julgo a bondade [*Bonitaet*] e o aspecto privado [*Privataet*] das ações. Mas se a questão é: o que me impele a viver de acordo com essa lei?, então trata-se do princípio do

die praesumption der *intelligibilium* Gott und eine künftige welt, darin alles (g die Natur) den Moralischen Gesetzen gemäß seyn wird.

⁵⁰⁰ [...] Der *mundus intelligibilis* als ein Gegenstand der Anschauung ist eine bloße (g unbestimmte) idee; aber als ein Gegenstand der practischen Verhaltnis unserer intelligentz zu intelligentzen der Welt überhaupt und Gott als dem practischen Urwesen derselben ist er ein wahrer Begriff und bestimmte idee: *Civitas dei* (μ? ρ2? (σ2—τ?) 1770-71).

móbil [*Triebfeder*]⁵⁰¹. O fato é que, de acordo com os resultados expostos na *Dissertação*, o princípio supremo do juízo moral, que possibilita o reconhecimento de uma *bondade* moral absoluta, deve ser proporcionado unicamente pelo entendimento. Através do entendimento é possível o reconhecimento do fundamento objetivo da moralidade, mas disso não se segue que dele se possa derivar um fundamento subjetivo: “[a]quilo que me impele a fazer o que o entendimento diz que eu devo fazer são os motiva subjectiva moventia”⁵⁰² (27:274, p. 56). O problema é o mesmo que se colocou diante de Wolff e Baumgarten: “todas as ações são sem dúvida necessárias, de acordo com a *judicação* [*diudicatio*], mas para que essas ações se realizem é preciso acrescentar a elas um motivo”⁵⁰³ (27:299, p. 105). Para os predecessores, uma solução estava acessível através da identificação e da relação próxima estabelecida entre os conceitos de intuição intelectual e prazer. Todavia, ao assumir uma perspectiva distinta, permanece incerto para Kant se “a razão por si só” pode proporcionar qualquer “móbil”, embora seja ela mesma quem “determina sozinha as condições sob as quais o livre arbítrio está estabelecido por uma regra autônoma”⁵⁰⁴ (Refl.7029; 19:229). É evidente que deveríamos “conceder um só fundamento objetivo de nosso juízo de que algo deva acontecer e este é a concordância com um princípio de razão”, mas “o fundamento subjetivo do sentimento moral” mostra-se como “mais poderoso do que todos”, justificando “como que algo em particular acontece”⁵⁰⁵ (Refl.7253; 19:294). Dessa forma, a razão por si só parece não ter força suficiente para mover as ações (27:293, p. 96), pois a reflexão não tem a força da sensação (27: 132, *Powalski*). Não fica claro, com efeito, o motivo pelo qual devemos nos submeter à lei moral, uma vez que “não podemos ter nenhum conceito de como a simples forma das ações pode ter a força de um móbil [*triebfeder*]⁵⁰⁶ (Refl. 6860; 19:183). Para que a experiência moral seja possível, Kant deve considerar como “o entendimento tem que ter também uma força de execução [*potestam executoriam*]” (27: 201, *Powalski*). É preciso, portanto, responder à questão: “[d]e que maneira as condições morais se transformam em

⁵⁰¹ Wenn die Frage ist: was ist sittlich gut oder nicht, so ist das das principium der Dijudication, nach welchem ich die Bonitæet und pravitæet der Handlungen beurtheile. Wenn aber die Frage ist, was so bewegt mich diesem Gesetze gemäß zu leben? So ist das das principium der Triebfeder.

⁵⁰² Dasjenige, was mich antreibt, das zu thun, worin der Verstand sagt, ich soll es thun, das sind die motiva subjective moventia.

⁵⁰³ Alle Handlungen sind zwar nach der Dijudication nothwendig, allein es gehört noch ein Bewegungsgrund dazu, um diese Handlungen auszuüben.

⁵⁰⁴ [...] Sie allein bestimmt die Bedingungen, unter denen sie freye willkühr unter einer selbststandigen Regel steht (v? µ? P? 1776-78).

⁵⁰⁵ Wir sollen nur einen objectiven Grund angeben von unserm Urtheil, daß etwas geschehen soll, und dieses ist die Zusammenstimmung mit einem Princip der Vernunft. Der subjective Grund des moralischen Gefühls, wenn er über alles stark gedacht würde, würde erklären, wie etwas vorzüglich geschieht (ψ. 1780-98)

⁵⁰⁶ Wir können uns keinen Begriff davon machen, wie eine bloße form der Handlungen könne die Kraft einer triebfeder habe (Fase φ? ψ? 1776-78).

motivo [*motiva*]? Isto é, sobre o que se funda sua força movente [*vis movens*] e, portanto, sua aplicação sobre o sujeito?”⁵⁰⁷ (Refl.6628; 19:117).

Segundo Manfred Kühn (2004, p. xxviii), este ponto explicita exatamente a diferença entre o princípio supremo da moralidade, exposto nas *Preleções*, e o imperativo categórico, porque no ensinamento oral o princípio mostra-se apenas como um princípio objetivo da ação: “[d]o princípio de judicção não provém o que nos motiva a essa ação. Não se chega ao móbil da ação”. Conforme o autor constata, da exigência kantiana em relação à função fundamental da antropologia na experiência moral nas *Preleções*, deriva o que seria, segundo as palavras tardias de Kant, uma doutrina moral *mista* que é composta de móveis de sentimentos e inclinações e ao mesmo tempo dos conceitos de razão. Como Kühn observa, em contrapartida, no que diz respeito ao imperativo categórico e à própria possibilidade da razão ser prática, deve ser levado em conta, ao mesmo tempo, “o status de princípio de judicção [*principium diiudicationis*] e o status de princípio de execução [*principium executionis*]” (p. xxix). E uma vez que Kant admite ser difícil, em relação ao princípio moral apresentado nas *Preleções*, compreender como “o entendimento deveria ter uma força motriz”, então é preciso admitir, segundo Kühn, que o *princípio de judicção*, enquanto supremo princípio da moral, não alcança, sem um princípio empírico, o *princípio de execução*. Assim, fazendo alusão a uma passagem da primeira *Crítica*, Kühn conclui que um imperativo categórico sem um *princípio de execução* seria vazio, do mesmo modo que um *princípio de execução* sem um critério objetivo de avaliação deveria, por sua vez, ser considerado cego (p. xxxv).

Kant está consciente de que uma resposta para este problema é necessária, pois, se a moral por si só não é capaz de determinar a vontade, sem o auxílio das paixões e dos afetos, isso significaria que ela é apenas um ideal (29:604-05, *Mrongovius*) ou mera ficção. Pelo menos, a possibilidade de uma solução, todavia, já é vislumbrada, em sua segunda *Preleção*, na trilha daquele caminho desenvolvido na década anterior através de uma nova compreensão acerca do sentimento moral. Nas palavras de Kant: “[o]ra, nós voltamos ao sentimento que anteriormente rejeitamos em outra conotação”. Se antes, devido a motivos já discutidos, o sentimento foi rejeitado como princípio da moral, Kant o admitirá, doravante, como “uma capacidade para ser afetado através de um juízo moral”⁵⁰⁸ (p. 68, *Kaehler*)⁵⁰⁹. Quando o juízo do entendimento nos impele, de alguma forma, a realizar a ação, estamos diante do

⁵⁰⁷ Wodurch werden die sittliche Bedingungen motiva, d. i. worauf beruhet ihre *vis movens* und also ihre Anwendung aufs subiect? (κ--λ? (η?) 1769).

⁵⁰⁸ Nun kommen wir wieder auf das Gefühl, welches wir vorher in einem andern Verstande verworfen haben. Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit durch ein moralisches Urtheil afficirt zu werden.

⁵⁰⁹ Sem texto correspondente em Collins.

sentimento moral. Antevendo as dificuldades, não obstante, o filósofo está ciente de que esclarecer adequadamente o modo como um juízo do entendimento pode adquirir força motriz, transformando-se em um móvel que impulsiona a vontade a realizar ações, é, em suas palavras, a “pedra filosofal”⁵¹⁰ (p. 69).

Precisamos estar atentos ao fato de que “[o] entendimento repudia tudo o que suprime a possibilidade da regra”. Ou seja, “o entendimento admite todos os objetos que concordam com o uso de sua regra, contrapondo-se a tudo que a contradiz”⁵¹¹ (p. 70). Com isso, deve se admitir que existe uma força motriz ou um móvel no entendimento. Isso não quer dizer que ações imorais tenham sua origem na judicção do entendimento. Estas têm origem, como se observou, nos móveis e no aspecto privado [*privataet*] da vontade ou do coração. Existe, de fato, uma força motriz ou um *elateres animi* do entendimento que é capaz de predominar sobre o móvel das inclinações sensíveis, conduzindo o aspecto privado da vontade. Quando a sensibilidade concorda com o *móvil* do entendimento estamos diante do sentimento moral. Este sentimento se manifesta, sobretudo, diante das más ações que se contrapõem à regra, porque “a resistência do entendimento” apresenta-se como um “motivo [*Beweisgrund*]” que traz ao acordo a sensibilidade e os móveis⁵¹². Isto significa, segundo as *Reflexões*, que “[a] força motriz do entendimento baseia-se no fato de que ele [o entendimento], em si mesmo, contrapõe-se a todos os *principiis* das ações que tornam o uso da regra impossível”⁵¹³ (Refl. 6765;19:154). O entendimento por si mesmo não tem a capacidade de repudiar, mas, em contrapartida, na medida em que ele nos fornece uma compreensão sobre aquilo que deve ser repudiado, com efeito, ele torna possível que experimentemos a repulsa em relação a determinados tipos de ação diretamente na sensibilidade, pois esta “repudia aquilo que o

⁵¹⁰ Das kann und wird auch keiner einsehen, dass der Verstand solte eine bewegende Krafft zu urtheilen haben. Urtheilen kann der Verstand freylich, aber diesem Verstandes-Urtheil eine Kraft zu geben, und dass eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.

⁵¹¹ Der Verstand repuirt alles was die Möglichkeit der Regel aufhebt. Der Verstand nimmt alle Gegenstände auf, die mit dem Gebrauch seiner Regel übereinstimmen, er widersetzt sich aber alle dem, was der Regel zuwider ist.

⁵¹² Der Verstand hat keinen *elateres animi*, ob er gleich bewegende Krafft und motiva hat, die aber nicht vermögend sind die *elateres* der Sinnlichkeit zu überwiegen. Diejenige Sinnlichkeit, die mit der bewegenden Krafft des Verstandes übereinstimmt, wäre das moralische Gefühl; wir können freylich die Bonitaet der Handlung nicht fühlen, der Verstand widersetzt sich aber einer übeln Handlung, weil sie wieder die Regel läuft. Dieser Widerstand der Verstandes ist der BewegungsGrund; kann dieser BewegungsGrund des Verstandes die Sinnlichkeit zur Uebereinstimmung und Triebfeder bewegen, so wäre das das moralische Gefühl.

⁵¹³ Die Handlung, deren intention, als allgemeine Regel betrachtet, sich selbst und andrer ihrer nothwendig widerstreiten würde, ist moralisch unmöglich. Die Gesinnung, sich in seinen Handlungen dem allgemeinen *principio* der regeln gemäß zu verhalten, ist moralisch. Wenn der Wille der form des Verstandes überhaupt unterworfen ist. Die treibende Kraft des Verstandes beruht darauf, daß er sich ansich selbst allen *principiis* der Handlungen widersetzt, den Gebrauch der regeln unmöglich machen.

entendimento compreende como repugnante”⁵¹⁴ (p. 71). É impossível conduzir o homem a essa desaprovação do vício a não ser por esse caminho, através dessa irritabilidade dos sentidos, pois o homem não possui uma constituição particular que o permita ser movido através de fundamentos objetivos (p. 72). Essa capacidade de ser afetado pelos juízos morais, através do sentimento, pode ser desenvolvida através do hábito, apenas na medida em que na educação⁵¹⁵ e na religião os princípios morais sejam assumidos como princípios imediatos (p. 73).

A posição de Kant nessa segunda leitura é condizente com aquela apresentada nas *Reflexões* em torno do fato de que o sentimento moral é um produto derivado do princípio ético. Ao que parece, o sentimento corresponde ao modo como a lei é capaz de influir diretamente na sensibilidade. Kant escreve em uma das reflexões: “[e]xiste um sentimento moral, mas este não é um fundamento do juízo, mas da inclinação”⁵¹⁶ (Refl.6696; 19:134-135). Isto porque, conforme ele constata, “o sentimento moral não é um sentimento original. Ele se funda em uma lei interna necessária [...]. De certo modo, na personalidade da razão [...]”⁵¹⁷. (Refl. 6598; 19:103). Em outras palavras, “[o] sentimento moral segue-se de um conceito moral, mas não o produz; ainda menos pode recolocá-lo, ele o pressupõe”⁵¹⁸ (Refl.6757; 19:131). Por isso, “não se deve trazer o sentimento moral ao juízo, mas depois dele, apenas para evocar a inclinação: se o sentimento, por exemplo, a compaixão, precede a máxima, então emerge um juízo falso”⁵¹⁹ (Refl.6677; 19:131). Disso se conclui que “[o] fundamento do sentimento moral, sobre o qual se baseia o agrado por esta concordância de acordo com princípios, é a necessidade do agrado pela forma das ações, através das quais concordamos com nós mesmos na utilização de nosso arbítrio”. Sobre a pergunta que acompanha essa colocação: “[c]omo pode a moralidade, na medida em que é um objeto da razão, tornar-se um sentimento? ”, Kant responde: “[e]la [a moralidade] se refere a todas as

⁵¹⁴ Der Verstand verabscheut nicht, sondern er sieht die Abscheulichkeit, und widersetzt sich derselben die Sinnlichkeit muss nur verabscheuen, was der Verstand als abscheulich einsieht, so ist dieses moralische Gefühl.

⁵¹⁵ Como no contexto anterior, é bastante claro que Kant acredita que o sentimento moral pode ser, de alguma forma, educado: “[o] homem selvagem só tem sentimentos através dos sentidos; o civilizado através de conceitos e regras. Não há melhor maneira de inculcar o sentimento moral do que fazê-lo mediante a educação através de todas as classes de sinais de repulsão imediata diante do pecado” (Refl.6707; 19:137-138).

⁵¹⁶ es giebt ein moralisch Gefühl; dieses aber ist nicht ein Grund des Urtheils, sondern der Neigung (fase μ ? (o?) (p?) 1770-71).

⁵¹⁷ Das moralische Gefühl ist kein ursprünglich Gefühl. Es beruhet auf einem nothwendigen inneren Gesetze, sich selber aus einem äußerlichen Standpunkt zu betrachten und zu empfinden. Gleichsam in der Persöhnlichkeit der Vernunft [...] (κ -- λ ? (η ?) 1769).

⁵¹⁸ Das moralische Gefühl folgt auf den moralischen Begriff, bringt ihn aber nicht hervor; noch viel weniger kan es ihn ersetzen, es setzt ihn voraus (ξ ? 1772).

⁵¹⁹ Man muß das sittliche Gefühl nicht zur Beurtheilung bringen, sondern nach derselben, blos um die neigung hervorzurufen; wenn das Gefühl, e. g. Mitleiden, vor der maxime vorläuft, so entspringt ein falsch urtheil. (κ ? η ? 1769).

nossas ações de acordo com nosso prazer ou desprazer e contém a condição da concordância delas mesmas em geral; através disso a moral se refere ao sentimento de agrado e desagradado de acordo com a forma”⁵²⁰ (Refl.6864; 19:184). Portanto, como vemos escrito em outra reflexão datada de 1772, “o juízo moral de aprovação e desaprovação acontece através do entendimento; a sensação moral de agrado e repulsa [acontece] através do sentimento moral, mas de tal forma que o juízo moral não surge a partir do sentimento, mas este daquele. Todo sentimento moral pressupõe um juízo moral através do entendimento”⁵²¹ (Refl. 6760; 19:152). Pode-se concluir, em vista disso, que “a doutrina do sentimento moral é mais uma hipótese para esclarecer o fenômeno [*phaenomenon*] de aprovação que concedemos a alguns tipos de ação do que uma doutrina que deveria estabelecer máximas e princípios primeiros que sejam objetivamente válidos em relação a como se deve aprovar ou rejeitar algo, fazer ou deixar de fazer”⁵²² (Refl.6626; 19:116).

Ao compreender o sentimento no caminho sugerido na segunda *Preleção*, a saber, como uma atividade através da qual um sentimento moral é proporcionado a partir de uma *resistência da razão*, pode-se dizer que Kant está assumindo uma posição muito próxima à da década anterior. Uma vez que a moralidade é compreendida em termos de *necessitação prática*, a “resistência da razão” diante das más ações, que é experimentada justamente através do sentimento moral, pode ser concebida como o modo como a razão restringe os impulsos capazes de “suprimir a possibilidade da regra”, quando estes tentam se estabelecer como fundamento de determinação do “aspecto privado da vontade”. Pode-se dizer, dessa forma, que, nessa hipótese, mesmo que de forma inconsciente, já se percebe uma solução para o problema da *judicação* e da *execução*, porque embora o simples reconhecimento da lei não seja capaz de motivar o ato moral, Kant acredita que o entendimento deve possuir um “móbil [*elateres animi*]” ou uma força motriz que, atuando sobre a sensibilidade, impõe a

⁵²⁰ Der Grund des moralischen Gefühls**, worauf das wohlgefallen an dieser Einstimmung nach principien beruht, ist die nothwendigkeit des wohlgefollens an der form der Handlungen, wodurch wir mit uns selbst im Gebrauche unsrer Willkühr zusammen stimmen [...].wie kan moralität, da sie ein Gegenstand der Vernunft ist, gefühlt werden? Sie bezieht sich auf alle unsere Handlungen unserer Lust oder Unlust gemäß und enthält die Bedingung der Einstimmung derselben im allgemeinen; dadurch bezieht sie sich aufs Gefühl der Lust der form nach. (v. 1776-78).

⁵²¹ Das Moralische Urtheil der Billigung und Misbilligung geschieht durch den Verstand, die Moralische Empfindung des Vergnügens und Abscheus durchs moralische Gefühl, doch so, daß nicht das moralische Urtheil aus dem Gefühl, sondern dieses aus jenem entspringt. Alles moralische Gefühl setzt ein sittliches Urtheil durch den Verstand voraus. (ξ. 1772).

⁵²² Die Lehre des Moralischen Gefühls ist mehr eine Hypothese, das phaenomenon des beyfalls, den wir einigen Arten von handlungen geben, zu erklären, als daß sie maximen und erste Grundsätze fest setzen sollte, die objectiv gelten, wie man etwas billigen oder verwerfen, thun oder lassen sol (κ--λ? (η?) 1769).

predominância do motivo moral em relação aos motivos sensíveis. É dessa forma que a *execução* pode ser movida pela *forma pura* do entendimento através da sensibilidade.

Embora Kant já esteja, com isso, diante de uma formulação próxima àquela apresentada em seu pensamento maduro, Kühn acredita que a noção de um *sentimento de respeito* não se encontra elaborada nesse contexto. É totalmente questionável, segundo ele, que haja um sentimento especial que seja distinto dos outros sentimentos que são conduzidos pelas inclinações ou pelo medo. A falta desse componente é o que leva Kant, de acordo com Kühn, a assumir o conceito de Deus, *um terceiro ser*, como elemento responsável pelo aspecto motivacional da moral (p. XXX). De fato, é preciso admitir que, nas *Preleções*, Kant não parece consciente da solução que ele mesmo havia sugerido em meados de 1760. As *Reflexões*, contudo, fornecem-nos algumas evidências contrárias a isso. Kant escreve: “[o]s malignos possuem juízos morais tão perfeitos quanto os nossos, mas não possuem sentimento moral. A regra funda-se em conceitos; a execução [funda-se] no sentimento, o que está de acordo com esses conceitos, mas não com as impressões”⁵²³ (Refl. 6804; 19:167). Mesmo nas *leituras*, quando Kant fala de um sentimento proporcionado unicamente pela *forma* do entendimento diante daquilo que se contrapõe à regra, ele se dirige novamente pelo caminho de sua formulação inicial do sentimento de respeito, compreendido como um motivo mediado pela consciência imediata da lei. Como na década anterior, o sentimento moral aparece como o efeito sensível proporcionado pelo processo de *necessitação moral* da vontade. Esse processo pressupõe a consciência de nossa dependência em relação à lei devido ao reconhecimento de algo que nos é superior e, por conseguinte, digno de respeito. Posto que o homem não é capaz de obter qualquer efeito sensível no entendimento, a moral busca o auxílio da sensibilidade, sem, com isso, submeter-se a ela, com o objetivo de impulsionar um móbil [*elateres animi*] da razão. Perscrutando o mistério da “pedra filosofal”, Kant encontra-se diante de uma solução alternativa à malfadada sugestão de que o *princípio de execução* deve pressupor um “terceiro ser”, o que culmina, com efeito, na aceitação de um elemento que extrapola o âmbito interno da própria moral.

4.5. Sobre a *teodiceia*: a propensão para o mal e a justiça moral

⁵²³ Bösewichter haben moralisch Urtheil so vollkommen wie wir, aber nicht moralisch Gefühl. Die Regel beruht auf Begriffe, die Ausübung auf Gefühl, was diesen Begriffen, nicht aber den Eindrücken gemäß ist (p -σ. 1773-1775).

É de se admitir, todavia, que, nos anos de 1770, Kant assume uma posição bastante reservada em relação à capacidade da virtude por si mesma determinar completamente, através de uma motivação pura que seja mais forte do que a dos estímulos sensíveis, as ações morais. Embora seja notável que Kant se encontra claramente em busca de uma alternativa para mostrar como o motivo moral puro deve predominar sobre os motivos da sensibilidade, ele admite, em diversos momentos, que “[a] força motriz dos motivos morais é a mais fraca”⁵²⁴ (Refl.6722; 19:140). Uma boa justificativa para isso não nos é estranha e, certamente, remete-se à caracterização antropológica que desde a cosmogonia dos anos de 1750 tem ocupado um papel importante nas concepções éticas de Kant. Como podemos observar, na década de 1770, a falibilidade essencial da natureza humana é abordada tendo como referência dois conceitos, a saber, os de *fraqueza* [*Infirmitas*] e *fragilidade* [*Fragilitas*]. Na definição apresentada nas *Preleções*, “[a] infirmitas da natureza humana é o fato de que a natureza humana nunca realiza as ações morais de forma pura”. Isto é, este tipo de “fraqueza” [*Schwäche*], como Kant define usando o termo alemão, é “a falta do grau da bondade moral que é necessário para tornar as ações adequadas à lei moral”⁵²⁵ (27: 293; p. 96). A partir disso, supõe-se que nossa natureza não é capaz da pureza moral. Ou seja, uma bondade moral e adequada à lei é aquela que, como já vimos, emerge nas ações a partir de motivos que, enquanto superiores, devem levar em conta somente a *bondade* interna, pertencendo, por isso, ao que Kant chama de pureza moral [*rectitudo moralis*]. Por outro lado, a *Fragilitas* da natureza humana é considerada como “algo positivo, que deriva não da carência da pureza moral das ações, mas de uma propensão para o mal” (27:159, *Powalski*). Ou seja, a “fragilidade” [*Gebrechlichkeit*] ou *Fragilitas*, é, em outras palavras, uma propriedade da natureza humana, “na medida em que nela não está apenas uma carência de bondade moral, mas mesmo grandes princípios [*principia*] ou móveis para más ações”⁵²⁶ (27: 293; p. 96)⁵²⁷.

Embora o entendimento seja capaz de identificar, por meio da aprovação do juízo, o que é a bondade e a retidão moral [*rectitudo moralis*], uma vez que a perfeição moral é um produto do intelecto, Kant admite que um motivo proporcionado pelo entendimento não

⁵²⁴ die treibende kraft der moralischen bewegungsgründe ist die schwächste [...]. (ξ--ο? (ρ--υ? 1772).

⁵²⁵ Die Schwäche der menschlichen Natur ist, so ferne ihr der Grad der moralischen Bonität fehlt, die Handlung dem moralischen Gesetz adaequat zu machen.

⁵²⁶ Die Gebrechlichkeit derselben aber ist, in so fern in ihr nicht nur ein Mangel an der Moralischen Bonität ist, sondern auch gar die größten principia und Triebfedern zu bösen Handlungen in ihr herrschen.

⁵²⁷ Em uma reflexão do início de 1770, Kant explica que as ações que se colocam contra os juízos morais precisam ser atribuídas “à impotência da razão relativa às inclinações” (Refl.6688; 19: 133, 1770-71). De acordo com Werkmeister (1979, p. 38), no nível dos animais, o mal moral (distinto da dor e do sofrimento) é um termo sem sentido, uma vez ele só é possível porque há liberdade e tentação para o mal (Refl. 5511, 18:203).

possui uma força impulsora tão forte quanto à da sensibilidade. Esta característica justifica o motivo pelo qual, devido a uma fraqueza essencial, a natureza humana carece de bondade e retidão moral. Todavia, o fato de admitir esse tipo de fraqueza não implica, necessariamente, que o homem deva perder sua confiança em realizar ações moralmente boas e puras. Ao invés de assumirmos nossa fraqueza, admitindo uma conseqüente incapacidade moral, Kant salienta que “devemos acreditar bastante que a retidão moral [*rectitudo moralis*] pode ser um grande motivo de nossas ações”, pois “a alma humana não é totalmente vazia de todos os motivos da moralidade pura”⁵²⁸ (27: 293; p. 97). O “juízo sobre a pureza da moralidade”, conforme destaca Kant, já “estabelece muitos motivos da pureza mediante a associação com a causa, impelindo mais nossas ações”⁵²⁹. Precisamos admitir, portanto, que no nosso espírito há alguma pureza moral que se, no entanto, não alcança “força impulsora suficiente”, é “devido a nossos impulsos sensíveis”. Não é lícito, porém, salienta o filósofo, buscarmos, como um meio de justificar nossas próprias carências, exemplos dessa fraqueza na vida de outros (como na de Sócrates), pois podemos até nos gabar de nossa imperfeição quando temos diante de nós exemplos de imperfeição moral, mas o fato de procurar erros nos outros apenas revela algo de mal e invejoso que a moral não encontra em si mesma⁵³⁰.

Se, certamente, é preciso admitir que existe, de fato, uma fraqueza [*Infirmetas/Schwäche*] na natureza humana, a consciência que temos disso de modo algum pode influenciar em nossa concepção da lei moral: “as leis morais nunca devem ser estabelecidas segundo a fraqueza da natureza humana”, pois “elas devem ser apresentadas como santas, puras e completamente morais”⁵³¹. Trata-se “do modelo de nossas ações” que “deve ser preciso e exato”⁵³² (27:294; p. 98). Em contrapartida, “o homem pode constituir-se da forma como quiser”⁵³³ (27: 294; p. 97). O erro das doutrinas antigas, de acordo com a interpretação kantiana, encontra-se no fato de que, segundo as normas dos antigos, exigiu-se dos homens “nada mais do que aquilo que sua natureza poderia realizar”, culminando na

⁵²⁸ Wir müssen vielmehr glauben, daß die rectitudo moralis ein großer Bewegungsgrund für uns seyn könne. Die menschliche Seele ist nicht völlig von allen Bewegungsgründen der reinen Moralität leer [...].

⁵²⁹ Allein, das Urtheil über die Reinigkeit der Moralität zieht viele Bewegungsgründe der Reinigkeit mittelst der Association mit herbey und treibt unsre Handlung mehr an, und wir gewöhnen uns daran.

⁵³⁰ Also muß man nicht die Flecken und Schwächen z. E. im Leben eines Socrates aufsuchen, denn es nützt uns doch nichts, sondern es schadet uns vielmehr. Denn wenn wir Beispiele von moralischen Unvollkommenheiten vor uns haben, so können wir uns mit unserer moralischen Unvollkommenheit schmeicheln. Diese Begierde, Fehler lo aufzusuchen, verrät was böses und mißgünstiges, die Moralität, da man sie selbst nicht hat, in andern glänzen zu sehn.

⁵³¹ die moralischen Gesetze müssen niemals nach der menschlichen Schwäche eingerichtet werden, sondern sie müssen heilig, rein, und sittlich vollkommen vorgetragen werden

⁵³² [...] das moralische Gesetz ist das Urbild, das Richtmaß, das Muster unsrer Handlungen. Das Muster aber muß exact und præcis seyn.

⁵³³ [...] der Mensch mag beschaffen seyn wie er will ;

perda da pureza: “[s]uas leis foram acomodadas, portanto, à capacidade da natureza humana”. Disso resultou que, ao se adequar à capacidade dos homens, o impulso [*Antrieb*], que deveria mover as ações, não estava no juízo moral puro, mas em outros aspectos como o orgulho, a honra etc⁵³⁴ (27:294; p. 98). Desde os tempos do evangelho, todavia, alcançou-se a compreensão da pureza integral e da santidade da lei moral, embora esteja claro que a razão por si só é capaz de reconhecê-la. Desde então, a lei deixou de ser *indulgente* com as carências humanas para expressar grande santidade e pureza. O evangelho, como uma compensação à nossa fraqueza, não obstante, permite-nos esperar “o apoio divino” [*göttlichen Beistand*] para nos tornar habilitados o suficiente para levar a cabo a lei santa, substituindo, dessa maneira, a pureza que falta em nossas ações⁵³⁵ (27: 294; p. 98).

