

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 22
Número 2
Agosto de 2024
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar - Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques

Universidade Nova de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn

Universität Bonn
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres

Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker

Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster

Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Javier Herrero Botin

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöller

Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme

Martin Luther Universität – Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison

Boston University
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti

Università di Catania
Catania, Itália

Marco Zingano

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek

Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sense
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

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

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Artigos
[articles]

07 **Kant, humanidade e sex robots: desafios morais na era da inteligência artificial**

[*Kant, humanity and sex robots: moral challenges in the era of artificial intelligence*]

Keberson Bresolin

33 **The principle of community in Kant: conceptual and concrete dimensions of sensus communis**

[*O princípio de comunidade em Kant: dimensões conceituais e concretas do sensus communis*]

Pedro Gallina Ferreira

45 **Sociedade e adoecimento em Kant: um estudo a partir do Ensaio sobre as doenças mentais**

[*Society and maladies in Kant: a study based on the Essay on the Maladies of the Head*]

Edmilson Menezes

59

O valor posicional do respeito na Crítica da Razão Prática

[*The Significance of Respect in the Critique of Practical Reason*]

Julio Cesar Ramos Esteves

77

A recepção À paz perpétua de Kant: Friedrich Wilhelm von Schütz

[*The reception to Towards Perpetual Peace of Kant: Friedrich Wilhelm von Schütz*]

Charles Feldhaus

87

Por que Kant? Ainda um conflito sobre o que é a Ilustração

[*Why Kant? Still a conflict about what is Enlightenment*]

Daniel Tourinho Peres

Kant, humanidade e sex robots: desafios morais na era da inteligência artificial

[*Kant, humanity and sex robots: moral challenges in the era of artificial intelligence*]

Keberson Bresolin¹

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.93668

Resumo

O artigo investiga a relação moral entre seres racionais e robôs sexuais sob a ótica kantiana, analisando a natureza da humanidade e a liberdade enquanto capacidade de resistir a impulsos imediatos. A fórmula da humanidade transcende a noção de mera capacidade restritiva, mas contempla a responsabilidade proativa em relação ao bem-estar do outro. O valor absoluto dos seres racionais, como fim em si mesmo, repousa em sua capacidade da vontade autônoma. Essa autonomia da vontade como fonte de dignidade, contrasta com a natureza dos robôs sexuais que imitam comportamentos humanos. Neste sentido, dois cenários são explorados: o primeiro, considerando robôs com autoconsciência semelhante à humana; o segundo, robôs sem autoconsciência, mas que imitam interações humanas íntimas. Neste último cenário, argumenta-se que, embora os robôs sexuais careçam de racionalidade, podem, assim como os animais, estabelecer uma relação análoga com a humanidade, o que sugere a possibilidade de deveres indiretos para com eles. Por fim, são elencados 14 tópicos para pensar esses deveres indiretos.

Palavras-chave: Kant; robôs de sexo; humanidade; autonomia; fim em si mesmo; dever indireto.

Abstract

This essay delves into the moral nexus between rational beings and sexual automats from a Kantian perspective, scrutinizing the essence of humanity and freedom as the capacity to resist immediate impulses. The humanity formula transcends mere restrictive capabilities, encompassing proactive responsibility towards others' well-being. The absolute value of rational beings, as ends in themselves, lies in their capacity for autonomous volition. This autonomy, as the fount of dignity, stands in stark contrast to the nature of sexual robots that emulate human behaviors. In this regard, two scenarios are contemplated: the first envisages robots with self-awareness akin to humans; the second, robots lacking self-consciousness yet mimicking intimate human interactions. In the latter scenario, it is posited that, notwithstanding differences in rationality, robots, akin to animals, may possess an analogous relation to humanity, intimating the existence of indirect duties towards them. Conclusively, 14 topics are enumerated to reflect on these indirect duties.

Keywords: Kant; sexual robots; humanity; autonomy; end in itself; indirect duty.

¹ Professor na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: keberson.bresolin@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5773-3270>

*Every piece of information in the world has been copied.
Backed up. Except the human mind, the last analog device
in a digital world (Robert Ford, Westworld, S2, E7).*

1. Considerações iniciais

Estamos à beira de uma nova era, um marco diatópico na história da humanidade, onde a inteligência artificial transcende os limites do conceitual para se tornar uma realidade cada vez mais presente. Em meio a essa transformação, emerge uma faceta peculiar e provocante desta tecnologia: os robôs de companhia íntima ou robôs de sexo. Estas criações, que antes habitavam apenas as páginas de romances, filmes e séries de ficção científica, estão agora começando a aparecer na sociedade humana. Com habilidades e aparências cada vez mais sofisticadas, esses robôs representam não apenas um avanço tecnológico, mas também um desafio moral e *jus* social, despertando debates acalorados sobre a natureza do afeto, da intimidade, do respeito e da própria humanidade.

Neste sentido, busco analisar a atividade de sexo com robôs pelo viés da fórmula da humanidade e não por meio das considerações kantianas sobre sua noção sobre o sexo encontradas em seus escritos as quais não são considerações relevantes no contexto contemporâneo. Na MS, Kant afirma que o sexo é moralmente permitido apenas no contexto do casamento heterossexual. A visão de Kant é considerada progressista em comparação à visão de Achenwall, grande influenciador de sua doutrina jurídica, que vincula estreitamente o casamento à procriação. Kant reconhece casamentos onde a procriação não é possível ou desejada, devido à idade, enfermidade ou escolha. Nas relações sexuais fora do casamento, os indivíduos são tratados meramente como meios para o prazer, e não como fins em si mesmos. Para evitar isso, no casamento, os parceiros devem tratar um ao outro como iguais, respeitando a individualidade de cada um (MS, AA 06: 277).

Se na *Rechtslehre*, Kant trata o sexo na relação com o outro, na *Tugendlehre*, ele trata essa relação consigo mesmo. Ao abordar o tema da *wollüstigen Selbstschändung*, ele faz uma crítica contumaz à masturbação. A propensão sexual, uma perspectiva teleológica, é orientada pela natureza visando a perpetuação da espécie humana. A prática de um uso contrário à natureza da capacidade sexual, especificamente aquele que se destina a propósitos não procriativos e se fundamenta em meras faculdades imaginativas, constitui uma transgressão flagrante à ideia de humanidade. Tal conduta é por ele categorizada como uma infração grave e profundamente imoral do dever de uma pessoa para consigo mesma. Kant sustenta que tal abuso da sexualidade, notadamente em sua manifestação antinatural, acarreta uma profanação da dignidade humana no âmbito individual, relegando-a à condição de mero instrumento subjugado aos caprichos do prazer sensual. Tal comportamento resulta na alienação total do autorrespeito e da autoestima do indivíduo (MS, AA 06: 426).

Kant expressa uma forte repulsa pela masturbação, considerando-a uma séria violação do dever moral para com a própria pessoa. Ele vê esse ato como tão moralmente reprovável que meramente pensar sobre ele já provoca repulsa nas pessoas, e discuti-lo abertamente é tido como imoral, diferentemente do suicídio, o qual é discutido abertamente. Ele acredita que tal comportamento sexual leva à degradação pessoal, colocando o indivíduo em um patamar inferior, comparável ao dos animais (MS, AA 06: 426). A comparação entre o suicídio e a masturbação revela-se, no mínimo, desproporcional, tangenciando a impossibilidade de atribuir uma seriedade adequada ao argumento apresentado.

Já na *Vorlesung Moral Mrongovius* é possível evidenciar os *Criminas carnis* os quais são contrários ao dever para consigo mesmos porque vão contra os propósitos da humanidade. “*Crimen carnis* é o abuso da inclinação sexual <*Mißbrauch der Geschlechter Neigung*>” (V-Mo/Mron,

AA 27:1519). Entre tais abusos incluem-se a homossexualidade, a masturbação, o adultério, o concubinato, o incesto e a zoofilia. Contemporaneamente, uma reflexão séria em filosofia tende a marginalizar esta dimensão particular do legado kantiano (exceto os dois últimos), ao julgá-la inadequada como fundamento para estruturar uma sociedade fundamentada nos princípios democráticos.

Entretanto, minha intenção neste artigo não consiste em uma exegese das ideias kantianas referentes à conceptualização do sexo, suas implicações e suas críticas. Ao contrário, o escopo desta análise é explorar as ramificações morais inerentes à interação sexual com autômatos humanoides à luz da segunda formulação do imperativo categórico. Ou seja, busco elementos para pensar criticamente a relação sexual entre robôs inteligentes e humanos e entender moralmente como isso pode impactar as relações humanas. Para isso, filio-me mais àquilo que Wood denominou de *Kantian ethics* do que propriamente a *Kant's ethics* (Wood, 1999, p. 1-3).

Posto isso, iniciarei com uma análise detalhada da fórmula kantiana da humanidade, visando discernir a interpretação autêntica de Kant acerca da natureza de um ente que possui um fim em si mesmo. Prosseguindo, ao abordar a questão dos robôs sexuais, desenvolverei dois cenários distintos: o primeiro, originado de um exercício teórico de reflexão, e o segundo, emergindo de uma avaliação crítica sobre as interações atuais com robôs sexuais e suas potenciais repercussões sob a ótica dos princípios morais kantianos. Finalmente, em vez de adotar uma perspectiva de simplificação redutiva de ser *a favor* ou *contra* os robôs de sexo, proporei uma investigação aprofundada das ramificações e questionamentos complexos relativos ao uso de robôs sexuais.

A fórmula da humanidade

Ao explorar a moral de Kant, uma ênfase é dada à ideia de que objetivos que dependem de circunstâncias individuais ou desejos pessoais não podem formar a base de princípios morais universais. Tais objetivos, sendo variáveis de pessoa para pessoa, não possuem o valor intrínseco necessário para estabelecer normas aplicáveis a todos os seres racionais. Os animais, os quais vivem na base do instinto, não possuem a capacidade de raciocínio moral e são vistos como tendo apenas um valor instrumental ou relativo *<relativen Wert>*. Para Kant, esses seres são classificados como coisas *<Sachen>* e considerados principalmente em termos de sua utilidade para os seres racionais (GMS, AA 04: 428). Eles não são vistos como detentores de direitos morais próprios (trataremos mais disto).

Surge a necessidade de identificar um objetivo que tenha valor em si mesmo, um fim que deve ser reconhecido por todos os indivíduos como justificativa para ação, independente de desejos pessoais.

A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra respeito pode exprimir convenientemente (GMS, AA 04: 436).

A autonomia é a base da dignidade da natureza humana e da natureza racional. Aqui, Kant argumenta que a legislação moral, ou os princípios que governam nossas ações morais, têm um valor intrínseco e incomparável, que exige respeito. A autonomia, ou a capacidade de legislar para si mesmo, é vista como a fonte dessa dignidade.

Ao discutir as formulações do imperativo categórico, Kant observa: “As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas” (GMS, AA 04: 436). Ele então detalha essas três formulações, começando com a *universalidade* da lei moral,

seguida pela consideração do *ser racional como um fim em si mesmo* e, finalmente, a ideia de um reino possível dos fins. Essas formulações representam diferentes maneiras de compreender e aplicar o mesmo princípio moral fundamental.

Kant explora, na segunda seção da GMS, três argumentos que formam a base para o imperativo categórico. Cada um destes argumentos leva a uma nova formulação. Korsgaard destaca que a *universalidade* fornece a forma da lei moral; a natureza racional ou a *humanidade* como um fim em si mesmo fornece o material da lei; e a *legislação autônoma em um reino de fins* representa uma determinação completa das máximas e uma totalidade de fins. A fórmula da lei universal é usada na tomada de decisões reais, enquanto as outras duas fórmulas, que trazem a lei moral “mais próxima da intuição” e “mais perto do sentimento” <*um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen*>, podem ser usadas para conquistar uma audiência para a lei moral (GMS, AA 04: 436) (Korsgaard, 1996, p. 106).

Para nosso intento, a segunda formulação é particularmente relevante para a discussão sobre a humanidade como um fim em si mesmo. Kant afirma: “o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários” (GMS, AA 04: 436). A ideia de humanidade enquanto fim em si mesma oferece uma matéria, ou seja, um fim para a máxima, assegurando que os seres racionais devem ser tratados como fins em si mesmos, e não meramente como meios para alcançar outros fins. Isso implica um reconhecimento da dignidade intrínseca dos seres humanos.

O termo *Menschheit* pode ser enganador. Kant enfatiza que os “seres racionais” são fins em si mesmos, devido à sua natureza racional. Esta racionalidade distingue os humanos típicos de outros seres, mas também reconhece que Deus e possíveis seres racionais em outros planetas compartilham dessa natureza. Portanto, ser biologicamente humano não é uma condição suficiente para ser considerado um fim em si mesmo (Dean, 2009, p. 83). O Königsberger acrescenta ainda que

o progresso aqui efetua-se como que pelas categorias da *unidade* da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objetos, i.e., dos fins), e da totalidade do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal. Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximar assim, tanto quanto possível, da intuição (GMS, AA 04: 436 – grifo meu).

Nos interessa aqui particularmente a ideia de *pluralidade da matéria* a qual está em associação “2) uma matéria, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários” (GMS, AA 04: 436). Como ponto de cotejo, vale apontar a analogia que Kant realiza entre a passagem supracitada da GMS e a tábua de *quantidade* dos juízo (KrV, B 96) e a tábua da *quantidade* das categorias (KrV, B 106) da KrV.

Assim, a *pluralidade* (KrV, B 106), neste contexto, refere-se à multiplicidade de fins que os seres humanos podem perseguir. Apesar dessa variedade de objetivos, cada ser racional, em sua essência, deve ser tratado como um fim em si mesmo. Esta noção emerge do reconhecimento de que cada ser racional possui uma dignidade inerente, derivada de sua capacidade de ser moral autônomo. Portanto, qualquer máxima que restringe a dignidade ou reduz um ser racional a um mero meio para outros fins é moralmente condenável.

Analogamente, os *juízos particulares* (KrV, B 96) referem-se à aplicação de princípios universais a casos específicos, considerando a singularidade de cada situação e de cada ser racional

envolvido. Kant não sugere que todos os seres racionais sejam idênticos em suas circunstâncias ou aspirações, mas sim que, independentemente de suas diferenças, eles compartilham uma característica comum: a dignidade intrínseca que advém de sua capacidade de autonomia.

A menção à “*matéria de toda a boa vontade*” (GMS, AA 04: 437) aponta para a ideia de que os fins estabelecidos pela natureza racional constituem o substrato moral intrínseco de qualquer vontade qualificada como boa. Kant ressalta a importância de desconsiderar fins específicos ao definir uma vontade absolutamente boa, argumentando que a associação da bondade da vontade a um fim particular a tornaria condicional, em vez de absolutamente boa. A boa vontade deve ser absoluta e livre de condicionamentos por objetivos específicos.

Neste contexto, o fim é compreendido não como um objetivo a ser alcançado, mas como um princípio regulador que orienta a ação moral. Este fim é caracterizado de *forma negativa*, a saber, não como algo que deve ser ativamente perseguido, mas como algo que nunca deve ser contrariado. Em outras palavras, este fim deve ser respeitado e nunca reduzido a um mero meio para outros fins. O fim em questão é identificado por Kant como “*o sujeito de todos os fins possíveis*” (GMS, AA 04: 437). O sujeito racional não é apenas o agente de ação moral, mas também o ponto de referência final de todos os fins morais. Isso estabelece um imperativo moral fundamental: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (GMS, AA 04: 429).

De fato, Kant advoga que, em sua essência, todas as fórmulas convergem para um único núcleo. Entretanto, um exame comparativo das origens de deveres, tanto perfeitos quanto imperfeitos, relacionados ao indivíduo e aos demais, fundamentado na fórmula da lei natural (GMS, AA 04: 421-423) e na fórmula da humanidade (GMS, AA 04: 429-430), destaca a notável divergência entre as fórmulas.

Enquanto a fórmula da lei da natureza nos impulsiona a considerar a universalizabilidade das nossas máximas, fundamentando-se na coesão lógica e na possibilidade de generalização das ações, a fórmula da humanidade aborda a dignidade e o valor inerentes à natureza racional. Esta fórmula propicia o surgimento de deveres imperfeitos, como o de auxiliar o próximo, no qual a obrigatoriedade não deriva da lógica da ação, mas do reconhecimento do valor intrínseco do outro. No âmago desta dicotomia, reside a tensão entre universalização e dignidade (Kraft; Schönecker, 2016, p. XXX). A fórmula da lei da natureza demanda a universalização de nossas máximas para determinar a moralidade das ações, enquanto a fórmula da humanidade mesmo invoca o reconhecimento e o respeito pela dignidade de cada ser racional. Esta última abordagem, podemos dizer, oferece uma perspectiva mais relacional e menos abstrata da moral, concentrando-se nas interações entre os indivíduos e na consideração de cada pessoa como um ser de significado moral intrínseco.

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral *como fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência, — primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo (GMS, AA 04: 431).

Neste sentido, a nova formulação do imperativo categórico de Kant, segundo Paton, “*impõe o respeito pela personalidade como tal*” e, por isso, expande o escopo da primeira

formulação que proíbe a discriminação arbitrária. Esta ampliação não se limita a promover a igualdade e a justiça; ela convoca um respeito profundo pela essência da personalidade humana. Neste contexto, reconhecer a individualidade única de cada ser humano, com sua racionalidade e capacidade moral próprias. Esta abordagem transcende a noção de evitar injustiças ou parcialidades presente na primeira formulação, enfatizando a necessidade de valorizar ativamente a dignidade inerente em cada pessoa. Assim, Kant nos convida a ver cada indivíduo não apenas como um membro de um grupo, mas como um fim em si mesmo, merecedor de respeito moral e consideração em todas as nossas ações e decisões (Paton, 1946, p. 156).

Esta ideia de respeitar a personalidade como tal transcende a noção de igualdade ou de justiça. Ela implica uma apreciação e valorização de cada indivíduo não simplesmente como um membro intercambiável de um grupo ou categoria social, mas como um ser único, dotado de racionalidade própria e capacidade inerente para a ação moral. Neste prisma, a personalidade humana é reconhecida como uma entidade autônoma e digna, portadora de um valor intrínseco que deve ser respeitado independentemente de suas utilidades ou funções.

Uma das consequências da fórmula da humanidade, consoante Paton, é o que ele chama de *moral sacrifice*. No cerne desta questão está a ideia de que o sacrifício, quando realizado no contexto do cumprimento do dever, transcende a mera utilização da vontade racional como instrumento para a gratificação de desejos ou inclinações pessoais. Ao contrário, tal sacrifício representa uma forma elevada de subordinação, onde as inclinações individuais, e até mesmo a vida em si, são postas a serviço de um fim de valor supremo, inatingível por quaisquer formas de satisfação sensível ou imediata. Longe de reduzir o sacrifício moral a um mero meio para fins subjetivos, eleva-o ao status de uma manifestação de uma vontade racional alinhada com princípios morais universais, enfatizando a primazia do dever sobre as contingências e desejos pessoais (Paton, 1946, p. 157).

A humanidade

Kant usa o termo *Menschheit* em três diferentes sentidos na GMS. Primeiro, como a natureza específica que distingue os seres humanos de outros seres racionais (GMS, AA 04: 408). Aqui, Kant está se referindo às características únicas que diferenciam humanos de outras formas possíveis de seres racionais. Em segundo lugar, como um termo coletivo que engloba todos os seres humanos ou a espécie humana como um todo (GMS, AA 04: 430). Esta é uma visão mais abrangente que considera a humanidade como um grupo, incluindo todos os indivíduos humanos. E, por fim, ele se refere à natureza racional ou à capacidade de razão prática pura que os seres humanos podem compartilhar com outros seres racionais (*jeder vernünftigen Natur überhaupt* (GMS, AA 04: 431). Este é um conceito mais abstrato, enfocando a capacidade de raciocínio e tomada de decisão moral que define os seres humanos e, potencialmente, outros seres racionais (Steigleder, 1999, p. 144).

Segundo Korsgaard, Kant concebe a humanidade não simplesmente como um agregado de características biológicas ou instintivas, mas como uma entidade imbuída de uma capacidade racional distintivamente elevada. Esta capacidade transcende a mera reatividade aos impulsos naturais e se manifesta na habilidade de *formular e perseguir fins* que são determinados não pelo instinto, mas pela razão prática.

A partir da leitura da *Religion* (AA 06: 26-28), Korsgaard advoga que a humanidade <*Menschheit*> é vista como um estágio intermediário no espectro que vai da animalidade pura <*Tierheit*> à personalidade plena <*Persönlichkeit*>. A animalidade é caracterizada por desejos e ações ditados predominantemente pelo instinto. Em contraponto, a personalidade representa o ápice do desenvolvimento moral e racional, onde a razão prática não apenas influencia, mas

dita incondicionalmente as ações, guiadas pelo respeito absoluto à lei moral. A humanidade, nesse interlúdio, é onde se desdobra a complexidade da natureza racional. Os seres humanos são capazes de um exercício de razão que transcende a satisfação instintiva, engendrando desejos e objetivos que são exclusivamente humanos, como o amor e a apreciação da beleza. Esta fase é marcada por uma razão prática que, embora influencie as escolhas e desejos, ainda opera sob a sombra de outros incentivos e não alcança a autoridade moral absoluta da personalidade (Korsgaard, 1996, p. 114).

Neste sentido, na visão kantiana delineada por Korsgaard, a humanidade é um domínio de liberdade racional, onde o ser humano se depara com uma pluralidade de possíveis objetos de desejo e fins, mas sem a determinação definitiva da razão sobre quais desses fins são dignos de serem perseguidos. Neste estágio, a razão prática é parcialmente orientadora, mas ainda não é a lei incondicional da ação.

Na mesma linha de Korsgaard, Wood agrega ainda que a capacidade de estabelecer fins por meio da razão une o conjunto de capacidades que constituem nossa humanidade. Essa capacidade é o que ocasiona a seleção de meios e, portanto, o desenvolvimento racional de habilidades técnicas. Ela também possibilita a comparação e sistematização de diferentes fins em um todo coerente. Quando submete nossas ações à orientação racional por um fim, a humanidade também envolve um senso ativo de identidade e autoestima, essencial para manter um plano racional, tanto no uso técnico quanto no uso pragmático da razão. A humanidade pressupõe uma forma de liberdade, a habilidade de resistir à coerção imediata de desejos e impulsos, o que Kant chama de conceito negativo de liberdade (Wood, 1999, p. 119-120).

Conforme mencionado anteriormente, Kant afirma que a humanidade, como fim em si mesma, deve ser compreendida de maneira negativa, como um fim independente *<selbstständiger Zweck>* (GMS, AA 04: 437), que deve ser preservado e respeitado, mas não necessariamente promovido ou desenvolvido ativamente. Aqui, a ênfase está na não instrumentalização. Contudo, se analisarmos o quarto exemplo kantiano, veremos um olhar mais positivo sobre a ideia de humanidade como fim em si mesma, a saber:

Quanto às obrigações meritórias para com os outros, o propósito natural que todos os seres humanos têm é a sua própria felicidade. Agora, embora a humanidade pudesse existir se ninguém contribuisse para a felicidade dos outros, sem, no entanto, lhes subtrair intencionalmente algo; isso seria ainda apenas uma concordância negativa e não positiva com a humanidade como um fim em si mesma, se cada pessoa não se esforçasse, tanto quanto possível, para promover os objetivos dos outros (GMS, AA 04: 430).

Ora, a verdadeira conformidade com a humanidade como fim em si mesma não se limita a evitar prejudicar os outros, mas implica uma responsabilidade mais proativa em relação ao bem-estar e ao desenvolvimento dos outros, indo além da mera não interferência. A tensão entre essas duas afirmações reflete o equilíbrio entre o respeito pela dignidade inerente de cada ser humano e a necessidade de contribuir ativamente para o bem-estar comum.

Kant destaca a humanidade como uma característica inata dos seres humanos, dotada de disposições para atingir uma maior perfeição. O desenvolvimento dessas disposições é visto como uma progressão do ser humano moral em cada indivíduo, ultrapassando a mera sobrevivência da espécie. Adicionalmente, o propósito natural humano é a busca pela própria felicidade, mas a verdadeira realização da humanidade exige um esforço coletivo para a felicidade dos outros. A conformidade plena com a humanidade como um fim em si mesma surge quando alinhamos nossos objetivos pessoais com os da humanidade, promovendo o bem-estar geral. Este alinhamento é crucial para cumprir o princípio da humanidade em sua totalidade (Lassy, 2018, p. 1969).

Na sequência, Lassy observa que Kant não especifica explicitamente qual o conceito de humanidade *<Menschheitsbegriff>* que ele emprega na segunda formulação do imperativo

categórico. Para abordar essa ambiguidade, Lassy propõe três paráfrases da fórmula da humanidade:

L1: Aja como se todas as pessoas estivessem representadas tanto em você quanto na pessoa de qualquer outro, e que você as trate, assim como a si mesmo, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como um meio;

L2: Aja de forma que você trate a si mesmo e a cada outra pessoa, sempre levando em consideração a sua humanidade, ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como um meio;

L3: Aja de maneira que você trate o bem, ou seja, o valor absoluto que é manifestado pelo ser humano, tanto em sua própria pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como um meio (Lassy, 2018, p. 1970-1971).

A L1 alinha-se com o princípio de universalização de Kant, segundo o qual uma máxima é moralmente válida se for aplicável de forma consistente e sem contradições a todas as pessoas. A formulação exclui exceções baseadas em circunstâncias contingentes. No entanto, a passagem também destaca a complexidade desta interpretação, pois a noção de usar todas as pessoas em uma pessoa como um fim é conceitualmente desafiadora e pode ser interpretada como a representação de todos os outros em um indivíduo, embora isso possa não capturar plenamente a natureza universal do imperativo categórico.

A L2 atribui direitos e deveres especiais aos seres humanos com base em sua humanidade, que não deve ser entendida de forma biologicista ou restrita à nossa espécie, mas sim como um reconhecimento do ser humano como um ente dotado de razão, capaz de estabelecer objetivos e aderir à lei moral. No entanto, há dificuldade de entender o que significa tratar a humanidade ou a razão em uma pessoa como um fim. Interpretar a expressão “humanidade em uma pessoa” meramente como referência ao ser humano como animal racional pode simplificar excessivamente o texto kantiano, sugerindo uma falta de profundidade semântica.

Na L3 corresponde à idealidade da humanidade e se alinha com a ideia de Kant de que o progresso civilizatório da espécie humana é em si um bem desejável. Esta interpretação também aborda como certas ações desumanas são contrárias à ideia de humanidade, pois ocorrem apenas quando nos afastamos deliberadamente desse ideal. No entanto, essa leitura idealista pode não fazer justiça à concepção de que a humanidade deve ser um fim existente. Portanto, sugere-se que as três interpretações não sejam vistas como mutuamente exclusivas, mas sim como complementares. Elas abrangem coletivamente a noção do coletivo humano, a essência do ser humano e a comunidade ideal de todos os seres humanos (Lassy, 2018, p. 1971-1972).

As três interpretações da humanidade em Kant são complementares e inter-relacionadas, não se excluindo mutuamente. A ênfase na noumenalidade do ser humano, ou seja, a natureza racional e moral que transcende as características físicas e biológicas individuais, é central nesta discussão. A humanidade representa um ideal moral a ser alcançado, não apenas uma característica biológica. Ele enfatiza a necessidade de uma comunidade moral para cultivar a moralidade humana, distinguindo o ser humano dos animais. Os humanos têm a capacidade de raciocinar e estabelecer fins morais, e devem desenvolver suas potencialidades dentro de uma comunidade. A fórmula da humanidade é vista como uma obrigação individual que também engloba a realização social, já que não se refere apenas ao coletivo humano, mas também ao que torna uma vida em sociedade desejável e possível (Lassy, 2018, p. 1972).

Dito isso, na exposição de seu argumento sobre a formulação o imperativo da humanidade, Kant empreende uma abordagem bifásica cuja complexidade e profundidade exigem um exame rigoroso e minucioso. Na primeira etapa de sua argumentação, Kant postula a necessidade de um fim em si mesmo como alicerce de um princípio moral básico. Esta proposição, que se revela de uma clareza relativa, sustenta que apenas um fim em si mesmo é capaz de fundamentar um imperativo categórico.

Admitindo, porém, que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática (GMS, AA 04: 428).

Avançando para a segunda etapa, Kant procura demonstrar que a humanidade, ou mais precisamente, a natureza racional, constitui o único candidato satisfatório para ocupar a posição de um fim em si mesmo. “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe como fim em si mesmo, não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (GMS, AA 04: 428). Este aspecto do seu argumento é caracterizado por uma complexidade que desafiam uma simples interpretação. Dean, ao abordar este ponto, enfatiza que a compreensão desta fase mais desafiadora é auxiliada significativamente pelas pistas fornecidas na primeira etapa mais clara do argumento de Kant. No cerne desta argumentação reside a importância da natureza racional. Kant defende que a natureza racional, ou a humanidade, representa a única entidade satisfatória para ser considerada como um fim em si mesmo. Essa postulação se baseia na premissa de que a natureza racional é fundamental para a constituição da moralidade e para a formulação dos princípios morais (Dean, 2009, p. 90-91).

Para Korsgaard, Kant estabelece uma premissa fundamental, a saber, ao agirmos, acreditamos estar agindo de forma racional e, por isso, supomos que nossos objetivos são objetivamente bons. Esta fórmula sugere que a racionalidade não é apenas um meio, mas um fim em si mesmo, imbuindo a humanidade com valor intrínseco e absoluto. Para aprofundar essa ideia, Kant emprega um método de *inquérito regressivo* (GMS, AA 04: 276), questionando a própria fundação da ação racional. Ele indaga: se existe um imperativo categórico, então deve haver ação plenamente racional. Como, então, essa ação racional é possível? A resposta está na busca por um fim que possa ser plenamente justificado, um fim incondicionalmente bom. Esse fim não é apenas um aspecto desejável ou útil, mas é algo que possui valor absoluto em si mesmo, transcendendo condições e circunstâncias.

Neste contexto, Kant explora a distinção entre o condicional e o incondicional no que diz respeito ao conceito de bondade. A bondade condicional depende de circunstâncias externas e é relativa; a bondade incondicional, por outro lado, é absoluta e autojustificada. Essa distinção é crucial para compreender a fórmula da humanidade: a humanidade, vista como uma entidade racional, é um fim incondicionalmente bom. Como tal, a humanidade não é apenas um meio para alcançar outros fins; ela é um fim em si mesma, merecedora de respeito e consideração moral (Korsgaard, 1996, p. 116-117).

Para Hill, a concepção kantiana de humanidade é articulada em cinco aspectos essenciais. Primeiramente, inclui a capacidade e a disposição de agir segundo princípios ou máximas, fundamentando todas as ações em razões racionais. Em segundo lugar, abrange a habilidade de aderir a princípios racionais de prudência e eficiência, ou seja, imperativos hipotéticos, desde que não conflitem com normas racionais mais rigorosas. Terceiro, a humanidade é vista como uma liberdade distintiva, caracterizada pela capacidade de prever consequências futuras, adotar metas de longo prazo, resistir a tentações imediatas e comprometer-se com objetivos desprovidos de desejo sensível. Quarto, a natureza racional da humanidade envolve a aceitação de princípios incondicionais de conduta, ou seja, imperativos categóricos, independentemente do medo de punição ou da promessa de recompensa. Este ponto pressupõe que quem possui humanidade tem a capacidade e a disposição de seguir tais princípios. Por fim, a humanidade compreende a habilidade de compreender o mundo e raciocinar de forma abstrata, englobando tanto a razão teórica quanto a prática.

Kant atribui esta humanidade a todas as pessoas, inclusive às mais tolas e depravadas, sublinhando que a dignidade humana permanece e deve ser respeitada, mesmo quando a própria humanidade é degradada ou rejeitada. Ele sustenta a ideia de que a bondade e racionalidade humanas são inextinguíveis, destacando a permanente possibilidade de regeneração moral e a necessidade do respeito mútuo. Esta visão reflete o valor intrínseco e a dignidade inalienável do

ser humano, independentemente de suas ações ou estado moral (Hill, 1980, p. 86-87).

Neste sentido, poder-se-ia definir humanidade como uma entidade dotada de autonomia racional, caracterizada pela faculdade de adesão a imperativos racionais, tanto hipotéticos quanto categóricos, e pela capacidade de formulação de máximas morais. Os indivíduos possuem a peculiaridade de uma liberdade abstrata, permitindo-lhe a projeção de fins além de inclinações sensíveis e a contemplação teórica do mundo. A humanidade, assim delineada, persiste como um valor inalienável em cada indivíduo, exigindo respeito universal, apesar das vicissitudes morais.