A fragilidade [*Fragilitas/Gebrechlichkeit*] da natureza humana - o outro conceito investigado - é associada não apenas com a deficiência originária de nossa disposição diante das inclinações e das paixões que brotam da sensibilidade, mas também com a *propensão* [*Hang*] que nossas disposições têm em direção a essas inclinações. Se temos, no entanto, uma propensão para o mal, é preciso levar em conta que “nenhuma propensão ou inclinação pode fazer com que devamos escolher necessariamente o mal” (27:159, Powalski). Isso mostra, em consonância com a posição assumida na década anterior no contexto da teodiceia, que a propensão para o mal é apenas uma possibilidade. Não se trata de uma necessidade de ordem natural ou metafísica que se pode atribuir a Deus, mas de uma tendência que se *radica* na própria liberdade humana: “todo mal moral emerge da liberdade, pois caso contrário não seria um mal moral” e uma vez que “as más ações se originam ainda da liberdade, por isso elas são debitadas a nós enquanto vício”⁵³⁶ (27: 295, p. 98). A mesma posição é destacada, de forma análoga, nas *Reflexões*. Em uma delas, Kant afirma: “[a] fragilidade [*Gebrechlichkeit*] universal consiste não nas más inclinações, mas na grande possibilidade delas se tornarem más. Isto é a propensão das inclinações para o mal, antes de as inclinações serem más”⁵³⁷ (Refl. 6563, 19:78). Em outra reflexão, a origem do mal é colocada em discussão: “[s]e os

⁵³⁴ Alle alten Philosophen forderten von den Menschen nicht mehr, als was sie leisten konnten, doch hatte ihr Gesetz keine Reinigkeit. Ihre Gesetze waren also der Fähigkeit der menschlichen Natur accommodirt, und wo sie sich über die Fähigkeit der menschlichen Natur erhoben, so war der Antrieb dazu nicht das reine moralische Urtheil, sondern Stolz, Ehre etc.,

⁵³⁵ Wir müßen wegen unserer Schwäche den göttlichen Beystand erwarten [...]

⁵³⁶ Allein, alles moralische Böse entspringt aus Freyheit, denn sonst wäre es já kein moralisch Böse, und so sehr vielen Hang die Natur auch dazu hat, so entspringen doch die bösen Handlungen aus der Freyheit, weswegen sie uns auch als Laster angerechnet werden.

⁵³⁷ Die allgemeine Gebrechlichkeit besteht nicht in bösen Neigungen, sondern in der großen Möglichkeit derselben, böse zu werden. Das ist der Hang der Neigungen zu bösem, ehe die Neigungen böse seyn (fase δ? κ? 1766-69).

primeiros princípios da moralidade se baseiam na razão, então pergunta-se se as anomalias das doutrinas dos costumes devem ser atribuídas ao erro ou à maldade da vontade. (*Responsio*: o juízo moral falso deve ser atribuído à fraqueza [*Schwäche*] da razão [...]; a ação contrária a esse juízo deve ser atribuída à impotência da razão diante das inclinações)⁵³⁸ (Refl. 6688, 19: 133). Isso apenas confirma que é justamente a partir do livre arbítrio que “pode surgir tanto o maior bem quanto [...] a maior maldade”⁵³⁹ (Refl. 7210; 19: 285).

Apesar de já compreender com bastante clareza a natureza do mal moral, Kant não deixa de se perguntar, no contexto de 1770, se Deus, concebido como o Criador e o Mantenedor do mundo, não seria “o Originador do mal”⁵⁴⁰ (Refl.4350; 17:516)⁵⁴¹. Como temos observado, Kant acredita que a constituição harmônica e perfeita da natureza é uma expressão da sabedoria divina e, por isso, uma representação do bem⁵⁴² (Refl. 4845; 17:745). O mundo é tão bem constituído que nos remete à honra do divino criador (Refl. 5551; 18:216)⁵⁴³. A providência é o arranjo dentro da criação através do qual os estágios sucessivos se harmonizam com os propósitos divinos” (17:729) e o governo divino é a causa que direciona os eventos individuais, mas isso não quer dizer que o mal moral seja baseado na autodeterminação do destino divino. Na verdade, o mal, compreendido como algo que “está enraizado na liberdade humana”, representa uma parte da natureza que é contrária à sua unidade⁵⁴⁴ (Refl. 5541; 18: 212 f.). Mas disso não deve resultar nenhuma desordem, porque “sob uma perspectiva mais alta”, o mal junto com sua *punição* deveria ser “concebido como parte do bem”⁵⁴⁵ (Refl. 4844; 17: 744).

⁵³⁸ Wenn die erste Gründe der sittlichkeit auf der Vernunft beruhen, so fragt sich, ob die abweichung von den Lehren der Sitten dem Irrthum oder der Bosheit des Willens bezumessen sey (*Responsio*: Das falsche sittliche Urtheil ist der schwäche der Vernunft (wieder Vorurtheile der Eigenliebe), die Handlung wieder diese Urtheile der Ohnmacht der Vernunft über die Neigungen bezumessen (μ? (ρ?) κ?? η? 1770-71).

⁵³⁹ Die größte Vollkommenheit ist die freye Willkühr, und daraus kan auch das größte Gut entspringen und aus der Regellosigkeit das größte Böse (ψ? φ? ω? 1780-98).

⁵⁴⁰ Ist Gott der Ursprung des Urheber des Bösen.

⁵⁴¹ Nesse ponto, Kant alerta-nos para a distinção entre mal físico, ou seja, a dor e o mal moral. De acordo com Kant, “as dores não são algo de mal, ou seja, elas podem coexistir no mundo com o sumo bem sem qualquer pecado antecedente” (Refl.4351; 17:516).

⁵⁴² Das Gute ist auch von uns; aber, weil es auf der Einstimmung mit der Naturordnung beruht, so ist es auch von Gott (τ—v. 1775-6).

⁵⁴³ Die Ehre Gottes nennt eigentlich keinen Zweck, sondern sagt nur, daß die Welt so beschaffen sey, daß sie einem gottlichen Urheber die größte Ehre macht, d.i. man daraus seine Vollkommenheit erkennen und auch die qvellen haben kan, sie so, als geschopfen möglich ist, darin zu erwerben; worin aber diese Vollkommenheit bestehe, wird dadurch nicht angezeigt, und sie das hochste moralische und physische endliche Gut [...] (v—χ. 1776-79).

⁵⁴⁴ (g In der Natur ist nichts Böses, sondern Übel in den Theilen. In der freyheit ist allein Boses. Das Ganze der Natur ist doch Gut, und das Böse betrifft nur den Theil. wie ieder Theil collision haben kann.) (v2—3? (ρ3?) κ3?? μ?? 1776-79).

⁵⁴⁵ Das Böse ist auch positiv aus Freyheit, aber zusammt den Strafen ist es wiederum ein Theil vom Gute. (τ—v. 1775-1778).

O problema do *mal radical*, devido a sua natureza moral, levanta, com o efeito, a questão da *justiça*, como o meio através do qual a ordem é mantida. O processo de julgamento de uma ação moral, segundo Kant, precisa sempre desconsiderar a fragilidade da natureza humana, uma vez que, a despeito de nossas deficiências, a lei permanece santa e o tribunal, que deve julgar as ações, justo. A punição decorrente da lei deve ser aplicada de maneira rigorosa e precisa às ações, pois a fragilidade de nossa natureza nunca pode ser a base, diante de um tribunal humano interno [*coram forum interno*], para diminuir o grau de imputabilidade [*Imputabilität*]. O juiz interno é completamente justo na medida em que observa e julga nossas ações por si sem considerar a fraqueza de nossas disposições: “[o] princípio, portanto, a propósito da fragilidade da natureza humana, é o seguinte: no julgamento da ação eu não tenho de levar essa fragilidade em consideração. A lei deve ser santa e o tribunal em nós de acordo com essa lei deve ser justo, ou seja, as punições da lei devem ser aplicadas com toda precisão à ação do homem”⁵⁴⁶ (27:295; p. 99). Portanto, conforme Kant assinala, *Fragilitas* e *Infirmittas* só podem ser admitidas em um tribunal humano externo, onde, de acordo com as contingências, um legislador compõe leis e um juiz julga e sentencia, de forma pragmática, as ações de outros homens.

Distinguem-se, segundo a perspectiva jurídica kantiana, dois tribunais: o *forum externum*, que é o tribunal humano, e o *forum internum*, identificado com o tribunal da consciência [*forum conscientiae*]⁵⁴⁷. Diferente de Baumgarten, para quem o fórum interno não diz respeito apenas à consciência em relação às nossas próprias ações, mas também às ações dos outros, Kant identifica esse fórum, em sentido estrito, com uma faculdade que se situa no arbítrio, *coagindo-nos* involuntariamente a julgar nossas ações de acordo com a lei. Como se esclarece em uma reflexão, “a consciência [moral] é o estar consciente de ser sincero na imputação dos próprios atos. Sincero é aquele que sempre assume o reconhecimento de seu juízo de acordo com a consciência do mesmo. A consciência é, portanto, um tribunal no qual o entendimento é o legislador; a faculdade de julgar [é] o acusador e o procurador; no entanto [nesse tribunal] a razão é o juiz”⁵⁴⁸ (Refl. 6815; 19:170). Todavia, a este tribunal interno, Kant

⁵⁴⁶ Der Grundsatz also in der Absicht auf die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur ist : Ich muß in Beurtheilung der Handlung diese Gebrechlichkeit nicht in Betrachtung ziehn. Das Gesetz muß heilig, und das Gericht in uns nach diesem Gesetz muß gerecht seyn, das ist, die Strafe des Gesetzes muß mit aller praecision auf die Handlung des Menschen angewandt werden.

⁵⁴⁷ Consultar também Refl. 6570 – 6571.

⁵⁴⁸ Gewissen ist das Bewustseyn der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu seyn. Aufrichtig ist, der das Bekenntnis seines Urtheils jederzeit dem Bewustseyn desselden gemäs fällt. --- Das Gewissen ist also ein Gerichtshof, in dem der Verstand der Gesetzgeber, die Urtheilskraft der Ankläger und Sachwalter, die Vernunft aber der Richter ist (ρ? T? Φ? 1773-75).

vai vincular, ao mesmo tempo, o tribunal divino [*forum divinum*], uma vez que nessa vida, nossos atos [*facta*] não podem ser imputados pelo tribunal divino a não ser por meio da consciência⁵⁴⁹. Este “forum internum” enquanto um “forum divinum” (27:296, Collins; p. 101) está apto a nos julgar através de nossas *disposições*, pois o conceito de um tribunal divino, nessa vida, só pode ser constituído por meio do julgamento que fazemos de nós próprios através dessas disposições. Todas as disposições e ações que “não podem ser conhecidas externamente, pertencem ao *forum internum*. [...] A consciência é, portanto, a representante do fórum divino [*Representänt do fori divini*]”⁵⁵⁰ (27:297; p. 102). Diante desse tribunal, “as condições práticas da imputação são aquelas mediante as quais uma ação é possível de acordo com as leis da liberdade”⁵⁵¹ (Refl. 7129; 19:254). Pode-se dizer que “uma ação é imputável (junto com o efeito) na medida em que pode ser concebida como surgindo do livre arbítrio”⁵⁵² (Refl. 7131; 19:254). Temos, com isso, que a imputabilidade [*imputatio legis*] relaciona-se à concorrência de algum tipo de lei, seja moral ou jurídica, através da qual uma ação é relacionada a um mandamento ou a uma proibição (Refl.7137-7151). Mas devemos notar que a ordem moral é distinta da jurídica, porque as leis da primeira atuam exclusivamente em referência a uma disposição de ânimo interna, enquanto as da segunda, a partir de pressupostos externos. Dessa forma, observa-se que as ações éticas, enquanto produto da liberdade moral, não podem pertencer ao tribunal humano externo, pois à competência desse tribunal atribui-se “tudo aquilo que pode ser constrangido externamente, portanto todos os deveres compulsórios externos”. Nesse caso, tanto a competência do juiz quanto “a prova do fato [*des facti*] devem ser externamente válidas”⁵⁵³ (27:297; p. 102), porque todos os fundamentos externos de imputação atuam de acordo com uma *lei externa* universal, ou seja, as leis do direito. Na ineficácia de tais fundamentos, Kant observa que, no processo jurídico, é comum se estabelecer o tribunal interno dentro do externo, como, por exemplo, quando se compele alguém a se colocar diante do tribunal divino, para que, por juramento, declare abertamente sua culpa. Esta situação é um bom exemplo da presença do tribunal interno, que *já traz consigo a ação punível* mesmo sem a necessidade de qualquer

⁵⁴⁹ Mit diesem foro interno verbinden wir zugleich das forum divinum ; denn unsre facta können in diesem Leben nicht anders vor dem foro divino imputirt werden, als per conscientiam

⁵⁵⁰ Alle Gesinnungen und Handlungen also, die äußerlich nicht bekant sein können, gehören vor das forum internum ; denn das forum externum humanum kann nicht nach Gesinnungen urtheilen. Das Gewißen ist also der Repräsentant des fori divini.

⁵⁵¹ Die practische Bedingungen der imputation sind diejenige, wodurch eine handlung nach Gesetzen der freyheit möglich ist [...]. (v. 1776-78).

⁵⁵² Eine Handlung, so fern sie ~~die Wirk~~ als aus freyer Willkühr entsprungen angesehen werden kan, wird (g zusamt der Wirkung) zugeschrieben (v. 1776-78).

⁵⁵³ Die Befugniß und die Beweise des facti müßen äußerlich gültig sey [...].

declaração, embora, em tal situação, a declaração se faça necessária como uma forma de provocar uma grande impressão sobre os homens. Diante do tribunal interno, todavia, nenhuma declaração se faz necessária para o sentenciamento e o proferimento da pena: “[o] homem pensa que se não declarar, então também não será punido pelo foro divino, mas se ele declara ou não, ainda será punido”⁵⁵⁴ (27:298, p. 103).

Kant, portanto, demarca bem o *status* das leis jurídicas em relação às morais. As primeiras possuem competência para imputar, julgar e sentenciar em todas as situações que dizem respeito a instâncias externas. O mesmo se dá em relação à imputação. Visto que a imputação se relaciona a ações que se estabelecem diante de um *mandamento* ou uma *proibição*, ela estará sempre de acordo com o *mérito* ou o *demérito* ligado à *observância* de um preceito moral ou à *transgressão* de uma lei jurídica. Por isso, Kant chama a atenção para o fato de que a imputação de ordem jurídica se dá *unicamente* de acordo com a *falta*, a *culpa* ou o *demeritum*, uma vez que a lei jurídica atua *particularmente* em referência à *transgressão*. Em face a isso, o legislador civil tem o poder de vincular a cada norma uma sanção, *coagindo* o indivíduo, através da ameaça da punição, ao cumprimento da lei. Ora, a transgressão ou a omissão de uma lei jurídica é sempre passível de um castigo, embora seu cumprimento não possa nos fazer *beneficiar* de consequências legais, como, por exemplo, da aquisição de um *prêmio*. De forma contrária, a imputação moral é *meritória*, isto é, faz com que a obediência a uma norma *se torne digna* de uma recompensa, muito embora, por lei, não possa *desfavorecer-se* de uma *punição* correspondente à sua *não observância*: “[a]lgo pode ser imputado juridicamente [*iuridice*] só em *demeritum* (culpa), eticamente somente como *meritum*”. Em outras palavras: “[u]ma ação eticamente má não tem consequências legais, a saber, penas. Tampouco uma juridicamente boa possui, a saber, alguma recompensa. Aquilo que não tem nenhuma consequência determinada pelas leis não pode ser imputado, portanto, nem as ações eticamente más, nem as juridicamente boas. Seu valor é = 0”⁵⁵⁵ (Refl.7161; 19:260-261).

Mas, nesse ponto, devemos observar que apesar da insistência kantiana de que “nem a má ação na ética nem a boa ação no jurídico são algo positivo e, portanto, não são nenhum fato”, seria incorreto entender que, a partir disso, a *transgressão ou a omissão moral* não

⁵⁵⁴ Der Mensch denkt: Wenn er nicht deklarire, so werde er auch nicht vor dem foro divino gestraft, allein, er mag es deklariren oder nicht, so wird er doch gestraft.

⁵⁵⁵ [...] Eine ethisch böse Handlung hat keine legale folgen, nemlich Strafen. Eine iuridisch gute auch nicht, nemlich keine Belohnung. Was von den Gesetzen keine bestimmte folgen hat, kan nicht imputirt werden, also weder ethisch böse noch iuridisch gute Handlungen. Ihr werth ist = 0 (v. 1776-78).

estariam, de alguma forma, sujeitas à punição. Provavelmente, a partir desse ponto de vista, Kant deseja apenas destacar que na esfera jurídica uma transgressão moral não é punível ou que, ao contrário, uma ação juridicamente boa não lhe garante dignidade moral. Se realmente uma transgressão moral tem efeito nulo na esfera jurídica, é preciso considerar, todavia, que, diante do tribunal divino, “[o]s castigos tanto quanto os prêmios são infinitos em virtude da disposição moral”⁵⁵⁶(Refl. 6685; 19: 132). No campo jurídico, “[o]s castigos pragmáticos são para advertir e concernem ao externo da ação, [o]s morais concernem à má disposição”⁵⁵⁷(Refl. 6681; 19:132).

Nesse tribunal divino, o juiz não deve ser apenas bom, mas, sobretudo, justo. Kant acredita ser uma contradição conceber a representação de um juiz superior que, devido à sua bondade, seja conivente com “a grande fragilidade” do homem, perdoando todos os seus pecados. Kant se pergunta, em relação a isso, se “nós podemos esperar, a partir de nossos intensos pedidos e súplicas, o perdão de todos os pecados através da bondade de Deus?” E, então, responde: “não, não se pode representar, sem contradição, um juiz bom; um juiz deve ser justo”⁵⁵⁸. O problema é que, como Kant assevera, caso Deus perdoasse todas as más ações, Ele poderia torná-las permissíveis, abrindo espaço, dessa forma, para a impunidade. Promover-se-ia, assim, o conflito entre o arbítrio divino e o caráter necessário e eterno da lei moral, transformando-a em “ algo arbitrário”. “A justiça de Deus” deve ser compreendida, diante disso, como “ o preciso julgamento das penas e recompensas segundo o bom ou mau comportamento dos homens”⁵⁵⁹ (27:330-331, p. 155).

É notável que, segundo as concepções kantianas, a justiça divina não é uma repartição arbitrária, porque, embora Deus seja concebido como um legislador a quem “obedecemos como crianças através de uma intenção moral”⁵⁶⁰ (Refl.7099; 19:248), a lei moral não é uma criação de sua vontade, mas a expressão dela: “Deus não faz as leis morais ou a obrigação

⁵⁵⁶ [...] die strafen so wohl als belohnungen um der moralischen gesinnung willen sind unendlich [...].(κ? υ - ψ? 1769).

⁵⁵⁷ [...] pragmatische Strafen sind warnend und gehen auf das äußere der handlung, moralische auf böse Gesinnung (η? κ? 1769).

⁵⁵⁸ Es fragt sich: Ob wir von der Gütigkeit Gottes durch unser heftiges Bitten und Flehn Vergebung aller Laster hoffen und erlangen können ? Nein, man kann sich ohne einen Widerspruch keinen gütigen Richter vorstellen, ein Richter muß gerecht seyn

⁵⁵⁹ [...] denn könnte Gott alle Laster vergeben, so könnte er sie auch erlaubt machen, und kann er sie straflos erklären, so beruht es auch auf seinem Willen, sie erlaubt zu machen, alsdenn aber wären die moralischen Gesetze etwas willkührliches nun aber sind sie nicht willkührlich, sondern eben so nothwendig und ewig wie Gott. Die Gerechtigkeit Gottes ist die praecise Beurtheilung der Strafen und Belohnungen nach dem Wohl oder Wohlverhalten der Menschen.

⁵⁶⁰ Wir können Gott ansehen als einen moralischen oder pragmatischen Gesetzgeber. Im ersten Fall gehorchen wir ihm als Kinder aus moralischer Gesinnung [...] (v. 1776-78).

(Ele as proporciona), mas só nos diz que elas são as condições de sua boa vontade, na medida em que esta é santa e justa em sua realização”. Em outras palavras, “Deus não é o autor da lei moral mediante a sua vontade, mas a vontade (divina) é a lei moral, a saber, o protótipo da vontade perfeitíssima”⁵⁶¹ (Refl.7092; 19:247). Ou seja, em palavras que nos remetem à questão teológica implícita nas décadas anteriores, “[a] vontade de Deus é o ideal (o protótipo, o padrão, o guia) da vontade perfeitíssima. Com efeito, dizer que Ele é o originador de toda obrigação significa dizer que a maior perfeição contém o fundamento da moralidade”⁵⁶² (Refl.6773; 19:157). Há, portanto, uma concordância entre a lei divina e a lei moral. Na verdade, as leis da vontade divina são as leis morais” (27:135). Com isso, devemos entender que “Deus vê em si a lei moral (o homem também) e vê a Si mesmo como o esquema original dessa lei”, no entanto, “Deus não se eleva sobre elas”. Ele as assume “tanto como uma lei subjetiva quanto objetivamente necessária”⁵⁶³ (Refl. 6758; 19:150). Ora, “a moralidade subjetiva de Deus concorda, portanto, com a moralidade objetiva e quando nós agimos de acordo com a moralidade objetiva, então agimos também de acordo com a vontade divina” (27:263, Collins). Justifica-se, dessa forma, o motivo pelo qual o homem, enquanto um sujeito que participa diretamente da vontade de Deus, encontra razões para submeter sua própria vontade à lei: “[d]isso se depreende que o homem se submeta às leis morais”, pois “a vontade suprema concerne ao fim em si necessário; a condição de todos os fins contingentes”⁵⁶⁴ (Refl. 6758; 19:150). É bem claro que isto se configura como um argumento contra o *voluntarismo teológico*, aos moldes do apresentado na década anterior, a favor do fato de que a justiça não pode ser baseada *arbitrariamente* na vontade divina, mas precisa pressupor a objetividade da lei que só pode ser alcançada porque a razão é estabelecida como um critério imutável de determinação tanto da vontade finita dos homens quanto de seu *protótipo*, a saber, a *vontade perfeitíssima* de Deus.

Podemos ver que a moralidade, portanto, precisa pressupor uma base objetiva em relação à justiça distributiva tanto em relação à recompensa quanto à punição. Nas *Preleções*,

⁵⁶¹ Gott ist nicht durch seinen Willen der Auctor des moralischen Gesetzes, sondern der (göttliche) Wille ist das moralische Gesetz, nemlich das Urbild des vollkommensten Willens (v? ξ? φ? 1776-78).

⁵⁶² Der Göttliche Wille ist das Ideal (g Urbild, Muster, Richtschnur) des Vollkommensten Willens; folglich, zu sagen: er sey der Urheber aller Verbindlichkeit, bedeutet, daß die größte Vollkommenheit den Grund der Sittlichkeit enthalte (ξ? v? 1772).

⁵⁶³ Gott siehet in sich das moralische Gesetz (der Mensch auch) und sich selbst als das Wesentliche Urbild dieses Gesetzes (der Mensch sieht an sich die Möglichkeit des Gegentheils). Nicht als den Urheber; hieraus folgt, daß der Mensch sich den Moralischen Gesetzen unterworfen, Gott aber zwar nicht über sie erhoben, aber als das objectiv so wohl als subjectiv nothwendige Gesetz ansieht [...] (ξ. 1772). Consultar também as *Preleções*: 27: 146-147 e 169, 183.

⁵⁶⁴ [...] Der oberste Wille gehet auf den an sich nothwendigen Zweck, die Bedingung aller zufälligen Zwecke [...] (ξ. 1772).

Kant distingue entre duas formas de punição. A primeira delas, a pena de advertência, teria a função de impedir que um delito acontecesse, advertindo o pretense criminoso sobre sua transgressão através do exemplo. Elas seriam “meios de evitar a criminalidade”. Seriam, por isso, pragmáticas e estariam ligadas exclusivamente à prudência do legislador. Baumgarten as chama de “poenas medicinales” e as divide em “correctivae ou exemplares”. Enquanto as primeiras são aplicadas com o objetivo de melhorar o criminoso, as segundas são, de outro modo, aplicadas como exemplo aos outros. Kant fala, no entanto, de um outro tipo de punição, cuja função, ligada propriamente à justiça penal [*Strafgerechtigkeit*], não seria a de advertir e corrigir o indivíduo através do exemplo, mas a de puni-lo de acordo com sua transgressão. Estas são, de fato, as punições morais, que devem ser aplicadas aos indivíduos “porque pecaram; elas são *consectaria* da transgressão moral”⁵⁶⁵ (27:286; p. 84). Em outras palavras, a punição ligada à moralidade [*poenae morales*] está ligada diretamente à culpabilidade [*Strafwürdigkeit*] que se encontra *radicada* nas más disposições (Schmucker, 1961, p. 359): “a punição deveria seguir *q u i a peccatum est* e então prender-se ao ato em si” (27:552). Isto é: “[t]ais penas que devem necessariamente seguir às ações são as morais e são *poenae vindicativae*”⁵⁶⁶ (27:286; p. 84-85). Elas são, na verdade, a contraparte daquilo que Kant chama de *praemia remuneratia* ou *moralia*, a saber, a recompensa vinculada estritamente à *dignidade moral* das ações. Por isso, do mesmo modo que as boas ações devem trazer em si mesmas o merecimento de uma recompensa, Kant compreende que “da lei santa decorre necessariamente que as penas devam ser adequadas às ações”⁵⁶⁷ (27:331, p. 156). Com isso, subentende-se que a punição deve ser uma consequência direta, necessária e imediata do mal moral. No entanto, visto, na discussão jurídica, que as consequências (punição) da transgressão moral não são encontradas *nesse mundo*, ou seja, que da transgressão moral não resulta necessariamente qualquer mal físico, é preciso recorrer a uma *convicção* ou *confiança* na atuação da *justiça moral divina* - uma “precisa repartição” - que deve julgar nossas ações de acordo com o *mérito* ou o *demérito* de nossas *disposições internas*. Somos remetidos, com isso, à exposição profundamente metafísica de *Sonhos de um Visionário*, segundo à qual a noção de justiça é apresentada como uma condição intrínseca e racional à própria moralidade. Todavia lá o conceito de uma fé moral precisou ser

⁵⁶⁵ Alle Strafen gehören entweder zur Strafgerechtigkeit, oder zur Klugheit des Gesetzgebers. Die ersten sind moralische, die andern sind pragmatische Strafen. Die moralische Strafen werden ertheilt. Weil gesündigt worden ; es sind Consectaria der moralischen Uebertretung. Die pragmatischen werden ertheilt. damit nicht gesündigt werde ; sie sind Mittel dem Verbrechen vorzubeugen.

⁵⁶⁶ Solche Strafen, die also nothwendig auf die Handlungen folgen müßen, sind die moralischen, und das sind *poenae vindicativae*.

⁵⁶⁷ [...] das heilige Gesetz bringt nothwendig mit sich, daß die Strafen den Handlungen angemessen sein solle [...].

considerado para justificar o motivo pelo qual o demérito moral radicado nas disposições, apesar de não encontrar consequências diretas no mundo, encontra suas consequências *proporcionalmente* no mundo inteligível.

4.6. O problema do sumo bem: a consumação da *justiça* de Deus e a unidade entre liberdade e natureza

Em vista das condições da justiça divina, que devem ser aplicadas de acordo com as disposições humanas, independente da fraqueza e de sua propensão para o mal, é preciso considerar ainda, em um caminho positivo, como as boas disposições podem ser adequadamente *recompensadas*. Com isso, somos introduzidos ao último conjunto de problemas considerados relevantes nas *Preleções de Ética* e nas *Reflexões de Filosofia Moral*, que se direcionam, particularmente, à questão do sumo bem. Neste ponto, destacar-se-á, através da possibilidade de uma articulação definitiva entre os conceitos de virtude e felicidade, as primeiras tentativas kantianas de conceber a moral como um sistema, superando a dualidade entre liberdade e natureza.

O ponto de partida da investigação encontra-se justamente no conceito de sumo bem como ensinado pela doutrina dos antigos: “[t]odos os sistemas morais da antiguidade basearam-se na questão do sumo bem e sobre o que ele consiste; na resposta a essa pergunta distinguem-se os sistemas da antiguidade”⁵⁶⁸. Em conformidade com as doutrinas antigas, Kant assume o “Summum Bonum” como um ideal, que pode ser compreendido como “um máximo de coisas que podem ser pensadas e sobre o qual tudo se determina e se mensura”⁵⁶⁹ (27:247, p. 11). Trata-se de um modelo ou um arquétipo, segundo o qual tudo pode ser avaliado, abarcando todos os “nossos conceitos do bem”. Então, em próxima relação com a ideia de um “mundo mais perfeito”, o sumo bem certamente não pode prescindir da “felicidade das criaturas racionais”⁵⁷⁰ (27:247, p. 11).

⁵⁶⁸ Zum Grunde aller moralischen Systemate der Alten lag die Frage vom summo bono, worinnen daßelbige bestehe, und in der Beantwortung dieser Frage unterschieden sich die Systemata der Alten.

⁵⁶⁹ Dieses Summum Bonum nenne ich ein Ideal, das ist, ein Maximum der Sache was man sich denken kann, wornach man alles bestimmt und abmißt.