Na *Moralphilosophie* Collins, Kant advoga que “posso ter prazer na humanidade <Menschheit> mesmo que não tenha prazer no ser humano <Menschen>” (VMo/Collins, AA, 27: 418). Assim, mesmo no pior malfeitor, existe um germe moral. Essa perspectiva reforça a ideia de que todos os seres humanos possuem um valor intrínseco, independentemente de suas ações ou caráter. No mesmo sentido, a afeição de aprovação <Wohlgefallen> em relação ao próximo não pode ser universalmente ordenado, pois ninguém pode ter prazer em algo que não aprova. No entanto, pode-se distinguir entre o indivíduo (o ser humano em si) e sua humanidade. Assim, é viável sentir afeição pela humanidade de alguém, mesmo que não se sinta o mesmo pelo indivíduo em particular. Por exemplo, esse sentimento pode existir até em relação a um malfeitor, ao separar a pessoa de sua humanidade.

A implicação desta concepção de humanidade respinga, por consequente, quando se trata de punir crimes, os juízes não devem desonrar a humanidade do criminoso, mesmo ao punir o malfeitor. As punições não devem ser degradantes a ponto de violar a dignidade humana. Se a humanidade de alguém é desonrada por outro, isso implica que o próprio indivíduo não atribui valor à sua humanidade.

Autonomia e o fim em si mesmo

Kant apresenta, segundo Korsgaard, uma argumentação em duas fases para fundamentar a ideia de que a humanidade é um fim em si mesma. A primeira fase do argumento de Kant é bastante clara e segue uma lógica bidirecional. Por um lado, a existência de um fim necessário implica a existência de um imperativo categórico, pois este fim seria a base para leis definitivas. Por outro lado, a existência de um imperativo categórico implica a necessidade de um ou mais fins, porque um imperativo categórico envolve ações necessárias, e todas as ações pressupõem um fim, como discutido em MS (AA, 06: 398).

Na *Tugendlehre*, Kant utiliza esta linha de raciocínio para deduzir os deveres de virtude a partir da razão prática pura. Ele argumenta que se a razão prática fosse indiferente aos fins, ou seja, se não tivesse interesse neles, isso seria uma contradição. Isso ocorre porque, nesse caso, a razão prática não determinaria as máximas das ações, que sempre incluem um fim, e assim, não funcionaria como razão prática (MS, AA, 06: 395). A partir dessa lógica, Kant conclui que se existe um imperativo categórico, ele deve necessariamente envolver um fim ou fins indispensáveis. Esses fins, segundo Kant, são representados pela humanidade. Em outras palavras, a humanidade, no contexto da razão prática de Kant, é vista não apenas como um componente essencial da ação moral, mas como o objetivo final que dá substância e direção ao imperativo categórico (Korsgaard, 1996, p. 109-110).

É importante destacar que a fórmula da humanidade não proíbe utilizar os outros como meio, mas sim usá-los meramente como um meio. Fazemos isso constantemente e, às vezes, inevitavelmente, como quando queremos alcançar um objetivo ou vamos comprar um cafezinho no intervalo da aula. “Os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples

meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito)" (GMS, AA 04: 428). O que é proibido é usar a nós mesmos ou a outros apenas como meios e interagir conosco ou com outros de uma maneira que desrespeite nosso próprio valor ou o valor incondicional do outro. A exigência de respeito por esse valor incondicional é um critério útil na avaliação de ações (Paton, 1946, p. 165; Steigleder, 1999, p. 144-145).

Neste contexto, a autonomia emerge como o pilar central, estabelecendo-se como a origem do valor moral absoluto. Esta autonomia, entendida como a capacidade de um indivíduo para estabelecer suas próprias leis de ação, transcende a influência de leis naturais e impulsos sensoriais, fundamentando-se na liberdade pessoal. Essa liberdade de autolegislação não apenas cria um distinto valor absoluto, diferenciando-o do relativo, mas também atribui um valor incondicional e essencial tanto ao próprio indivíduo quanto a outros seres racionais. Assim, cada ser dotado de racionalidade e autonomia é simultaneamente considerado um legislador e um fim em si mesmo, construindo o que Kant denomina Reino de Fins.

Kant advoga que, para haver um imperativo categórico, uma lei moral absoluta e incondicional, deve existir algo cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto. Esse algo é identificado por Kant como "o homem e, em geral, todo ser racional" *<der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst>* (GMS, AA 04: 427-8).

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si mesmo*, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si* (GMS, AA 04: 428).

Percebe-se, pois, que a justificação para as teses de que todo ser racional, incluindo os humanos, tinha de se imaginar como um "fim em si mesmo" só será dada no GMS III; na GMS II é apenas um "postulado" *<Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf>* (GMS, AA 04: 429; Kraft; Schönecker, 2016, p. XXX; Wood, 1996, p. 114). É neste sentido que na introdução da *Vorlesung zum Naturrecht-Feyerabend* (1784) Kant afirma que deve "pressupor a liberdade do ser para que ele tenha um fim em si mesmo. Tal ser deve, portanto, ter liberdade de vontade *<Freiheit des Willens>*. Não sei como posso entender isso; mas, é uma hipótese necessária se quisermos pensar nos seres racionais como fins em si mesmos" (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322).

Na V-NR/Feyerabend, a concepção da natureza humana e seu valor intrínseco é delineada por meio de uma análise rigorosa que perpassa a relação entre razão, liberdade e a dignidade humana. Kant, ao delinear esta perspectiva, estabelece uma premissa fundamental: os objetos da natureza, sob o escrutínio da razão, são concebidos como meios para fins determinados, contudo, unicamente o homem, em sua essência, é visualizado como um fim em si mesmo *<der Mensch kann als Zweck selbst angesehen werden>* (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319).

Neste contexto, para a existência de um sistema de fins, é imperativo que a finalidade e a vontade de um ser racional estejam em concordância com a de outro. A existência de qualquer coisa como um fim em si mesma, distinto de meros meios, é tão necessária no sistema de fins quanto um *ens a se* na série de causas ativas. Uma entidade que é um fim em si mesma é designada como um *bonum a se* (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321).

O valor intrínseco do homem repousa em sua liberdade, uma vez que esta permite a existência de uma vontade própria, distinta e autônoma. Por ser o fim último, sua vontade não deve depender de fatores externos. Neste arcabouço, a liberdade é vista como a condição sob a qual o homem pode ser considerado um fim em si mesmo. A liberdade, então, não é apenas a condição suprema *<oberste>*, mas também suficiente *<hinreichende>* para a realização plena do ser humano (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322).

Apenas seres racionais podem ser considerados fins em si mesmos, não meramente por

possuírem razão, mas porque têm liberdade. A razão é um meio – *die Vernunft ist bloß ein Mittel* – pelo qual o homem, diferentemente dos animais que agem por instinto, pode agir e refletir sobre sua existência. Sem a razão, um ser não pode ser um fim em si mesmo; contudo, a razão por si só não constitui uma causa da dignidade humana (VNR/Feyerabend, AA 27: 1322). Uma vez que o homem é um fim em si mesmo, ele possui uma dignidade que não pode ser substituída por nenhum equivalente.

No entanto, mesmo que a *Vorlesung zum Naturrecht*-Feyerabend nos ofereça uma direção, ainda não nos esclarece precisamente o que é um fim em si mesmo. Neste sentido, Wood nos auxilia apontando que Kant possui três distintos conceitos de *valor* <Wert>. A concepção de fim em si mesmo ou fim objetivo, segundo Kant, refere-se a um fim objetivo cujo valor é incondicional, independente do desejo e válido para todos os seres racionais. O fim em si mesmo ou fim objetivo. Esse tipo de fim é objetivo e pode restringir a vontade racional, sendo a base para leis determinadas. Contrasta-se com um fim relativo, cujo valor depende da constituição subjetiva do desejo de seres racionais individuais, variando de um ser para outro. Um fim relativo apenas fundamentaria imperativos hipotéticos.

A segunda concepção é a de um fim existente <existent end> ou fim autossuficiente <selbständiger Zweck>, algo que já existe e cuja existência em si é um fim, merecendo ser estimado, preservado e promovido. Esse tipo de fim se opõe a um fim a ser efetivado, que é algo que ainda não existe, mas deve ser realizado através da causalidade do agente.

Por fim, Kant fala de algo cuja existência em si tem valor absoluto <absolute worth>. Isso pode se referir tanto ao valor objetivo de um fim em si mesmo, distinto de um valor que é relativo à inclinação, quanto à dignidade da natureza racional, um valor que não pode ser comparado, trocado ou compensado por qualquer outro valor. O valor absoluto contrasta com um fim que tem apenas valor relativo ou preço cujo valor pode ser medido e potencialmente sacrificado por algo de valor equivalente ou maior. O valor absoluto pode aludir à dignidade da natureza racional, sendo mais adequadamente atribuído não à humanidade, mas à personalidade, isto é, à natureza racional na sua capacidade de autolegislação moral (Wood, 1999, p. 114-6).

Nesta perspectiva, a humanidade, ou natureza racional, única e exclusivamente atende à noção de um fim em si mesmo. Ela concretiza esta concepção ao exemplificar um fim existente ou autossuficiente. Em sua capacidade autolegalitativa, a natureza racional adquire ainda a terceira característica de valor: *dignidade ou valor absoluto*. Contudo, essas três concepções de valor não necessariamente coexistem. Um fim em si mesmo pode ser um objetivo ainda não realizado, independente de desejos prévios. Pode também representar um fim de valor relativo, passível de ser ponderado e, possivelmente, substituído por desejos contingentes. Contrapostamente, existem fins existentes <existent end> que não se qualificam como fins em si mesmos e não detêm valor absoluto ou dignidade, como é o caso dos animais não humanos. Adicionalmente, um fim com valor absoluto ou dignidade poderia ser tanto um fim relativo quanto um objetivo a ser alcançado, especialmente se houver uma inclinação cuja satisfação justifique a prioridade absoluta. Assim, a atribuição kantiana de todas as três propriedades de valor à humanidade não postula uma relação intrínseca entre essas propriedades, mas indica o tipo específico de valor inerente ao que efetivamente possui a propriedade central de interesse, isto é, ser um fim objetivo e incondicionado, um fim em si mesmo (Wood, 1999, p. 117-8).

Neste ponto, é relevante incorporar a interpretação de Korsgaard, que complementa essa análise kantiana da humanidade, acrescentando uma nova dimensão à ideia de natureza racional como um fim em si mesma. No cerne desta interpretação, está a ideia de que a capacidade de escolha racional, constitui a condição incondicionada para a bondade de qualquer coisa. Para desempenhar este papel, a natureza racional deve possuir um valor incondicional em si mesma, isto é, ser um fim em si mesma. Esta perspectiva implica que a natureza racional, onde quer que seja encontrada, seja na própria pessoa ou na de outrem, deve ser tratada como um fim, não como um meio. Isso significa que nenhuma escolha é racional se violar o status da natureza

racional como um fim: ela se torna uma condição *limitante* da rationalidade da escolha e da ação. Sendo um fim incondicional, agir contra ela é uma contradição, pois se desconsidera a fonte da bondade do fim visado, e a ação que visa a esse fim não pode ser boa ou totalmente racional (Korsgaard, 1996, p. 122).

Além disso, a declaração de que a humanidade possui um valor incondicional pode parecer, à primeira vista, conflitante com a afirmação inicial da GMS, saber, que a boa vontade é de valor incondicional *<was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille>* (GMS, AA 04: 393). No entanto, a transição entre essas duas afirmações é facilitada pela compreensão de que a humanidade é o poder de escolha racional, mas só quando a escolha é totalmente racional a humanidade é plenamente realizada. A humanidade, conforme argumentado anteriormente, é completada e aperfeiçoada na realização da personalidade, que é a boa vontade. Contudo, a posse da humanidade e a capacidade para a boa vontade, quer essa capacidade seja realizada ou não, é suficiente para estabelecer uma reivindicação de ser tratada como um fim incondicional (Korsgaard, 1996, p. 122-123).

Por fim, a capacidade para a escolha racional ocupa um lugar central, representando a essência da humanidade. Essa capacidade não se restringe à mera função cognitiva; ela engloba a habilidade de formular fins que transcendem os meros impulsos e desejos sensoriais. Tratar a humanidade como um fim, neste contexto, implica um profundo reconhecimento da dignidade intrínseca desta capacidade racional, tanto na própria pessoa quanto nos outros. Essa dignidade não é derivada de utilidades externas ou propriedades contingentes, mas emerge da própria natureza da razão como autodeterminante.

A abordagem de Kant à capacidade de escolha racional, enquanto um fim em si mesmo, incorpora uma dualidade funcional. Por um lado, essa capacidade não representa um objetivo a ser alcançado ou uma entidade a ser materializada; ela existe como uma precondição de nossa natureza racional. Por outro lado, como um fim incondicional, ela estabelece os limites morais dentro dos quais todas as ações e escolhas devem operar. Neste sentido, agir contra essa capacidade é não apenas uma violação ética, mas uma contradição lógica, pois subverte a própria fonte de valor e bondade que atribuímos a qualquer fim (Korsgaard, 1996, p. 125).

Similarmente, encontramos em Wood o melhor entendimento do que possa ser a humanidade como fim em si mesmo. A natureza racional completa implica que um indivíduo, incluindo todas as suas funções e não apenas as morais, constitui um fim em si mesmo. Portanto, promover a natureza racional implica apoiar todos os fins racionais, e não somente aqueles estabelecidos pelo dever. *Em segundo lugar*, os seres racionais são considerados fins em si mesmos não apenas por sua virtude ou obediência às leis morais. Isso se deve ao fato de que o imperativo categórico deve ser universalmente vinculante para todos os seres racionais, independentemente de sua conduta moral. Se a base para essa obrigação fosse incerta ou contingente, a existência do fim em si mesmo e a validade dos imperativos categóricos também seriam incertas. *Em terceiro lugar*, se somente a boa vontade fosse considerada um fim em si mesmo, a existência de tal fim e a validade dos imperativos categóricos seriam questionáveis.

Contudo, Kant baseia os imperativos categóricos no valor intrínseco de qualquer ser que possua humanidade, definida como a capacidade de estabelecer fins através da razão. Isso estabelece um fundamento objetivo para os imperativos categóricos, contanto que existam seres racionais capazes de compreender tal fundamento, mesmo que não ajam conforme ele. E, por fim, a natureza racional aparentemente varia em grau. Kant sustenta que qualquer coisa que possua a *capacidade* de estabelecer fins e agir de acordo com a razão é um fim em si mesma, independentemente de quão bem ou mal ela exerce essa capacidade (Wood, 1999, p. 122-123).

Kant defende veementemente a premissa de que qualquer entidade dotada da faculdade de definir propósitos e de atuar em consonância com os princípios racionais é, por sua essência, um fim em si mesma (GMS, AA 04: 434). Esta afirmação mantém sua validade irrefutável,

independentemente da eficácia ou da eficiência com que dita entidade exerce tal capacidade. Portanto, sob este prisma, é imperativo reconhecer que a dignidade humana, em sua essência, não está sujeita a uma *escala de graduação ou a discrepâncias* de estatuto entre os integrantes do reino dos fins.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora* <gesetzgebend>, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*. A razão relaciona, pois, cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá (GMS, AA 04: 434).

Para além de uma moral egocêntrica, Kant comprehende a razão como a capacidade de discernir máximas que não apenas guiam nossas próprias ações, mas que também respeitam e promovem a dignidade moral dos outros na medida em que os consideramos como *fim em si mesmo*. Isso constitui um chamado à responsabilidade moral universal, na qual cada ser com capacidade racional é simultaneamente sujeito e autor da lei moral.

Ao afirmar que a vontade de um ser racional deve ser considerada como *gesetzgebend*, Kant está enfatizando um ponto vital: a autonomia da vontade, a qual “é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, AA 04: 436). No dizer de Paton, “a autonomia é a fonte do valor incondicionado ou absoluto que pertence às pessoas morais como legisladoras e não apenas como obedecendo-as” (Paton, 1946, p.180). Esta autonomia não é meramente a liberdade de escolher entre diferentes opções, mas é a capacidade de formular e seguir leis que são autoimpostas e que permitem falar que a humanidade é portadora de dignidade (GMS, AA 04: 434).

A ideia de que cada ser racional deve ser considerado um *fim em si mesmo* e nunca meramente um meio ressalta a sacralidade e a dignidade intrínseca da razão prática “enquanto considera a si mesma como livre, ou seja, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade” (GMS, AA 04: 448). Ao postular que cada vontade racional deve agir como se fosse legisladora universal, Kant está propondo um modelo moral que é simultaneamente pessoal e universal, intimamente ligado à noção de respeito mútuo e de reconhecimento da igualdade moral de todos os seres racionais. Este aspecto legislativo da vontade, longe de ser uma mera formalidade, é o cerne da autonomia moral, pois significa que a moralidade não é imposta de fora, mas emerge da própria natureza da razão prática.

Kant assevera ainda que “a autonomia da vontade <Autonomie des Willens> é aquela propriedade da vontade através da qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda a natureza dos objetos da vontade)” (GMS, AA 04: 440). A autonomia da vontade representa a capacidade da vontade de se autolegistar, de ser sua própria fonte de princípios morais, sem ser influenciada por fatores externos ou pelas características dos objetos desejados. E, por isso, o princípio da autonomia da vontade é o seguinte: escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (GMS, AA 04: 440).

A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objeto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação (GMS, AA 04: 440).

A autonomia, neste prisma, não se restringe à liberdade de ação, mas se expande como a liberdade de legislar para si mesmo, sob os auspícios da razão prática, leis que transcendem

contingências subjetivas e se alinham com um ordenamento moral que tem sua validade estendida a todo ser racional. Estabelecendo uma conexão com a premissa de que a humanidade deve ser considerada como um fim em si mesma e não meramente como um meio para atingir objetivos alheios, deduz-se que a autonomia da vontade implica uma reverência intrínseca pela dignidade e pelo valor inerente de cada ser racional. Esta interpretação enfatiza que a capacidade de autodeterminação moral, características da vontade autônoma, não somente conferem aos seres racionais a habilidade de guiar suas ações por princípios universais, mas também os incumbem do dever moral de reconhecer e respeitar a dignidade intrínseca presente em cada indivíduo, valorizando-os como fins em si mesmos e não como instrumentos subjugados a fins externos.

Humanidade, relacionamento e sex robots

O debate sobre robôs sexuais no Brasil ainda está em seus primeiros passos, em contraste com a discussão mais avançada que se observa, sobremaneira, em países de língua inglesa, a qual ocorre desde as questões de design até as implicações morais, jurídicas e sociais (González-González; Gil-Iranzo; Paderewski-Rodríguez, 2021). Para se ter noção, o Congresso Internacional *on Love & Sex With Robots* realizou sua oitava edição em outubro de 2023.

A abordagem deste artigo visa problematizar alguns cenários morais subjacentes à medida em que os humanos se relacionam com estes humanoides, considerando o imperativo kantiano que postula o tratamento da humanidade, tanto na própria pessoa quanto na pessoa do outro, sempre como um fim em si mesma e nunca como um meio.

A partir disso, cabe perguntar se os robôs de sexo se enquadram na categoria de humanidade pensada por Kant. A humanidade pressupõe uma forma de liberdade, a saber, a autonomia da vontade que nos capacita a resistir à coerção imediata de desejos e impulsos e nos habilita a projetar fins objetivos. Isso confere à humanidade a ideia de fim em si mesma à medida em que age de forma a considerar suas máximas como lei universal e considera o outro como um fim e não simplesmente como meio justamente porque ele também é um ser racional. “A autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana” (GMS, AA 04: 436).

Dito isso, os recentes progressos no âmbito da robótica, inteligência artificial e interfaces digitais estão sendo progressivamente implementados na concepção de *sex dolls*, visando propiciar interações sexuais e afetivas enriquecidas e humanizadas para os utilizadores. Os denominados *sex robots* podem ser definidos como entidades artificiais projetadas especificamente para propósitos sexuais, ou seja, para estimulação e liberação sexual. Eles se distinguem por três características principais:

Forma Humanóide: Estes robôs são concebidos para representar seres humanos ou semelhantes a humanos em sua aparência. Isso significa que eles possuem uma forma física que imita a estrutura e características do corpo humano, diferenciando-os de brinquedos sexuais convencionais que podem representar apenas partes discretas do corpo.

Movimento/Comportamento Semelhante ao Humano: Além da aparência, os robôs de sexo são projetados para imitar comportamentos e movimentos humanos. Isso pode variar desde respostas comportamentais simples pré-programadas até ações mais complexas e interativas, oferecendo uma experiência que se assemelha mais à interação com um ser humano real.

Algum Grau de Inteligência Artificial: Os robôs de sexo são equipados com alguma forma de inteligência artificial, permitindo-lhes interpretar e responder às informações do ambiente. Isso pode incluir desde respostas comportamentais básicas e programadas até níveis mais avançados de inteligência que se aproximam da cognição humana.

Essas características diferenciam os robôs de sexo de outros dispositivos sexuais, como brinquedos sexuais e bonecas sexuais, que podem não possuir forma humanoide, movimento ou inteligência artificial avançada. Enquanto os brinquedos sexuais podem focar em estimulação física específica e as bonecas sexuais podem oferecer uma representação passiva e inanimada do corpo humano, os robôs de sexo buscam criar uma experiência mais holística e interativa, imitando tanto a aparência quanto os comportamentos e a inteligência de um parceiro humano (Danaher, 2017, p. 4-6). Mais resumidamente, “são robôs com toque, movimento e inteligência semelhantes aos humanos, projetados e/ou utilizados para fins sexuais” (Danaher, 2017, p. 12).

Por outro lado, Döring e Pöschl (2018, p. 3) acrescentam que os robôs sexuais parecem bonecas sexuais, mas estão equipadas com sensores e inteligência artificial. Eles são capazes de exibir conversas, *emoções* e personalidades pré-programadas. E eles podem realizar comportamentos parcialmente autônomos, como simular movimento sexual, assumindo várias posições sexuais e expressando o orgasmo. Argumentos mais entusiastas já se direcionam para uma construção de amor mútuo entre humano e robôs (Nyholm; Frank, 2017).

Levy, um dos pioneiros neste debate, fez uma previsão audaciosa: até 2050 será uma prática comum para homens e mulheres vivenciarem amor e sexo com robôs uma vez que os robôs serão extremamente atraentes para os humanos como companheiros devido aos seus muitos talentos, sentidos e capacidades (Levy, 2007, p. 21). Esta previsão lançou o campo dos *Lovotics* para explorar o potencial romântico, erótico e emocional dos robôs sexuais (Hanson; Locatelli, 2022, p. 107). O futurologista Pearson foi além, prevendo que em 2050, homens e mulheres terão mais relações sexuais com robôs do que com humanos (Pearson, 2015).

Ainda no sentido da definição, os robôs sexuais atuais são bonecas sexuais em forma de robô e os projetistas de *sexbots* precisam considerar a temperatura, as questões psicológicas e físicas, entre outros elementos customizáveis (Mackenzie, 2018, p. 3). Mackenzie tende a abordar a definição de robôs sexuais sob a perspectiva de robôs sociais, com o intuito de conferir uma aproximação mais humanizada à temática, se assim se pode expressar. Entretanto, pesquisa recente realizada pelo psicólogo Dubé *et al* oferece uma perspectiva interessante sobre a relação entre personalidade, gênero e a disposição para interagir com robôs sexuais. Sugere-se que fatores como erotofilia e busca por sensações sexuais estão mais diretamente relacionados à disposição de usar robôs sexuais do que a technofilia. A variação entre gêneros indica que a percepção e a aceitação dos robôs sexuais são influenciadas por uma complexa interação de fatores psicológicos, culturais e de gênero (Dubé *et al.*, 2022, p. 7).

Em seu renomado livro *Turned On: Science, Sex, and Robots* (2018), Kate Devlin aponta que as versões de robôs sexuais, conforme retratadas, não poderiam ser confundidas com seres humanos. Elas representam algo distinto: uma figura feminina estilizada de forma caricatural, com ênfase e sexualização exageradas (Devlin, 2018, p. 14). Entretanto, deve-se destacar que os modelos atuais de robôs sexuais, desde a publicação do livro em 2018, têm avançado significativamente. Eles agora oferecem representações mais sofisticadas e menos caricatas, aproximando-se mais da realidade humana e desafiando as limitações inicialmente percebidas.

Atualmente, existem alguns modelos disponíveis no mercado. No ano de 2010, foi apresentada ao público, em um evento comercial, a boneca Foxy, dotada de habilidades para emitir falas pré-programadas. Posteriormente, em 2017, o desenvolvedor Sergi Santos introduziu ao mercado um robô sexual denominado *Samantha*. Este robô possuía funcionalidades distintas, alternando entre um modo sexual, capaz de simular um orgasmo feminino, e um modo família, no qual era capaz de realizar atividades como contar piadas e debater temas filosóficos.

No mesmo ano, 2017, Matt McMullen, que já havia desenvolvido a Roxxxxy, trouxe ao mercado uma novo robô sexual chamada *Harmony*. Ela destaca-se pela sua capacidade de adaptação às preferências e interesses do usuário, além de apresentar expressões faciais e habilidades de comunicação avançadas, incluindo humor e memorização de informações

pessoais do proprietário. Durante uma entrevista realizada em 2018, McMullen demonstrou a possibilidade de alterar a aparência de *Harmony*, trocando a pele do rosto e a peruca, e modificando sua personalidade através de um aplicativo. Atualmente, no site da *Realdoll*, o qual tem como logo: “*Get real. Nothing beats the real thing*”, o consumidor pode personalizar seu robô sexual, começando pela seleção do corpo, que tem um custo base de \$4.000,00. As opções de personalização incluem a cor dos olhos, tonalidade da pele, estilo da maquiagem, adições de piercings e escolha do design das partes íntimas, etc. Adicionalmente, por um valor de \$500,00, oferece-se um conversor transgênero para o modelo *Harmony*. O preço inicial da *Harmony*, sem modificações adicionais, está estimado em cerca de \$7.000,00. Além disso, a *Harmony* pode ser equipada com o *sensex* que pode detectar toque, movimento e transições da excitação leve ao orgasmo. Ainda por \$2.000,00 o usuário pode contratar um seguro. Atualmente, a *Realdoll* oferece vários modelos.

Em 2018, a *Realbotix*, responsável pela *Realdoll*, anunciou a criação de *Henry*, o primeiro robô sexual masculino. Este robô possuía um pênis biônico ajustável, que funcionava com energia elétrica, oferecendo durabilidade prolongada. Além disso, oferece a opção de uma cabeça robótica personalizada, controlável por um aplicativo. Assim como a *Harmony*, o *Henry* e outras opções é customizável, custando, hoje, \$9.000,00.

Embora os modelos atuais, como *Henry* e *Harmony*, estejam distantes de alcançar a autoconsciência ou a autonomia moral, eles representam avanços tecnológicos significativos em direção a robôs com características mais próximas das humanas. À luz desse progresso, pode-se contemplar dois cenários teóricos para refletir sobre as implicações morais: o primeiro considera robôs sexuais com autoconsciência semelhante à humana, enquanto o segundo examina robôs que imitam comportamentos humanos, mas carecem de autoconsciência.

Cenário 1: Robôs sexuais com autoconsciência semelhante à humana: Embora o design atual e o desenvolvimento tecnológico, incluindo a inteligência artificial, ainda não atinjam o nível de complexidade humana, é possível imaginar a existência de robôs dotados de uma autoconsciência análoga à humana.

Neste sentido, a emergência de robôs autoconscientes e autônomos convoca uma reavaliação fundamental das fronteiras da moralidade e da dignidade. Conforme a concepção kantiana, a autonomia, definida como a capacidade de autolegislação moral independente de influências externas, constitui a essência da racionalidade e da dignidade humana. Se um robô demonstrasse verdadeira autoconsciência e autonomia, isto é, a capacidade de formular e aderir a máximas morais autoimpostas, ele se aproximaria significativamente do que Kant categoriza como um ser racional (GMS, AA 04: 436).

Neste sentido, a utilização de robôs como meros objetos para a satisfação de desejos humanos, exemplificada na figura de um escravo sexual, conflita diretamente com o imperativo categórico kantiano, que exige que a humanidade, em si mesma ou no outro, seja sempre tratada como um fim e nunca meramente como um meio. Portanto, sob essa ótica, robôs dotados de autoconsciência e autonomia deveriam possuir consideração moral equivalente à dispensada aos seres humanos.

Adentrando a esfera da dignidade e dos direitos, seguindo os preceitos kantianos, um robô autoconsciente e autônomo seria detentor de uma forma intrínseca de dignidade. Esta atribuição implicaria numa reavaliação profunda dos direitos e do status social e legal dessas entidades.

Cenário 2. Robôs sexuais que representam pessoas e imitam comportamentos e interações íntimas profundas, mas não possuem autoconsciência. Conforme McLelland, a inteligência artificial necessária para tais robôs, que possuiria inteligência em nível humano, ainda está longe de ser alcançada. Especialistas preveem que levará décadas ou talvez nunca alcancemos tal nível de IA. Isso sugere que a criação de robôs sexuais, conforme definido no cenário 1, é improvável no

futuro próximo, e mesmo que sejam desenvolvidos, podem não ser acessíveis ou generalizados o suficiente para causar impacto social significativo (2017, p.251-2). Talvez não precisamos ser tão céticos em relação a introdução na sociedade destes robôs em um futuro próximo.

Analizando os robôs sexuais que carecem de autoconsciência, é evidente que eles não se alinham com a definição kantiana de seres racionais. Estes robôs, embora avançados em simular interações humanas, não possuem “a liberdade da vontade” <*Freiheit des Willens*> (GMS, AA 04: 447) e, portanto, não são capazes de moralidade. Logo, não são fins em si mesmos, pois não transcendam a programação a eles imposta.

Do ponto de vista kantiano, a *Freiheit des Willens* nestes robôs os posiciona fora da esfera da moralidade e da dignidade que define os seres racionais. Eles permanecem, essencialmente, como objetos avançados de design e engenharia, incapazes de participar no reino dos fins onde ações são avaliadas com base em sua conformidade com princípios universais. Esta distinção é crucial, pois enquanto seres humanos são tratados como fins em si mesmos, os robôs possuem apenas preço, pois são meramente meios para alcançar determinados fins, neste caso, a satisfação de desejos íntimos.

Estes autômatos, embora carentes de dignidade moral intrínseca, uma vez que são autonomia, funcionam como espelhos reflexivos das práticas e disposições humanas no que tange ao tratamento do outro. Em uma pesquisa recente, 48% dos homens responderam que dormiriam com uma boneca sexual (Rajnerowicz, 2022). Deste modo, a forma como os seres humanos interagem com esses robôs não apenas espelha, mas também pode moldar as percepções e as relações interpessoais humanas, influenciando a compreensão de conceitos como intimidade, respeito e dignidade.

Dentro deste panorama, surge a interrogação: *existiria algum dever moral dos humanos em relação aos robôs sexuais?* Para abordar tal questão, pode-se considerar a aplicação do argumento de Kant em defesa de deveres indiretos, similarmente empregado na discussão sobre os deveres em relação aos objetos inanimados e aos animais. Kant argumenta que nosso dever para com os animais é indireto, pois eles “não têm valor em si mesmos, por não possuírem consciência de sua existência” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319). Contudo, o modo como os tratamos afeta diretamente nosso caráter moral e nossas obrigações para com outros seres racionais.

Na MS, Kant menciona inclusive que o *spiritus destructionis* dos elementos inanimados <*leblosen*> ou desprovidos de vida intrínseca da natureza, manifesta-se contra o dever do homem para consigo mesmo. Esta propensão para a destruição compromete ou até mesmo aniquila um sentimento específico no homem, que, embora não constituindo por si só um mandamento moral, é uma predisposição para a promoção moral, ou ao menos na criação de um terreno fértil para o seu florescimento. Trata-se da capacidade de nutrir amor <*Liebe*> por algo sem a expectativa de benefício pessoal, um fenômeno exemplificado na admiração pelas cristalizações majestosas e pela beleza indescritível do reino vegetal <*Pflanzenreich*>, que são manifestações do sublime na natureza (MS, AA 06: 443). Da mesma forma,

ninguém deve destruir a beleza da natureza, porque mesmo que não possa utilizá-la, outras pessoas certamente poderão fazer uso dela, embora ele não tenha que observar isso em relação às próprias coisas, mas pelo menos em relação a outras pessoas (V-Mo/Collins, AA 27: 460).