⁵⁷⁰ Das Summum Bonum ist kaum möglich, sondern ist nur ein Ideal, das ist eine Muster Idee, ein Urbild aller unsrer Begriffe vom Guten. Worinn besteht das höchste Gut ? Die vollkommenste Welt ist das höchste erschaffene Gut. Zu der vollkommensten Welt aber gehört die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, und die Würdigkeit dieser Geschöpfe solcher Glückseligkeit

Na antiguidade, o ideal do sumo bem assumiu três formas. A primeira está representada pelo ideal cínico, atribuído aos seguidores de Diógenes. De acordo com esta seita, o sumo bem consiste na inocência e na simplicidade da natureza humana, um ideal que, segundo Kant, é essencialmente negativo, uma vez que Diógenes considera a felicidade como uma suprema ausência de necessidades [*Bedürfnisse*]. Segundo essa perspectiva, “[...] o homem, por natureza, está satisfeito com pouco, porque o homem, por natureza, não possui necessidades; ele não sente a carência de meios e sob essa carência se deleita com sua felicidade”⁵⁷¹ (27:248, p. 14). Kant aproxima a doutrina de Diógenes à de Rousseau, o “Diógenes refinado”, para quem a vontade é boa por natureza e essa mesma natureza deve ser considerada como nosso sustentáculo. Conforme avalia kantiana, a filosofia de Diógenes seria o caminho mais curto para a felicidade, uma vez que através da suficiência [*Genügsamkeit*] nos tornamos felizes. Do mesmo modo, seria um atalho para a moralidade, porque na ausência de necessidades e desejos, nossas ações coincidiriam, através da simplicidade [*Einfalt*] de nossa natureza, com a moralidade: “não custaria nada, para tal homem, ser honesto, com efeito, a virtude seria apenas uma mera ideia”⁵⁷² (27:249, p. 15). Em seguida, é apresentado o ideal epicurista, um ideal de prudência para o qual “o sumo bem consiste na felicidade e o bom comportamento seria um meio para a felicidade”⁵⁷³ (27:248, p. 14). Em distinção à doutrina dos cínicos, Kant destaca que para os epicuristas o sumo bem não se apresenta como uma questão de natureza, mas de arte, porque, como Epicuro argumenta, embora não tenhamos nenhuma inclinação natural para o vício, somos, de fato, propensos a ele. Dessa forma, nem a inocência, nem a simplicidade podem ser naturalmente asseguradas. A doutrina cínica “é a mais adequada à natureza humana na ideia, mas na execução [*execution*] é a menos natural”⁵⁷⁴ (Refl.6607; 19:106). Justamente disso resulta a necessidade de se introduzir a arte. Por exemplo, “quando uma inocente garota do campo se encontra livre de todos os vícios comuns, isto acontece devido ao fato de que ela não teve nenhuma oportunidade para a libertinagem [*Ausschweifung*]”⁵⁷⁵. Por fim, Kant apresenta o ideal estóico, o ideal da sabedoria que é inverso ao epicurista, uma vez que, para Zenão, “o sumo bem consiste apenas

⁵⁷¹ Der Mensch ist von Natur mit wenig zufrieden ; weil der Mensch von Natur keine Bedürfniße hat, so empfindet er auch nicht den Mangel der Mittel, und genießet unter diesem Mangel seine Glückseligkeit.

⁵⁷² [...] einem solchen Menschen kostet es nichts mehr als ehrlich zu seyn, folglich wäre die Tugend nur eine Idee.

⁵⁷³ [...] das höchste Gut bestehe allein in der Glückseligkeit, und das Wohlverhalten wäre nur ein Mittel zur Glückseligkeit.

⁵⁷⁴ Das cynische ist der menschlichen Natur am gemäßigsten in der idee, aber in der execution am wenigsten Natürlich (κ? λ? o? 1769).

⁵⁷⁵ [...] Z :E : wenn ein unschuldiges Landmädchen von allen gewöhnlichen Lastern frey ist, so ist es deswegen, weil es keine Gelegenheit zur Ausschweifung hat.

na moralidade, no ser digno, portanto no bom comportamento, e esta felicidade seria uma consequência da moralidade”⁵⁷⁶ (27: 248; p. 14). O sábio estoico sente felicidade dentro de si mesmo, uma vez que já possui tudo, inclusive a fonte de toda alegria e retidão [*Rechtschaffenheit*]. Ele pode ser visto como um rei que comanda a si mesmo, posicionando-se mesmo além dos deuses, uma vez que estes prescindem de tentações ou obstáculos, enquanto o sábio encontra justamente sua virtude “a partir de sua força na superação de obstáculos”⁵⁷⁷ (27:250; p. 17). Tanto Epicuro quanto Zenão acreditam, em oposição a Diógenes, que o sumo bem é uma questão de arte, embora assumam, em relação a isso, pontos de vista distintos⁵⁷⁸.

Kant menciona ainda o ideal místico platônico no qual o sumo bem consiste na comunidade com o ser supremo. Porém, de antemão, este ideal é rejeitado como um modelo por ser um “ideal fanático [*fanatisches*]”. Em suma, conforme sua avaliação, “o ideal ou o modelo de Diógenes é o homem da natureza; o modelo de Epicuro é o homem do mundo; o modelo ou a ideia arquetípica de Zenão é o sábio”⁵⁷⁹ (27:250, p. 17). Porém, conforme constata o filósofo, o erro das doutrinas da antiguidade encontra-se no fato de que eles, em especial, Epicuro e Zenão, reduziram os dois elementos essenciais do sumo bem a apenas um: “[o]s antigos não coordenaram a felicidade com a moralidade, mas subordinaram uma à outra, porque, se ambas constituem duas partes diferentes cujos meios são distintos, entram frequentemente em conflito”⁵⁸⁰ (Refl.6607; 19: 106). Epicuro buscou proporcionar um motivo para a virtude, todavia não concedeu a ela nenhum valor. Quando a moralidade foi estabelecida como um meio para a felicidade, suprimiu-se o valor da virtude. A felicidade, denominada prazer, foi assumida, então, como o sumo bem. Na opinião de Kant, a doutrina de Epicuro é “a menos verdadeira, mas está mais perfeitamente adequada às inclinações do homem”⁵⁸¹ (Refl. 6607). Zenão procedeu inversamente. Compreendeu o valor interno da virtude, mas não proporcionou qualquer motivo condizente a ela. Embora devamos admitir, por um lado, que “a virtude agrada sobre todas as coisas”, por outro, ela “não satisfaz”. Isto é,

⁵⁷⁶ [...] das höchste Gut bestehe nur allein in der Sittlichkeit, in der Würdigkeit, also im Wohlverhalten, und diese Glückseligkeit wäre eine Folge der Sittlichkeit.

⁵⁷⁷ Die Idea Archetypen des Zeno ist der Weise, der in sich selbst die Glückseligkeit fühlt, der besitzt alles, er hat in sich die Quelle der Heiterkeit und der Rechtschaffenheit, er ist der König, indem er sich selbst beherrscht, er kann nicht gezwungen werden, indem er sich selbst zwingt.

⁵⁷⁸ Epicur und Zeno nahmen also die Kunst an, sie war aber bey ihnen verschieden.

⁵⁷⁹ Das Ideal und das Muster des Diogenes ist der Mensch der Natur, das Muster des Epicurs ist der Weltmann, das Muster, oder die Idea Archetypen des Zeno ist der Weise [...]

⁵⁸⁰ Die Alten coordinirten nicht Glückseligkeit und Sittlichkeit, sondern subordinirten sie; weil, wenn beyde zwey unterschiedene Stücke ausmachen, deren Mittel verschieden seyn, sie ofters im Streite sind [...].(fase κ? λ? ο? 1769).

⁵⁸¹ Das epicureische ist weniger wahr, aber mehr den Neigungen der Menschen vollkommen angemessen.

“[a] consciência da dignidade da felicidade ainda não silencia o desejo do homem e se o homem não preenche seu desejo mesmo quando ele se sente digno, ele ainda não é feliz”. Quanto mais virtuoso e menos feliz é um homem, mais doloroso é para ele não ser feliz mesmo sendo digno de felicidade. Nesse caso, “o homem está satisfeito com seu comportamento, mas não com sua condição”⁵⁸² (27:251, p. 19). Disso se pode concluir, segundo as *Reflexões*, que “[a] doutrina estoica é a mais verdadeira da razão pura, mas é a que menos está de acordo com a natureza do homem. [...] O ideal estoico é o ideal mais puro e correto da moral, mas *in concreto*, em relação à natureza humana, é incorreto”⁵⁸³ (Refl. 6607; 19:106). Epicuro promete ao homem autossatisfação através da felicidade, mas prescinde da moralidade, enquanto Zenão promete satisfação, em um caminho que é estranho à natureza humana, através da própria condição a partir da qual o homem se torna digno mediante o bom comportamento.

É notável que a análise das doutrinas da antiguidade apresenta-se como a base sobre a qual Kant deseja construir o seu próprio argumento. À rejeição do ideal epicurista, que, segundo as suas palavras, estabelece a felicidade como um fim e a dignidade como meio, segue uma estimativa mais positiva do ideal estoico, no qual a moralidade é o fim e a felicidade apenas sua consequência⁵⁸⁴ (27: 249-50; p. 17). Ora, isso significa que o comportamento moral ou a virtude deve ser capaz de produzir a felicidade. Uma atenção especial diante dessa questão vai ser despendida, sobretudo, nas *Reflexões* da década de 1770, onde Kant vai sugerir diversas chaves de conexão entre os conceitos de virtude e felicidade, percorrendo um longo caminho até alcançar uma resposta definitiva⁵⁸⁵ (Guyer, 2008, p. 96). Guyer observa que, em algumas dessas reflexões, é introduzida a tese de que a moralidade exige o uso da razão com o intuito de *sistematizar* a felicidade, ou seja, de estendê-la a todos os seres racionais. Disso não resulta, todavia, que a moralidade seja dependente de um conceito empírico ou de nossas intuições sensíveis, porque a ideia de um *sistema* deve

⁵⁸² Die Begierden eines Tugendhaften sind um dieser Tugend willen desto stärker nach der Glückseligkeit sich zu sehnen; je tugendhafter und wenig glücklich ein Mensch ist, desto schmerzhafter ist es ihm, daß er nicht glücklich ist, ob er gleich deßen würdig ist, alsdenn ist der Mensch mit seinem Verfahren, aber nicht mit seinem Zustande zufrieden.

⁵⁸³ Das stoische ideal ist das richtigste reine ideal der sitten, aber in concreto auf die Menschliche Natur unrichtig [...].Die stoische Lehre ist die warhafteste der reinen moral, aber am wenigsten der Natur des Menschen angemessen [...].

⁵⁸⁴ Also nach der Idee des Epicurs war die Glückseligkeit nur Zweck und die Würdigkeit nur ein Mittel, mithin wäre die Sittlichkeit eine Folge der Glückseligkeit. Zeno suchte auch beide Principia zu verbinden, und nach seiner Idee wäre die Sittlichkeit der Zweck. Die Würdigkeit und Tugend wäre nur eine Folge der Sittlichkeit.

⁵⁸⁵ Nessas tentativas, Richard Velkley (1989, p. 104) observa que os conceitos de sistema e sumo bem se interligam, explicitando os primeiros ímpetus de Kant em pensar a moralidade de *forma sistemática*. A questão do sumo bem já representa a tentativa de estabelecer um sistema de razão, cuja realização na *história* deve acontecer como consumação do propósito final de todos os esforços racionais, unificando os princípios da natureza e da liberdade.

pressupor, para além da *matéria* do desejo, um conceito *a priori* de felicidade, que seja capaz de *subsumir* as intuições empíricas. Em outras palavras, a função do conceito de felicidade produzido pela razão seria, na verdade, a de ser aplicada aos fins empíricos particulares, ordenando o material dos sentidos em relação à nossa vontade. Em analogia ao problema teórico, Ward (1972, p. 56) compreende, diante disso, que do mesmo modo que as categorias são princípios formais que visam ordenar os dados sensíveis, a lei moral e a razão devem atuar provendo a forma dentro da qual os prazeres são conduzidos à concordância, harmonizando-se com um conceito universal de felicidade. Nessa hipótese, a moral assume a função de regular o conjunto de nossas inclinações segundo as regras universais da razão, tornando a felicidade segura e sistemática.

A ideia de uma felicidade “verdadeira” pressupõe, portanto, condições estabelecidas pela razão em detrimento do prazer proporcionado pelos instintos.

A primeira e mais importante observação que o homem faz de si mesmo é que ele está por natureza destinado a ser o autor de sua felicidade e até mesmo daquelas inclinações e habilidades próprias que tornam essa felicidade possível. Disso ele conclui que não tem que ordenar suas ações de acordo com os instintos, mas de acordo com conceitos que ele faz de sua felicidade; [e também conclui] que a maior preocupação é aquela que tem diante de si mesmo: [a saber] ou de tomar seu conceito equivocadamente ou de permitir derivá-lo através da sensibilidade animal, sobretudo diante de uma propensão para agir habitualmente contra (este) seu conceito. Enquanto um ser que atua livremente e, decerto, de acordo com essa independência e autocontrole, ele tem em si mesmo o objeto de maior distinção, com o propósito de que os apetites concordem entre si e com seu conceito de felicidade, mas não com os instintos, e nessa forma consiste o comportamento que convém à liberdade de um ser racional.⁵⁸⁶ (Refl. 7199; 19: 272-273).

Na verdade, pode-se dizer que a felicidade é uma condição produzida pela liberdade. Uma condição de acordo não com instintos, mas com um *conceito* a partir do qual torna-se possível vislumbrar a *unidade dos propósitos individuais* em vista da *humanidade*.

Em primeiro lugar, teria que se estabelecer suas ações de acordo com o fim universal da humanidade em sua própria pessoa e, portanto, de acordo com conceitos e não com instintos, com o propósito de fazê-los concordar entre si, porque eles concordam com a universalidade, a saber, com a natureza. Portanto, não é o amor de si empírico que deve ser o motivo de um ser racional pois este vai do particular para o todo, mas [o motivo deve ser] o [motivo] racional, que busca, a partir do universal e através dele, a regra perante o particular. Justamente assim, ele [o ser racional] se torna consciente de que sua felicidade depende da liberdade de outros seres racionais. II: e que ela não pode concordar com o amor de si, quando alguém tem a si

⁵⁸⁶ Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, daß er durch die Natur bestimmt sey selbst der Urheber seiner Glückseligkeit und sogar seiner eigenen Neigungen und Fertigkeiten zu seyn, welche diese Glückseligkeit möglich machen. Hieraus folgert er, daß er seine Handlungen nicht nach instincten sondern nach Begriffen, die er sich von seiner Glückseligkeit macht, anzuordnen habe, daß die größte Besorgnis diejenige sey, welche er vor sich selbst hat: entweder seinen Begriff falsch zu machen oder sich von demselben durch thierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen, vornämlich vor einem Hange dazu, (g diesem) seinem Begriffe zuwieder habitualiter zu handeln. Er wird sich also als ein freyhandelndes Wesen und zwar dieser independentz und Selbstherrschaft nach zum vornehmsten Gegenstande haben, damit die Begierden unter einander mit seinem Begriff von Glückseligkeit und nicht mit Instincten zusammen stimmen, und in dieser Form besteht das wohl geziemende der Freyheit eines vernünftigen Wesens geziemende Verhalten.

mesmo simplesmente como objeto; assim sua própria felicidade [deve provir] de conceitos e ser restrita também através das condições de ser o autor da felicidade universal ou, ao menos, de não se contrapor aos outros, enquanto autores de sua própria [felicidade]. A moralidade consiste nas leis da produção da (verdadeira) felicidade a partir da liberdade em geral [...]⁵⁸⁷ (Refl. 7199; 19: 272-273).

O principal problema identificado nas *Reflexões* é que esse modelo de felicidade proposto, enquanto uma *felicidade a priori*, parece ser privado do “domínio das aspirações sensíveis e sentimentos” (Dusing, 1972, p. 27). Kant parece rejeitar o conceito de uma felicidade concreta, para se concentrar apenas na *condição formal* da felicidade, compreendida como algo independente das aspirações sensíveis ou apenas como um “agrado negativo”. Como Ward (1972, p. 57) destaca, nessa situação, a felicidade verdadeira deveria ser pensada em referência à autossuficiência e à superioridade humana em relação à natureza, uma vez que a razão reclama um valor autônomo intrínseco à humanidade. Compreendida dessa forma, ela parece não ser mais do que “um deleite universal necessário” segundo as exigências de um sistema harmônico de fins.

A felicidade constitui-se de duas maneiras: ou aquela que é efeito do livre arbítrio de um ser racional em si mesmo, ou aquela que é um efeito contingente e externo dependente da natureza. Os seres racionais podem buscar a felicidade verdadeira que é, sobretudo, independente da natureza, através de ações que estão dirigidas a eles mesmos e a outros reciprocamente. E sem isso a natureza não pode conceder felicidade genuína. Esta é a felicidade do mundo intelectual [...]. Eu devo buscar, da minha parte, alcançar o exemplo da perfeição em um possível mundo bom. É bom em si mesmo aquilo que não depende meramente de condições contingentes, mas de meu arbítrio⁵⁸⁸ (Refl.6907; 19:202-3).

A função da unidade *a priori* de todos os elementos da felicidade é a condição necessária de sua possibilidade e seu ser. No entanto, a unidade *a priori* é a liberdade sob leis universais do arbítrio, isto é, a moralidade. Isto torna possível a felicidade como tal e não depende dela como um fim, sendo ela mesma [a moralidade] a forma original da felicidade [...]

⁵⁸⁷Zuerst wird seine Handlung dem allgemeinen Zweck der Menschheit in seiner eignen Persohn gemäß eingerichtet werden müssen und also nach Begriffen und nicht instincten, damit diese unter einander zusammen stimmen, weil sie mit dem Allgemeinen, nämlich ~~der N~~ der Natur, zusammenstimmen. Es ist also nicht die empirische Selbstliebe, welche der Bewegungsgrund eines vernünftigen Wesens seyn soll, denn diese geht von einzelnen zu allen, sondern die rationelle, welche vom Allgemeinen und durch dasselbe die Regel vor das einzelne hernimmt. Eben so wird er gewahr, daß ~~die~~ seine Glückseligkeit (g von) anderer vernünftiger wesen Freyheit abhängt, II: und wenn ein ieder sich selbst blos zum Gegenstande hat, dieses mit der Selbstliebe nicht stimmen will, daß er seine eigene Glückseligkeit aus Begriffen und auch restringirt durch die Bedingungen so fern er Urheber der allgemeinen Glückseligkeit ist oder wenigstens andern als Urhebern der ihrigen nicht wiederstreitet sehen müsse. Die ~~wahre~~ Moralität besteht in den Gesetzen der Erzeugung der (g wahren) Glückseligkeit aus Freyheit überhaupt (ψ ? v- χ ?? 1776-78).

⁵⁸⁸ Die Glückseligkeit ist zwiefach: entweder die, so eine Wirkung der freyen Willkühr vernünftiger Wesen an sich selbst ist, oder die nur eine Zufellige und äußerlich von der Natur abhängende Wirkung davon ist. Vernünftige Wesen können sich durch handlungen, welche auf sich und auf einander wechselseitig gerichtet sind, die Wahre Glückseligkeit machen, die von allem in der Natur unabhängig ist. und die Natur kan ohne diese auch nicht die eigentliche Glückseligkeit liefern. Dieses ist die Glückseligkeit der Verstandeswelt [...] Ich muß das Muster der Vollkommenheit in einer möglichen Guten Welt an meinem theile zu erreichen suchen. Das ist an sich selbst gut, was nicht von blos zufelligen Bedingungen Abhängt, sondern von meiner Willkühr (v. 1776-78).

Estar agradável com o próprio estado baseia-se na alegria, mas gozar das agradabilidades desse estado enquanto felicidade não é adequado ao valor da mesma; antes, a felicidade tem que surgir de um fundamento *a priori* aprovado pela razão [...] ⁵⁸⁹ (Refl.7202; 19:276).

Guyer (2008, p. 105) acha implausível, no entanto, que seja a intenção de Kant assumir um conceito de moralidade que por si só seja capaz de produzir uma felicidade de tipo especial, algo como uma satisfação abstrata e racional. O que Kant busca, segundo ele, não é um tipo não empírico de felicidade, mas um conceito *a priori* e *sistemático* que possa ser aplicado a fins empíricos dados.

Nenhuma satisfação completa pode ser encontrada nos sentidos, tampouco se deixa determinar com certeza e universalidade aquilo que está de acordo com as necessidades dos mesmos. Eles sempre aumentam suas exigências e permanecem insatisfeitos sem poder dizer o que lhes satisfaz. É assegurada ainda menos a posse desses prazeres devido à mutabilidade da alegria, à contingência das situações favoráveis e à brevidade da vida. Mas a intenção, instruída pela razão para que se sirva bem e de forma coordenada de todos os materiais para se sentir agradável, é certa *a priori*, deixando-se conhecer por completo e pertencendo a nós mesmos [...] ⁵⁹⁰ (Refl.7202; 19:276).

O intelectual da felicidade não carrega “nenhum prazer à maneira da matéria da felicidade”, mas é apenas “a condição formal da unidade”. O fato é que “[a] matéria da felicidade é sensível, mas sua forma é intelectual: ora, esta não é possível de outro modo senão como liberdade sob leis *a priori* - sua unificação consigo mesma - e isto decerto para tornar real não a felicidade, mas para sua possibilidade e ideia” (Refl. 7202; 19: 276-278). Isto é, uma vez que a ideia de um sistema não pode ser orientada por fins subjetivos, a moralidade deve fornecer um princípio formal *a priori* para a universalização e sistematização da felicidade, aprovando somente a satisfação daquelas inclinações particulares que são compatíveis com uma forma de satisfação que esteja de acordo com a totalidade (Herceg, 2005, p. 106): “[...] a felicidade consiste, de fato, no sentir-se bem, na medida em que ela não é externamente contingente, nem tampouco dependente do empirico, mas é baseada em nossa

⁵⁸⁹ [...]Die Function der Einheit *a priori* aller Elemente der Glückseligkeit ist die nothwendige Bedingung der Möglichkeit ~~desselben daß~~ und das Wesen derselben. Die Einheit *a priori* aber ist die freyheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkühr, d. i. Moralitaet. Das macht die Glückseligkeit als solche möglich und hangt nicht von ihr als dem Zwecke ab und ist selbst die ursprüngliche form der Glückseligkeit [...]Seinen Zustand angenehm zu finden, beruht auf dem Glück, aber sich über die Annehmlichkeiten dieses Zustandes als Glückseligkeit zu erfreuen,ist dem Werth derselben nicht angemessen; sondern Glückseligkeit muß von einem Grunde *a priori*, den die Vernunft billigt, herkommen. (ψ. 1780-98).

⁵⁹⁰ [...] Vor die Sinne kan keine völlige Befriedigung ausgefunden werden, nicht einmal läßt sich mit gewisheit und allgemein bestimmen, was den Bedürfnissen derselben gemas sey; sie steigen immer in der Forderung und sind unzufrieden ohne bestimmen sagen zu können, was ihnen denn gnug thue. Noch weniger ist der Besitz dieser Vergnügen wegen der Veranderlichkeit des Glücks und der Zufälligkeit gunstiger Umstände und der Kürze des Lebens gesichert. Aber die durch die Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl zu und einstimmig zu bedienen, sind *a priori* gewis, lassen sich vollständig erkennen und gehören uns selbst [...]. (ψ. 1780-98).

própria escolha. Esta [felicidade] precisa determinar, não de depender das determinações da natureza”⁵⁹¹ (Refl. 7202).

É preciso notar, no entanto, que, como Kant mesmo admite, esse conceito de felicidade *a priori* que reclama a submissão do sensível à forma da razão, porém, não é capaz de adquirir qualquer sentido positivo. Ele permanece, segundo suas próprias palavras, desconhecido: “[d]a mera felicidade moral ou da bem-aventurança não compreendemos nada. Se todos os materiais que os sentidos oferecem à nossa vontade são suprimidos: onde encontram-se a retidão [*Rechtschaffenheit*], a bondade, o autocontrole que são apenas formas para ordenar todos esses materiais em si?”⁵⁹² (Refl.6883; 19: 191). Por isso, é possível supor que, talvez, a felicidade intelectual da qual fala Kant corresponda a apenas uma parte de um *conceito integral de felicidade* (27: 278)⁵⁹³. Na contraparte desse aspecto está a felicidade sensível e empírica, que se identifica diretamente com aquele estado no qual as paixões devem ser saciadas (Herceg, 2005).

Para que, com isso, a moralidade agrade absolutamente e sobre todas as coisas é necessário que não agrade do ponto de vista da integridade [*Zuträglichkeit*] única e própria, mas a partir de um ponto de vista universal *a priori*, isto é, da razão pura e, certamente, porque ela é universalmente necessária para a felicidade e ao mesmo tempo é digna dela. No entanto, ela não deleita através disso, porque ela não promete o empírico da felicidade. Ela não contém, portanto, quaisquer móveis em si [*Triebfedern*], por isso, sempre são exigidas condições empíricas, a saber, a satisfação das necessidades⁵⁹⁴ (Refl.7202; 19:279).

Essa passagem nos permite supor que, de fato, não há uma rejeição do caráter empírico da felicidade, como anteriormente se cogitou. Além disso, a felicidade é reconhecida, em outras fontes de 1770, como “a satisfação de todas as nossas inclinações”⁵⁹⁵ (27:217; *Powalski*), a “satisfação de todos os agrados em geral”⁵⁹⁶ ou ainda “o gozo da

⁵⁹¹ Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel: diese ist nun nicht anders möglich als Freyheit unter Gesetzen a priori, ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit und Idee derselben. Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äußerlich zufällig ist, sondern auch nicht empirisch abhängig, sondern auf unsrer eignen Wahl beruht. Diese muß bestimmen und nicht von der Naturbestimmung abhängen.[...] (v. 1776-78).

⁵⁹² Von der blos moralischen Glückseligkeit oder der Seeligkeit verstehen wir nichts. Wenn alle Materialien, die die sinne unserem Willen liefern, aufgehoben werden: so wo bleiben da Rechtschaffenheit, Gütigkeit, Selbstbehersung, welche nur formen sind, um alle diese materialien in sich zu ordnen? (v? (κ?) 1776-78).

⁵⁹³ J. Herceg (2005, p. 113) observa que, na *Metafísica dos Costumes* (6:377, 387-388), Kant destaca que algo parecido com uma “felicidade moral” é “uma quimera contraditória” que “contém uma contradição em si mesma”, uma vez que o conceito de felicidade se refere a uma experiência física e sensível”.

⁵⁹⁴ Damit aber die Moralität über alles und zwar schlechthin gefalle, ist nöthig, daß sie nicht aus dem Gesichtspuncte der einzelnen und eigenen Zuträglichkeit, sondern aus dem einem allgemeinen Gesichtspuncte *a priori*, d. i. vor der reinen Vernunft, gefalle und zwar, weil sie allgemein zur Glückseligkeit nothwendig und derselben auch würdig ist. Gleichwohl vergnügt sie darum doch nicht, weil sie das Empirische der Glückseligkeit nicht verspricht; sie enthält also an sich keine Triebfedern; dazu werden immer empirische Bedingungen, nämlich Befriedigung der Bedürfnisse, erfordert.

⁵⁹⁵ [...] Befriedigung aller unserer Neigungen [...].

⁵⁹⁶ [...] die Befriedigung aller Vergnügen überhaupt [...].

alegria e a satisfação com seu estado”⁵⁹⁷ (27: 101). Se, nesse contexto, é admissível que o aspecto formal é estabelecido em detrimento do aspecto material, já que Kant está consciente da incapacidade de se alcançar um estado completo de satisfação a partir dos sentidos, isso não significa uma exclusão dos aspectos afetivos da felicidade.

A matéria da felicidade é sensível, mas sua forma é intelectual: ora, esta não é possível de outra forma senão como liberdade sob leis *a priori* - sua unificação consigo mesma - e isto certamente não com o objetivo de tornar real a felicidade, mas para a possibilidade e a ideia dela; uma vez que a felicidade consiste, de fato, em sentir-se bem [*Wohlbefinden*], na medida em que ela não é externamente contingente, nem tampouco dependente do empírico, mas é baseada em nossa própria escolha. Esta [felicidade] precisa determinar, não de depender das determinações da natureza. Mas isto não é outra coisa senão a liberdade bem ordenada.

Só é capaz de ser feliz quem não utiliza seu livre-arbítrio contra aqueles dados [*datis*] da felicidade que a natureza lhe concede. Esta propriedade do livre arbítrio é a *conditio sine qua non* da felicidade. A felicidade não é propriamente a (maior) soma dos prazeres, mas ela é o prazer que surge da consciência de sua própria capacidade de ser satisfeito. Ao menos é esta a condição formal e essencial da felicidade, ainda que se exijam outras [condições] de caráter material (como no caso da experiência).⁵⁹⁸ (Refl. 7202; 19: 276-278).

O “sistema” pressupõe uma “ forma original” ou um “fundamento a priori” da felicidade, mas, como se pode notar, é possível pressupor uma exigência de que esse aspecto formal-racional se vincule ao aspecto afetivo-material. Não obstante parece pouco evidente, nas *Reflexões*, o modo a partir do qual a exigência racional da consciência vincula-se à empírica da sensibilidade⁵⁹⁹, confirmando como a moral pura pode realmente coincidir com a felicidade em seu *sentido mais amplo*.

⁵⁹⁷ [... der Genuß der Freude und der Zufriedenheit mit seinem. Zustande [...].

⁵⁹⁸ Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel: diese ist nun nicht anders möglich als Freyheit unter Gesetzen a priori, ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit und Idee derselben. Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äußerlich zufällig ist, sondern auch nicht empirisch abhängig, sondern auf unsrer eignen Wahl beruht. Diese muß bestimmen und nicht von der Naturbestimmung abhängen. Das ist aber nichts anders als die wohlgeordnete Freyheit.

Nur der ist fahig glücklich zu seyn, dessen Gebrauch seiner Willkühr nicht deren *datis* zur Glückseligkeit, die ihm Natur giebt, zuwieder ist. Diese Eigenschaft der freyen Willkühr ist die *conditio sine qua non* der Glückseligkeit. Glückseligkeit ist eigentlich nicht die (g größte) Summe des Vergnügens, sondern die Lust aus dem Bewustseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn, wenigstens ist dieses die wesentliche formale Bedingung. Das Gute des Lebens oder die Glückseligkeit: entweder wie sie erscheint, oder wie sie ist. Das letztere wird durch moralische categorien vorgestellt, die aber nicht auf besondere Gegenstände sondern die des Lebens und der Welt gehen, aber um die Einheit derselben in einer einzigen moglichen empirischen Glückseligkeit festzusetzen. An sich selbst stellen sie nicht etwas Gutes vor sondern blos die Form der Freyheit, die empirische *data* zum wahren und selbständigen Guten zu nützen.

⁵⁹⁹ “Quando se elimina todo o material dos sentidos que provêm a nossa vontade: onde ficam então a honra, a bondade, o autocontrole que são apenas formas de ordenar em si todo esse material? Portanto, posto que apenas nesse mundo podemos compreender a verdadeira felicidade e o verdadeiro bem, então temos que acreditar que ultrapassamos os limites de nossa razão quando ela quer nos fazer aparecer um novo e mais alto tipo de perfeição” (Refl.6883).

[...] O homem tem a causa de estar satisfeito consigo mesmo na consciência. Ele tem a receptibilidade [*Empfanglichkeit*] para toda felicidade, a capacidade de estar contente mesmo sem as aprazibilidades da vida e de tornar-se feliz. Este é o intelectual da felicidade.

Nesta capital não existe nada de real, nenhum prazer como a matéria da felicidade, mas aquela condição formal da unidade que para aquela é essencial e sem a qual o desprezo de si mesmo nos arrebatava o essencial do valor da vida, a saber, o valor da pessoa. Ela é como uma espontaneidade do sentir-se bem [*Wohlbefindens*].

O bem da vida ou a felicidade: como ela aparece ou como ela é. A última apresenta-se através das categorias morais, que, no entanto, não concernem aos objetos particulares, mas daqueles da vida e do mundo, apenas com o propósito de estabelecer a unidade dos mesmos em uma única felicidade empírica possível. Em si mesmas elas não representam algo bom, mas simplesmente a forma da liberdade; para utilizar os dados [*data*] empíricos para o bem verdadeiro e independente⁶⁰⁰ (Refl. 7202; 19: 276-278).

Guyer (2008, p. 113) acredita que talvez uma tentativa de solucionar esse problema possa ser encontrada na sugestão de que o verdadeiro agrado não é alcançado em nossa participação no mundo natural, mas em nossa própria atividade criadora e na concepção de nós mesmos como membros de um mundo inteligível do qual participamos através do livre arbítrio. Kant poderia estar compreendendo, em um caminho semelhante ao do platonismo, que esta satisfação especial se justifica em um prazer vigoroso proporcionado pela transcendência de nossa condição sensível em direção ao mundo inteligível, como se alcançássemos o prazer quando nos libertamos de nossa condição mundana. Mas, segundo Guyer, mesmo assim, Kant não alcança nenhuma resposta satisfatória. Ainda é inexplicável, nesse ponto, o motivo pelo qual nossa participação em um mundo intelectual deveria ser uma fonte de satisfação maior do que a proporcionada pela felicidade do mundo sensível.

O princípio [*principium*] da unidade da liberdade sob leis estabelece uma analogia com o que chamamos de natureza, sendo também uma fonte interna de felicidade que a natureza não pode proporcionar e da qual nós mesmos somos autores. Nesse caso, encontramos-nos em um mundo intelectual no qual estamos obrigados [*verbunden*] de acordo com leis especiais que são morais e encontramos prazer nisso.

⁶⁰⁰ [...] In dem Bewußtsein hat der Mensch ursach, mit sich selbst zufrieden zu seyn. Er hat die Empfanglichkeit aller Glückseligkeit, das Vermögen auch ohne Lebens=annehmlichkeiten zufrieden zu seyn und glücklich zu machen. Dieses ist das intellectuelle der Glückseligkeit.

In diesem Hauptstuhl ist nichts reales, kein Vergnügen als die Materie der Glückseligkeit, aber gleichwohl die formale Bedingung der Einheit, welche jener Wesentlich ist, und ohne die die Selbstverachtung uns das Wesentliche vom Werthe des Lebens, nämlich den Werth der Person, wegnimmt. Sie ist als eine Spontaneität des Wohlbefindens.

Das Gute des Lebens oder die Glückseligkeit: entweder wie sie erscheint, oder wie sie ist. Das letztere wird durch moralische categorien vorgestellt, die aber nicht auf besondere Gegenstände sondern die des Lebens und der Welt gehen, aber um die Einheit derselben in einer einzigen möglichen empirischen Glückseligkeit festzusetzen. An sich selbst stellen sie nicht etwas Gutes vor sondern blos die Form der Freyheit, die empirische *data* zum wahren und selbständigen Guten zu nützen.

A unidade do mundo inteligível de acordo com princípios práticos tal como a do mundo dos sentidos segundo leis físicas⁶⁰¹ (Refl.7260; 19:296-7).

Mais plausível seria o argumento de que a origem de nossa profunda satisfação não estaria, de fato, na transcendência, mas na unificação de nossos desejos no mundo sensível, o que seria uma forma de transformá-lo em um mundo racional, já que esse deve ser o propósito de nossa natureza. Constatamos em algumas *Reflexões* a crença kantiana de que existe um prazer associado a todas as experiências da vida, mas o prazer máximo existe apenas em uma *vida unificada* na qual as experiências individuais *coincidem* com as de outras pessoas. De fato, nesse prazer consiste a *unidade* de uma vida produzida não pela mera natureza, mas pelo *intelecto*. De acordo com Guyer, nessa sugestão não se percebe uma real oposição entre o prazer sensível e o inteligível, pois embora o prazer considerado de forma particular seja meramente natural, o princípio de sua unidade é intelectual. Nesse caminho, poderíamos desfrutar dos prazeres da vida no mundo sensível através do poder de unificação que possuímos enquanto criaturas livres e racionais.

No fim, tudo depende da vida; o que vivifica (ou o sentimento de promoção da vida) é agradável. A vida é unidade: assim todo gosto tem como princípio a unidade das sensações que vivificam.

A liberdade é a vida originária e em sua conexão [encontra-se] a condição de concordância de toda a vida; por isso aquilo que promove o aumento do sentimento da vida universal ou o sentimento de promoção da vida universal causa um prazer. Mas nós sentimos bem na vida universal? A universalidade faz com que todos os nossos sentimentos se harmonizem, mesmo que nenhum tipo particular de sensação preceda esta universalidade. É a forma do *consensus*⁶⁰² (Refl. 6862; 19:183).

Todavia, observa-se que dificilmente o problema é resolvido nas tentativas apresentadas nas *Reflexões*. É visível que o conceito de virtude (liberdade) deve se vincular necessariamente ao conceito *a priori* e *sistemático* de felicidade, de modo que o primeiro deve ser capaz de produzir, em condições ideais, o segundo.

O princípio [*principium*] da moral é a autocracia da liberdade em vista de toda felicidade ou a epigênese da felicidade de acordo com as leis universais da liberdade. A felicidade não tem um

⁶⁰¹ Das *Principium* der Einheit der freyheit unter Gesetzen stiftet ein analogon mit dem, was wir Natur nennen, und auch einen innern Qvell der Glückseligkeit, den Natur nicht geben kan und wovon wir selbst Urheber seyn. Wir befinden uns alsdenn in einer Verstandeswelt nach besonderen Gesetzen, die moralisch sind, verbunden. und darin gefallen wir uns. Die Einheit der intelligibeln Welt nach practischen Principien, so wie der Sinnenwelt nach physischen Gesetzen (ψ? υ? φ? 1780-98).

⁶⁰² Es komt doch alles zuletzt aufs Leben an; was belebt, (g oder das Gefühl von der Beförderung des Lebens) ist angenehm. Das Leben ist Einheit; daher aller Geschmack zum principio hat die Einheit der belebenden Empfindungen. freyheit ist das ursprüngliche Leben und in ihrem Zusammenhang die Bedingung der Übereinstimmung alles Lebens; daher das, was das Gefühl allgemeinen Lebens vergrößert begördert, oder das Gefühl von der Beförderung des allgemeinen Lebens eine Lust verursacht. Fühlen wir uns aber wohl im allgemeinen Leben? Die Allgemeinheit macht, daß all unsere Gefühle zusammenstimmen, obzwar vor diese Allgemeinheit keine besondere Art von Empfindung ist. Es ist die form des *consensus* (φ? ψ? 1776-78).

valor independente na medida em que é uma dádiva da natureza ou da sorte. Sua origem a partir da liberdade é o que constitui sua independência ou harmonia. O bom comportamento, ou seja - o uso da liberdade de acordo com aquelas leis segundo as quais a felicidade é a autocriação do bem ou o arbítrio regular - possui, portanto, uma existência absoluta e o ser digno da felicidade é a concordância com o sumo bem por meio de nada mais do que o complemento da faculdade do livre arbítrio, na medida em que ela concorda com as regras universais da felicidade em seu todo. O sentimento moral concerne aqui à unidade do fundamento e da posse de si da fonte da felicidade nas criaturas racionais, na medida em que é a ela que deve se referir todo juízo de valor⁶⁰³ (Refl.6867; 19:186).

Não obstante, quando Kant assume a liberdade como um princípio de toda felicidade, ele parece vincular de maneira inequívoca a consciência da virtude à da felicidade. O virtuoso, dessa maneira, deve carregar consigo a consciência e a fonte da felicidade independente das adversidades que possam afligi-lo em sua condição natural.

O bom uso da liberdade é mais valioso do que a felicidade contingente. Ela tem um valor interno necessário. Por isso, o virtuoso possui em si mesmo a felicidade (*in receptivitate*) sem importar quão terrível seja sua situação. Ele tem em si (tanto quanto está nele) o princípio da epigênese da felicidade. Junto com isso é necessário pressupor o originário, uma vontade livre que seja universalmente válida, que seja a ordem da natureza e de todo destino. Desse modo a ordenação das ações segundo leis universais de acordo com a liberdade é, ao mesmo tempo, um *princípio* da forma de toda felicidade⁶⁰⁴ (Refl.6867; 19:186).

Nesse caminho, porém, não estaria ele admitindo a possibilidade de uma *ligação analítica* entre os componentes do sumo bem que seria, posteriormente, rejeitada (27: 1402)? Se esse não é o caso, é de se admitir, pelo menos, que, quando Kant afirma que a liberdade é o princípio que produz a felicidade, ele assume a possibilidade de uma *conexão sintética*, mediante a causalidade, que não pode ser garantida pelos pressupostos da razão nem pelos da experiência.

Diante da inadequação entre os aspectos formais e materiais na hipótese do sumo bem nas *Reflexões*, Kant começa a esboçar, no texto de suas *Preleções*, uma nova e original solução em um caminho intermediário entre Zenão e Epicuro, que vai pré-estabelecer os

⁶⁰³ Das principium der Moral ist autocratie der freyheit in Ansehung aller Glückseligkeit oder die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit. Die Glückseligkeit hat keinen selbständigen werth, so fern sie Natur= oder Glücks Gabe ist. Der Ursprung derselben aus der freyheit ist, was ihre Selbständigkeit und Zusammenstimmung ausmacht. Das Wohlverhalten also, d. i. der Gebrauch der freyheit nach solchen Gesetzen, nach denen die Glückseligkeit das Selbstgeschöpf der guten oderregelmäßigen willkühr ist, hat einen absoluten Bestand, und die würdigkeit Glücklich Zu seyn ist die Zus übereinstimmung zum höchsten Gute durch nichts anders als die Ergänzung des Vermögens der freyen willkühr, so fern sie nach allgemeinen Regeln zur Glückseligkeit im ganzen zusammen stimmt. Das moralische Gefühl geht hier auf die Einheit des Grundes und den Selbstbesitz der Quellen der Glückseligkeit in Vernünftigen Geschöpfen, als auf die alles Urtheil des Werths sich beziehen muß (v. 1776-78).

⁶⁰⁴ Der gute Gebrauch der freyheit ist mehr werth als die zufällige Glückseligkeit. Sie hat einen nothwendigen innern werth. Daher besitzt der tugendhafte in sich selbst die Glückseligkeit (*in receptivitate*), so schlimm auch die Umstände seyn mögen. Er hat in sich (g so viel an ihm ist) das principium der epigenesis der Glückseligkeit. Hiebey muß vorausgesetzt werden, das Ursprünglich der ein freyer Wille, der allgemeingültig ist, die Ursache der Ordnung der Natur und aller Schiksale sey. Als denn ist die anordnung der Handlungen nach allgemeinen Gesetzen der Einstimmung der freyheit zugleich ein principium der form aller Glückseligkeit (v. 1776-78).

contornos de sua concepção madura. Esta nova solução é concebida sobre as bases de sua nova teoria da religião, proporcionando, ao mesmo tempo, uma resposta definitiva, em um caminho estritamente prático, para sua teodiceia. Para a compreensão desse ponto, todavia, torna-se importante retomarmos às considerações jurídicas kantianas abordadas anteriormente.

Kant havia estabelecido, em sua discussão jurídica, que toda imputação moral vinculasse ao mérito que se atribui às disposições internas, o que torna essas disposições sempre dignas de uma recompensa [*Praemia*]. Em um sentido que não se encontra no compêndio de Baumgarten, Kant compreende o conceito de *Praemia* a partir de um duplo significado, a saber, *auctorantia* ou *renunerantia*. O primeiro designa aquelas recompensas que são estabelecidas como motivos para as ações. Nesse caso, “executa-se a ação simplesmente devido à recompensa prometida”⁶⁰⁵ (27:284, p. 81). Por sua vez, a *remunerantia* representa aqueles tipos de recompensas que não se constituem como motivos do agir. As primeiras apresentam-se como incentivos, as últimas são concebidas como *retribuições* [*vergeltende Belohnungen*]. Enquanto motivos, as recompensas possuem apenas caráter pragmático, excluindo, dessa forma, o valor moral, mas, uma vez compreendidas como retribuições [*remunerantia*], as recompensas podem atuar de acordo com as *boas disposições*, vinculando-se à *bondade moral*. Nesse caminho, a “dignidade” vinculada a essas disposições transforma as “remunerantia” em “praemia moralia”. Assim, a moralidade torna-se compatível com a “maior dignidade de ser feliz” e as disposições morais tornam-se merecedoras de recompensa e felicidade infinita, porque elas estão, segundo a compreensão kantiana, sempre prontas para realizar boas ações.

Quem realiza uma ação a partir de motivos do bem-estar físico, simplesmente devido à recompensa prometida, possui uma ação sem nenhuma moralidade e tal pessoa não pode esperar nenhuma praemia remunerantia, mas apenas praemia auctorantia; no entanto, as ações realizadas somente a partir de boas disposições e da moralidade pura são capazes de praemia remunerantia. A Praemia auctorantia inclui muitas consequências naturais e promessas, por exemplo, a saúde é um premium auctorans da moderação, mas eu posso também ser moderado a partir de motivos morais. Então, do mesmo modo, a honestidade possui um praemium auctorans quando é praticada devido a vantagens e aprovação: quem age de acordo com motivos morais é capaz de praemia remunerantia. Estas praemia são muito maiores do que as auctorantia, pois aqui a ação está de acordo com a moralidade e isto concede a maior dignidade para ser feliz. Dessa forma, a praemia moralia deve ser maior do que a pragmática⁶⁰⁶ (27:284, p. 81).

⁶⁰⁵ [...] man die Handlungen bloß wegen der verheißenen Belohnungen thut [...].

⁶⁰⁶ Wer aus den Bewegungsgründen der physischen Wohlfahrt eine Handlung thut, bloß wegen der verheißenen Belohnung, deßen Handlung hat keine Moralität, demnach hat er keine praemia remunerantia sondern auctorantia zu erwarten. Handlungen aber, die bloß aus guter Gesinnung und reiner Moralität geschehn, sind der praemiorum remunerantium fähig. Die praemia auctorantia sind vielen bloße natürliche Folgen und

A distinção entre *remunerantia* e *auctorantia* não só demonstra uma tentativa de desenvolver as questões tratadas no compêndio, mas explicita o rompimento com a concepção de Baumgarten através da rejeição das fórmulas do princípio supremo da moral que são derivadas do comportamento em vista da recompensa. Por isso, Kant nos chama a atenção para o fato de que “a frase do autor: faça aquilo que te proporciona a maior recompensa, é claramente contrária à moralidade”⁶⁰⁷, uma vez que, nesse caminho, a recompensa é transformada em um motivo para a ação. Kant compreende que, em vista disso, a fórmula deveria ser recolocada nos seguintes termos: “faça aquilo que é digno da maior recompensa”⁶⁰⁸ (27:286; p. 84). Schmucker (1961, p. 357) constata que, através dessa atitude, o conceito de dignidade de ser feliz se estabelece a partir de uma ligação particular com o do bem moral, distinguindo-se essencialmente do conceito de felicidade. Isto é, no sistema de Wolff e Baumgarten, o bem moral estava submetido à felicidade. Agora, Kant inverte claramente essa lógica mostrando que o valor da felicidade deve ser submetido ao da moralidade.

Com isso, substitui-se o conceito de felicidade pelo de dignidade de ser feliz⁶⁰⁹. A dignidade é um mérito que conquistamos através das boas disposições morais, o que nos torna merecedores de uma recompensa: “[r]ecompensas ligam-se ao comportamento moral segundo as regras do que é ser digno. A moral torna as recompensas dignas, quando ela [...] mostra que o sujeito é digno. Toda bondade moral [*bonitaet moral*] não precisa de nenhum praemia, pois devemos conectar com a moralidade não a praemia antecedente, mas a consequente”⁶¹⁰ (27:148). No entanto, se devemos conceber a liberdade como uma condição fundamental que

Verheißungen, z. E. die Gesundheit ist ein praemium auctorans der Mäßigkeit; ich kann aber auch mäßig seyn aus moralischen Gründen. So hat die Ehrlichkeit, wenn sie wegen des Vortheils und Beyfalls geschieht, ein praemium auctorans. Der dem moralischen Bewegungsgrunde gemäß handelt, ist des praemii remunerantis fähig. Diese praemia sind größer als die auctorantia, denn hier ist die Uebereinstimmung der Handlung mit der Moralität, und das ist die größte Würde der Glückseligkeit. Demnach müßen auch die praemia moralia größer seyn als die pragmatica. Die praemia moralia haben eine unendliche Bonitaet.

⁶⁰⁷ Daher ist der Satz des Autors: Thue das, was dir die meiste Belohnung verschafft, offenbahr der Moralitaet entgegen

⁶⁰⁸ Allein, thue das was der größten / Belohnung würdig ist, wäre recht.

⁶⁰⁹ Nas *Reflexões*, Guyer (2008, p. 118-9) observa que é difícil compreender como a virtude deve ser capaz de se constituir como dignidade de ser feliz. Ao que parece, na maioria das vezes, o conceito de dignidade se identifica com o da felicidade. Apenas poucas notas sublinham que a liberdade é uma condição necessária do mérito (p. 120). Todavia, mesmo que esteja indicado a existência de um sistema de distribuição de felicidade que acontece a partir do mérito conquistado mediante a liberdade, (Refl. 6989, 7049, 7197, 7202), as *Reflexões de Filosofia Moral* não nos proporcionam o ponto principal necessário ao argumento kantiano. Não nos é explicado como é possível a *transição* entre os estados de liberdade e natureza, ou seja, como a dignidade de ser feliz transmuta-se em felicidade. Esse ponto só é introduzido, de forma adequada, nas *Preleções de Ética*.

⁶¹⁰ Mit dem moralischen Verhalten hängen Belohnungen zusammen, nach den Regeln der Würdigkeit. Die moral macht würdig der Belohnungen, wenn sie auch gleich keine bedarf (das Wörtchen würdig bedeutet hier. keine Verdienste, sondern zeigt nur an, daß das Subject würdig ist). Alle moralische bonitaet ä bedarf keine praemia, wir müßen also mit der moralitaet nicht die antecedentia sondern die consequentia praemia connectiren.

deve produzir a dignidade de ser feliz, por outro lado, ela não é uma condição suficiente para se produzir felicidade, pois liberdade e felicidade não estão vinculadas a partir de um *nexo necessário*, mas somente *possível*. Embora a dignidade de ser feliz seja “um consecretarium imediato das leis morais [...] a felicidade não possui nenhuma ligação com a moral. As leis morais não podem nos prometer nada segundo a natureza”. Kant mostra-se, nesse ponto, bastante consciente de que “as leis morais não possuem nenhuma ligação natural com a felicidade, porque o interno da moral consiste nas intenções”⁶¹¹ (27: 167). O resultado disso é que a moralidade e a dignidade de ser feliz não resultam necessariamente em felicidade no mundo real. Mas se a felicidade realmente não é uma garantia, pelo menos é um prospecto pelo qual aquele que é digno dela tem o *direito* de esperar: “[t]odas as leis morais possuem ao mesmo tempo um prospecto em vista da felicidade” que se ligam “com uma esperança”⁶¹² (27: 167).

A pergunta que permanece é: o que garante que essa esperança não é uma ilusão e a moral uma mera quimera, visto que as leis causais da natureza não são capazes de garantir a justaposição entre virtude e felicidade? Como no contexto anterior, a resposta encontra-se na relação fundamental que Kant estabelece entre moral e religião: “[o] doutrinador do evangelho [*evangelii*] estabeleceu corretamente como fundamento que os dois *principia* do comportamento, virtude e felicidade, seriam distintos e originários. Ele comprovou que sua unificação não se encontra na natureza (este mundo). Ele disse, todavia, que se pode crer nela com toda confiança” (27: 258; 7060). Passa a se compreender, apoiado nisso, que o agir moral em si deve nos proporcionar a fé de que existe uma providência e um juiz de todas as coisas, garantindo a possibilidade e a manutenção de uma ordem moral no universo que liga nossas presentes disposições às consequências que lhe são devidas. A “doutrina da virtude que basta a si mesma [...] não pode evitar que se estabeleçam a esperança de sua pureza e sua recompensa em um juiz onisciente”⁶¹³ (Refl.6606; 19:105). É preciso observar, no entanto, que, no âmbito da moral, onde o tribunal é necessariamente interno, Kant sabe que a *consciência* nem sempre é efetiva enquanto juiz, uma vez que “o homem não é um juiz competente em vista de suas próprias ações”. Visto que “os moralmente inconscientes ou

⁶¹¹ Die Sittlichen Gesetze haben keinen natürlichen Zusammenhang mit der Glückseehkeit, weil das innere der Moral in den Gesinnunge bestehet.

⁶¹² Alle sittliche Gesezze haben zugleich einen prospect auf die Glückseehkeit, sie sind mit einer Hoffnung verbunden [...].

⁶¹³ Das System des feinsten Eigennutzes ist darin von dem Lehrbegrif der sich selbst gnugsamen Tugend unterschieden, daß diese die Tugend na sich selbst liebt und darum nicht umhin kan, einen allsehenden Richter ihrer Reinigkeith und ihre Belohnung zu hoffen [...] (κ? λ? ο? 1769).

carentes de consciência moral podem sacrificar completamente este *forum*”, o juiz deve “ter força coercitiva e isso deve estar em outro”⁶¹⁴ (Refl. 7181; 19:265-266). Dessa forma, a competência de atribuir punições ou prêmios⁶¹⁵ em vista de nossa conduta moral deve ser atribuída exclusivamente a Deus: “[a]qui reconhecemos que aquele que se comportou de forma a ser digno de felicidade pode também ter a esperança de alcançá-la, porque existe um ser que pode fazer feliz”⁶¹⁶. Dessa forma, a *crença* no “apoio de Deus” é exigida para justificar nossa esperança de que é possível alcançar, mesmo diante de nossa fraqueza e fragilidade, a máxima dignidade de ser feliz em consonância com a aquisição da maior virtude, o que nos leva, por meio da ajuda divina, à realização do sumo bem: “é em virtude de nossa fraqueza que devemos buscar pela ajuda divina para nos tornar capazes de preencher a lei santa e recolocar a pureza que falta em nossas ações” (27:296). A fé é a esperança de que Deus, levando em consideração nossos esforços verdadeiros em direção à virtude, “restitua [*ersetzen*] a fragilidade [*Gebrechlichkeit*] de nosso comportamento”. Em outras palavras, “fé significa a confiança de que Deus restituirá, depois de termos feito tudo o que possível, o que não está em nosso poder”. Caso façamos “o que está dentro de nossa capacidade, Deus vai reparar nossa fragilidade e incapacidade”⁶¹⁷ (27:320-21, p. 139). No entanto, a crença moral é exigida também para nos confortar de que todos os nossos esforços desinteressados em vista da moralidade serão *justamente* gratificados. A fé não se liga apenas à necessidade de acreditarmos que somos capazes de superar a debilidade de nossa condição a fim de pleitearmos a felicidade plena, mas liga-se ainda à necessidade de acreditar que nossos esforços morais encontrarão *consequências justas*: “[s]e, de nossa parte, fazemos tudo o que podemos, nós podemos esperar por um complemento que pode ser suposto diante da justiça

⁶¹⁴ Eigentlich ist der Mensch in Ansehung seiner eignen Handlungen kein kompetenter Richter, weil der Richter die zwingende Gewalt haben muß, und dieses muß ein anderer seyn [...]. Ungewissenhafte, Gewissenlose können dieses forum Gantz ferieren lassen (v? 1776-78).

⁶¹⁵ De fato, se o homem pode ter esperança de felicidade partir da crença em Deus, Kant nos chama a atenção para o fato de que a religião não pode oferecer esperança aos homens de modo a conduzi-los a ações cujos motivos sejam aqueles ligados a recompensa [*auctorantia*] de um estado futuro. O homem que vive moralmente pode esperar ser recompensado, mas não a partir de motivos ligados à recompensa. “O homem pode esperar ser feliz, mas isso não deve movê-lo, mas consolá-lo”. Kant acredita que é fútil representar a praemia como auctorantia, porque a providência não proporcionou aos homens nenhuma representação certa da felicidade futura. Isso justifica o motivo pelo qual eles preferem permanecer nesse mundo à espera de sua felicidade, já que acreditam que podem alcançá-la brevemente. É natural, portanto, que as pessoas tenham um gosto maior pela vida presente, uma vez que esta “pode ser sentida e conhecida mais claramente”. Todavia, em uma posição melhor, encontra-se a lei moral, uma vez que ela já carrega naturalmente estas promessas em relação a um sujeito que possui boas disposições: “[t]odo homem justo possui esta fé” (27:284-5).

⁶¹⁶ Hier erkennen wir, daß derjenige, der sich so verhalten hat, daß er der Glückseligkeit würdig ist, auch hoffen könne, dieselbe zu erlangen, weil es ein Wesen giebt, welches glücklich machen kann.

⁶¹⁷ Glauben nehmen wir hier in dem Sinn, daß wir das beste thun sollen, was in unsrer Gewalt stehet, und zwar in der Hoffnung: Gott werde nach seiner Güte und Weisheit die Gebrechlichkeit unsers Verhaltens ersetzen. Der Glaube bedeutet also das Zutrauen, daß Gott das, was nicht in unsrer Gewalt stehet, wenn wir auch alles, was uns möglich ist, werden gethan haben, ersetzen werde.

de Deus e pode ser adequado à lei santa. [...] Nesse caso, temos, em vez de uma justiça indulgente, um suplemento de justiça”⁶¹⁸ (27:331, p. 155). Esse argumento está baseado na posição anti-voluntarista de Kant e em sua insistência de que Deus é imparcial e justo. Ou seja, devemos acreditar que sua *justiça distributiva* não admite exceções.

Ao ser apoiada na moral, é notável que a religião adquire um sentido bastante próximo ao da perspectiva dos escritos kantianos maduros. A correspondência entre Kant e o poeta e místico J. C. Lavater, datada de 1775, corrobora muito da perspectiva que foi compartilhada pelo professor com os seus alunos nesse contexto. Quando perguntado por Lavater sobre sua opinião em relação à fé e à oração, Kant chama a atenção para a importância de se distinguir “entre os ensinamentos de Cristo e os relatos que temos desses ensinamentos”⁶¹⁹ (10:176). Com o objetivo de preservar a pureza da religião, Kant vê, então, a necessidade de “separar entre os ensinamentos morais e os dogmas”, uma vez que tais ensinamentos são “a doutrina fundamental do evangelho”. Todo o restante deve ser concebido “apenas como um auxiliar” (10:176). Os dogmas “nos dizem apenas o que Deus fez para nos ajudar a ver nossa fragilidade”, a lei moral, por sua vez, “nos diz o que devemos fazer para nos tornarmos dignos de justificação” diante de Deus⁶²⁰. Nossa fé em Deus deve ser, portanto, “incondicional”, isto é, não deve ser conduzida pelo “desejo inquisitivo” de conhecer os propósitos divinos ou de alcançar “a salvação da alma”. Trata-se, na verdade, de uma “fé moral”, “uma confiança incondicional na ajuda divina”, a partir “de nossos mais sinceros esforços”⁶²¹ (10:178). Nas *Leituras*, Kant enfatiza que essa crença, quando tomada “a partir de um ponto de vista filosófico”, deve ser compreendida não como algo ligado à revelação, mas como algo que nasce “do uso da razão”, ou seja, que emerge do “princípio [*principium*] da moralidade”. E, uma vez sendo prática, é “tão poderosa” ao ponto de dispensar qualquer fundamento teórico para extraí-la “do sentimento moral”⁶²² (27:306, p. 118)⁶²³.