O dever humano de evitar tratamentos violentos e cruéis contra animais, embora irracionais, é fundamental, pois a prática de tais atos diminui a compaixão pelos sofrimentos deles, enfraquecendo uma disposição natural que é crucial para a moralidade nas relações humanas. Enquanto ações como a morte indolor dos animais ou a imposição de trabalho não excessivo estão permitidos, Kant nega experimentos cruéis para fins especulativos (MS, AA 06: 443).

Ademais, a gratidão pelos serviços de animais domésticos idosos, como cavalos ou cães

que acompanharam o homem por longo tempo, reflete o que Kant denomina de dever indireto para com esses animais. Essa gratidão é uma forma de respeito que o homem expressa em reconhecimento ao serviço e à lealdade desses animais, como se fossem membros da casa, mas, em um nível mais profundo, representa um dever do homem para consigo mesmo. Kant argumenta que essa forma de respeito e gratidão, ao ser dirigida a seres que, embora irracionais, desempenham um papel de serventia e companhia na vida humana, fortalece o caráter moral do indivíduo. Ao cultivar a disposição de gratidão por serviços prestados, mesmo por um ser que não tem consciência plena do próprio papel, o homem desenvolve em si mesmo uma atitude de respeito e reconhecimento que se estende ao trato com outros seres racionais. Desse modo, a gratidão para com os animais não é uma mera formalidade, mas um exercício moral que contribui para o fortalecimento da disposição ética do homem em suas relações mais amplas, especialmente nas que envolvem seres dotados de racionalidade e dignidade. Esse cuidado ético com os animais é, portanto, um reflexo do autodesenvolvimento moral, pois, ao tratar com compaixão e gratidão aqueles que estão sob seu cuidado, o homem reafirma o respeito por si mesmo e pelos valores éticos que busca preservar em suas ações (MS, AA 06: 443).

Na *Vorlesung Moralphilosophie* Collins, vê-se que o respeito pelos animais é apenas indireto: “os deveres para com os animais são deveres indiretos para com a humanidade” (VMo/Collins, AA 27: 459). Neste sentido, utiliza-se de uma argumentação analógica para propor que os animais, embora distintos dos seres humanos em termos de racionalidade e consciência de si, apresentam uma relação análoga com a humanidade. Esta analogia se baseia na capacidade de sentir e na manifestação de comportamentos que, de certa forma, refletem aspectos da experiência humana. Por exemplo, o cuidado de um animal com seus filhotes pode ser visto como um paralelo ao cuidado parental humano. Assim, ao tratar os animais de maneira compassiva e respeitosa, reconhecendo e valorizando essa analogia, os seres humanos estão, indiretamente, cultivando e reforçando suas próprias capacidades morais e deveres para com a humanidade (VMo/Collins, AA 27: 459).

Assim, qualquer uso de um animal que implique em submetê-lo ou abandoná-lo a situações de dor, sofrimento ou destruição, ou que envolva um tratamento cruel do seu corpo, pode constituir uma violação dos deveres para consigo mesmo. Inclusive, ser testemunha de tal comportamento pode conflitar ou erodir os sentimentos morais de uma pessoa. Além de nos orientar sobre quais comportamentos devem ser moralmente questionados, a discussão até o momento também aponta para maneiras aceitáveis de utilizar os animais (Denis, 2000, p. 412).

As conclusões de Kant sobre animais não humanos não são inteiramente especistas, segundo O’Neill. Ele defende um tratamento decente para animais não humanos como um dever indireto. Essa abordagem pode oferecer uma perspectiva mais abrangente e menos individualista para a ética ambiental. Enquanto o foco nos direitos dos animais não humanos (normalmente utilitarista) muitas vezes se restringe ao bem-estar individual, os deveres indiretos propostos por Kant permitem uma consideração mais ampla dos sistemas naturais e dos aspectos ambientais. Esta visão reconhece que ações voltadas à preservação de *habitats*, espécies e diversidade biológica podem, ocasionalmente, requerer escolhas difíceis que afetem negativamente indivíduos animais, como no caso do controle de predadores ou parasitas. Tal abordagem aceita a complexidade das interações ecológicas e enfatiza a importância de sustentar não apenas os seres sencientes, mas também características mais amplas e abstratas da biosfera, como ecossistemas e diversidade genética. Assim, os deveres indiretos são essenciais para abordar de maneira equilibrada e integral as questões ambientais, estendendo a preocupação ética para além dos direitos individuais e abrangendo o ambiente natural como um todo (O’Neill, 1998, p. 225-226). “Pode-se conhecer bem o coração humano também em relação aos animais” (VMo/Collins, AA 27: 460).

Portanto, a maneira como interagimos com os robôs sexuais pode ser analisada sob uma perspectiva análoga àquela dos deveres indiretos propostos por Kant em relação aos animais e a objetos da natureza. Embora os robôs sexuais não possuam autonomia nem consciência, e,

portanto, não possam ser considerados sujeitos morais ou fins em si mesmos, o modo como os tratamos exerce uma influência indireta sobre nosso caráter moral e sobre a disposição ética que nutrimos para com outros seres humanos, que são efetivamente fins em si mesmos. Nesse sentido, Kant nos alerta que, ao tratar seres irracionais com compaixão e respeito, desenvolvemos e reforçamos uma predisposição moral que se estende para as relações com seres racionais. A crueldade para com seres incapazes de responder moralmente, segundo Kant, pode levar à degradação da compaixão e à insensibilidade, o que mina a base da moralidade nas interações humanas.

A interação com robôs sexuais, ainda que sejam apenas objetos sofisticados de engenharia e programação, pode, portanto, funcionar como um reflexo dos valores e atitudes que cultivamos em nossa vida moral. Se tais robôs forem tratados como meros instrumentos para a satisfação de desejos, sem qualquer consideração sobre a natureza dessa prática, há o risco de que os usuários internalizem a disposição de utilizar o “outro” como meio para alcançar fins pessoais, sem consideração pelos valores éticos envolvidos na reciprocidade e respeito à dignidade humana. Essa disposição, então, poderia influenciar inconscientemente as relações interpessoais humanas, especialmente no que diz respeito ao respeito pela autonomia e pela dignidade do outro. Assim, o modo como lidamos com robôs que simulam a intimidade e a aparência humana não é indiferente para a construção de nossa conduta moral: ele espelha e, em certa medida, educa as atitudes que nutrimos em relação aos seres humanos.

Sob essa perspectiva kantiana, o relacionamento com robôs sexuais que imitam a forma e o comportamento humano é mais do que uma simples questão de preferência tecnológica ou conveniência: ele reflete e molda práticas morais mais amplas, que têm implicações significativas para o desenvolvimento ético humano. A prática de tratar esses autômatos de forma instrumentalista ou utilitarista pode, então, enfraquecer a disposição moral necessária para o respeito ao próximo e à sua dignidade, uma vez que o hábito de utilizar robôs sexuais meramente como objetos de satisfação poderia reduzir a sensibilidade ética para com os deveres genuínos que temos em relação a seres humanos.

Deveres indiretos: algumas considerações finais

1. A premissa de considerar o ser humano unicamente como um meio constitui uma flagrante contradição lógica e moral na filosofia moral kantiana. Tal postura, ao negar o imperativo de tratar a humanidade como um fim em si mesma, desemboca em uma paradoxal autonegação do valor intrínseco da racionalidade. Isto é, ao instrumentalizar o ser humano, inadvertidamente, incorre-se na falácia de subordinar a própria dignidade da vontade racional, que é, por sua natureza, autônoma, a propósitos externos, reduzindo-a, assim, a um mero veículo para fins alheios.

Esta concepção, que relega o ser racional a uma posição de meio, é inherentemente contraditória porque subverte o princípio fundamental da autonomia da vontade. Tal perspectiva, ao ser universalizada, levaria a uma contradição prática insustentável no tecido social e moral. Se todos os seres racionais fossem considerados meramente como meios, a própria ideia de moralidade, a qual a consideração do outro como um fim, seria anulada.

2. A literatura revela um panorama dominado pela presença preponderante de robôs sexuais femininos, contrastando com a representação marginal de seus equivalentes masculinos. Essa prevalência não apenas reflete, mas também perpetua valores antiquados e paradigmas de gênero obsoletos. A fabricação e a popularização desses artefatos tecnológicos femininos cristalizam e reforçam estereótipos de subjugação e objetificação da mulher, ecoando uma visão patriarcal arcaica.

3. Ao examinarmos a noção kantiana de humanidade como um fim em si mesma, a hipersexualização dos robôs sexuais femininos revela-se como uma evidente instrumentalização do feminino, promovendo uma erosão da dignidade humana. Essa representação, ao perpetuar padrões estéticos inalcançáveis, não apenas reifica o corpo feminino, mas também subverte a noção de autonomia moral. A idealização leva à objetificação das mulheres e ao crescimento da indústria da cirurgia plástica, reforçando padrões de beleza inalcançáveis e prejudiciais (Andrews, 2022, p. 25-26).

4. A representação de mulheres como robôs sexuais ressalta uma forma de objetificação que se alinha com a crítica kantiana à instrumentalização de seres racionais. A representação mecânica do corpo feminino em robôs sexuais pode ser interpretada como uma extensão desta lógica instrumental, onde o corpo feminino é reduzido a um *objeto de gratificação*, despojado de sua dignidade e autonomia inerentes.

5. Essa perspectiva é agravada pela normalização da posse de bonecas e robôs pornográficos, que não apenas reforça uma visão misógina, mas também contribui para a cultura mais ampla de desrespeito e objetificação das mulheres. As teorias de auto-objetificação explicam como as mulheres são vulneráveis às pressões de se conformarem a uma estética influenciada pela pornografia, o que perpetua uma narrativa limitadora sobre o papel e a identidade feminina. Essa conformidade não só aliena as mulheres de seus próprios corpos, mas também perpetua a ideia de que a representação artificial da mulher é superior à realidade complexa e multifacetada da existência feminina (Andrews, 2022, p. 27).

6. A utilização desses robôs sexuais reflete e potencialmente agrava uma tendência preocupante de alienação nas relações humanas. Em um contexto onde interações e relações podem ser simuladas por máquinas, corre-se o risco de uma erosão na capacidade dos indivíduos de se engajarem em relações interpessoais autênticas e significativas.

7. O uso de robôs sexuais em cenários fetichistas, que representam violência e tortura, sugere uma preocupante diluição das fronteiras morais que regem as interações sexuais consentidas e não-violentas. Esta diluição pode ser vista indiretamente como contrariando o respeito pela dignidade e autonomia do outro. Ao instrumentalizar seres que representam a figura humana em contextos de agressão, há um risco implícito de normalização dessas condutas, potencialmente repercutindo em interações humanas reais (Döring, 2017, p. 48).

8. Ainda há de se discutir a questão da agressão física contra os robôs de sexo, que revela uma preocupante extensão da violência simbólica e instrumentalização do feminino. Os fabricantes de robôs pornográficos, como a True Companion, desenvolveram modelos programados para simular a rejeição de avanços sexuais, como a Frigid Farah, lançada em 2017, cuja campanha de marketing destaca que ela reage negativamente ao ser tocada em áreas íntimas. Esse desenvolvimento aponta para uma tendência alarmante de normalização da violência contra robôs de sexo e bonecas pornográficas, prática que vai além de uma simples “preferência” e passa a refletir impulsos desumanizantes. Jade Stanley, proprietária da Sex Doll Official, parou de alugar esses produtos após receber as bonecas de volta em condições degradantes, evidenciando o tratamento violento e desrespeitoso que elas recebem. Em fóruns de usuários de bonecas pornográficas, há relatos de intenções violentas, com as bonecas sendo tratadas como substitutas de mulheres reais. Slade Fiero, um técnico especializado em reparos de bonecas, relata ter consertado várias bonecas gravemente danificadas e se recusado a atender clientes com comportamentos violentos.

Do ponto de vista kantiano, esse comportamento pode ser analisado sob o argumento dos deveres indiretos. Embora robôs e bonecas pornográficas não possuam dignidade intrínseca ou racionalidade, o modo como são tratados reflete disposições morais que afetam diretamente as interações humanas. Kant argumenta que os deveres indiretos para com objetos e animais preservam a sensibilidade e a compaixão *<Mitgefühl>*, qualidades que ele considera fundamentais

para a moralidade nas relações humanas. A inclinação para a simples destruição enfraquece ou até aniquila no ser humano um sentimento que, ainda que não seja plenamente moral, prepara uma tendência da sensibilidade *<Stimmung der Sinnlichkeit>* crucial para a ética. No caso de seres irracionais, o tratamento cruel leva à perda da compaixão pelo sofrimento alheio, enfraquecendo uma disposição natural essencial para sustentar o respeito e a consideração que devemos aos outros. Assim, ao permitir e até incentivar a agressão física contra robôs de sexo que simulam resistência ou rejeição, abre-se espaço para a banalização da violência, condicionando o indivíduo a objetificar e desumanizar o outro, seja ele real ou artificial. Esse processo, ao enfraquecer a sensibilidade ética, promove a desumanização das relações humanas e torna o respeito à dignidade humana ainda mais vulnerável.

McKinnon argumenta que o consumo de pornografia pode levar a comportamentos cada vez mais extremos, o que, em alguns casos, culmina em violência real, como estupros ou até assassinatos (McKinnon, 1993, p. 19-20). O caso de Jeffrey Dahmer, conhecido como o “canibal de Milwaukee”, ilustra esse ponto. Dahmer começou com manequins antes de progredir para vítimas humanas e declarou que “treinou-se para ver as pessoas como objetos de prazer, em vez de pessoas”. Frustrado com os movimentos de seus parceiros durante o sexo, ele passou a drogá-los e a violentar seus corpos (Hodge, 2018). Este exemplo extremo evidencia o potencial desumanizante do comportamento violento contra representações femininas, mesmo que não sejam humanas, e sugere que essa prática de violência contra robôs e bonecas sexuais pode prejudicar não apenas os indivíduos envolvidos, mas o tecido moral da sociedade como um todo, ao fomentar uma cultura de desrespeito e brutalidade.

9. Kant afirma que a humanidade, como fim em si mesma, possui dignidade e não deve jamais ser tratada como um mero meio para satisfazer desejos egoístas. Considerando esse princípio e o argumento de Kant em prol dos deveres indiretos, a criação e o uso de robôs de sexo programados para simular respostas femininas – especialmente aquelas que envolvem rejeição ou desconforto – podem ser interpretados como uma extensão da objetificação das mulheres. Tal prática não apenas reforça estereótipos prejudiciais e ideias de inferioridade feminina, mas também promove uma desumanização, ao reduzir representações femininas a meros objetos de desejo e abuso. Tratar tais robôs dessa forma reflete e pode incentivar uma atitude de desrespeito e instrumentalização nas interações humanas, minando o respeito à dignidade que Kant considera central para a moralidade.

10. Ao considerar os relatos de abuso físico e verbal direcionados a estas bonecas, evidencia-se uma preocupação ética adicional. Kant argumentaria que tais ações, embora direcionadas a objetos inanimados, revelam e possivelmente reforçam disposições morais repreensíveis nos indivíduos que as praticam. Isso porque a disposição para agir de maneira violenta ou degradante, mesmo em relação a uma representação de uma mulher, sugere uma falha no reconhecimento da dignidade inerente aos seres humanos, particularmente mulheres.

11. Ademais, a normalização e a trivialização da violência e da misoginia, mesmo em um contexto simulado, podem ter um efeito pernicioso sobre as atitudes e comportamentos em situações da vida real. Kant enfatizaria que cultivar atitudes respeitosas e éticas é essencial, independentemente do contexto. Ao desumanizar representações femininas, mesmo em um contexto artificial, corremos o risco de erodir nossa capacidade de respeitar a dignidade humana em contextos mais amplos.

12. Embora já proibido em muitos países, o debate em torno dos robôs sexuais infantilizados apresenta um cenário extremamente preocupante. Neste sentido, o argumento de Kant em defesa de deveres indiretos sugere que o uso desses robôs pode normalizar e potencialmente aumentar o abuso infantil real. A existência de tais robôs, ainda que não envolvam crianças reais, que são os verdadeiros fins em si mesmas, pode validar e reforçar desejos e comportamentos pedófilos. A representação de crianças como objetos sexuais, mesmo em forma robótica, é intrinsecamente errada, desrespeitando a dignidade inerente e a inviolabilidade da infância.