⁶¹⁸ Wenn wir in Ansehung unsrer alles thun, was wir können, so können wir / eine Ergänzung hoffen, daß wir vor Gottes Gerechtigkeit bestehn, und den heiligen Gesetzen adaequat seyn können.

⁶¹⁹ Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht die wir von der Lehre Christi haben [...]

⁶²⁰ [...]um iene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen herauszuziehen. Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kan nur die Hülfslehre desselben seyn, weil die letztere nur sagt: was Gott gethan um unserer Gebrechlichkeit in Ansehung der Rechtfertigung vor ihm zu Hülfe zu kommen, die erstere aber, was wir thun müssen um uns alles dessen würdig zu machen.

⁶²¹ Unter dem moralischen Glauben verstehe ich das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hülfe, in Ansehung alles guten, was, bey unsern redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist.

⁶²² Durch den Glauben wird hier in so der philosophischen Betrachtung nicht das Zutrauen, das man nach der Offenbarung haben soll, verstanden, sondern der Glaube, welcher aus dem Gebrauch der gesunden Vernunft entspringt. Dieser Glaube der aus dem principio der Moralität entspringt, wenn sie practisch ist, ist so mächtig, daß keine speculative Gründe nöthig sind, diesen Glauben aus dem sittlichen Gefühl heraus zu heben.

Portanto, de acordo com o argumento, conclui-se que “[t]oda religião pressupõe a moralidade”. Em palavras retiradas das lições sobre educação ministradas no mesmo contexto, “se a religião não vem acompanhada pela consciência moral, permanece ineficaz. A religião sem consciência moral é um culto supersticioso”⁶²⁴ (9:495). Todavia, conforme destaca Kant em suas leituras de ética, é “igualmente impossível” conceber a moralidade “sem a crença em Deus” (27:307, p. 120). Isso não significa, no entanto, que a religião seja “a origem da moralidade”, mas que a moral deva ser “combinada com a religião”, abrindo precedente para se alcançar uma *solução* para a questão do sumo bem a partir de um caminho “que os filósofos antigos não apreciaram”. Sem a religião, a moral não seria mais do que “uma coisa ideal”, pois “[t]oda religião concede força, beleza e realidade à moralidade”⁶²⁵ (27:307, p. 119) e “nenhuma moralidade pode ser prática sem a religião”⁶²⁶ (27: 137, *Powalski*). Não se trata de aceitar, com isso, um pressuposto teológico e heterônomo, mas, na verdade, de admitir que a *ideia integral* da moralidade não pode se concretizar sem a *esperança da felicidade*, cujo apoio só pode ser garantido através de uma crença em um Ser capaz de conduzi-la à execução. Diante do já mencionado conflito kantiano em torno do problema da *motivação moral*, a religião apresenta-se, na perspectiva das *Preleções de Ética*, como um *móvel da moral*, não porque determina diretamente nosso comportamento, mas porque, na medida em que é fundamental para se conceber a ideia do sumo bem, ela nos permite *esperar* alcançar verdadeiramente a felicidade a partir do bom comportamento: “[a] religião concede um peso à moralidade; ela deve ser o móbil da moral. Aqui reconhecemos que aquele que se comportou de modo a ser digno de ser feliz também pode esperar alcançar a felicidade”⁶²⁷ (27:307-8, p. 120). Portanto o sumo bem, enquanto “o ideal da maior perfeição moral pura” que o homem pode esperar apoiado “na crença no apoio divino [*göttlichen Beystandes*]”, é assumido como “o maior móbil [*Triebfeder*]” da moral, pois ele promete

⁶²³ Tem-se em enfoque, a partir desse discurso, a predominância do núcleo moral-racional da religião que deve ser assumido em detrimento dos aspectos exteriores tais como os milagres e a revelação.

⁶²⁴ Tradução de F. Fontanella. Falaremos mais a frente das *Preleções sobre Pedagogia*.

⁶²⁵ Die Sittlichkeit muß mit der Religion verbunden werden, welches die alten Philosophen nicht eingesehn haben. Die Religion ist nicht der Ursprung der Moral, sondern sie besteht darin : daß die sittlichen Gesetze auf die Erkenntniß Gottes angewandt werden. Man stelle sich die Religion vor aller Sittlichkeit vor, sie müßte doch eine Beziehung auf Gott haben, und dann würde sie darin bestehn, daß ich Gott als einen mächtigen Herren ansehe, dem man schmeicheln müßte. Alle Religion setzt Moral voraus folglich kann diese Moral nicht aus der Religion abgeleitet werden. Alle Religion giebt der Moral Nachdruck, Schönheit und Realität, denn die Moralität an sich ist etwas ideales.

⁶²⁶ [...] keine moralitaet kann aber practisch seyn ohne Religion.

⁶²⁷ Die Religion giebt der Sittlichkeit ein Gewichte, sie soll die Triebfeder der Moral seyn. Hier erkennen wir, daß derjenige, der sich so verhalten hat, daß er der Glückseligkeit würdig ist, auch hoffen könne, dieselbe zu erlangen, weil es ein Wesen giebt, welches glücklich machen kann

àquele que se tornou digno, a “felicidade em outro mundo” ou a “bem-aventurança”⁶²⁸ (27: 251; p. 20)⁶²⁹.

É preciso observar, no entanto, que a dignidade de ser feliz - mesmo sendo um direito que conquistamos através de nossos esforços e, por isso, uma recompensa que merecemos usufruir como felicidade - não nos concede *nenhum mérito* diante de Deus. Ou seja, em um caminho análogo a Baumgarten (§ 108, *Initia*), Kant acredita que não podemos exigir a felicidade ao modo de um prêmio, como se Deus tivesse uma *dívida* conosco devido às nossas boas ações: “[n]ós não podemos exigir nenhum prêmio [*Lohn*] de Deus, uma vez que não fizemos nada de bom a Ele, mas apenas fizemos tudo o que nos foi exigido para o nosso melhor”. Mas, se certamente não podemos “esperar de Deus nenhum prêmio como mérito”, em contrapartida, devemos esperar uma recompensa gratuita [*praemia gratuita*] concedida em virtude das ações morais desinteressadas que realizamos a favor de outros homens. Kant acredita que podemos, nesse caminho, considerar Deus como aquele que *paga a dívida* da humanidade, uma vez que é Ele quem quita o débito das pessoas para as quais exercemos boas ações, sendo-nos devedoras⁶³⁰. O objetivo de Deus, com essa atitude, é *promover a felicidade de todos os homens na Terra*, a partir de um pressuposto que depende apenas dos

⁶²⁸ [...]es ist ein Ideal der größten reinen sittlichen Vollkommenheit, weil aber solche von dem Menschen nicht kann erreicht werden, so gründet es sich auf den Glauben eines Göttlichen Beistandes. Nicht allein die Würdigkeit der Glückseligkeit hat in diesem Ideal die größte Sittliche Vollkommenheit, sondern dieses Ideal hat auch die größte Triebfeder, und das ist die Glückseligkeit, aber nicht in dieser Welt. Also das Ideal des Evangelii hat die Gröbste Reinlichkeit der Sitten, und auch die größte Triebfeder, das ist die Glückseligkeit oder die Seeligkeit.

⁶²⁹ Como se pode notar, a perspectiva kantiana sobre o sumo bem apresentada nos anos de 1770 parece ser um esboço da visão que seria apresentada posteriormente na *segunda Crítica*. Embora Kant já se dirija em direção a sua solução tardia, é notável que essa formulação inicial apresenta alguns caracteres que são distintos de sua concepção definitiva. Em relação a isso, podemos citar, principalmente, o problema apontado por Dusing (1972, p. 25) sobre o significado e o papel do conceito de felicidade. Kant apresenta um dúbio significado dessa noção, sugerindo a possibilidade de uma felicidade de caráter intelectual, compreendida como uma autossatisfação *a priori* proporcionada pela consciência de nossa independência dos sentidos. Ademais, o conceito dessa felicidade é também identificado com a bem-aventurança, pressupondo, dessa forma, uma relação direta com o mundo inteligível e a “comunidade com Deus” (19: 109 (Nr. 6611)). Ver também *Metaphysik-Vorlesung* (17: 320). Todavia, o problema com essa perspectiva, como Dusing (1972, p. 27) mesmo admite, é que a felicidade dentro do sumo bem enquanto felicidade *a priori* permanece desconectada do campo dos esforços sensíveis e dos sentimentos, sendo difícil determiná-la mais proximamente em seu significado integral. Se o conceito de felicidade realmente permanece apenas em nível intelectual e inteligível, é difícil concebê-lo, como Kant deseja, como um aspecto motivacional e, ao mesmo tempo, pensar qualquer conexão sistemática entre liberdade e natureza. No entanto, como sugerem as interpretações de Guyer e J. Herceg, é notável que Kant, no contexto da década de 1770, não renuncia ao conceito de uma felicidade mundana, mas apenas procede com muito cuidado na tentativa de conformar o tema com a sua concepção de uma ética pura, buscando estabelecê-la a partir de um alicerce racional e seguro. Isso significa que, apesar dos conceitos de natureza e felicidade serem estabelecidos aparentemente como aspectos distintos, encontramos evidências textuais de que Kant já pensa a existência de Deus, a partir da crença moral, como a garantia da possibilidade da *felicidade geral* dos homens e da realização *integral* da ideia do sumo no mundo.

⁶³⁰ Aramayo, o tradutor das *Preleções* para o castelhano, compreende que essa primeira versão kantiana do bem supremo é a de um mundo moral concebido como um sistema de moralidade autorrecompensadora que se dá no horizonte da história.

esforços humanos: “Deus nos coloca em um palco, onde podemos fazer o outro feliz e isso depende apenas de nós”, pois, “se todos os homens juntos quisessem unanimemente promover vossa felicidade, nós poderíamos fazer um paraíso em Nova Zembla”⁶³¹ (27:285-6; p. 83)⁶³². É possível perceber o que é colocado em questão nessa passagem: não se trata apenas de buscar a realização do sumo bem como bem-aventurança em outro mundo, mas buscá-lo enquanto realização natural, uma vez que, como Kant enfatiza, os esforços humanos devem ser capazes de produzir o sumo bem nas condições do mundo. Segundo Aramayo (1988, p.157), essa primeira versão kantiana do bem supremo corresponde à hipótese de um mundo moral concebido como um sistema de moralidade autorecompensadora que, enquanto um ideal ou uma utopia, precisa ser, de alguma forma, concretizado no horizonte da história.

Esse ponto ganha uma ênfase ainda maior no tópico final das *Preleções de Ética*, intitulado “Da Destinação Final do Gênero Humano”⁶³³, no qual Kant discute escatologicamente a meta final e universal da humanidade em vista de sua maior perfeição. Como se nota, isto coincide com o problema do sumo bem: “[a] destinação final do gênero humano é a maior perfeição moral na medida em que ela é realizada através da liberdade do homem, considerando que ele, nesse caso, é capaz da maior felicidade”. Kant insiste, desde o início, que a felicidade, *compartilhada* devidamente por Deus, não possui qualquer valor se for desvinculada do “principium interno do mundo”, qual seja o da liberdade: “Deus poderia já ter feito os homens tão perfeitos e ter compartilhado a cada um deles a felicidade, mas, nesse caso, esta felicidade não seria originada a partir do *princípio* interno do mundo”⁶³⁴ (27:470, p. 364-65). Isto é, a conquista da dignidade através da liberdade é uma condição fundamental para que o homem seja capaz de alcançar seu destino final na busca da maior perfeição. Mas essa meta final só pode ser alcançada, integralmente, se todos os *esforços humanos* coincidirem em direção a este propósito: “somente se todos se comportassem de modo que seu comportamento concordasse com este fim universal, então a perfeição suprema [*höchste Vollkommenheit*] seria alcançada através disso. Por isso, todo indivíduo deve se

⁶³¹ [...] wenn nur alle Menschen zusammen einstimmig wollten ihre Glückseligkeit befördern, so könnte man in Novoya Zemlja ein Paradies machen.

⁶³² Em suas preleções de geografia física de 1758, Kant explica que o deserto gelado de Nowaja Semlja é um lugar inóspito para a vida, embora não seja completamente desabitado: “Na ilha Nova Zembla, montanhas altas e outros lugares não são habitados, mas não se deve acreditar que a ilha seja totalmente desabitada” (9:435).

⁶³³ Von der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechts.

⁶³⁴ Die letzte Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist die moralische Vollkommenheit, so fern sie durch die Freyheit des Menschen bewirkt wird, wodurch alsdenn der Mensch der größten Glückseligkeit fähig ist. Gott hätte die Menschen schon so vollkommen machen und jedem die Glückseligkeit haben austheilen können, allein alsdenn wäre es nicht aus dem Innern principio der Welt entsprungen. Das innere principium der Welt aber ist die Freyheit.

esforçar para estabelecer seu comportamento de acordo com esse fim”. Diante de todos os problemas do mundo, Kant se questiona, então, se este propósito pode realmente se realizar: “[q]uão distante, no entanto, está o gênero humano do caminho para esta perfeição? Se tomarmos a parte mais esclarecida do mundo, então, encontramos que todos os Estados se colocam armados uns contra os outros e que mesmo em tempos de paz cada um deles aponta suas armas contra os outros. As consequências disso são tais que impedem os homens de poder se aproximar do fim universal da perfeição”⁶³⁵ (27:470, p. 366). E aqui, diante da ameaça da guerra, Kant já pensa *cosmopolitamente* a possibilidade de estabelecer os *direitos universais da humanidade* como um meio de abrir caminho para a realização do *verdadeiro propósito* dos seres humanos no mundo: “[a] sugestão de Abt de Saint Pierre de um senado universal dos povos deveria ser, se fosse levada adiante, o momento em que o gênero humano daria um grande passo em direção à perfeição”⁶³⁶ (27:471, p. 366). Apesar do fracasso da tentativa nesses termos, Kant acredita, explicitando as fortes raízes rousseauianas⁶³⁷ de seu pensamento, que este propósito pode ser alcançado pelo caminho da educação⁶³⁸. É necessário observar, não obstante, que esta educação “precisa estar adequada a todos os fins da natureza, da sociedade civil e da vida doméstica”. Em um caminho diferente da defeituosa educação

⁶³⁵ Wie weit ist nun aber das menschliche Geschlecht auf dem Wege zu dieser Vollkommenheit? Wenn wir den erleuchtetsten Theil der Welt nehmen, so finden wir, daß alle Staaten gegen einander in Waffen stehn und jeder schleift seine Waffen im Frieden gegen den andern. Dieses hat solche Folgen, die da verhindern, daß sich die Menschen dem allgemeinen Zwecke der Vollkommenheit nähern können.

⁶³⁶ Der Vorschlag des Abt von St. Pierre von einem allgemeinen Völker-Senat würde, wenn er ausgeführt der Zeitpunkt seyn, wo das menschliche Geschlecht einen großen Schritt zur Vollkommenheit thun würde.

⁶³⁷ É importante observar que esse ponto específico das *Preleções de Ética* vai de encontro com os ensinamentos influenciados por Rousseau apresentados nas *Preleções sobre Pedagogia* nas quais Kant discute o papel da educação moral em vista da destinação final da humanidade. A primeira parte que trata sobre a educação física (9:456) é essencialmente rousseauiana, na medida em que reproduz vários ensinamentos concernentes à educação na primeira infância do livro 1 do *Emílio*.

⁶³⁸ As *Preleções sobre Pedagogia* compõem o volume IX da edição das obras completas de Kant da Academia de Berlim. Elas referem-se aos cursos sobre educação que foram ministrados pela primeira vez provavelmente a partir de meados de 1770. É notável que essas *lições* convergem, em vários aspectos, com o problema essencial da parte final das *lições de ética* acerca da destinação da humanidade. Kant acredita que o “homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação” (9:443), uma vez que “o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação” (9:444). A educação carrega, portanto, os germes do aperfeiçoamento da humanidade em vista de sua destinação final. No entanto, “[e]ssa finalidade, pois, não pode ser atingida pelo homem singular, mas unicamente pela espécie humana”. Percebe-se, com isso, que “[o] estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (9:448). A “natureza humana pode aproximar-se pouco a pouco do seu fim”, “através dos esforços das pessoas dotadas de generosas inclinações, às quais se interessam pelo bem da sociedade e estão aptas para conceber como possível um estado de coisas melhor no futuro” (9:449). Tem-se observado, no entanto, que “[n]as condições atuais pode-se dizer que a felicidade dos estados cresce na mesma medida que a infelicidade dos homens” (9:451). Isso porque “vivemos em uma época de disciplina, de cultura e de civilização”, que ainda “não é a da verdadeira moralidade”. Kant encontra o precedente, diante disso, para aferir a importância de uma educação prática na qual, a partir da consideração dos deveres humanos, convém “ensinar às crianças a lei que têm dentro de si”, pois a lei pelo qual se dá a conduta correta “é a única que pode torná-lo [o homem] digno de felicidade” (9:494). Portanto, é pelo cultivo da liberdade que Kant acredita que o homem pode ser conduzido, mediante o conjunto de todos os esforços humanos, à consumação de sua destinação moral e à almejada felicidade do seu gênero. Aqui foi utilizada a tradução de F. Fontanella.

vigente, preocupada geralmente apenas com “a cultura do talento, da disciplina e da doutrina”, ela deve ter em vista a “formação do caráter de acordo com princípios morais”⁶³⁹. Essa educação precisa, primeiramente, ser aplicada aos governantes, uma vez que, como se constata, eles nunca contribuíram “para a perfeição da humanidade, para a felicidade interna ou o valor da humanidade”, mas “sempre apenas visaram a prosperidade de seus domínios”⁶⁴⁰. Por último, ela deve se estender a todos os membros da comunidade para que, com isso, o Estado possa alcançar estabilidade. Kant acredita, portanto, que a educação das *capacidades morais* é o meio para se alcançar a “destinação completa” da natureza humana, abrindo caminho para uma situação ideal na qual “a consciência interna, a justiça e a igualdade” predominarão sobre a “força autoritária”. Em palavras que nos remetem diretamente ao escrito tardio sobre a religião, trata-se de consumir, através dos esforços morais, “o reino de Deus sobre a Terra [*Reich Gottes auf Erden*]”. De acordo com uma reflexão datada do período de 1776-1778, “[o] reino de Deus sobre a Terra é um ideal que tem uma força motriz sobre o entendimento daqueles que querem ser eticamente bons”⁶⁴¹ (Refl.6904, 19:201). Portanto, concluindo sua preleção, Kant declara que este reino “é o fim último destinado e a suprema perfeição moral que o gênero humano pode atingir e pela qual, após o decorrer de muitos séculos, é possível esperar”⁶⁴² (27:471, p. 367-68).

Richard Velkley (1989, p. 107) acredita que Kant já busca, nesse momento, um ideal universal de perfeição que, configurando-se como um *sistema*, condiciona o conjunto dos *esforços individuais* ao progresso de toda espécie. Ou seja, nesse ponto conclusivo, através do conceito do sumo bem, a moral já é concebida como um *sistema* que deve abarcar *todos os fins humanos*, tanto aqueles referentes à *natureza* quanto à *liberdade*. Se por um lado as

⁶³⁹ Nirgends als durch die Erziehung. Diese muß allen Zwecken der Natur, der bürgerlichen und häuslichen Gesellschaft angemessen seyn. Unsere Erziehung aber im Hause und in den Schulen ist noch sehr fehlerhaft, so wohl in Ansehung der Cultur der Talente, der Disciplin und Doctrin, als auch in Ansehung der Bildung des Charakters nach moralischen Grundsätzen. Man ist mehr auf Geschicklichkeit, als auf Gesinnung bedacht, sich derselben gut zu bedienen

⁶⁴⁰ A mesma crítica aos governantes é apresentada nas lições de pedagogia: no que diz respeito a uma boa educação “é necessário, portanto, contar mais com os esforços particulares do que com a ajuda dos príncipes [...], uma vez que a experiência ensina que os príncipes para atingir seus objetivos, se preocupam não com o bem do mundo, mas com o bem do estado”. Assim “alguns poderosos consideram, de certo modo, o seu povo como uma parte do reino animal e têm em mente apenas a sua multiplicação. No máximo desejam que eles tenham um certo aumento de habilidade, mas unicamente com a finalidade de poder aproveitar-se dos próprios súditos como instrumentos mais apropriados aos seus desígnios” (9:448-449).

⁶⁴¹ Das Reich Gottes auf Erden ist ein ideal, welches in dem Verstande desienigen eine bewegende Kraft hat, der sittlich gut seyn will (v. 1776-1778).

⁶⁴² Die Basedowschen Anstalten der Erziehung machen dazu eine kleine warme Hoffnung. Wenn die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben, so ist dies das Reich Gottes auf Erden, alsdenn wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt. Dies ist der letzte bestimmte Zweck und die höchste moralische Vollkommenheit, zu der das menschliche Geschlecht gelangen kann, die nach dem Verlauf vieler Jahrhunderte zu hoffen ist.

habilidades morais precisam ser educadas a fim de fomentar, a partir dos *esforços* humanos, a promoção do sumo bem no mundo, por outro lado, a *sistematização* e a *distribuição* de felicidade de acordo com a virtude só pode ser garantida postulando a *existência de Deus*. A reflexão 4349 de meados de 1770 proporciona um apoio para essa suposição: “a regra da liberdade *a priori* em um mundo em geral constitui a *forma do mundi intelligibilis*. Estes motivos nos dirigem, de acordo com as leis fundamentais da liberdade, à pressuposição do Deus inteligível e do mundo futuro, com o qual tudo (a natureza) estará de acordo com as leis morais”⁶⁴³. O conceito de um reino de Deus sobre a Terra, legitimado mediante a fé moral, portanto, já proporciona⁶⁴⁴, nas *Preleções*, o caminho para uma *visão unificada* do mundo na qual a divergência das leis que compõem as ordens da natureza e da liberdade são superadas. Encontramos nisso, com efeito, em um caminho estritamente *prático*, a solução final para o *problema pré-crítico* da *teodiceia* acerca da *justiça de Deus*, cuja resposta havia sido apresentada apenas parcialmente em *Sonhos de um Visionário* através de um *postulado moral originário* da *imortalidade da alma*.

⁶⁴³ Es giebt vor kan uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden; also ist ieder *mundus physicus* (g *materialiter*) *sensibilis*; nur der *Mundus moralis* (g *formaliter*) ist intelligibilis. Darum, weil die freyheit das einzige ist, was *a priori* gegeben wird und in diesem Geben *a priori* besteht; die Regel der freyheit *a priori* in einer Welt überhaupt macht *formam mundi intelligibilis* aus. Diese führt nach Gesetzen Gründen der freyheit auf die praesumption der *intelligibilium* Gott und eine künftige welt, darin alles (g die Natur) den Moralischen Gesetzen gemäß seyn wird.

⁶⁴⁴ Devemos considerar que a concepção pré-crítica do sumo bem se difere da perspectiva madura em alguns pontos. Como podemos observar, nos escritos maduros, a ideia do sumo bem não é mais concebida como um motivo [*Triebfeder*] ou *princípio de execução* da moralidade; além disso, a concepção de uma *felicidade a priori* é abandonada a favor de um conceito de felicidade ligado à natureza; e ainda, o conceito de felicidade é concebido separadamente à representação de um mundo inteligível.

5. ALGUMAS IMPLICAÇÕES DAS CONCEPÇÕES ÉTICAS DO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO

5.1. A independência do ponto de vista prático em relação ao da metafísica teórica e o problema de uma ética crítica

Nesse capítulo, discutiremos - sem necessariamente nos aprofundar em questões que não poderiam ser desenvolvidas aqui - sobre algumas implicações decorrentes dos resultados dessa investigação. Tudo que foi discutido até aqui, nessa ampla exposição do desenvolvimento pré-crítico, levanta inevitavelmente a questão sobre a *medida* que as concepções práticas da filosofia kantiana são *independentes* de seus ainda vindouros resultados em torno do problema da metafísica teórica. Estabelece-se a pergunta se há, de fato, uma independência - e, se há, em qual medida ela existe? - da ética kantiana e de sua teoria da religião em relação aos resultados que ainda seriam alcançados no âmbito da metafísica, concernentes à filosofia transcendental. Dentro da literatura, essa questão foi primeiramente levantada por J. Schmucker (1961, p.374), que norteado principalmente por uma análise minuciosa das *Anotações* [*Bemerkungen*], do *Legado Manuscrito* [*schriftlicher Nachlass*] e das *Preleções* [*Vorlesungen*], levantou a suposição de que a ética de Kant teria realmente se desenvolvido independente de seu ponto de vista em relação à metafísica teórica e de sua nova teoria da subjetividade transcendental. Reconhece-se como contraposição a isso, sem dúvida, como Schmucker salienta, que, nos escritos maduros de Kant, o conceito de uma razão prática aparece em *alguns momentos* em dependência do novo ponto de vista adquirido sobre a razão teórica. É possível citar, além da *sistemática* que compõe analogamente a estrutura de ambas as *Críticas*, a reivindicação kantiana no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de uma *unidade* entre razão prática e especulativa mediante um princípio comum bem como a *dedução* que, na terceira parte da mesma obra, toma lugar - de forma análoga à primeira *Crítica* - como o meio através do qual a lei moral é concebida como uma proposição *sintética a priori*. Outro ponto digno de observação, que parece ser um obstáculo para a hipótese da *independência* do prático em relação ao teórico, encontra-se na doutrina da liberdade transcendental, que, segundo Menzer, está completamente ausente nas *Preleções*. Com esses pontos enumerados, a reivindicação da *independência* do prático em relação ao teórico será analisada levando em consideração,

sobretudo, três aspectos. Em primeiro lugar, se há verdadeiramente a necessidade da derivação da consciência moral a partir do ponto de vista transcendental; em segundo, se existe, de fato, uma dedução da lei moral a partir do conceito de liberdade; e, enfim, nós vamos levar em conta a pergunta sobre em que medida a doutrina da liberdade transcendental é indispensável para a descoberta da perspectiva prática.