Em contraste, a visão utilitarista considera as consequências da ação e sugere que os robôs sexuais infantilizados poderiam servir como uma alternativa segura para aqueles que têm interesses pedófilos, sem causar dano direto a crianças reais. Esta abordagem argumenta que, se tais robôs puderem desviar potenciais abusadores de prejudicar crianças reais, eles poderiam ser vistos como um mal menor, um meio de canalizar desejos inaceitáveis de forma menos prejudicial (Döring, 2017, p. 47).

No entanto, a aceitação de robôs sexuais infantilizados é problemática por reembalar a pedofilia como uma preferência sexual aceitável, desafiando a necessidade de confrontar e tratar esses impulsos de maneira mais terapêutica e ética. A promoção de tais objetos, sob o pretexto de serem uma solução para o abuso sexual infantil, ignora o problema subjacente da sexualização de crianças e pode perpetuar uma cultura que falha em proteger a infância. Além disso, ao normalizar a representação sexualizada de crianças, mesmo de forma robótica, pode haver um impacto cultural e psicológico mais amplo, corroendo as normas sociais que protegem a infância e promovendo uma visão distorcida da sexualidade infantil (Roper, 2022, p. 127-130).

13. A ideia de que robôs possam oferecer companhia e, assim, mitigar a solidão, representa uma utilidade tangível, especialmente em contextos onde as relações humanas são limitadas ou inexistentes. No entanto, a interação prolongada e exclusiva com robôs pode levar a uma espécie de atrofia nas habilidades sociais e emocionais necessárias para as complexidades das relações humanas. Em um nível mais profundo, pode haver um risco de dessensibilização ou distorção nas percepções e expectativas em relação ao que constitui uma relação interpessoal saudável e significativa. Isso estaria em desacordo com o imperativo kantiano de fomentar e preservar a dignidade e o respeito inerentes às relações humanas.

As interações que promovam a desumanização ou a redução de seres a meros objetos, mesmo quando dirigidas a entidades não humanas, podem corroer a sensibilidade moral do indivíduo, comprometendo sua capacidade de cumprir deveres diretos para com outros seres humanos. Assim, a interação com robôs sexuais que objetificam o feminino pode enfraquecer a inclinação natural do ser humano para a compaixão e o respeito.

14. Considerando a vertiginosa evolução tecnológica dos últimos 24 anos, é praticamente inconcebível negar, por mais cético que se possa ser, que, nos próximos 25 anos, robôs poderão estar entre nós, integrando-se ao tecido da realidade cotidiana e redefinindo as fronteiras do que consideramos possível!! Ultrapassar a dicotomia simplista de ser contra ou a favor do uso de robôs sexuais exige uma reflexão profunda sobre as complexas implicações que eles trazem para a nossa sociedade e humanidade! Por isso, como visto, a reflexão sobre robôs de sexo transcende o debate tecnológico, adentrando no cerne das dinâmicas de poder, relações, gênero e sexualidade que moldam nossa sociedade.

Referências

ANDREWS, M. Modern-Day Pygmalioms: Reproducing the Patriarchy. In: ODLIND, C.; RICHARDSON, K. (Eds). *Man-Made Women: The Sexual Politics of Sex Dolls and Sex Robots*. Londres: Palgrave Macmillan, 2022.

DANAHER, J. Should We Be Thinking about Robot Sex? In: Danaher, J.; McARTHUR, N. *Robot Sex: Social and Ethical Implications*. Cambridge: The MIT Press, 2017.

DEAN, R. The Formula of Humanity as an End in Itself. In: Hill, T. (Ed). *The Blackwell Guide*

- to Kant's Ethics. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.
- DENIS, L. Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration. *History of Philosophy Quarterly*, v. 17, n. 4, p. 405-423, 2000.
- DEVLIN, K. *Turned On: Science, Sex and Robots*. London: Bloomsbury Sigma, 2018.
- DÖRING, N. Vom Internetsex zum Robotersex: Forschungsstand und Herausforderungen für die Sexualwissenschaft. *Zeitschrift Für Sexualforschung*, v. 30, n. 1, p. 35-57, 2017.
- DÖRING, N.; PÖSCHL, S. Sex toys, sex dolls, sex robots: Our under-researched bed-fellows. *Sexologies*, v. 27, n. 3, p. 1-5, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.sexol.2018.05.009>
- DUBÉ, S.; SANTAGUIDA, M.; ZHU, C. Y.; DI TOMASSO, S.; HU, R.; CORMIER, G.; JOHNSON, A. P.; VACHON, D. Sex robots and personality: It is more about sex than robots. *Computers in Human Behavior*, v. 136, p. 1-10, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.chb.2021.107403>
- MCCLELLAND, R. T. Confronting Emerging New Technology: The Case of the Sexbots. *Journal of Mind & Behavior*, v. 38, n. 3, p. 247-270, 2017.
- GONZÁLEZ-GONZÁLEZ, C. S.; GIL-IRANZO, R. M.; PADEREWSKI-RODRÍGUEZ, P. Human-Robot Interaction and Sexbots: A Systematic Literature Review. *Sensors*, v. 21, n. 216, p. 1-18, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/s21010216>
- HANSON, K. R.; LOCATELLI, C. From Sex Dolls to Sex Robots and Beyond: A Narrative Review of Theoretical and Empirical Research on Human-like and Personified. *Current Sexual Health Reports*, v. 14, p. 106-117, 2022.
- HILL, T. Humanity as an End in Itself. *Ethics*. v. 91, n.1, p. 84-99, 1980.
- HODGE, M. Living Dolls: Chilling link between sex dolls and psychopaths... and how serial killer Jeffrey Dahmer's "love mannequin" sparked his obsession with necrophilia. *The Sun*, 16 March 2018. Disponível em: <https://www.thesun.co.uk/news/5826679/sex-dolls-psychopaths-jeffrey-dahmer-mannequin/> Acesso em: 06.12.2023.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften (Bd.1-22), von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1900-.
- KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRAFT, B.; SCHÖNECKER, D. Einleitung. In: KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.
- LEVY, D. *Love + Sex With Robots: The Evolution of human-Robot Relationships*. New York: HarperCollins, 2007.
- LYSSY, Ansgar. Über den Begriff der Menschheit bei Kant. In: WAIBEL, Violetta L. RUFFING, M.; WAGNER, D. *Natur und Freiheit*. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin:

Walter de Gruyter, 2018.

MacKINNON, C. *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Nyholm, S.; FRANK, L. E. From Sex Robots to Love Robots: Is Mutual Love with a Robot Possible? In: DANAHER, J.; McARTHUR, N. *Robot Sex: Social and Ethical Implications*. Cambridge: The MIT Press, 2017.

O'NEILL, O. Kant On Duties Regarding Nonrational Nature. *Aristotelian Society Supplementary*, v. 72, n.1, p. 211-228, 1998.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinsons University Library, 1946.

PEARSON, I. *The Future of Sex Report: The Rise of the Robosexuals*. A Futurizon Report - Bondara. 2015. Disponível em: http://graphics.bondara.com/Future_sex_report.pdf Acesso em: 01.12.2023.

RAJNEROWICZ, K. Will AI take your job? Fear of AI and AI trends for 2023. 2022. TIDIO. Disponível em: <https://www.tidio.com/blog/ai-trends/> Acesso em 06.12.2023.

ROPER, C. Paedophilia, Child Sex Abuse Dolls and the Male Sex Right: Challenging Justifications for men's Sexual Access to Children and Child Sexual Abuse Material. In: ODLIND, C.; RICHARDSON, K. (Eds). *Man-Made Women: The Sexual Politics of Sex Dolls and Sex Robots*. Londres: Palgrave Macmillan, 2022.

STEIGLEDER, K. *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ein einführender Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2023.

WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

The principle of community in Kant: conceptual and concrete dimensions of *sensus communis*

[*O princípio de comunidade em Kant: dimensões conceituais e concretas do sensus communis*]

Pedro Gallina Ferreira¹

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.97164

Abstract

In this paper, I analyze the possible political significance that Kant's concept of the faculty of judgment *<Urteilskraft>* acquires when articulating abstract rules and concrete circumstances so as to reflect from a universal standpoint. Such a procedure is intrinsic to theoretical and practical interests of human reason in determining particular representations according to the transcendental categories of understanding and the ideas of pure reason. My goal is to explore the *communal aspect* of this universal perspective of judgment and of its development. Although Kant did not write about a theory of community, I argue that an investigation of his conception of *sensus communis* can provide a fruitful approach to the collective dimension of his "architectonic of reason". I aim to show that common sense and social reciprocity should work as a substrate to political judgment as far as they are considered the result of a transcendental idea of community.

Keywords: Community; *sensus communis*; faculty of judgment; Politics; Anthropology.

Resumo

Neste artigo, analiso a possível significação política que o conceito da faculdade de julgar de Kant adquire ao articular regras abstratas e circunstâncias concretas para refletir de um ponto de vista universal. Tal procedimento é intrínseco aos interesses teóricos e práticos da razão humana em determinar representações particulares de acordo com as categorias transcendentais do entendimento e as ideias da razão pura. Meu objetivo é explorar o *aspecto comunal* dessa perspectiva universal do juízo e o seu desenvolvimento. Apesar de Kant não ter escrito sobre um teoria da comunidade, argumento que uma investigação da sua concepção de *sensus communis* pode fornecer uma abordagem frutífera à dimensão coletiva da sua "arquitetônica da razão". Busco mostrar que o senso comum e a reciprocidade social devem funcionar como um substrato do juízo político, desde que sejam considerados o resultado de uma ideia transcendental de comunidade.

Palavras-chave: Comunidade; *sensus communis*, faculdade de julgar, Política; Antropologia.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: pgferreira94@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4773-5915>.

I. Introduction

In the contemporary framework of the critical revisiting of the Enlightenment legacy and the modern origins of ethical-political universalism, Immanuel Kant's work still remains one of the most important sources of debate regarding the normative validity of practical reason and its effectiveness in guiding agents situated under complex social and historical conditions.² Even when facing a complete overcome by more encompassing conceptions of reasoning, or risking being left aside due to its strong metaphysical assumptions, the historic and philosophical reconstruction of Kantian practical reason is still acknowledged to "provide a critical standard against which actual practices – the opaque and perplexing reality of the constitutional state – could be evaluated".³ However, such a reconstruction should consider, at the same time, abstract and concrete aspects of human reasoning, as well as the intersection between practical and theoretical domains of thinking.

In this paper, my goal is to approach the question of whether Kant's political philosophy can offer such an open conception of reason by means of the analysis of the mediating role of the faculty of judgment. I will address the political significance of the power of judgment <Urteilskraft> in articulating abstract rules and concrete circumstances from the perspective of the reflectivity of communication, which I argue is contained in Kant's conception of *sensus communis*. By comparing passages from the *Critique of the Power of Judgment* with the *Critique of Pure Reason* and Kant's *Anthropology*, I will defend that the importance of *sensus communis* for connecting autonomy and community is better contemplated once we take Kant's distinction between aesthetic and logical common sense as containing a critical and an anthropological meanings. Such an understanding allows to differentiate between the transcendental and the empirical dimensions of community or reciprocity. My main focus are the reflecting conditions of political action, once it is considered the necessary connection between *a priori* and *a posteriori* principles in the act of judgment. I begin with a brief discussion about the plausibility of this reading and move on to an overview of Kant's conception of judgment in *Politics*. The last part of this paper deals with some supporting interpretations of the political significance of the *sensus communis*.

II. Kantian models of political judgment

It may seem odd to search for a conception of political judgment in Kant's political philosophy, once we discover that this terminology is not to be found in his work. Indeed, the notion of a political function or use of the faculty of judgment is not explicitly put in such words. The enterprise of a "Kantian theory of political judgment" may appear to many as a serious misunderstanding of Kant's own interests in political theory, specially due to its philosophical basis be considered Hobbes', Locke's and Rousseau's contractarianism – and, thus, in a direct opposition to Aristotle's and Maquiavelli's prudentialist theory of political virtues. Therefore, the overall thesis that there is such a conception in Kant overshadows his true critical analysis of the political normativity concerning the "united will of the people" and its historico-juridical conditions of effectiveness in history. At best, it amounts to a grave anachronism, led by the general impetus of contemporary theorists of dissolving all philosophical systems and detaching their elements according to alien interests.

2 Santos, 2012, p. 29 et alia: "If there is a neokantianism in the last quarter of the twentieth century, [...] it is moved by a new interest in ethical, political and juridical issues", which now preferably mobilizes Kant's work "from the fecund perspectives opened by the third Critique to capture the deeper significance of Kant's conception of reason and the still possible meaning for the human condition".

3 Habermas, 1996, p. 5. See also Beiner and Booth, 1993, Introduction; Beiner and Nedelsky, 2001, Introduction; Kneller and Axinn, 1998, Preface.

Although Kant did not write about political judgment, there are plenty of good reasons to assume such an enterprise is *plausible*. First of all, the terminology indicates a possible political role of the faculty of judgment and, as one of the legislating cognitive faculties of human reason, judgment is a terminology which definitely applies to politics. Or, at least, Kant did not deny that the faculty of judgment could play any role in political matters. Second, even if we accepted that Kant's political philosophy deals exclusively with the republican principle of the "united will of the people", it would not exclude that the faculty of judgment could still have an important role to play in constituting the formation of the united will – for instance, when universalizing the principle of publicity and seeking political consent.

In order to elaborate on this discussion and raise the question whether the *sensus communis* plays any special role in it, I would like to begin with three different variations of a Kantian political judgment. Possibly the most famous one is Hannah Arendt's well-known political reinterpretation of aesthetic judgment in her *Lectures of Kant's Political Philosophy*, inspired by Kant's conception of "[universal and yet unselfish] participation <allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung>" in the *Conflict of Faculties* (SF, AA 07: 85). Arendt was the first to draw attention to the politically relevant aspects of *sensus communis aestheticus* as a reflective distancing of actions and events that create potentially public spaces of communication to judging spectators.⁴

We found that in Kant the common distinction or antagonism between theory and practice in political matters is the distinction between the spectator and the actor, and to our surprise we saw that the spectator had precedence; what counted in the French Revolution, what made it a world-historical event, a phenomenon not to be forgotten, were not the deeds and misdeeds of the actors, but the opinions, the enthusiastic approbation, of spectators, of persons who themselves were not involved. We saw that these uninvolved and non-participating spectators [...] were involved with one another (in contradistinction to the Pythagorean spectator at the Olympic games or the spectators in the Platonic cave, who could not communicate with one another). This much we got from Kant's political writings; but in order to understand this position, we turned to the *Critique of Judgment*, and there we found that Kant was confronting a similar or analogous situation, the relation between the artist, the maker, or the genius and his audience. Again the question arose for Kant: Who is the more noble, and which is the more noble quality, to know how to make or to know how to judge? (Arendt, 1982, p. 65).

Arendt argues that Kant's analysis of taste contains in fact an investigation of the human capacity to communicate themselves and establish a common shared reality from which to assess thinking and acting. According to Arendt, it all starts with *impartiality*: an examination that is "obtained by taking the viewpoint of others into account; not the result of some higher standpoint that would actually settle the dispute" (Arendt, 1982, p. 42). The application of "critical standards to one's own thought" – in order to seek enlightenment – is learned by impartiality. Arendt views impartiality as a way of ascribing to disinterestedness and linking it with the first and second maxims of common understanding. To think for oneself is to disregard self-interest in order to reach "a viewpoint from which to look upon, form judgments and reflect on human affairs" (Arendt, 1982, p. 43-44). To think in the position of others is to "judge as a member of a community"; and once it reaches a generality, it judges as "a member of a world community by the sheer fact of being human" (Arendt, 1982, p. 76). Critical and enlarged thinking together form the criterion of correctness of judgment: leaving "the part of the whole that concerns us" in order to "see the whole that gives meaning to the particulars" (Arendt, 1982, p. 68-69).⁵ Such is the standpoint of the spectator that ascribes to universality.

⁴ I will not go into critical details concerning Arendt's general use of Kantian philosophy for her own work or its consequences to Kantian exegesis, though I am aware of the difficulties of employing her interpretation as an explanatory commentary on Kant. Arendt cannot (and should not) be taken as a strict commentator of Kant's work; however, it is undeniable that her peculiar (and often unprecise) reading of Kant's philosophy had a profound influence in investigations regarding the role of the faculty of judgment in moral and political contemporary philosophy. For details, see Santos (2012), Terra (2001) and Ellis (2005).