5.2. O problema da dedução da consciência ética a partir do sujeito transcendental: uma resposta a Henrich.

A polêmica questão levantada por Schmucker perceptivelmente distancia sua interpretação tanto da leitura dos comentadores tradicionais, como Menzer e Küenburg, quanto da abordagem de Henrich, que havia, na mesma época, alcançado resultados bastante similares. Em seu artigo de 1957, publicado na *Kant-Studien*, Henrich (1957, p.65-66) admite abertamente, em um caminho similar ao de Schmucker, que a ética kantiana já apresenta, no período pré-crítico, uma “perfeição inicial”, uma vez que, naquele tempo, Kant já compreende a consciência moral “totalmente a partir da essência da vontade”, o que o conduz à “fórmula do imperativo categórico a partir da universalidade da vontade”. No entanto, apesar desses inovadores resultados, Schmucker acredita que Henrich tem sua hipótese enfraquecida devido à suposição de que a ideia de uma razão prática seria uma resposta para o problema deixado em aberto por Hutcheson acerca da “unidade da razão e da emoção”, sendo tal resposta alcançada apenas depois de “um longo tempo de tentativas (1769 – 1783) de derivar a consciência moral a partir de seu novo conceito subjetivo do pensamento” (p.68). O fato é que Henrich (1960, p.98) sustenta que, nos anos de 1770, Kant empreendeu algumas “tentativas de uma dedução da compreensão moral a partir da razão teórica” que se apresentam tanto de forma direta quanto indireta. Estas tentativas e suas repercussões, segundo sua interpretação, podem ser claramente notadas “até os anos de 1785”, momento a partir do qual Kant compreendeu “que todas essas tentativas são em vão”, assumindo, com efeito, sua compreensão da moral não a partir de uma dedução, mas através da doutrina do fato de razão. De acordo com Schmucker (1961, p.387), no entanto, o problema sugerido por Henrich não encontra qualquer apoio no rico e extenso material do *Legado Manuscrito*. É possível notar, segundo Schmucker, que não existe qualquer prova, nas inúmeras *Reflexões* redigidas nesse contexto, de que Kant tenha realmente travado uma longa batalha intelectual para derivar a consciência moral de sua nova concepção de subjetividade transcendental. Na verdade, as

evidências parecem provar o contrário. Quando se compara os principais momentos do desenvolvimento teórico com o prático, nota-se que eles acontecem de forma *independente* e em períodos separados. É notório que a primeira grande mudança afeta ambos *simultaneamente*. Trata-se daquela reviravolta, caracterizada pelo posicionamento crítico de Kant em relação à escolástica, que acontece no início dos anos de 1760 na *Preisschrift*. A segunda grande mudança, no entanto, acontece primeiramente no âmbito prático em meados de 1760 através da descoberta, intermediada pela influência de Rousseau, da concepção originária de uma razão prática a partir do princípio da vontade universal que, enquanto expressão da concordância interna do arbítrio, *proporciona o fundamento apriorístico* do imperativo categórico. Para Schmucker, é provável que, nesse ponto, Kant tenha adquirido a consciência da distinção entre o caráter ativo e espontâneo do intelecto e o caráter passivo da sensibilidade, uma vez que o sentimento moral, compreendido como um sentimento de dependência, já é concebido como um tipo de *receptividade* para os conceitos morais. A lucidez sobre a oposição entre o que realmente acontece em nós e sua mera aparência poderia, segundo Schmucker, ter preparado Kant para o segundo momento de seu desenvolvimento teórico-metafísico, representado na grande luz de 1769⁶⁴⁵ (Refl.5037), momento a partir do qual é alcançado o conhecimento do *caráter subjetivo e formal* do espaço e do tempo. Além disso, de acordo com Schmucker, a perspectiva moral pode ainda ter possivelmente assumido uma função importante no último momento do desenvolvimento teórico-metafísico da filosofia kantiana, que é observado na Carta enviada a Marcus Herz de 1772. Este é o momento a partir do qual Kant vai se mostrar, enfim, consciente de que a validade *a priori* dos conceitos do entendimento puro não pode ser concebida *ativamente* como no intelecto divino, pois nesse caso, com efeito, o intelecto deveria ser compreendido como a *causa*⁶⁴⁶ mesma dos objetos. Portanto no campo da metafísica, esta validade só pode ser explicada renunciando à *transcendência* de um *conhecimento intelectual puro* para assumir um ponto de vista estritamente subjetivo-imanente. É provável, então, que tenha sido a percepção da diferença entre a natureza prática e a teórica em relação aos conceitos intelectuais e seus

⁶⁴⁵ Embora sustente uma perspectiva distinta da visão de Schmucker no que diz respeito ao desenvolvimento, Kühn está de acordo com Schmucker (1961, p.384) em relação ao fato de que foi por razões morais que a metafísica precisou ser purificada de qualquer mistura do sensível. A grande luz de 1769 marca então além de uma nova descoberta no campo da filosofia teórica, o fim das dúvidas sobre a natureza dos princípios morais. Todavia, para Kühn (1995, p.374-375), as origens da filosofia prática e teórica são simultâneas, não emergindo antes de 1769. Em uma direção diferente da proposta por Schmucker, a interpretação de Kühn (1995, p.384) compreende o Kant dos anos de 1760 ainda como um wolffiano e identifica o rompimento verdadeiro com a tese wolffiana da similaridade da razão e sensibilidade somente a partir do fim dos anos de 1760 quando Kant realiza a distinção entre sensibilidade e intelecto, atribuindo a origem dos conceitos morais ao último.

⁶⁴⁶ Para alguns, este seria o momento exato no qual Kant experimenta seu despertar do sono dogmático a partir da influência de Hume.

objetos, na verdade, um estímulo para uma interpretação adequada do teórico a partir do ponto de vista subjetivo-imanente.

Contra a hipótese de Henrich, Schmucker também observa, baseando-se nas várias *Reflexões de Metafísica* desse contexto, que Kant, desde a carta de 1772 até a primeira *Crítica*, nunca considerou *problemática* a validade *apriorística* dos conceitos práticos do entendimento, mantendo sempre uma *linha clara de separação e independência* entre o conhecimento teórico e o prático. Ora, tendo em vista que o uso *imanente* da razão prática não requer crítica alguma, é perceptível a caracterização distinta concedida às filosofias teórica e prática. A filosofia transcendental teórica é claramente caracterizada como sendo dialética e subjetiva, uma vez que ela não é capaz de alcançar qualquer conhecimento objetivo de suas ideias, enquanto, em contrapartida, a filosofia moral é caracterizada como dogmática e positiva, ou seja, como capaz de proporcionar proposições objetivas válidas acerca de seus objetos. Essa distinção é notória em várias reflexões: “[o] uso da metafísica em vista da razão teórica é meramente negativo [...]. A razão pura é dogmática apenas em relação ao objeto da vontade”. No mesmo sentido, Kant afirma em outra reflexão: “[p]rincípios dogmáticos são conhecimentos racionais (determinantes) através de conceitos. Dessa forma, os conhecimentos matemáticos não são dogmáticos, tampouco o são os princípios do uso empírico da razão a partir de conceitos e ainda menos os princípios da razão pura, mas apenas os princípios morais”⁶⁴⁷ (Refl.5105; 18:89). Portanto, como destaca Schmucker (1961, p.378-379), a singularidade e a independência do âmbito prático - que parecem preceder a filosofia transcendental - sugere que a relação entre o prático e o teórico que é reivindicada no prefácio da *Fundamentação*, na verdade, é muito mais um *suplemento recíproco*, que, em vista da *completude sistemática* do empreendimento crítico, deve ser visto como o meio através do qual a crítica da razão especulativa, através da interdição do dogmatismo, torna a moral e a religião *independente* da *insegurança* e dos *erros* das provas metafísicas, na medida em que ela remove todos os impedimentos para sua realização efetiva. A exigência crítica em direção à *unidade* e à *sistemática* da razão não seria, dessa forma, contrária ou incompatível à hipótese da *independência originária* do prático em relação ao teórico que pode ser identificada em um grande número de reflexões até a fase tardia de 1780. Estas reflexões, de acordo com Schmucker, apresentam-se como uma evidência convincente de que, em

⁶⁴⁷Dogmatische Grundsätze sind (g bestimmende) Vernunfterkennnisse durch Begriffe. Also sind die mathematischen nicht dogmatisch, auch nicht die principien des empirischen Gebrauchs der Vernunft aus Begriffen, denn die bestimmen nicht, noch weniger die Grundsätze der reinen Vernunft, sondern nur die moralische. φ2.

contrapartida à hipótese de Henrich, Kant não empreendeu qualquer tentativa a longo prazo de derivar progressivamente a consciência moral do conceito transcendental e subjetivo do pensar. Essas indicações mostram-nos, ao contrário, que poderia ter sido a maneira de proceder na filosofia prática o que provavelmente influenciou, em um caminho decisivo, a emergente concepção kantiana sobre a filosofia teórica. É provável, em outras palavras, que, na verdade, tenha sido o âmbito prático que preparou o caminho para uma determinação da metafísica crítico-subjetiva em vista de seu propósito final, que é o de abrir espaço para o prático como meta final da humanidade (Schmucker, 1961, p.393).

Não é difícil encontrar adeptos desse ponto de vista dentro da literatura. A sugestão de Schmucker parece ter influenciado diretamente o trabalho de Richard Velkley em seu livro “sobre a fundação moral da filosofia crítica”. A partir da abertura sugerida por Schmucker, Velkley (1989, p.2) acredita que a virada rousseauniana dos anos de 1760 redefiniu, antes mesmo da virada transcendental, o significado kantiano da razão, de modo que esse foi assumido sob o ponto de vista dos *fins práticos* (p.4). As exigências morais da razão, dessa forma, não podem ser interpretadas, como se conjecturou, enquanto um complemento último às preocupações kantianas dentro da filosofia, mas, em vez disso, como um elemento constitutivo para uma nova hipótese da razão como um todo (p.5). O resultado disso é que se deve compreender que a *investigação teórica* possui apenas uma *função propedêutica* de preparar as bases de uma metafísica da moral (p.6), uma vez que, após o debate com o pensamento de Rousseau, a razão já pode ser concebida como uma *fonte de princípios a priori de natureza sintética*. Se é visível que, por um lado, Velkley parece admitir abertamente a *independência* e o *papel decisivo do prático na gênese do teórico*, uma vez que, segundo ele, a filosofia transcendental já parece estar estabelecida, mesmo que de forma acidental ou inconsciente, a partir do meio de 1760 (1989, p.61), por outro, ele observa corretamente que a investigação teórica, enquanto *propedêutica*, mostra-se *fundamental* “para determinar as forças e os limites da razão”. É a sua função “proporcionar, sobretudo, a fundação preparatória de tal metafísica da moral”, por isso, ela é a primeira em “execução”, embora venha depois em relação à “intenção”, já que “sua função sistemática na hipótese completa da razão é assinalada a ela pelo fim moral último da razão” (p.5-6).

Admitir a independência do prático parece bastante útil para justificar o motivo pelo qual existem tópicos da *Fundamentação* e da segunda *Crítica* que não necessitam de qualquer pressuposição do ponto de vista subjetivo-transcendental. Como Schmucker observa, é evidente que existem partes extensas nesses trabalhos que se articulam em consonância com a

nova concepção transcendental kantiana. Uma análise mais detalhada, contudo, permite-nos constatar que esses momentos não dizem respeito à doutrina pura da moral ou ao problema ético propriamente dito. Em específico, elas geralmente tratam das dificuldades especulativas em torno do conceito de liberdade ou da questão teórica sobre a *unidade* entre as faculdades teórica e prática. Dentre os momentos que atestam a *independência*, por outro lado, é possível citar as duas primeiras partes da *Fundamentação*, que, de acordo tanto com Schmucker quanto com Henrich, poderiam até mesmo ter sido redigidas em meados de 1760, constituindo-se supostamente como o conteúdo da obra sobre as fundações metafísicas da filosofia prática já mencionada naquele tempo nas cartas. Na mesma situação encontram-se também os oito primeiros parágrafos da primeira parte da analítica da razão prática, a primeira parte da segunda seção do conceito de um objeto da razão prática e as considerações da terceira seção sobre o móbil [*Triebfeder*] da razão prática (1961, p.383).

5.3. A dedução da lei moral a partir do conceito de liberdade na *Fundamentação*.

A questão levantada por Henrich também nos alude a outro problema constantemente reportado pela literatura, a saber, a necessidade de uma dedução da lei moral a partir da consciência transcendental e do conceito de liberdade. Uma tentativa nesses termos, como se pode observar, é *supostamente* desenvolvida na terceira seção da *Fundamentação*, tópico no qual parece tomar lugar um tipo de *procedimento dedutivo* realizado hipoteticamente em completa consonância e em dependência do ponto de vista crítico-transcendental. Nessa seção, Kant delineia um primeiro esboço da *Crítica da Razão Prática* em paralelo à crítica da razão teórica, no qual parece supor, em analogia com a dedução transcendental das categorias, uma dedução da lei moral como proposição *sintética a priori* (Schmucker, 1961, p.376) ⁶⁴⁸. Como introdução ao problema, Kant esclarece: “[s]e, pois, se pressupõe a liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se

⁶⁴⁸ Consultar (4:447; 449-453). Algum apoio para essa suposição é encontrado ainda em duas reflexões⁶⁴⁸ (Refl.6888, 6889) da fase tardia de 1770 ou início de 1780 nas quais é apresentado um quadro de categorias da filosofia prática similar ao da razão teórica.

pode achar aquela propriedade da máxima”. Kant então prossegue em sua explicação: “[m]as tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito positivo da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com outra coisa, como efeito) ” (4:447). Conclui-se disso, segundo as palavras de Kant, que “[d]a pressuposição desta ideia [liberdade] decorreu, porém também a consciência de uma lei de acção [...]” (4:449). Constatase, com efeito, que a lei moral é deduzida levando em conta a pressuposição de que um ser racional só pode agir senão sob a ideia de liberdade: “[t]odo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica” (4:448)⁶⁴⁹.

Mas uma análise geral da literatura constata que vários foram os problemas que se levantaram diante do procedimento kantiano. Klemme (2014, p.61) adverte que é errado pensar que essa derivação do princípio da moral a partir da liberdade do pensar pode ser realizada mediante um pressuposto que não esteja relacionado *unicamente* com a própria moral. Do mesmo modo, Schmucker (1961, p.391) acredita que essa tentativa de derivar a lei moral deve ser interpretada como uma *dedução crítica* baseada em uma *hipótese prática e necessária* da liberdade dos seres racionais, um procedimento que, segundo ele, nem de longe é análogo à dedução transcendental dos conceitos do entendimento puro. Para Schmucker (1961, p.380), se, em vista da unidade da razão, realmente fosse possível uma dedução do imperativo categórico, de um modo análogo à dedução transcendental, a partir da ideia de que um ser racional não pode agir senão sob o ponto de vista do conceito de liberdade, as consequências seriam radicais. Sendo as mesmas leis válidas para ele como se sua vontade fosse concebida como livre praticamente e, ao mesmo tempo, válidas na filosofia teórica, o resultado seria que tanto a própria liberdade quanto as representações de um mundo inteligível proporcionadas pela fé racional permaneceriam como ideias da razão, cuja realidade é completamente duvidosa (4: -448-455-462). Segundo ele, a tentativa de dedução também se esbarra em outro problema. Ela se desenvolve com a aparência de uma conclusão circular ou de uma petição de princípio (4:450) e o modo como Kant tenta escapar do problema não é de modo algum convincente. (p.381). Ilting (1984, p.79) compreende, em um caminho análogo,

⁶⁴⁹ Foi utilizada aqui a tradução de Paulo Quintela (2007), edições 70.

que a tentativa de dedução da moralidade a partir da razão conduz Kant a uma “falácia naturalista”. O fracasso da dedução da lei moral na *Fundamentação* é destacado também por Paton (1947, p. 244), Schönecker/Wood (2002, p.205) e ainda por Allison (1990). Por outro lado, a tentativa de uma justificação distinta é sugerida por Klemme (2014), Beck (1969) e também por Beckenkamp (2006, p.33) que compreende que não há base textual para sustentar a tese de que Kant empreende na *Fundamentação* uma tentativa de chegar a uma dedução da lei moral inteiramente distinta do procedimento de *legitimação* da *Crítica da Razão Prática*. Beckenkamp (2006, p.55) compreende, mais especificamente, que a terceira seção da *Fundamentação* não empreende nenhuma dedução, se entendermos por tal uma conclusão a partir de premissas fixadas anteriormente. Não há qualquer dedução do imperativo categórico a partir da ideia da liberdade estabelecida independentemente da moralidade e a partir da simples razão teórica ou da capacidade de pensar. Pode se falar em dedução somente como um procedimento de *legitimação* (a-nálogo às deduções em processos jurídicos).

Diante de todos os problemas da suposta dedução, não é surpreendente a atitude kantiana e a mudança de perspectiva na segunda *Crítica*, quando Kant se dirige justamente pelo caminho inverso da *Fundamentação*. Em seu comentário à *Crítica da Razão Prática*, Beck (1969, p.171-172) afirma que, nessa obra, não existem “princípios mais bem estabelecidos a partir dos quais os princípios morais podem ser silogisticamente deduzidos”, uma vez que Kant parte da ideia do *fato da razão*. Ou seja, mesmo que a liberdade seja dada como uma condição, a lei moral não é deduzida dela, mas estabelecida como um *fato de razão* a partir do qual comprovamos a realidade objetiva do conceito de liberdade, o que ainda concede consistência às outras ideias da razão. Dessa forma, os comentadores chegaram à conclusão de que há, de fato, uma “grande inversão” entre as posições adotadas na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*. Ameriks (1981, p. 53 nota) reconhece, por exemplo, que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, existe pelo menos algo próximo de uma dedução estrita de liberdade e de moralidade, enquanto na *Crítica da Razão Prática* isso não pode ser observado. Kant está comprometido em mostrar que não poder haver qualquer dedução da lei moral: “[p]ortanto a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, por qualquer esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada” (A 81). Segundo Ameriks (1981, p. 66), isto é a prova de que estamos diante de “uma clara mudança total de posição em Kant sobre uma questão central no coração do seu período crítico, supostamente maduro e definitivo”.

É notável que, em contrapartida à hipótese apresentada na *Fundamentação*, agora é o reconhecimento imediato desse *fato da razão* que nos conduz à consciência efetiva de nós

mesmos como seres livres: “[o] conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema de razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da Imortalidade) que, enquanto simples ideia, permanecem nesta sem apoio, conectam-se através desse [conceito] e adquirem com ele e através dele, isto é, a sua possibilidade é provada pelo fato da liberdade ser efetiva; com efeito, essa ideia revela-se mediante a lei moral”. Isso significa que “ a liberdade é, de fato, a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade [...]”⁶⁵⁰ (4:3-4)⁶⁵¹. Ao proceder por este caminho, Schmucker (1961, p.382) assevera que Kant não nos proporciona qualquer paralelo com a crítica da razão teórica, tal como é possível supor na *Fundamentação*. E mesmo no esboço de uma *Crítica da Razão Prática* da terceira parte dessa obra não há, segundo ele, qualquer dedução partindo do conceito subjetivo do saber. Isso porque existe uma diferença substancial em relação aos dois usos da razão e, em decorrência, nos dois modos de se estabelecer uma dedução. Enquanto a razão especulativa encontra na subjetividade transcendental – a saber, no entendimento bem como na dedução das categorias; e nas formas da sensibilidade bem como no material adquirido pela experiência - a base completa de toda a sua atividade, ou seja, do conhecimento especulativo dos objetos, o uso imanente da razão em sentido prático não se limita nem à experiência e nem ao uso teórico mediado por conceitos⁶⁵². Portanto, através de sua própria atividade interna, sem qualquer mediação teórica, a razão prática deve ser capaz de provar a realidade de seus conceitos e objetos tão somente pelo ato, prescindindo de qualquer influência que extrapole o contexto próprio das ações morais. Schmucker salienta que, com isso, Kant reafirma, não só diante da metafísica de Wolff, mas também de seu próprio ponto de vista transcendental, aquilo que desde a *Preisschrift* se estabeleceu como uma exigência para o problema moral, a saber, que a regra suprema da obrigação deve ser completamente indemonstrável do ponto de vista teórico especulativo. Portanto, para Schmucker (1961, p.392), a tentativa kantiana da *Fundamentação* deve ser interpretada como uma *dedução crítica segura* da lei moral realizada a partir de uma hipótese prática necessária

⁶⁵⁰ Aqui foi utilizada a tradução de Artur Morão (p.12, 1986), edições 70.

⁶⁵¹ Segundo Beckenkamp (2006, p.33), os intérpretes apresentam um consenso sobre a posição definitiva de Kant em termos de fundamentação moral. Este consenso está representado na posição da analítica da *Crítica da Razão Prática*, sendo caracterizado por três argumentos principais: “1. o fundamento último de toda filosofia moral é a consciência da lei moral como um fato da razão; 2. não é possível nenhuma dedução da lei moral a partir de outra instância qualquer; 3. a partir da lei moral é possível estabelecer a efetividade da liberdade.”

da liberdade. Beck (1966, p. 170-1) compreende, por sua vez, que o procedimento kantiano apresentado posteriormente na segunda *Crítica* oferece tudo o que se requer de uma dedução compreendida no *sentido* amplo de *legitimação*. Ele acredita que o argumento kantiano, na *Crítica da Razão Prática*, “a despeito da negação de Kant de que seja uma dedução da lei moral, é formalmente como a dedução de qualquer outro princípio sintético a priori na primeira *Crítica*” (p.172). Para se compreender essa afirmação, não obstante, é preciso levar em consideração a amplitude de sentido da noção kantiana de dedução (Beckenkamp, 2006, p. 35): “o procedimento destinado a estabelecer a praticidade da razão pura, que opera basicamente com a tese do fato da razão, pode muito bem ser caracterizado como uma dedução, o que dá crédito à leitura de Beck”. Caso realmente se possa falar de algum tipo de dedução, a *Crítica da razão prática* nos mostra, como Beck (1966, p.173) admite a despeito de sua própria analogia, que este procedimento não pode ser pensado como uma dedução convencional: “‘a dedução’ não é uma inferência linear”. Dessa forma, falar de algum tipo de dedução nesse caso é possível apenas em um sentido não estrito, no qual somos levados a pensar a dedução para além do estereótipo de um argumento linear com premissas, para pensá-la em analogia com as deduções presentes nos processos jurídicos, nas quais se busca resolver a *quaestio juris*, mostrando como certa pretensão é conduzida à legitimidade. Em uma dedução jurídica, é necessário mostrar “que uma vindicação ou posse se originou legitimamente, que ela é derivada de aquisição legítima, contrato válido ou de herança” (Henrich,1975, p. 78). No que diz respeito ao problema prático kantiano, a dedução intenta estabelecer a legitimidade de uma pretensão, a saber, como a consciência moral pode estar de posse de um imperativo incondicional. Qual a *condição de possibilidade* da pretensão levantada? Partindo desse ponto de vista, Beckenkamp (2006) acredita que “a dedução anunciada na *Fundamentação* pode muito bem coexistir, sendo mais fraca, com a dedução descartada pela segunda *Crítica*; do mesmo mo-do, pode-se sustentar que esta continua e, talvez, completa, a dedução empreendida naquela, mesmo que se explicita agora não se tratar de uma dedução num sentido mais forte”. A despeito de toda controvérsia, o fato é que esses argumentos se dirigem a uma mesma conclusão, a saber, que ao falar de uma dedução da lei moral, Kant não propõe uma dedução do imperativo categórico a partir dos pressupostos da razão teórica e da perspectiva subjetiva-transcendental do pensar. O que ele sugere, na verdade, é um processo constituído completamente a partir do ponto de vista prático.

5.4. A importância da doutrina da liberdade transcendental: uma resposta à objeção de Menzer.

O último problema – e o mais relevante deles - é suscitado particularmente pela objeção de Menzer sobre a impossibilidade do estabelecimento da doutrina ética de Kant no contexto das *Preleções* devido à ausência da doutrina da liberdade transcendental. Menzer está convicto de que a posição observada nas *Preleções de Ética* é apenas um alicerce para o sistema tardio, uma vez que ainda falta à hipótese kantiana a *solução teórica* para o problema da liberdade, o meio através do qual é possível a *unificação* de todo o sistema. Segundo Schmucker, essa visão poderia parecer bem fundamentada antes da publicação do *Legado Manuscrito*, mas não se mostra mais sustentável nos dias de hoje, uma vez que a *ausência* reivindicada, com razão por Menzer, é suprida justamente pelas *Reflexões de Metafísica*, que já explicitam a preocupação kantiana com o *problema teórico* da liberdade desde meados de 1760 até o amadurecimento de sua perspectiva na fase tardia de 1770. É notável que o problema da liberdade especulativa já é discutido, em algumas dessas reflexões, levando em consideração o importante fato de que existe, na própria ideia de liberdade, certo tipo de *incompreensibilidade*. O conceito de liberdade parece, de fato, incompreensível quando assumido como a capacidade de começar originariamente uma ação, sem que essa ação seja determinada por outra ou qualquer estado anterior⁶⁵³. Em consideração a isso, Kant já nos apresenta uma reflexão datada do período entre 1764-1768: “[a] a liberdade é um conceito prático necessário fundamental. O necessário primário não é compreensível, uma vez que nenhum fundamento a partir dele está disponível”⁶⁵⁴ (Refl. 3859, 17:315). Em outra reflexão contextualizada no período entre 1776 e 1778, Kant relaciona essa incompreensibilidade, de maneira particular, com o caráter dual do sujeito: “[a] dificuldade em compreender a liberdade humana consiste no fato de o sujeito ser dependente e, não obstante, dever agir independentemente de outros seres [...]”⁶⁵⁵ (Refl. 4219, 17: 462). No entanto, mesmo antes disso, no período entre 1770 e 1771, a questão já se mostra estabelecida: “[n]o entanto, como a filosofia especulativa se coloca diante da possibilidade dessa liberdade? A proposição: tudo o que acontece tem um fundamento determinante, isto é, [como] algo distinto, através do qual [algo] é necessitado, é o fundamento [*Grundsatz*] das mudanças que todas as substâncias

⁶⁵³ Refl.3859, 3988, 4039, 4338, 4723, 4724, 5440, 5441.

⁶⁵⁴ Die Freyheit ist (g ein) practisch nothwendiger Grundbegrif. Das erste Notwendige ist nicht zu begreifen, weil kein Grund von ihm da ist (η1? (κ1?)).

⁶⁵⁵ Die Schwierigkeit die menschliche Freyheit zu begreifen, liegt darin, daß das subject dependent ist und doch independent von andern Wesenhandeln soll [...] (λ: 1769-1770).

sofrem (todos os fenômenos ou aquilo que é dado a posteriori); todavia, as ações, para conceder algo *a priori*, não estão compreendidas nisso”⁶⁵⁶ (Refl. 4338; 17:510). Apesar de toda dificuldade em se compreender essa *dualidade*, Kant nos deixa supor que isso não quer dizer necessariamente que a liberdade seja um conceito falso. Vemos escrito, dessa forma, em uma reflexão de 1769: “[a] ideia de uma liberdade indeterminada de modo algum pode ser pensada segundo as leis de nosso entendimento; no entanto nem por isso ela é falsa”⁶⁵⁷. Esboçando uma resposta que já pressupõe a *especificidade* do âmbito prático, Kant, então, afirma: “[a] liberdade, na medida em que é um conceito racional, é inexplicável (também não é objetivo); na medida em que ela mesma é um conceito da atividade e causalidade da razão, ela não pode ser, decerto, esclarecida como um primeiro princípio, mas é uma autoconsciência a priori”⁶⁵⁸ (Refl. 5440. 18: 182). O fato é que, como Kant nos permite supor, esta incompreensibilidade, concebida diante de um acontecimento originário, alude-nos completamente à essência da ação⁶⁵⁹, dispensando, dessa forma, a necessidade de sua perspicácia teórica. Ademais a ação, enquanto produto de um princípio intelectual exclusivamente prático, deve ser capaz de atuar de algum modo em nossa sensibilidade, explicitando, dessa forma, como a razão pode ser prática⁶⁶⁰: “[a] liberdade consiste na faculdade de poder agir segundo o arbítrio intelectual independentemente de fundamentos determinantes externos. [...]. Seu arbítrio [do homem], enquanto animal, é de fato determinado sempre segundo estímulos; mas sua vontade é livre na medida em que sua razão é capaz de mudar essas determinações do arbítrio. É desconhecido por que, porém, a razão eventualmente não atua e o homem não age segundo a vontade intelectual [...]” (Refl. 3872. 17: 319-320)⁶⁶¹. Enfim constata-se, ainda em outras *Reflexões*, a tentativa decisiva de se responder ao problema fundamental da concordância entre a liberdade e o mecanismo natural que deve proporcionar o apoio para concebermos nossas ações como acontecimentos possíveis no mundo sensível⁶⁶²: “[n]o mundo sensível somente é apreensível o que é necessário por meio de razões precedentes. As ações do livre arbítrio são phaenomena, mas a

⁶⁵⁶ Aber wie stehts mit der speculativen philosophie über die Möglichkeit dieser freyheit? Der Satz: alles, was geschieht, hat einen bestimmenden Grund, d.i. etwas anderes, wodurch es necessitirt wird, ist der Grundsatz der Veränderungen aller leidenden Substantzen (g aller Erscheinungen oder dessen, was a posteriori gegeben ist; aber die Handlungen, etwas a priori zu geben, sind darunter nicht begriffen (Refl.4338, μ ? ($\kappa 3$?) ($p 2$?)).

⁶⁵⁷ “Die idee einer undeterminirten Freyheit kann Gar nicht nach gesetzen unseres Verstandes gedacht werden; sie ist darum aber nicht falsch. (Refl. 3988. κ^3 . 1769).

⁶⁵⁸ Die Freyheit, so fern sie ein Vernunftbegrif ist, ist unerklärlich (g auch nicht obiectiv); so fern sie ein Begrif von der thatigkeit und causalitaet der Vernunft selbst ist, kann sie zwar auch nicht als ein erstes princip erklart werden, ist aber ein Selbstbewustseyn a priori. (v. 1776).

⁶⁵⁹ Refl.3857, 3872, 4219, 4221, 4338, 4542, 4791, 5094.

⁶⁶⁰ Refl.3872, 4619, 5351, 5612.

⁶⁶¹ 1764-1768? (1771??). Tradução de Diego Kosbiau (2011b).

⁶⁶² Refl. 3860, 3872, 4225, 4545, 4788, 5121, 5413, 5811, 5612, 5616-19.

sua conexão com um sujeito autoativo e [a conexão] com a (faculdade) da razão são intelectuais; por conseguinte, a determinação do livre arbítrio não pode ser submetida às *legibus sensitivis* [...]” (Refl. 4225. 17: 464)⁶⁶³. Segundo Busch (1979, p.70), na medida em que Kant chega à consciência de que o homem possui uma essência ligada à natureza e outra à razão e que, portanto, ele, enquanto causa inteligível independente e separada do mundo, é capaz de causar efeitos no mundo natural, estabelece-se o *conceito crítico* de liberdade. Em relação a isso, Busch cita especialmente as reflexões 4226, 4227 que abertamente tratam da consciência da relação do intelectual e do sensível no conceito de liberdade. Nessas reflexões, podemos observar que Kant se ocupa, sobretudo, com a questão da espontaneidade da liberdade em contraposição ao determinismo natural, justamente o tema de que trata a terceira antinomia crítica. Contrapondo-se à tese de Busch, Iltting (1981), no entanto, não reconhece uma ‘virada crítica’ no âmbito da moral no contexto dos anos de 1770. Busch havia suposto que um conceito crítico de liberdade teria emergido a partir de 1772, quando Kant já apresenta uma consciência do caráter “dual” do homem como um ser capaz de causar efeitos no mundo sensível que não se remetem ao mecanismo da própria natureza. Em contrapartida, Iltting acredita que Kant já defende uma concepção dogmática (positiva) de liberdade desde as suas *Anotações*. Dessa forma, torna-se possível supor, segundo Iltting, que existe uma *continuidade* em torno da compreensão kantiana acerca da liberdade que se estenderia mesmo aos escritos éticos tardios, o que, com efeito, nos impediria de falar “de uma ética e filosofia do direito críticas”⁶⁶⁴. Josef Schmucker, da mesma maneira, coloca em questão o estatuto verdadeiro de uma *ética crítica*, já que os resultados obtidos pela reconstrução da ética pré-crítica não nos permitem reconhecer uma *virada crítica* do pensamento moral de Kant, principalmente quando entendemos por “crítico” o *novo status* alcançado pela filosofia transcendental acerca da subjetividade e da metafísica. Se for verdade, como Busch argumentou, que o *dualismo* do início dos anos 70 é a chave para se responder ao problema da liberdade, não devemos negligenciar o fato de que, nos anos de 1760, a mesma *distinção dualista*, implícita na *concepção antropológica* do homem como cidadão de *dois mundos*, já busca justificar, mesmo sem os resultados no campo teórico, a compatibilidade das ações morais com os eventos do mundo natural.

⁶⁶³ (1769-1770?); (1773-1777?).

⁶⁶⁴ Iltting (1981, p.325) identifica este “conceito dogmático” de liberdade com aquele apresentado em meados de 1760 nas *Anotações* (20: 91-94). Segundo Iltting, a ideia de liberdade, discutida no fragmento acerca de uma liberdade “natural”, compreendida como a *não submissão ao arbítrio alheio*, estabeleceria a liberdade como um “direito fundamental” do homem. Portanto haveria já em 1765 uma dimensão da ideia que já nos remete à concepção “crítica” de liberdade.

A independência do âmbito prático em relação ao transcendental torna inevitável levantar a importante questão concernente ao papel específico da *crítica da razão* em relação à filosofia moral. Deve se esclarecer, antes de tudo, que defender a perspectiva da independência não significa, no entanto, o mesmo que admitir que a revolução filosófica trazida pela *Crítica* legitimaria apenas um *compromisso arbitrário* com os dogmas da moral. A *interdição* do dogmatismo é, como o segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura* assevera, um caminho estritamente necessário para se abrir um espaço verdadeiro e legítimo para a moral e para a religião. Graças ao novo procedimento proposto em metafísica, torna-se possível pensar o incondicionado sem contradição, embora apenas como uma condição dada não nas coisas como as conhecemos pela experiência, mas nas coisas como são em si. Visto que, de acordo com a *Crítica*, é justamente o dogmatismo “a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade”⁶⁶⁵ (B 30), insistir nos assuntos da especulação mediante os esforços da razão, segundo Kant, é permanecer refém do conflito que nasce em seu interior (Figueiredo, 2004, p.94). Por outro lado, a limitação da razão especulativa e do princípio da causalidade traz a grande vantagem de abrir espaço para se conjecturar se, de fato, no “conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conhecimento racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da metafísica” (B 21). Isso mostra que a moral, a religião e mesmo a metafísica em sentido positivo pode lograr de alguma garantia, embora apenas por meio do exame da crítica. Ainda que realmente o prático tenha se desenvolvido independente do teórico, como parece nos sugerir a reconstrução pré-crítica, é preciso admitir que “os conceitos e os princípios práticos não permanecem indiferentes à Crítica” (Figueiredo, 2004, p.98). Dito em outras palavras, mesmo que a gênese dos conceitos práticos kantianos se remontem, de fato, ao período pré-crítico, isso não afeta, segundo Figueiredo (2004, p.98-99), a exigência, proclamada em 1781 na *Crítica da Razão Pura*, “de que doravante só teria sua validade reconhecida o que se submeter à legislação da Crítica” (A 5). Sem a *Crítica* em sua tarefa *propedêutica* de nos instruir sobre a nossa inevitável ignorância sobre as coisas em si e o idealismo transcendental para resolver o conflito da razão consigo mesma, é preciso reconhecer que o conceito de liberdade prática permaneceria *inarticulável*, senão suscetível a um ceticismo insuperável. Apenas na condição de se solucionar todas as suas contradições, uma *hipótese integral da razão*, cujo primado é a liberdade, pode ser desenvolvida. Ora, pois a sistemática da razão vai se articular de tal maneira que o conceito de liberdade prática se

⁶⁶⁵ Nesse ponto, as traduções referentes à primeira *Crítica* foram as de responsabilidade de Vinicius de Figueiredo.

encaixe justamente no espaço que lhe fora preparado pela filosofia teórica. Partindo dessa premissa, podemos entender melhor o motivo pelo qual Kant compreende que o conceito de uma liberdade prática é baseado na ideia de liberdade transcendental (Beck, 1966, p.189). A resolução do conflito da razão, conforme determina a *Crítica da Razão Pura*, permite-nos supor que a causalidade por “meio da liberdade não é pelo menos incompatível com a natureza” (A448/ B476). A razão teórica nos permite “pensar a liberdade como possível”, embora não nos permita conhecê-la efetivamente. Portanto a *Crítica da Razão Prática* começa não apenas com a prerrogativa de *preencher o espaço vazio* deixado pela primeira *Crítica*, mas já traz consigo, ademais, a *orientação* exata de como proceder em relação a isso. Isto é, a liberdade prática deve *substancializar* a liberdade transcendental “no sentido absoluto requerido pela razão teórica em seu uso do conceito da causalidade (Beck, 1966, p.175). De acordo com Beck, “[o] espaço , vazio para o conhecimento, [...] dentro do qual o conceito de causalidade natural não pode entrar, é preenchido por apenas um tipo de locatário: a razão prática pura agora preenche esse lugar vago com uma lei definitiva da causalidade....Esta é a lei Moral” (A255/ B310 -A259/B315).

5.5. A solução prática da teodiceia: uma solução “autêntica”

A última das perguntas refere-se à legitimidade e à extensão da solução prática da teodiceia apresentada inicialmente no pensamento moral de Kant: seria a solução que a razão prática postula para a teodiceia pré-crítica, através da crença moral, análoga à resposta que seria apresentada muitos anos à frente através do conceito de uma “teodiceia autêntica”?

Em relação à teodiceia, dentro da literatura, tem-se argumentado a favor de uma separação entre os projetos crítico e pré-crítico⁶⁶⁶. Essa reivindicação certamente não é infundada quando consideramos o período “doutrinal” de 1750, no qual a filosofia kantiana se encontra fortemente sob influência escolástica, a exemplo de obras como a *História Natural Universal*, a *Nova Elucidação*, o *Ensaio de Algumas considerações sobre o Otimismo* e o artigo sobre *As Causas do Terremoto*. Esta separação, não obstante, deixa de ser evidente depois do contato kantiano com Rousseau e dos escritos decorrentes dessa influência como as *Anotações* e *Sonhos de um Visionário* bem como dos fragmentos e conferências posteriores, como as *Reflexões de Filosofia Moral* e as *Preleções de Ética*. A literatura tem frequentemente argumentado, ademais, a favor de uma distinção dentro do próprio período

⁶⁶⁶ J. Kremer (1909, p.165) e Lempp (1910, p.254).

crítico. De acordo com Schulte e Cavalari, as reflexões desenvolvidas nas *Preleções de Teologia Racional*, redigidas depois da primeira *Crítica*, devem ser enquadradas ainda no período inicial da teodiceia, uma vez que nessas conferências a justificação da causa de Deus é bem-sucedida. Influenciados provavelmente pelas querelas do contexto histórico⁶⁶⁷, esses intérpretes acreditam que o artigo publicado em 1791, no periódico mensal *berlinische Monatsschrift*, com o título *Sobre o Fracasso de todas as Tentativas Filosóficas na Teodiceia* [*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*], marca a inauguração de uma nova fase caracterizada pelo fracasso de todas as tentativas de teodiceia⁶⁶⁸. Não obstante, antes de tudo, seria pertinente nos perguntarmos: qual é o verdadeiro propósito do texto kantiano? Seu objetivo seria o de mostrar que todas as tentativas de teodiceia estão fadadas ao fracasso ou, na verdade, o de explicitar a maneira a partir da qual uma teodiceia filosófica pode ser possível? Brachtendorf (2002, p.58) acha mais plausível interpretar o ensaio não exclusivamente como uma crítica, mas como um esforço de estabelecer uma *fundação positiva* da teodiceia. De acordo com ele, os diversos pontos em comum entre as fontes de 1780-90 favorecem a ideia de que não existe qualquer *descontinuidade* nas reflexões do período crítico. A teodiceia, dessa forma, mostrar-se-ia bem sucedida tanto nas *Preleções de Teologia Racional* quanto no opúsculo de 1791. Contudo, visto a importância originária da teodiceia, somos levados a conjecturar que essa *continuidade* pode ser estendida também ao

⁶⁶⁷ Não são claras as motivações de Kant ao escrever esse artigo, que foi o primeiro dentre uma série de escritos sobre teologia e religião que saíram de sua pluma depois da ascensão de Frederico II como rei da Prússia. Dentro da literatura, tem se conjecturado, de acordo com algumas evidências textuais internas, que o pequeno artigo já se configurava como uma reação às atitudes reacionárias e à repressão do novo regime. Sabe-se que em 1788, como resultado da nova ortodoxia reacionária, um edito foi publicado com o objetivo de limitar o ensino religioso, culminando, pouco tempo depois, em uma censura abrangente que se estendia às publicações em geral. A situação chegou ao ponto de que, em 1791, fosse instaurada uma comissão inquisidora responsável pela avaliação e pela censura de todos os livros publicados. Ademais, antes disso, em 1790, outro edito exigia aos candidatos à teologia uma profissão de fé na qual se avaliava não apenas seu grau de conhecimento em relação à doutrina cristã, mas ainda o seu nível de adesão. Kant posiciona-se, nesse debate, a favor da necessidade de que haja esclarecimento nos assuntos religiosos. Este tipo de profissão de fé obrigatória, em sua opinião, alimenta a propensão demasiadamente humana do alto-engano e da falsidade, ainda mais quando interesses humanos estão em jogo, principalmente porque tais profissões, na maioria das vezes, pressupõem que a *sinceridade* do declarante seja julgada mediante pressupostos especulativos como aqueles relacionados à existência de Deus e de sua justiça (8:268). Segundo Giovanni (2001, p.22), o ensaio de Kant aparece, dessa forma, como uma lição diante da hipocrisia daqueles que, pretendendo sustentar a causa de Deus, acabam usando Deus para promover seus próprios interesses naturais. Além disso, como salienta Klein (2015, p.157), o ensaio também se mostra como uma reação ao misticismo, defendendo o direito da filosofia de levar o esclarecimento ao âmbito religioso. Quando analisamos por outra perspectiva, no entanto, o ensaio - aludindo-nos, dessa forma, à solução pré-crítica - deixa-nos perceber a resposta prática de Kant ao problema da teodiceia, que particularmente, articula-se por meio dos postulados práticos em direção à ordem do mundo e à justiça de Deus.

⁶⁶⁸ Brachtendorf (2002, p.57-58) observa que, segundo a interpretação tradicional, o importante para o desenvolvimento dessa nova posição com sua recusa da possibilidade da justificação de Deus não seria a crítica da razão como tal, mas a reflexão crítica do pensamento teleológico desenvolvido na terceira *Crítica*. A rejeição da físicoteologia e a colocação do fim da criação na moralidade estabelece, na opinião de Schultz (1991, p.391), um *rompimento* entre o mundo inteligível da teologia divina e as irregularidades do mundo empírico, cuja transposição com os meios da razão é *impossível*.

período pré-crítico, uma vez que, se realmente há uma *solução positiva* para teodiceia no período crítico, deve ser possível demonstrar que ela, em essência, não se difere da *solução prática* que já fora apresentada no contexto inicial. Em uma direção oposta, também deve ser possível argumentar que as próprias preocupações pré-críticas em torno do problema são capazes de justificar a interpretação positiva, sugerida por Brachtendorf, do ensaio de 1791.

É notável que a primeira parte do texto kantiano de 1791 é uma incisiva crítica a toda tentativa de se realizar uma teodiceia. Trata-se de um argumento que, mais especificamente, contrapõe-se diretamente às tentativas baseadas no argumento físico teleológico, ou seja, às tentativas que buscam, na experiência, uma comprovação dos efeitos da providência divina no mundo. Partindo de uma constatação da experiência, a razão percebe que existe um conflito entre fins no mundo. Dessa forma, “a partir daquilo que no mundo não está adequado a nenhum fim [*aus dem Zweckwidrigen*]”⁶⁶⁹, ela levanta três acusações que incidem diretamente no conceito moral de Deus: “[...] o que no mundo não se apresenta adequado a nenhum fim e pode ser oposto à sabedoria de seu criador é de três gêneros”¹. O primeiro dos gêneros identifica-se com o mal moral [*Böse*] ou o pecado: “[o] absolutamente inadequado a todo fim, o qual nem como fim nem como meio se pode admitir nem pretender de uma sabedoria. [...]”. Esta inadequação confronta diretamente a “santidade” de Deus e seu papel de criador e *legislador*. O segundo gênero representa-se no mal natural [*Übel*] ou na dor, “o relativamente inadequado a todo fim, que se concilia - certamente não como fim, mas por acaso como meio - com a sabedoria de uma vontade” (8:256). Nesse caso, Deus é confrontado em sua bondade suprema como senhor e *conservador* da criação. No terceiro gênero de coisas que são inadequadas a todo fim, Kant identifica “a desproporção no mundo entre os delitos e as punições” (8:257), um problema que se opõe diretamente à justiça e à concepção de Deus como *juiz* supremo de todas as coisas.

Em um tribunal, cabe ao defensor da causa de Deus, demonstrar se aquilo que se julga como contrário a fins no mundo realmente existe. O problema é que, seja como for, ao defensor da teodiceia está obstruída qualquer justificativa baseada no argumento físico-teleológico, ou seja, no modo como “a experiência nesse mundo ensina e até mesmo prova acerca da suprema sabedoria de Deus, pois [...], já que se exigiria onisciência para reconhecer em um mundo dado (tal como ele na experiência se deixa conhecer) aquela perfeição da qual se afirma conscientemente que seria impossível outra maior na criação e no governo”. O advento da *Crítica* obstrui, como se pode perceber, todos os esforços da teologia racional para

⁶⁶⁹ A tradução utilizada aqui é a de J. Klein (2015), ora, com algumas modificações.

“defender a causa de Deus” (8:255) através da físico-teleologia, que cessam frente “ao tribunal da razão”, tornando impossível, como destaca a minuciosa análise kantiana na primeira parte do ensaio, alcançar uma resposta especulativa para as três acusações racionais que são levantadas contra a providência (8: 258-262). O resultado desse processo legal, que culmina no fracasso do advogado em defender a boa causa de Deus, explicita o motivo pelo qual Kant acredita que “toda teodiceia anterior não realizou o que prometeu, a saber, justificar a sabedoria moral do governo do mundo contra as dúvidas que nasceram contra ela baseado no que a experiência do mundo ensina” (8:263). Dessa forma, em matéria de especulação, “é alcançável ao menos uma sabedoria negativa, a saber, a compreensão dos limites necessários das nossas pretensões com respeito àquela sabedoria que para nós é demasiadamente alta”.

Não obstante, pode-se supor que o teor crítico do argumento kantiano não é meramente negativo. É perceptível que a recusa da experiência e da especulação tem como objetivo tornar possível uma justificação prática tanto do conceito de Deus quanto do problema da teodiceia (8:263). Para o argumento kantiano ser bem compreendido, no entanto, é preciso levar em consideração as principais reivindicações da filosofia crítica e, sobretudo, a distinção fundamental que é estabelecida entre o âmbito teórico e o prático. De acordo com Brachtendorf (2002, p.59), o argumento de Kant busca realizar uma dupla tarefa (2002, p.58 – 63). Em primeiro lugar, objetiva garantir a *antecedência da experiência* de Deus em relação ao mundo e, por outro, a *dispensabilidade* de qualquer perspicácia teórica em relação a essa experiência. É justamente a rejeição do dogmatismo decorrente da *Crítica* que habilita a filosofia prática a conceder realidade objetiva a algumas reivindicações da razão sobre o inteligível. Se, nesse sentido, certamente a especulação se mostra impotente, será o âmbito prático capaz de abrir espaço para uma apreciação positiva. Atendida a *dupla reivindicação da razão*, que solicita tanto a antecedência empírica do conceito de Deus quanto sua dispensabilidade teórica, torna-se possível uma estimativa positiva e efetiva do argumento prático. Dessa forma, a prova físico-teleológica, que se constitui como a base do pensamento tradicional da teodiceia, será substituída pela *teologia ética*, que é baseada tão somente nos pressupostos práticos da razão. Vai se estabelecer, com isso, as bases para se pensar um novo conceito de teodiceia apoiado não nos supostos efeitos divinos no mundo, mas na própria mensagem do legislador dada prática e imediatamente “a priori”.

Na realidade, toda a Teodiceia deve ser a explicação da natureza na medida em que Deus dá a conhecer através dela os propósitos da sua vontade. Ora, toda explicação da declarada vontade de um legislador é ou doutrinal, ou autêntica. A primeira é aquela que se utiliza dos meios de expressão daquela vontade juntamente com os arazoados feitos a partir dos conhecidos propósitos do legislador; a segunda é feita pelo próprio legislador.

As tentativas filosóficas desse tipo de explicação são doutrinárias e constituem a potencial teodiceia, a qual por isso se pode nomear de doutrinária. – Contudo, não se pode negar o nome de teodiceia ao mero afastamento de todas as objeções contra a sabedoria divina, caso ela seja uma sentença divina ou (o que nesse caso se equivale) uma asserção da própria razão, através do que nós nos fazemos necessariamente e antes de toda a experiência o conceito de Deus enquanto um ser sábio e moral. Desse modo, Deus torna-se através da nossa própria razão o intérprete da sua vontade proclamada via criação e essa interpretação podemos denominar de autêntica Teodiceia. Mas essa não é a interpretação de uma razão reflexiva (especulativa), mas de uma razão prática poderosa, a qual apresenta uma legislação sem motivos posteriores, assim que ela pode ser vista como o esclarecimento imediato da voz de Deus que oferece por meio dela um sentido à letra da sua criação. Ora, uma interpretação tão autêntica eu encontro expressa alegoricamente em um antigo livro sagrado (8:264).

A razão prática abre então o caminho para se responder às objeções que a própria razão levanta, mediante a experiência do mundo, ao conceito moral de Deus e suas características de santidade, justiça e bondade (8:257-258). O problema do mal físico e moral não ganha um tratamento mais pormenorizado aqui. Este tratamento, no entanto, vai ser apresentado, em consonância com aquele do período pré-crítico, pouco tempo depois, no escrito kantiano da religião⁶⁷⁰. Contudo, é perceptível que o problema principal com o qual a teodiceia trata em relação à justiça divina vai ganhar uma resposta clara através do conceito de uma “teodiceia autêntica” exemplificada, no texto, em uma alegoria do velho testamento⁶⁷¹. O conflito radicado na desproporção entre as ações livres e as suas

⁶⁷⁰ Klemme (1999. p.126) adverte que a formulação da doutrina do mal radical não se encontra no artigo de 1791. Frente às suas exposições mais tardias de 1792 e 1793, Kant não apresenta a visão de que o mal moral deve ser atribuído a um ato de autodeterminação do livre-arbítrio através do qual o homem adquire o caráter de mal, isentando Deus de toda responsabilidade por seus delitos. No entanto, como foi mostrado na investigação sobre o contexto pré-crítico, em linhas gerais, a doutrina do mal radical já estava formulada.

⁶⁷¹ Esta teodiceia autêntica vai ser exemplificada, então, com base em uma alegoria do velho testamento. Para justificar os infortúnios que afligem Jó, antes dotado de todos os bens da vida, seus amigos buscam, na justiça divina, uma explicação para os males do mundo. Sem, contudo, encontrar um crime a ser imputado ao infeliz homem, passam “a julgar *a priori* que ele precisaria ter alguma culpa, pois, do contrário, a equidade divina não seria possível com relação à sua infelicidade”. Com a consciência de sua *dignidade moral* preservada, no entanto, Jó mostra-se sereno e *sincero* diante de sua situação, enquanto seus amigos mostram-se preocupados com o suposto julgamento divino: “[e]les falam como se estivessem sendo secretamente ouvidos e julgados por aquele que é o mais poderoso e através de suas falas tentassem conquistar sua graça mais pelo coração do que pela verdade”. Essa postura é nitidamente motivada por algo que, de acordo com Jó, eles “tinham que reconhecer ausência de compreensão”. Por isso Jó se dirige a eles com duras palavras: “você quer defender Deus com algo que não é legítimo? Você quer compreender a sua pessoa? Você quer representar Deus?” (8:266). A despeito de todo temor da punição divina, é revelada, no desfecho da alegoria, a predileção divina pela “franqueza de Jó,” em detrimento do “fingimento de uma convicção” que de fato seus amigos não possuíam (8:265). Ao revelar a Jó a sabedoria da criação, Deus afirma que todas as coisas “foram organizadas teleologicamente”, embora estas coisas, quando vistas “na perspectiva dos outros e dos próprios homens”, “contradizem os fins e parecem ser incapazes de serem reunidas em um plano ordenado universalmente segundo a bondade e a sabedoria”. O curso do mundo comprova “a manutenção do todo e a ordenação”, embora seus caminhos sejam “indecifráveis para nós pela ordem física das coisas, bem como pela ligação delas com a ordem moral (as quais para a nossa razão ainda são mais impenetráveis)”. Dessa forma os amigos de Jó, que atribuíam a si “maior razão especulativa e devota humildade”, são condenados, enquanto Jó, que “se recusou a falar incautamente sobre coisas que lhe são demasiado altas e das quais nada compreende”, tem “a veracidade do coração, a honestidade de não dissimular as suas dúvidas e a aversão em simular convicção” (8:267)

consequências na experiência, que se dirige diretamente contra a concepção de Deus como supremo juiz, ameaçando, com efeito, a justificação do melhor dos mundos possíveis, é respondido através do *caminho prático* da *crença moral*. Ora, a crença da razão é o meio por meio do qual o sujeito racional é conduzido a uma comprovação objetiva, embora apenas em termos práticos, de uma sabedoria divina como criadora do mundo (8:267). Os postulados práticos, portanto, estão na base do conceito de uma teodiceia autêntica capaz de justificar, em um caminho positivo, as reivindicações teleológicas da razão. É evidente, contudo, que esta justificação não se dá em um sentido epistemológico-constitutivo. Ao estabelecê-lo pelo caminho prático da fé (8:267), Kant não está lidando, como Brachtendorf (2002, p.65) assevera diante das teses de Schulte (p. 392) e Cavalari (p.102), apenas com uma hipótese *meramente fideística*, mas apresentando um argumento racional⁶⁷² autojustificável.

recompensadas. Impassível perante a especulação de um julgamento desconhecido, Jó manteve-se firme em sua *crença* no governo divino: “[a]té o meu fim chegar, não vou me afastar da minha devoção”. Então “com sua disposição de ânimo ele demonstra que não funda a sua moralidade sobre a crença, mas que funda a sua crença sobre a moralidade”. Dessa forma, conclusivamente, Kant apresenta sua nova concepção sobre a teodiceia: “a Teodiceia não se apresenta tanto como uma tarefa em proveito da ciência, mas muito mais como algo relativo aos assuntos da crença” (8:267). Portanto, uma teodiceia “autêntica” não pretende ser uma teoria científica, mas abdica da especulação para assumir a *necessidade prática* de procedermos *como se* o mundo fosse coerentemente constituído por um governo divino. É perceptível que a alegoria de Jó, que exemplifica o problema kantiano no texto, além de ser uma resposta clara ao contexto político religioso, vai enfatizar o mesmo caminho encontrado pela razão para resolver o problema pré-crítico da teodiceia mediante a *crença moral*.

⁶⁷² A distinção entre os tipos de teodiceia (doutrinal e autêntica) ainda vai destacar, para além do caráter *prático apriorístico* da verdadeira teodiceia, outro caminho (sem correspondente no período pré-crítico) para que a *físico-teleologia* seja assumida de um modo que a razão humana não ultrapasse seus limites (8:263). No contexto da recente redação da terceira *Crítica*, o novo conceito da teodiceia mostra-se também como uma oportunidade para sugerir, em vista da físico-teleologia, a conveniência não de um *juízo determinante*, mas de um *juízo reflexionante*. A *Crítica da Faculdade de Julgar* empreende uma tentativa de realizar a justaposição entre teleologia ética e físico-teleologia, concluindo que ambas as conclusões sobre a existência de Deus são válidas para um juízo reflexivo, embora sejam inúteis para fundar provas dogmáticas acerca da causa suprema. Elas podem ser assumidas, em vez disso, apenas como *subjetivamente necessárias* (Brachtendorf, 2002, p.78). Kant afirma, em uma nota de rodapé, na *Terceira Crítica*: “[a]creditamos perceber os traços de uma sábia relação de fins até mesmo no mal, quando vemos que o criminoso perverso não morre antes de ter recebido o merecido castigo por seus malfeitos (5:449). No artigo sobre a Teodiceia, Kant não deixar de sublinhar o caráter subjetivo que deve ser concedido a teleologia: “[p]ara sermos bem sucedidos em uma físico-teleologia nós temos um conceito de uma sabedoria artística na organização deste mundo, o qual não carece de realidade objetiva para nossa capacidade racional especulativa. Ainda assim, nós também temos nas ideias morais da nossa própria razão prática um conceito de uma sabedoria moral que pode ser inserida no mundo em geral por meio do mais perfeito criador. – Mas sobre a unidade na concordância daquela sabedoria artística com a sabedoria prática no mundo sensível não temos nenhum conceito e também jamais podemos ter esperança de consegui-lo. Pois ser uma criatura e, enquanto ser natural, seguir apenas a vontade do seu criador e a despeito disso, enquanto um ser que age livremente (o qual tem uma vontade independente dos impulsos externos que frequentemente podem lhe ser contrários) e que é capaz de ser imputável, bem como ver seus próprios atos igualmente como efeitos de um ser superior: essa é uma junção de conceitos que na ideia de um mundo nós na verdade precisamos pensar conjuntamente, enquanto o sumo bem. Mas isso somente pode ser compreendido por aquele que penetra até o conhecimento do mundo suprassensível (inteligível) e compreende o modo como ele se coloca como fundamento do mundo sensível: sobre essa compreensão apenas pode ser fundada a prova da sabedoria moral do criador do mundo com respeito ao mundo sensível, pois esta, todavia, apenas nos oferece os fenômenos daquele primeiro mundo. [Eis] uma compreensão que nenhum mortal pode alcançar” (8: 263-264). Mas se na *Crítica do Faculdade de Julgar*, Kant destaca o caráter subjetivo dos juízos teleológicos, a ideia teleológica, que encontra-

Como se mostrou aqui, a Teodiceia não se apresenta tanto como uma tarefa em proveito da ciência, mas muito mais como algo relativo aos assuntos da crença. A partir da autêntica Teodiceia vimos que em tais assuntos consegue-se menos a partir de raciocínios do que a partir da sinceridade na observação da incapacidade da nossa razão [...] (8:267).

Assumindo a fé prática como fundamento, começa a se tornar translúcida a relação entre o argumento de 1791 e a formulação pré-crítica. Isso nos deixa entender que, em vista da solução proposta pela razão para o problema teleológico, a questão da teodiceia e o problema do sumo bem são tratados juntos e, aliás, na verdade, podem ser concebidos como aspectos *indissociáveis*. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant fala que a conexão entre virtude e felicidade precisar ser “postulada como necessária” (4:225). No entanto, um “ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele” justamente “por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e torná-la, no que concerne à sua felicidade e a partir das próprias forças, exaustivamente concordante com suas proposições práticas” (4:224-5). Em vista disso, “é postulada também a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em seu conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, a exata concordância da felicidade com a moralidade”. Portanto, para ser possível pensar em um “sumo bem derivado”, ou seja, *o melhor dos mundos possíveis*, é preciso postular “um sumo bem originário, ou seja, a existência de Deus” (4:226). Mas a “exata concordância” pressupõe “a disposição moral” dos seres humanos e, portanto, liga-se ao seu valor ou à dignidade segundo a qual o sujeito moral conquista o *direito* de sua participação na felicidade. Para tanto, esta dignidade deve ser *avaliada e julgada* por “um sábio e onipotente distribuidor”: “o valor de uma disposição *plenamente* conforme com a lei moral é infinito, porque toda felicidade possível, no juízo de um sábio e onipotente distribuidor da mesma, não tem nenhuma outra limitação senão a falta de conformidade de entes racionais a seu dever” (4:231). Dessa forma, apenas mediante o cumprimento da lei e de sua conseqüente esperança prática religiosa é que se torna possível pensar em um “reino de Deus no qual natureza e moralidade chegam a uma harmonia por si mesma estranha a cada um dos dois”, mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado” (4:232). O caminho prático para solucionar o problema do sumo bem, como se constata, é o mesmo caminho para se responder à “objeção contra a justiça de Deus”, segundo a qual “a felicidade e o mal não são compartilhados proporcionalmente à dignidade dos seres racionais” (Refl.6102, 18:454) ⁶⁷³. A conciliação entre os fins da liberdade e da natureza,

se na base da doutrina dos postulados, como unidade do merecimento de ser feliz e da felicidade, quando intermediada pela fé moral, adquire caráter objetivo em sentido prático (5: 467-470).