⁵ The adoption of maxims for common understanding "testifies to one's revolution of the way of thinking in worldly

According to Arendt, *sensus communis* is the capacity to guide the practice of impartiality that leads to disinterestedness, which then gives rise to critical and enlarged thinking. It activates the reflecting power of judgment so it can work by means of heuristic ideas (original contract of society, original contract of taste, purposiveness of nature)⁶ that initiates the search for a general standpoint. However, Arendt proposes that, instead of purely rational ideas, *sensus communis* operates by examples: “the exemplar is and remains a particular that [...] reveals the generality that otherwise could not be defined” (Arendt, 1982, p. 75-77). With this claim, Arendt refers to Kant’s definition of reflection in the *First Introduction to the Critique of the Power of Judgment*: “comparing and holding together given representations [...] in relation to a concept thereby made possible” (EE, AA 20: 211). For Arendt, common sense is “an extra-sense [...] that fits us into a community” (Arendt, 1982, p. 70) and, therefore, is “what [the faculty of] judgment appeals to in everyone, and it is this possible appeal that gives judgments their special validity” (Arendt, 1982, p. 72) – that is, the fact that they can be universally communicated and appeal to everyone’s consent. Arendt’s view of the disinterestedness of aesthetic judgments in politics leaves a breach to explore community, communication, and aesthetic sensibility in Kant.⁷

Arendt’s interpretation of a political judgment in Kant also brought enormous interest to Kant’s pragmatical realism in politics, which would in turn refuse any specially political role to aesthetic common sense. In *Kant’s Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*, Elisabeth Ellis presents the following critique of the political role of *sensus communis* or aesthetic judgment. Since aesthetic judgments are not determined by empirical knowledge of the human being in the world or even ideas of practical reason, any analogy with the political domain is bound to forfeit the conditions of judgment in the practical domain of right and pragmatic anthropology (Ellis, 2005, p. 49). This is so, because such a wider view on Kantian politics through the lenses of the power of judgment may fall within metaphysical fallacies of rationalist teleology and stray from any “internally coherent or empirically plausible” theory of the organization of collective life. For Ellis, Kant facilitates Arendt’s misleading interpretation as he “fails to emphasize reflectivity” as the main criterion of aesthetic judgment (Ellis, 2005, p. 57).

For Ellis, the “common human understanding” <gemeiner Menschenverstand> is the basis of political judgment in the public sphere (“ordinarily at work”): “in judging the gap between political ideals and reality, Kant’s members of the judging public apply standards derived from common moral principles to actual institutions of government”⁸ and “such judgment does not require enlarged thinking” (Ellis, 2005, p. 58). In fact, political judgment from this perspective “requires no special act of imagination”, but only determining judgment based on “ordinary sociability”. Therefore, Ellis considers the maxims of common human understanding contradictory, if they are supposed to (as Kant says they do) “serve to elucidate [the] principle [of the faculty of judgment]”. Ellis argues that there must be only a distinction between the “process of abstraction from circumstances” (which is identified with the maxim of thinking for oneself and rising out of prejudices) and the “process of universalization” (which is “the mode of thinking” that determine what is morally relevant) if we are to elucidate the reflecting procedure contained by the maxims of human understanding (Ellis, 2005, p. 58).

On the other hand, the *sensus communis* (which is identified by Ellis with the maxim of “thinking from the standpoint of everyone else”) is “only part of common sense” as containing the basic human mental apparatus and, therefore, it is “the source of a kind of unity, yet it is strictly speaking not a sense at all but a cognitive [undeterminative] ability”, which serves “merely

matters that are ruled by community sense” (Arendt, 1982, p. 71).

6 The original contract of taste (KU, AA 05: 297) provides a definition of humanity based on “the universal feeling of participation” and “the capacity for being able to communicate one’s inmost self universally” (KU, AA 05: 355).

7 Arendt, 1982, p. 64, 70-71; Anth, AA 07: 139, 145, 197-8, 201, 228.

8 This is a derived reading of the public use of reason from Kant’s definition of politics as the “applied doctrine of right” <ausübender Rechtslehre> (ZfF, AA 08: 370) in *Perpetual Peace*. It points to the mediating ground of the power of judgment as a “middle term required between theory and practice, providing a link and a transition from one to the other” (TP, AA 08: 275).

[as] the basis for the presupposition of universality expressed in a judgment" (Ellis, 2005, p. 59). From this kind of subjective metaphysical condition, it follows that enlarged thought cannot be "the criterion for political truth". This variation of Kantian political judgment denies the role of aesthetic judgment in politics due to its indeterminability. Since aesthetic judgments cannot be determined neither by concepts of the understanding nor by principles of practical reason, any analogy with the political domain is bound to forfeit the objective conditions of judgment in its application (Ellis, 2005, p. 49). Only logical common sense is allowed to enter the realm of principled praxis.

The third variation of judgment in politics is that of Onora O'Neill, presented in *Constructions of Reason*, and it offers a *procedimental* approach. O'Neill claims that Kant's *sensus communis* can articulate ways in which the principle of autonomy (the supreme principle of reason or Categorical Imperative) bears on practices of communication that formally constrain an unrestricted diversity of understandings: "self-discipline of thinking will be required if there is to be communication among a plurality whose members are not antecedently coordinated" (O'Neill, 1989, p. 25).⁹ Political significance stems from the fact that the maxims of common understanding are rational principles that can define tasks and constraints for an open-ended orientation of judgment: "a lawlike guidance of thinking and doing in a dynamic process that neither submits to outside control nor fails to acknowledge differences of opinion and practice, and which treats resulting contradictions and tensions as demanding revision" (O'Neill, 2015, p. 34). *Sensus communis* is the discursive grounding of practical reason and it "points to conditions of possible communication, leaving it open how far this will enable settlement of truth, moral and other claims" (O'Neill, 2015, p. 31).

Differently from Ellis, O'Neill views *sensus communis* as a transcendental presupposition of practical reason, if there is to be any reasoned and principled judgment. Therewith, it articulates the three ways of thinking (KU, AA 05: 294-5) as discursive principles for judging within possible communities. However, this reading may relapse into the "arid formalism" it seeks to tackle. O'Neill's proceduralism does not dwell on elements of aesthetic judgment, but only on the logical conditions and constraints of communicability. This strong open-ended epistemic elaboration seems to abdicate the connection of common sense with human sensibility and its anthropological grounds.

III. The political significance of the faculty of judgment

Considering the previous discussion of the three different models of Kantian political judgment, it may be well to ask the following question about the reflecting procedure of the *sensus communis*. Could the Kantian enlarged mentality offer relevant and compelling standards for political judgment? By considering the *idea of a sense of community as a principle of judgment*, could one broaden the practice of executing abstract rules to concrete circumstances? Would it be possible to a reflecting procedure guide political thought and action by taking in account sensible aspects (sentimental, religious, cultural) of the public sphere only visible through interpretation and communication? I believe it is plausible to think that, as long as we can relate *reflecting judgment* to *publicity* in Kant's work.

Within the architectonic, the public use of reason constitutes the normative structure of the *judging public*. The judging public was Kant's addressed readers of the *Critique of Pure Reason*, whose "ripened power of judgment" demanded the institution of the tribunal of reason for the sake of "free and public examination" of traditional authority (KrV, A xi). It was established

⁹ Kantian reason cannot be dialogical in the sense of a "product of real-time, actual dialogue", but only as taking others into account through the offering of "patterns of thought which others can follow without assuming some arbitrary starting point" (O'Neill, 2015, p. 67-68).

by a civilizing historical progress of collective cultivation and instruction that transformed “the primitive natural capacity for moral discrimination into definite practical principles” (IaG, AA 08: 21) and it reached intellectual and political autonomy to speak for itself (Mündigkeit) in the age of enlightenment. The main task of the judging public is to learn how to use its reason and it must do so publicly: autonomous agents gathered in community should think “as a member of a complete commonwealth *<gemeines Wesen>* or even of cosmopolitan society”, who communicates with others “as men of learning *<Gelehrter>* addressing the entire reading public *<Publikum der Leserwelt>*” (WA, AA 08: 37).

The kind of publicity which is necessary to the formation of the judging public is based on the progress of civil institutions and culture. But ultimately, publicity is the form of reason itself: “The very existence of reason depends upon this freedom [of critique], which has no dictatorial authority, but whose claim is never anything more than the agreement of free citizens, each of whom must be able to express his reservations” (KrV, A 739 / B 767). The cultivation of the power of judgment as rational disposition for communication allows the progress of humanity’s moral worth. Common practical knowledge is extended by the public examination of social norms, which are then viewed within a more complex structure of interrelation of pure and empirical principles of the will, as they are distinguished and compared in concrete or hypothetical examples. Such is the case of moral education through conversation, in which Kant finds a “propensity of [common] reason to enter with pleasure upon even the most subtle examination of practical questions” that can serve to exercise the power of judgment “by comparison of similar actions under different circumstances” (KpV, AA 05: 154). This also seems to be the case for republican reformism in public deliberation, by which citizens “comment publicly [...] on the inadequacies of current institutions” to reach “public insight into the nature of such matters” and produce public opinion *<Vereinigung der Stimme>* (WA, AA 08: 39). These are conditions of the sensible and affected nature of human will, whose practice sharpens the power of judgment through experience, in order to distinguish the cases practical laws can be applied and to emphasize their fulfillment *<Ausübung>* (GMS, AA 04: 389).

In the first Appendix to *Perpetual Peace*, Kant defines *politics* as “*ausübende Rechtslehre*” – “the applied doctrine of right” – in distinction from *morality*, which is defined as “the theoretical doctrine of right” (ZeF, 08: 370). This definition implies two complementary aspects of the Kantian political judgment. First, that if political agents aim at achieving their ends, they must consider the particular historical circumstances and the effects of their decisions on civil society, different States, and even the human world as a whole. We may call this first aspect prudential or realistic: politics is “a practice [*Praxis*] based on empirical principles of human nature... which draws instruction for its maxims from the way things happen in the world” (ZeF, 08: 371).

The second aspect is that to which morality serves as a “limiting condition” to the execution of political ends and as a “set of laws that command us unconditionally and according to which we must act” (ZeF, 08: 370). As the theoretical part of politics, morality establishes the boundaries *<Grenzen>* of political practice, because the finitude inherent to human reason “is not sufficiently clarified to grasp the series of pre-determined causes that allows predicting with certainty the fortunate or unfortunate outcome of men’s actions and omissions according to the mechanism of nature” (ZeF, 08: 370). Thus, political prudence depends on morality to conform to natural law, which must serve as a model for choosing the correct ends and learning to stay on the path that leads to perpetual peace, the perfect constitution, and justice (ZeF, AA 08: 372).

For the realization (or approximation) of these political ideas, agents must take the *transcendental principle of publicity* *<Publizität>* as the ground of determination of their actions. Publicity mediates the external coercion of right and the internal coercion of morality, so as to “dispel all suspicion against [political] maxims” and become the universal condition of the “union of the ends of all” (ZeF, AA 08: 387). This results in Kant’s definition of the *moral politician* – that is, the representative of the sovereign people who guides himself in executing

the ideals of practical reason through the test of publicity. By making their judgments universally communicable, decisions are debated and concretely evaluated by civil society, guaranteeing sovereignty and justice through the assent of the united will of the people. Still, this publicist mechanism cannot go without the “permissive laws of reason” that “allow the postponement of execution until a more opportune moment” (ZeF, AA 08: 373), and contributes to the approximation of ends in a prudent manner and through gradual reforms, attentive to the internal and external circumstances of the State (ZeF, AA 08: 372).

There are two historical readings that emphasize the importance of this mediation between pure principles and sensible attention to context in political matters. In an extended comparative analysis, Frederick Beiser shows that one of the central issues of German Enlightenment was that of the possibility and effectiveness of human reason guiding politically moral actions. According to Beiser, this quarrel was transformed by the reception of the French Revolution: the function of rationality shifts from *critical and normative* (an “instrument of social and political reform”) to *explanatory*, in order to understand how institutions, laws, and traditions arose and developed empirically, “making society what it is out of necessity” (Beiser, 1992, p. 6).

In turn, Dieter Henrich explains how Kant had revitalized the classic meaning of application (*Ausübung*) as an “action-oriented theory” in the Kantian essay *Theory and Practice*. If theory and practice are distinct ways of acting rationally in the world and, thus, fields of meaning determined by specific principles, then the faculty of judgment is the mental activity responsible for the “connection and transition <Übergang>” from one to another, through which “it is distinguished whether something is or is not a case of the rule” (TP, AA 08: 275). Therefore, the distinction between theory and practice in politics consolidates the Kantian meaning of judging according to universal principles: the search for the appropriate rules to act in particular circumstances, much like an investigation guided by ideas of reason, which are thought of as “signs in experience” or constantly approaching their realization (TP, AA 08: 276).

On the other hand, in the essay “Determination and Reflection in *Perpetual Peace*”, Ricardo Terra presents an interesting systematic kind of reading of the political role of the power of judgment. His hypothesis aims at reconstructing Kantian political judgment exclusively from the distinction between the determining and reflective procedures of the faculty of judgment in the third *Critique*. This way, Kant’s view of politics turns into a systematic interweaving of different spheres and levels of theoretical and practical knowledge, in which reflection and determination coherently articulate the pure principles of morality, law, and virtue with those empirical conditions related to natural history, pragmatic anthropology, and aesthetics (Terra, 2001, p. 95-99). Thus, the relationship between political action and the faculty of judgment is based on an *architectonic of practical reason*: that is, on a complex theory of action that involves a wide variety of rational procedures (ibidem, p. 83). This means that it is impossible to understand Kant’s Political Philosophy without considering the sensitive nuances of human nature, such as perception, feeling, sociability, habit, and education.

Through the faculty of judgment, the relationship between theory and practice constitutes the critical unity of knowledge of the hybrid human nature (animal and rational, phenomenal and intelligible), insofar as human action comes to be understood as *an ordered whole of its individual parts*. From the point of view of the rational ground of determination, every action can be considered, at the same time, in the field of the laws of nature – inserted in a complex system of efficient causes – and in the field of the laws of freedom, in which agents experience absolute spontaneity and the autonomy of their own decisions. In summary, although Kant did not use the term “political judgment”, it is possible to outline a theory of political judgment from the connection between the judging public, the definition of politics as “the applied doctrine of right” and the mediating activity of the faculty of judgment.

IV. The political dimension of common sense is the substrate of human nature

As I have emphasized so far, from the models of political judgment to the political significance of the faculty of judgment, the rational activity of determining representations according to pure principles of the understanding and the will does not exclude rational considerations of those empirical conditions of human nature in which judgment actually takes place. In fact, in order to determine anything at all, human beings depend on a faculty of judgment that reflect upon the sensible conditions of fulfillment of those pure principles (even if their judgments are partial or illegitimate and end up producing transcendental illusions).

This hypothesis is supported by the psychological and anthropological fact linked to publicity and to human perception. The transcendental concept of publicity, which demands that every maxim is to be universally and publicly manifested, mirrors the physical interaction of all individuals of the human species with each other, as long as they are within the limited boundaries of the planet Earth. Without these two dimensions together – conceptual and sensible – communication and communal life are simply impossible to be understood from a rationally ordered perspective. Publicity must not only be a goal of political action, but also its ground in human sociability. For it constitutes the empirical substrate of human action, concerning not only the “knowledge of the world” of each individual, society, and people, but also the pragmatic knowledge about what the human being is and what can be made of him as a rational and free being (ZeF, AA 08: 374).

The contemporary readings of Kant's practical philosophy have shown the wider and structural meaning of politics that emerges from Kant's political metaphors for expressing the public and collective dimension of reasoning. According to them, the critical method is a reflective, antidiogmatic and intersubjective enterprise for elaborating, bridging and grounding universal principles by which agents can autonomously orient themselves within a worldwide community. Kant's conceptions of publicity and *sensus communis* that operate at the base of human sociability join the collective formation of autonomous judgment with the development of discursive and communal capacities through maxims of interpretation and communication. I would like to consider three possible ways of elaborating on the link between the epistemic, aesthetic and anthropological meaning of *sensus communis* that indicates its political significance and what it is implied in this conception of communal interaction that seems to inspire those of publicity.

In “Commerce and Community in Kant's Early Thought”, Susan Shell seeks to explain how Kant anticipates results of his later political philosophy by reflecting, still in the 1750s, on the universe as “a community of reciprocally related and dynamic elements” (Shell, 1993, p. 117). The problem of community emerges from the cosmological metaphysical question of conceiving the world as “a universal mechanical system that is at the same time the object of God's plan”, but gradually evolving into an epistemological question of how to explain human knowledge of nature as a complex unity of individual parts that are maintained in reciprocal relation through a common ground (Shell, 1993, p. 119). Thus, the category of community makes the totality of experience intelligible through reciprocity, without appealing to essential or absolute forms of world, time, and cause (Shell, 1993, p. 118).