⁶⁷³ Einwurf wieder die Gerechtigkeit Gottes: daß beydes die Glückseligkeit und das Übel nicht proportionirlich der Würdigkeit Vernünftiger Wesen ausgetheilt seyn (Refl.6102. ψ2.).

como condição do *melhor dos mundos possíveis* (o mundo teleologicamente bem constituído), é a chave para solucionar tanto a questão do sumo bem quanto o problema da teodiceia. Eis o ensinamento oral kantiano sobre a teodiceia em suas *Preleções de Teologia Racional*.

Pois agora eu posso estar certo de que no melhor dos mundos possíveis é impossível que o bom comportamento exista separado do bem estar e que se, no entanto, por uma certa parte de minha existência o curso das coisas não correram por este caminho, deveria certamente ter de sustentar. Assim ainda nossa razão prática toma grande interesse nessa doutrina e a reconhece como uma pressuposição necessária para seu próprio objetivo, sem fundá-la somente na teologia.

Ora, o que é a perfeição a partir da qual o mundo foi criado por Deus? [...] A perfeição do mundo consistirá, portanto, no fato de que ele é congruente com a moralidade. [...] O sistema duplo de todos os fins pode ser pensado ou através da liberdade ou de acordo com a natureza das coisas. Um sistema de fins através da liberdade pode ser alcançado por meio dos princípios da moralidade e isto é a perfeição moral do mundo [...]. Um sistema de todos os fins de acordo com a natureza das coisas é alcançado junto às criaturas racionais dignas de felicidade e é a perfeição física do mundo. [...] Mas se a perfeição moral e física são combinadas então este é o melhor mundo (28:1099-1100).⁶⁷⁴

Uma vez estabelecido que Deus é o único ser capaz de realizar um sistema de todos os fins “através da liberdade e da natureza” – em vista da realização do melhor dos mundos possíveis - a *onto-teologia prática*, que se mostra como a chave para solucionar a questão do sumo bem, apresenta-se também como uma *postulação jurídica da razão* através da qual o mérito e a recompensa adequam-se de forma recíproca e proporcionalmente, dissipando a *falsa aparência* conflituosa em relação aos fins que a experiência *dissimula*. Não há nada no conceito de uma teodiceia autêntica que não esteja apresentado, de forma essencial, na teodiceia pré-crítica⁶⁷⁵. Ambas se articulam em consonância com o problema dos fins da natureza e da liberdade e, com efeito, junto à hipótese do sumo bem, alcançando uma solução para o *problema teleológico* através de uma *teologia prática*. É possível confirmar, portanto,

⁶⁷⁴ Traduzido a partir da versão em língua inglesa de Allen Wood na *Cambridge Edition* (2001, p.427-429).

⁶⁷⁵ Realizando uma resumida incursão ao tema desse trabalho, argumentamos que, no período pré-crítico, a recusa do argumento físico-teleológico como prova da existência de Deus (2:161) abriu espaço para que a teologia ética também fosse assumida como explicação teleológica do mundo. A crença moral torna-se o meio através do qual a contraditoriedade dos fins é superada, justificando, por conseguinte, o melhor dos mundos possíveis (o trabalho perfeito da *providência*). A razão prática, em vista da consumação de seu objeto supremo, a saber, o sumo bem, primeiramente postula uma solução para a aparente disparidade que surge entre as ações livres e suas consequências no mundo – ou seja, trata-se do problema do mérito e demérito, a saber, da recompensa (felicidade) e da punição (infortúnio) – através de uma cosmologia prática representada na hipótese de um mundo espiritual como resultado da relação moral recíproca dos indivíduos (2:336-337). Se, no entanto, essa primeira solução - que, em 1766, prefigura-se como um *postulado acerca da imortalidade* (2:336-337;343) - ainda é parcial, na medida em que não é capaz de resolver completamente o problema da contraditoriedade dos fins na experiência, já que ela não concede uma resposta sobre a maneira a partir da qual a felicidade pode ser, de fato, adequada ao mérito em nossa experiência fatural do mundo, observar-se-á um progressivo desenvolvimento dessa perspectiva durante a década de 1770. Em um caminho análogo ao do problema do sumo bem, a teodiceia vai adquirir, então, uma solução definitiva através do caminho encontrado pela razão para reconciliar os fins da liberdade e da natureza, através de uma crença racional na existência de Deus capaz de garantir, mediante uma *postulação jurídica*, que os efeitos da liberdade encontrem justas consequências na natureza.

não apenas que existe uma *continuidade* entre as concepções kantianas, uma vez que em ambas a razão prática é capaz de responder ao problema teleológico acerca da contrariedade dos fins na experiência mediante a *crença moral*, mas, ademais, podemos sustentar a hipótese de que a própria solução kantiana em seu artigo não se restringe apenas a uma *limitação negativa* do saber, já que, nesse contexto, Kant reproduz as linhas mais gerais de resposta positiva à teodiceia que remonta às origens de seu pensamento ético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No curso desse trabalho, argumentei que as preocupações kantianas com a ética surgiram entrelaçadas ao problema da teodiceia. Eu busquei ter mostrado, ao tentar reconstruir a ética kantiana do período pré-crítico, que não é suficiente que o desenvolvimento do pensamento moral de Kant seja analisado apenas sob o ponto de vista da construção de uma moral autônoma e racional. Uma compreensão mais abrangente exige, ademais, que seja levado em consideração ainda o modo como essa nova concepção de autonomia responde às outras exigências fundamentais da razão. Para além do âmbito estrito da possibilidade das ações morais, é preciso estar atento às outras reivindicações racionais que acompanham o problema ético e se configuram na necessidade de se conjecturar a realidade de um mundo moral enquanto dimensão harmônica e ordenada. Decerto, não se trata de submeter, com isso, o conceito de autonomia a exigências a ele estranhas, mas de mostrar como o conceito prático de um mundo moral desenvolvido por Kant ao longo de seu debate com a teodiceia é autojustificável, sendo capaz de responder por si mesmo às questões que se colocam diante dos *propósitos mais altos* da razão humana.

A mais remota evidência de uma preocupação com a teodiceia, na filosofia kantiana, remonta-se certamente ao poema filosófico de Pope que, ainda nos anos de 1750, atraiu profundamente a atenção do ainda jovem pensador de Königsberg. A aceitação da proposição poética de Pope, em contraposição ao ponto de vista da teodiceia de Leibniz, levou Kant à percepção de algumas graves inconsistências especulativas no âmbito da teologia racional que, surpreendentemente, resvalaram-se de modo profundo no campo da ética, conduzindo-o a uma reformulação decisiva do conceito escolástico de perfeição. Por conseguinte, manifestou-se uma nova maneira de se conceber a vontade como um aspecto completamente independente do campo das representações, culminando em uma compreensão renovada da faculdade de apetição. Sem dúvida, o rompimento com os wolffianos foi um importante prelúdio. Foi, em outras palavras, a preparação necessária e fundamental para a assimilação de todo impacto revolucionário do pensamento de Rousseau, o que resultaria, de forma decisiva, na descoberta de um novo e original princípio ético. Da mesma forma que Newton retratou o mundo natural como uma ordem perfeitamente assegurada por um princípio simples, com efeito, o mundo moral adquire, por intermédio da influência de Rousseau, seu próprio princípio ordenador. Depois de Rousseau, está finalmente descoberta a regra que dirige a ordem do espírito humano e a dimensão espiritual a qual ele pertence.

A *História Natural* já havia levantado a discussão sobre uma ordem moral de naturezas espirituais em analogia ao mundo físico. A perspectiva kantiana nesse tratado – posteriormente corroborada em partes no *Escrito sobre a Existência de Deus* – retratou o mundo natural como uma ordem perfeita completamente constituída por leis universais específicas. Mas ao mundo natural organizado e bem constituído teleologicamente esta contraposto um universo humano aparente desordenado e caótico devido a um inadequado uso da liberdade. Desde o início, Kant nunca aceitou o subterfúgio leibneziano na teodiceia segundo o qual Deus permite a existência do mal moral como uma consequência do mal metafísico proveniente da natureza finita e imperfeita das coisas, pois isso coloca sob julgo a perfeição do mundo e torna falho o ato divino da criação. O *Escrito sobre a Existência de Deus* nos permite entender que Pope tem razão ao sustentar que tudo é bom porque todas as possibilidades da natureza são estabelecidas pela existência de Deus. Isso decerto exclui definitivamente o mal físico, uma vez que a natureza física em seu todo é uma criação absolutamente perfeita do arbítrio divino. Não obstante, o mal moral só pode ser devidamente justificado mediante a pressuposição da existência de uma dimensão própria da liberdade, motivo pelo qual as ações livres, que tendem a se substancializar em más ações, não são capazes de *contradizer* a ordem geral do mundo. O novo princípio ético proporcionado pela autolegislação da vontade que Kant é o sustentáculo racional que permite conjecturar a existência de uma dimensão espiritual independente das leis do mundo físico. Agora as deficiências da teodiceia tradicional podem ser supridas por meio do conceito de um mundo inteligível que, em analogia ao mundo físico, é dotado de leis de reciprocidade capazes de consertar, sem qualquer *contradição* com a natureza, os desvios e as aparentes irregularidades decorrentes do uso inadequado da liberdade. Isto é, a ordem prática derivada da capacidade autônoma da vontade abre espaço para uma nova compreensão da teodiceia, por intermédio da qual se torna possível responder racionalmente às questões fundamentais da filosofia prática e da religião sobre a liberdade, o mal e a justiça em um caminho que dispensa os conhecimentos dogmáticos anteriormente propostos pela metafísica especulativa e pela teologia racional. É perceptível que é no fracasso das tentativas especulativas de teodiceia que está alojada a abertura para uma compreensão prática da teodiceia que se apoia na crença moral. Por isso as provas especulativas são dispensadas a favor de uma *fé prática* na ordem moral do mundo. Pode-se dizer, em outras palavras, que se trata do caminho postulado pela razão em vista da realização de seu propósito prático supremo, que se situa certamente além do cumprimento estrito do dever e de sua própria noção de autonomia. Ora, as demandas do objeto da razão pura prática, a saber, o sumo bem, pressupõe, como é possível supor, uma

concepção do mundo como uma *ordem teleológica*. Este pressuposto, não obstante, só pode ser garantido por meio de uma *postulação jurídica da razão* mediante a qual o mérito de nossas ações é proporcionalmente adequado às suas merecidas consequências no mundo. A *justiça de Deus* é, portanto, o meio através do qual a mais alta exigência da razão prática se torna possível, na medida em que demonstra, através da conciliação entre os fins da natureza e os da liberdade, que o mundo pode ser concebido como uma ordem teleologicamente constituída ou, em outras palavras, como o melhor dos mundos possíveis.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Bibliografia primária

ACHENWALL, G. *Juris Naturalis pars posterior*, Gottingae, 1763.

BAUMGARTEN, Alexander G. *Metaphysica*. Halle, 1739.

_____. *Ethica philosophica*. Halle, 1740.

_____. *Initia Philosophiae Practicae*. Primae Acroamatice, Halle, 1760.

CRUSIUS, Christian A. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Leipzig, 1747.

_____. *Anweisung vernünftig zu Leben*. Reimp. , Hildesheim: Ed. G. Tonelli, 1969.

_____. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Reimp. , Hildesheim: Ed. G. Tonelli, 1964.

DESCARTES, René. *Oeuvres*. 12 vols. Editado por C. Adam and P. Tannery. Paris: Le´opold Cerf, 1897–1913.

_____. *The Philosophical Writings*. 3 vols. Editado por John Cottingham et al. Cambridge, England/New York: Cambridge University Press, 1985. (Indicated by *Cott*)

_____. *The Passions of the Soul*. Tradução de Stephen Voss. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1989.

HUME, David. *Treatise of Human Nature* (1740). Editado por Ernest C. Mossner. Harmondsworth, England: Penguin, 1985.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). Editado por L. A. Selby-Brigge. Oxford: Clarendon, 1983.

_____. *Dialogues Concerning Natural Religion* (1777). Editado por Richard H. Popkin. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1980.

HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, 1725.

_____. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*. Londres, 1728.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Traduzido por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge University Press: Cambridge, 2011

_____. *Philosophical Correspondence 1759–99*. Edited and translated by Arnulf Zweig. Chicago: Cambridge University of Chicago Press, 2007.

_____. Sobre o Fracasso de toda Tentativa Filosófica na Teodiceia. Traduzido por Joel T. Klein. *Studia Kantiana n.19*, Rio Grande do Norte: Sociedade Kant Brasileira, 2015.

_____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Theoretical Philosophy after 1781*. Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Editado por Werner Stark. Berlin: de Gruyter, 2004.

_____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. Reflexões sobre o Otimismo. Traduzido por Bruno Cunha. *Studia Kantiana n.18*, Rio Grande do Norte: Sociedade Kant Brasileira, 2015.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923.

POPE, Alexander. *Selected Poetry and Prose*. Edited by Robin Sowerby. London: Routledge, 1988.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: 1856.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, Earl of. *Characteristics of Men, Morals, Opinions, Times*. 3 vols. London: 1711.

SWEDENBORG, Emmanuel. *Arcana coelestia quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta*. 8 vols. in 4 tomes. London: 1749–56.

_____. *Heaven and its Wonders, and Hell*. Tradução de J. A. Ayer. New York: Swedenborg Foundation, 1932.

_____. *Arcana coelestia*. Abridged. Translated by John Faulkner Potts. New York: Swedenborg Foundation, 1960.

THOMASIIUS, Christian. *Allerhand bissher publicirte kleine Teutsche Schrifften*. Halle, 1701.

_____. *Ausserlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften*. Halle, 1705.

Toland, John. *Christianity not Mysterious*. London, 1695.

WOLFF, Christian. *Gesammelte Werke*. Edited by J. École et al. Hildesheim: Georg Olms, 1960ff. (Indicated by W)

Bibliografia secundária

ADICKES, Erich. *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1911a.

_____. *Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1911b.

_____. *Kant als Naturforscher*. 2 vols. Berlin: DeGruyter, 1924a.

_____. Kant als Naturwissenschaftler. *Kant-Studien*. v.29. Berlin: de Gruyter, 1924b, p. 70-97.

_____. Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses. *Kant Gesammelte Schrifften* v. XIV, Berlin: DeGruyter: 1925, p. XV-LXII.

ALLISON, Henry. The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics. *Archiv für Geschichte der Philosophie* v. 68, 1986, p. 97–115.

_____. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. Kant on Freedom of the Will. *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom, Cambridge University Press, 2006, p. 381-416.

_____. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press, 2011.

AMERIKS, Karl. Kant's Deduction of Freedom and Morality. *Journal of the History of Philosophy*, v. 19, 1981, p. 53-79.

_____. *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

ANDERSON, Georg: Die "Materie" in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik. *Kant-Studien*. v.26. Berlin: de Gruyter, 1921, p. 289-311.

_____. Kants Metaphysik der Sitten - ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule. *Kant-Studien*. v.28. Berlin: de Gruyter, 1923, p. 41-61.

ARAMAYO, Roberto R. La presencia de La 'Crítica de La Razon Practica' en las 'Lecciones de Etica' de Kant. *Agora*. n. 7. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1988, p.145-158.

BECK, Lewis. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, Chicago University Press, 1960.

_____. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

_____. *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press: New Haven/London, 1978.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Conceito e Crítica: estudo sobre a gênese do conceitualismo kantiano*. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 1999.

_____. O Lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. *Kant e-prints* v.1, n.1. Campinas: 2006, p. 31-56.

BEISER, Frederick C. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

_____. Kant's Intellectual Development: 1746–1781. *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 26–61.

BISSINGER, Anton. Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik. *Christian Wolff(1679–1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, 1986, p. 148–160.

BOROWSKI, Ludwig Ernst. *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*. Königsberg, 1804.

BRACHTENDORF, Johannes. Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee. *Kant-Studien*. v.93. Berlin: de Gruyter, 2002, p. 57-83.

BRÜGEMANN, Fritz, ed. *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung*. Leipzig: Reclam, 1931.

BUSCH Werner. *Die Entstehung Der Kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*. Berlin: Walter De Gruyter, 1979.

CAMPO, Mariano. *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*. Milano: Universita Cattolica

del S. Cuore, 1939

_____. *La genesi del criticismo Kantiano*. Varese: Magenta, 1953.

CARBONCINI, Sonia. Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie. *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Stuttgart: 1986, p. 110–125

_____. Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius. *Christian Thomasius, 1655–1728: Interpretationen zu Werk und Wirkung*. Hamburg: Meiner Verlag, 1989, p. 287–304.

CASSIRER, Ernst. Kant and Rousseau. *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Traduzido por James Gutmann et al, Princeton: 1947.

_____. *Kant's Life and Thought*. Traduzido por J. Haden. New Haven: Yale University Press, 1981.

CAVALAR, G. Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour Verspätete Kritik na Odo Marquard. *Kant-Studien*. v.84. Berlin: de Gruyter, 1993, p. 90-102.

CUNHA, Bruno. Kant e o Despertar do Sono Dogmático: algumas considerações sobre a influência de Hume sobre o pensamento de Kant. *Cogitationes n.4*, Juiz de Fora: 2011.

_____. Sonhos de um Visionário e suas contribuições para a ética de Kant. *Cadernos de Filosofia Alemã n.22*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

_____. As consequências de Sonhos de um Visionário para a concepção kantiana de metafísica: o problema do espírito e suas implicações no período pré-crítico. *Kalagatos v.10*, n.19, Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2013.

_____. Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural: a rejeição do voluntarismo teológico na moral. *Transformação v.38*, n.3, Marília: UNESP, 2015a.

_____. A importância das Reflexões sobre o otimismo para o desenvolvimento intelectual kantiano. Tradução e texto introdutório. *Studia Kantiana n.18*, Rio Grande do Norte: Sociedade Kant Brasileira, 2015b.

DIETERICH, Konrad. *Kant und Rousseau*. Tübingen: 1878.

DILTHEY, Wilhelm. Vorwort. *Kant Gesammelte Schriften v. I*, Berlin: DeGruyter: 1902, p. v–xv.

DUSING, Klaus. Das problem des höchsten gutes in kants praktischer philosophie. *Kant-Studien*. v.62. Berlin: de Gruyter, 1971, p. 5-42.

ECOLE, Jean. Les preuves wolffiennes de l'existence de Dieu. *Archives de Philosophie* v. 42, 1979, 381–396.

_____. Note sur la définition wolffienne de la philosophie. *Studia Leibnitiana* v. 22, 1989, p. 205–8.

_____. *La Métaphysique de Christian Wolff*. Heidelberg: Olms, 1990.

_____. De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique Wolffienne, ou Kant avait-il lue les ouvrages métaphysique de Wolff? *Archiv für Geschichte der Philosophie* v.73, 1991, p. 261–273.

EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Hildesheim: Olms, 1964.

ERDMANN, Benno. *Martin Knutzen und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Leipzig: L. Voss, 1876.

FALKENBURG, B. *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt: Klostermann, 2000.

FIGUEIREDO, Vinícius Berlindis de. Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da crítica kantiana. Programa de pós-graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo: 1999.

_____. A Reconstituição da Moral na *Crítica da Razão Pura*. *Discurso* 34. São Paulo: USP. 2004, p.87-107.

FORSCHNER, Maxmilian. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. Epimeleia. Beiträge zur Philosophie v.24, München: Salzburg, 1974.

FORSTER, Michael N. *Kant and Skepticism*. Princeton: Princeton University. Press, 2008.

FRIEDMAN, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

FRIERSON, Patrick. Introduction. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987.

_____. The Unity of Reason. Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Concept of the Transcendental Dialectic. *The Monist* v. 72, Illinois: 1989, p. 139–167.

_____. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. New York, Cambridge University Press, 2000.

_____. *Kant's System of Nature and Freedom: selected Essays*. Oxford University Press: 2005.

HEIMSOETH, Heinz. *Metaphysik und Kritik bei Christian August Crusius*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 3. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft, 1926

_____. *Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Kantstudien Ergänzungsheft 71, 1956, p. 1–92.

HENRICH, Dieter. Hutcheson und Kant. *Kant-Studien*. v.49. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 49–69.

_____. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1960.

_____. Über Kants früheste Ethik. *Kant-Studien*. v.54. Berlin: de Gruyter, 1963, p. 404–431.

_____. Über Kants Entwicklungsgeschichte. *Philosophische Rundschau* v. 13, 1965, p. 252–63.

_____. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen: 1960, p. 77–115.

_____. Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’. *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 55–112.

HERCEG, José Santos. La Moral Kantiana en la Década del Silencio: elementos para una reconstrucción. *Dianoia*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, n.54, p. 101–122, 2005.

HINSKE, Norbert. Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung. *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Stuttgart: 1986, p. 306–32.

HÖFFDING, Harald. Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik. *Kant-Studien*. v.2. Berlin: de Gruyter, 1987–98, p. 11–21.

ILTING, K-H. Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants? *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v. 63, n. 3, 1981.

_____. Der naturalistische Fehlschluss bei Kant. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* v. 1. Freiburg: Rombach, 1984, p. 79–97.

JOHNSON, Gregory. *Kant on Swendenborg: Dreams of Spirit-seer and other writings*. United States: Swendenborg Foundation, 2002.

_____. From Swedenborg’s Spiritual World to Kant’s Kingdom of Ends. *Aries* v.9.1, 2009, p. 83–99.

KLEMME, Heiner. Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht. *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*. Würzburg: 1999, p. 125–151.

_____. *Die Idee der Autonomie. Elemente einer deontologischen Theorie des moralisch Richtigen und des Guten*. Habilitationsschrift, Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, 2003.

_____. *Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. Moralische Motivation*, Hamburg: 2006, p. 113-153.

_____. *Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der Grundlegung (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit). Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III*. Berlin: 2014, p. 59-102.

_____. *Kants Erörterung der ‚libertas indifferentiae‘ in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung*“. *Internationales Jahr Buch des deutschen Idealismus* 9, p. 22-50, 2013.

_____. *Is the Categorical Imperative the Highest Principle of both Pure Practical and Theoretical Reason?*” (Symposium on Patricia Kitcher’s “Kant’s Thinker”, New York, Oxford 2011). *Kantian Review*, 19, 1, 2011, p. 119-126.

_____. *Freiheit, Recht und Selbsterhaltung. Gedanken zum kantischen Begriff moralischer Verbindlichkeit. Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/Boston: 2015.

KOSBIAU, Diego. *A Metafísica dos Costumes: a autonomia para o ser humano*. Programa de pós-graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo: 2011.

KREMER J. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*. Kant studien Ergänzungshefte 13) Würzbur: 1909.

KUEHN, Manfred. *The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the “Great Light” of 1769?* *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, p. 373–92.

_____. *Review to Schwaiger`s Kategorische und andere Imperative. Kantian Review*. v. 5, 2001, p 139-141.

_____. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Einleitung. Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin/New York: 2004, p. VII-XXXV

KÜENBURG, Max. *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*. Innsbruck: F. Rauch, 1927.

LAMACCHIA, Ada. *La filosofia della religione in Kant*. Manduria: Lacaita, 1969.

LAYWINE, Alison. *Physical Influx and the Origins of the Critical Philosophy*. Ph. D. Dissertation. University of Chicago: 1991.

_____. *Kant’s Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*. NAKS Studies in Philosophy 3. Atascadero, Cal.: Ridgeview, 1993.

_____. Kant's laboratory of ideas in the 1770s. *A Companion to Kant*. Malden, MA/Oxford: Wiley Blackwell, 2010, p. 63–78.

LEHMANN, Gerhard. Einleitung. *Kant Gesammelte Schriften* v. XXVII, Berlin: DeGruyter: 1972, p. 1037-68.

LEMPPE, Otto. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*; Leipzig: 1910.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trans. Charles T. Wolfe. Princeton: University Press, 2000.

MENZER, Paul. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in der Jahren 1760 – 1785 – Erster Abschnitt. *Kant-Studien*. v.2. Berlin: de Gruyter, 1899, p. 290-322.

_____. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in der Jahren 1760 – 1785 – Zweiter Abschnitt. *Kant-Studien*. v.2. Berlin: de Gruyter, 1899, p. 41-104.

_____. Anmerkungen. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin: Pan Verlag Rolf Reise, 1924, p. 323–335.

MOORE, Cecil. Did Leibniz Influence Pope's Essay? *The Journal of English and Germanic Philology*. v. 16, No. 1. University Illinois Press: 1917, p. 84-102.

MOREAU, Joseph. *Le Dieu des philosophes; Leibniz, Kant, et nous*. Paris: J. Vrin, 1969.

NOORDRAVEN, Andreas. *Kants Moralische Ontologie: Historische Ursprung und systematische Bedeutung*. Traduzido por Kirstin Zeyer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

PALMQUIST, Stephen R. Kant's Critique of Mysticism: The Critical Dreams. *Philosophy and Theology* 3.4, 1989, p. 355-383.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PATON, H J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

PAULSEN, Friedrich. Immanuel Kant. *Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommanns Verlag, 1904.

PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant*, vol. 1. Paris: Vrin, 1975.

REDMANN, Horst-Günter. *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

REICH, Klaus. *Rousseau und Kant*. Tübingen: 1936.

_____. Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre. In: Kant, *Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*. Hamburg: Felix Meiner, 1958, p. VII-XVI.

RITTER, Christian. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971.

RIVERO, Gabriel: *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant: eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: de Gruyter, 2014.

ROCKMORE, Tom. *New Essays on the Precritical Kant*. New York: Humanity Books, 2001.

ROHLF, Michael. Kant's Early Ethics. *American Dialectic*, v.1, n.1, p. 137-166, 2011.

SANTOS, Lionel Ribeiro dos. Que é o homem? Antropocosmologia do Jovem Kant. *Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: CFUL, 2010, p. 219-230.

SANTOS, Paulo R. Licht dos. Conceito de Mundo e Conceito na Dissertação de 1770: primeira parte. *Analytica*, v.11 – n.2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p.61-120.

_____. Conceito de Mundo e Conceito na Dissertação de 1770: segunda parte. *Analytica*, v.12 – n.1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p.43-98.

SHEA, William R. Filled with Wonder: Kant's Cosmological Essay, the Universal Natural History and Theory of the Heavens. *Kant's Philosophy of Physical Science*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 95–124.

SHELL, Susan Meld. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

_____. *Kant and Limits of Autonomy*. London: Harvard University Press, 2009.

SCHILPP, Paul Arthur. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.

SCHMIDT, Karl. *Beiträge zur Entwicklung der Kantischen Ethik*. Marburg, 1900.

SCHMUCKER, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.

_____. Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant. *Kant-Studien*. v.54. Berlin: de Gruyter, 1963, p. 445-462.

_____. Die Originalität des ontotheologischen Argumentes Kants gegenüber verwandten Gedankengängen bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit. *Kritik und Metaphysik*. Berlin: p. 120-134.

_____. Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770. 263–282 in Funke [1975].

_____. Wer entzündete in Kant das grosse Licht von 1769? *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 1976, p. 393–434.

_____. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Kantstudien Ergänzungsheft 112. Berlin/New York: DeGruyter, 1980.

_____. *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise: Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*. Wiesbaden: Steiner, 1983.

SCHNEEWIND, Jeromé. Autonomy, Obligation, and Virtue: an overview of Kant's moral philosophy. *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom, Cambridge University Press, 1992, p. 309-341.

_____. Kant and Stoic Ethics, *Aristotle, Kant, and the Stoics*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 285 -301

_____. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Usisinos, 2001.

SCHÖNFELD, Martin. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.

SCHULTE, Christoph. Zweckwidriges in der Erfahrung. Die Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant. *Kant-Studien*. v.82. Berlin: de Gruyter, 1991, p. 371-396.

SCHWAIGER, Clemens. *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs: eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995.

_____. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999.

_____. The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant. *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge University Press, 2009, p. 58-76.

_____. *Alexander Gottlieb Baumgarten - ein intellektuelles Porträt: Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2011.

STENGEL, Friedemann (org). *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Tübingen: 2008.

SUZUKE, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, Fapesp, 2014.

- SVARE, Helge. *Body and Practice in Kant (Studies in German Idealism)*. Netherlands: Springer, 2006.
- THON, Abraham Osias. *Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung*. Phil. Diss. Berlin: Mayer und Müller 1895.
- VELKLEY, Richard. *Freedom and End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- VËTO, Miklos. *O Nascimento da Vontade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- VORLÄNDER, Karl. *Der Mann und das Werk*. Leipzig: Felix Meiner, 1992.
- VLEESCHAUWER, Herman. *La Evolución del Pensamiento Kantiano*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- WALFORD, David; MEERBOTE, Ralf. Introduction to the Translations. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. xix—xxiv.
- WARD, Keith. *The Development of Kant's View on Ethics*. New York: Humanities Press, 1972.
- WATKINS, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WERKMEISTER, W. H. *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development*. Tallahassee: University Presses of Florida, 1979.
- WOLFF, H. M. *Die Weltanschauung der deutschen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung*. München, 1949.
- WOOD, Allen W. *Kant's Rational Theology*. Ithaca, N.Y./London: Cornell University Press, 1978.
- _____. Rational Theology, Moral Faith, and Religion. *The Cambridge Companion to Kant*. United Kingdom: Cambridge University Press, p. 394–416.
- WUNDT, Max. *Kant als Metaphysiker*. Ferdinand Enke: Stuttgart, 1924.
- _____. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, 1924.
- _____. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: P. Siebeck, 1939.
- ZAMMITO, John. *Kant, Herder, and Birthday of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002