According to Shell, there are three complementary metaphysical connotations of community based on reciprocity. The first one concerns the Newtonian notion of “interaction” <commercium>, being used to describe the reciprocal relation of different physical elements among themselves, as interrelated substances in the same world (Shell, 1993, p. 144). The second one deals with the Leibnizian reciprocity that is obtained from each individual substance by its immediate relation to an end (the idea of God, the providence of nature, the definition of rational being etc.) (Shell, 1993, p. 144). And the third meaning indicates the Aristotelian mutual relationship of

unity between body and spirit, as a condition of human finitude and self-conscious rationality (Shell, 1993, p. 145). Shell argues that Kant does not abandon these notions of communal *<gemeinschaftlich>*, but transforms them throughout his thought, mainly through critical teleology, into regulatory ideas of history, politics, and aesthetics (Shell, 1993, p. 148). Shell also points out that the philosophical meaning of reciprocity functions as a principle of interconnection between non-hierarchical parts.

Following the investigation of the concept of community through the work of Margit Ruffing, we attain its *anthropological meaning*. Ruffing considers Kantian pragmatic anthropology a theory of the formation of human consciousness and its spiritual faculties, which begs the question of the most appropriate way of thinking for the collective life of human society (Ruffing, 2015, p. 340). The common ground of such a process is common sense *<Gemeinsinn>*, the basis of rational activity that can be assumed in all human beings.

In the *Critique of Judgment*, Kant distinguishes two meanings of *common sense*. The first one is that of the “common human understanding” or “healthy understanding” – the faculty of judging according to “concepts and principles obscurely represented” (KU, 05: 238). It is a natural, uncultivated intellectual capacity that is formed through intuition, reflection, and practical knowledge. Kant presents three fundamental maxims for the constitution of a healthy understanding: *to think for oneself* (maxim of thinking freely from prejudices), *to think in the place of all others* (maxim of enlarged or liberal thinking), *to think in accordance with oneself* (maxim of consistent thinking). Each of these interrelated maxims develops a specific faculty of knowledge: respectively, understanding, the faculty of judgment, and reason. Therefore, once interrelated, these maxims lead to the full development of the faculty of knowledge and to the true freedom of thought, seen by Kant as “the most important revolution within the human being” (Anth, AA 07: 229).

The second meaning of common sense is that of *sensus communis*: “a faculty of judging that in its reflection takes account (a priori) of everyone else’s way of representing in thought, in order as it were to hold its judgment up to human reason as a whole” (KU, AA 05: 294). Unlike common understanding, *sensus communis* is a subjectively universal regulative principle of reflective judgment, being a necessary presupposition for assent and unanimity among different judging spectators (KU, AA 05: 239). In the quality of a communal sense, it functions as a procedure for attributing *exemplary validity*, that is, an “ideal norm under the presupposition of which one could rightfully make a judgment that agrees with it and the satisfaction in an object that is expressed in it into a rule for everyone” (KU, AA 05: 239).

Kant claims that the two meanings of common sense can be called *sensus communis*: while the first one is logical, because it relates to the reciprocity of understandings seeking correctness; the second is aesthetical, for it relates to the reciprocity of feelings (KU, AA 05: 295). *Thinking in the place of all others* is the core of common sense, as we must “hold our judgment up not so much to the actual as to the merely possible judgment of others, and putting ourselves into the position of everyone else, merely by abstracting from the limitations that contingently attach to our own judgment” (KU, AA 05: 293). However, only the aesthetic common sense can be strictly called a *sensus communis*, due to the pureness of its communicability without the mediation of concepts.

According to Ruffing, in Kant’s architectonic of reason, the amplitude of thinking is at the same time an anthropological component of the system of human consciousness and the transcendental condition of taste (Ruffing, 2012, p. 176). In the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Kant says that the purpose of the enlarged way of thinking is to overcome the egoism of isolated thought and to examine the correctness of our own understanding in comparison with the understanding of others (Anth, AA 07: 219). The enlarged way of thinking guides agents towards *pluralism*, which means “considering and conducting oneself as if one were a mere citizen of the world” (Anth, AA 07: 130).

However, reciprocity can only become the common ground for a collectively shared human consciousness when the sensibly apprehended representations are judged by feelings and reflected from the point of view of its universal communicability (Ruffing, 2012, p. 171-172). Therefore, *sensus communis* is not only a presupposition of the logical intelligibility of judgments, but also an *heuristic idea of humanity*, like an original contract that obliges each person to expect and demand from all others the universal communication of sensations (KU, AA 05: 297).

Leonel Ribeiro dos Santos highlight this normative aspect of common sense by drawing attention to the importance of communication to the constitution of a “community of reason”. In *Metaphors of Reason*, Santos elaborates on the transcendental dimension of *sensus communis* by focusing on the form of the public authority of reason, arguing that reason operates as a community. The communal sense works as a perspectivistic metaphor of rationality, a guiding sense to rational life that seeks to align one’s judgment with all of humanity (Santos, 1994, p. 608). Enlarged thinking is the way human consciousness opens up and relates to a world inhabited by multiple objects and subjects, seeking that unity of perspectives that would allow multiplicity to become a coherent and complete whole (Santos, 1994, p. 605). In the case of aesthetic judgments, “communal” means an universal point of view within a “world of feelings”, that is, a way of feeling humane or part of humanity. Thus, *sensus communis* constitutes the transcendental structure of reflecting judgment from a political perspective: to reflect is to “arise in thought to a universal standpoint from which one can understand their own and other’s manner of thinking”; (Santos, 1994, p. 608). According to Santos, such equivalence between the community of reason and publicity represents the republican core of the authority of reason and its link with the critical method.

IV. Conclusion

The psychological and anthropological fact of human reciprocity is necessary to the connection between politics, publicity and the faculty of judgment. Not only the metaphysics of morals is a condition for political action, but also anthropology and aesthetics, which set the expanded way of thinking through reflection and communication – two fundamental aspects for considering the human praxis in its context. The meaning of “community” and “communal” preserves the notion of reciprocal individual parts interrelated in a systematic whole through the idea of universal communicability, as practices of communication or expressions of a world of reason and feeling. This way, exploring the sensible conditions of the Kantian conception of agency may provide valuable insights into the perspective of the autonomy of the will as self-legislation within a world community.

Kant’s practical philosophy is revered for its continuous and systematic effort of elaborating, grounding and bridging universal principles by which agents may autonomously orient thought and action within a worldwide community. Several epochal and contemporary readings of Kant’s work have focused on the rational conditions of his conception of moral agency fundamentally based on the political conceptions of practical reason and autonomy of the will as self-legislation.¹⁰ By taking into account Kant’s architectonic of practical reason with its many domains and levels of transition through the power of judgment, such readings could be developed into a myriad of Kantian theories that brought together insights on the human sensibility, sociability and community.

10 O’Neill (1989, 2015), Hulshof (2020).

References

- ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited by Ronald Beiner. Chicago and London: University of Chicago Press, 1982.
- BEISER, F. *Enlightenment, revolution and romanticism: the genesis of modern German political thought, 1790-1800*. Harvard University Press, 1992.
- ELLIS, E. *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- HEINRICH, D. On the meaning of rational action in the State. In: BEINER, R.; BOOTH, W. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. Michigan: Yale University Press, p. 97-116, 1993.
- HULSHOF, M. The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation in the Lectures NRF and the Groundwork. In: RUFFING, M.; SCHLITTE, A.; SADUN BORDONI, G. (Ed.). *Kants Naturrecht Feyerabend: Analysen und Perspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 75-90, 2020.
- KANT, I. An Answer to the Question: What is Enlightenment?. In: *Kant: Political Writings*. Edited by Hans Siegbert Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT, I. Anthropology from a Pragmatic Point of View. Translated by Robert Louden. In: *Anthropology, History and Education*. Edited by Günter Zöller and Robert Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KANT, I. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In: *Kant: Political Writings*. Edited by Hans Siegbert Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften (Bd.1-22), von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1900-.
- KANT, I. On the Common Saying: That May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice. In: *Kant: Political Writings*. Edited by Hans Siegbert Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT, I. Perpetual Peace. In: *Kant: Political Writings*. Edited by Hans Siegbert Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

O'NEILL, O. *Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

RUFFING, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. In: *Discurso*, n. 42, São Paulo, p. 163-181, 2012.

SANTOS, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SANTOS, L. R. *Regresso a Kant*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda S.A., 2012.

SHELL, S. M. Commerce and community in Kant's early thought. In: BEINER, R.; BOOTH, W. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. Michigan: Yale University Press, p. 116-154, 1993.

TERRA, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

Sociedade e adoecimento em Kant: um estudo a partir do *Ensaio sobre as doenças mentais*

[*Society and maladies in Kant: a study based on the Essay on the Maladies of the Head*]

Edmilson Menezes¹

Universidade Federal de Sergipe (São Cristóvão, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.97195

Resumo

Com as paixões sociais nascem os obstáculos que uma forma de vida em comum pode enfrentar para a execução de seu projeto de convivência, a ideia segundo a qual os sistemas sociais considerados em sua totalidade podem adoecer. Objetiva-se, portanto, demonstrar que o interesse pela análise das perversões da existência social alcançará Kant. No *Ensaio sobre as doenças mentais* (1764), o filósofo apresenta as enfermidades do espírito como uma crise cujas transformações propiciam uma abordagem na qual a organização geral da sociedade, seus princípios fundamentais e suas regras institucionais são a ocasião para ponderar que a história forneceu à existência social uma conformação na qual se situa o adoecimento. O enfoque da doença mental deve ser entendido de acordo com a seguinte perspectiva: ele encontra seus modelos nos escritos médicos e pretende ir além deles, privilegiando, a partir da etiologia, uma crítica da dinâmica assumida pela vida civil.

Palavras-chave: Kant; doenças mentais; sociedade; medicina.

Abstract

With social passions arise all the obstacles that a form of communal life can face in the execution of its project of coexistence, the idea that social systems considered as a whole can also become ill. The aim of the article is to demonstrate that the interest in the analysis of the perversions of social existence will reach Kant. In the *Essay on the Maladies of the Head* (1764), the philosopher presents mental illnesses as a crisis whose transformations provide an approach according to which the general organization of society, its fundamental principles and institutional rules are the occasion to consider that history has provided social existence with a conformation in which illness is situated. The approach to mental illness should be understood according to the following perspective: it finds its models in medical writings and aims to go beyond them, privileging, from etiology, a critique of the dynamics assumed by civil life.

Keywords: Kant; mental illness; society; medicine.

¹ Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: ed.menezes@uol.com.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7173-6208>

1. O contexto do *Ensaio sobre as doenças mentais*

Não se pode afirmar que os temas da saúde e da doença sejam fortuitos no pensamento de Kant. Na verdade, eles perpassam toda a sua obra. Aquela é definida como algo de imediato agradável aos indivíduos que a possuem – ao menos negativamente –, como ausência de todas as dores corporais. Acrescente-se: para se dizer que a saúde é boa, torna-se imperioso orientá-la pela razão em vista de determinados fins, “como um estado que nos torna dispostos para todas as nossas ocupações” (KU, AA 05: 208).

Perder a saúde implica, por um lado, a aproximação e a absorção, em vários e hierarquizados níveis, daquilo que é desagradável e doloroso; provoca, por outro lado, a incapacidade de gerir nossas ocupações, sejam elas físicas ou mentais, em virtude do abandono da disposição saudável. Por meio de uma apreciação detida da teoria médica, Kant dedica-se, sobretudo, ao estudo do tratamento e da cura de doenças corporais e psíquicas. Ao lado de um conceito geral de doença, “como germe e causa de morte natural” (SF, AA 07: 100), o filósofo tenta avaliar as origens de importantes indisposições orgânicas, valendo-se de explicações que levam em conta as irregularidades digestivas (consideradas a causa de algumas disfunções da mente) (Anth, AA 07: 212), certos desarranjos da faculdade do ânimo (origem de dadas manifestações de alienação) (SF, AA 07: 103) e as doenças cardíacas (um índice da corrupção da vontade) (VKK, AA 02: 270), entre outros.

Encontramos na correspondência de Kant com alguns médicos e cientistas de seu tempo – a exemplo de Erhard, Hufeland e Sömmering (Br, AA 10-13: 41; 157; 296) –, como também na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Anth, AA 07) e no *Conflito das faculdades* (SF, AA 07), grande atenção às moléstias do corpo acrescida de múltiplas alusões aos procedimentos médicos; no entanto, é no *Ensaio sobre as doenças mentais* (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*) que o tema da doença psíquica e seus padrões de ocorrência recebe uma abordagem preliminar e mais detida. No escrito, Kant se presta à tarefa de construir uma taxonomia pormenorizada dos desvios mentais, na qual a noção de adoecimento engloba não só os fatores empíricos que afetam e agridem o organismo humano, mas, do mesmo modo, a repercussão de tal acometimento nas faculdades racionais. Seu espectro varia desde os distúrbios de julgamento, que poderiam ser debelados com a ajuda dos serviços auxiliares de saúde e certas contenções oficiais, até aqueles muito mais graves que ameaçariam a estrutura da sociedade civil livre. Trata-se de um texto breve, publicado em cinco partes, de 13 a 27 de fevereiro de 1764, no *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen*.

Kant o teria redigido na sequência de um acontecimento singular ocorrido nos arredores de Königsberg, “ainda que as suas articulações temáticas e os desenvolvimentos a que deu origem excedam o âmbito restrito do episódio que motivou a sua publicação” (Panarra, 2010, p. 202): entre o final de 1763 e início de 1764, descobriu-se, numa floresta próxima à vila, um homem de mais ou menos 50 anos, chamado Jan Paulikowicz ZDomozyrskich Komarnicki, que retornou ao estado de natureza. Acompanhado de um garoto de 8 anos, seu filho mais novo, levava uma vida errática e inspirada. Ambos tinham como vestimentas peles de animais, andavam descalços e viviam do que era produzido pelo seu rebanho (ovinos, caprinos e bovinos). Após uma grave doença estomacal, “o profeta das cabras, como era apontado” (Goulyga, 1985, p. 76), tivera uma revelação divina que o fez descobrir o caminho da verdade.

Como observa Panarra (2010, p. 203), o enredo Komarnicki e seu enquadramento compreendiam várias possibilidades temáticas de âmbito antropológico, a exemplo da loucura, do fanatismo, da condição histriônica na qual se pode colocar a religião, “bem como o tema da pedagogia como porta de acesso à discussão da relação entre o estado de natureza e a vida em sociedade”. Há também outros tópicos que balizam a sequência expositiva a que se propõe Kant, entre eles contam-se as referências procedentes do contexto médico – cenário científico que orienta boa parte do *Ensaio* –, como a busca da cura, o tratamento, a dieta, o purgante etc. A

atmosfera emblemática que envolve a redação é, portanto, marcada pela precaução terapêutica e está unida a um interesse pela gênese das faculdades da mente, com vistas a poder estabelecer um critério de orientação mais seguro para combater os ataques à razão, pois a razão contém em si as sementes da irracionalidade: “A consideração dominante não é ainda a *razão pura*, antes o motivo da catarse e da purificação da razão, como se o que é dito das doenças da cabeça se pudesse aplicar de forma analógica à *doença da razão*” (Panarra, 2010, p. 203).

Destarte, as reportações que Kant faz à lógica e à filosofia como meios purificadores são, em parte, para identificar os obstáculos que os seres humanos enfrentarão enquanto tentam aplicar as regras de julgamento às suas vidas. Um desses obstáculos é a doença mental, que faz com que nosso pensamento fique desordenado. Uma vez que isso ocorra, não podemos querer que ele, sem auxílios, volte à ordem. É preciso orientar o pensamento, e assim fazendo orientar-se-á, igualmente, a ação; encontramos, então, o ponto de confluência entre o indivíduo que age e aquele que é impactado pela ação de outrem. Referimo-nos aos desafios impostos pela vida em comum, os quais permitem fazer a transição para a questão do alcance social exercido na constituição do fato da doença mental.

O interesse kantiano por doenças e medicina não está ligado simplesmente ao estudo de condições patológicas do corpo e da mente, mas, acima de tudo, ao conhecimento médico que é imediatamente expresso em uma aplicação prática. Nesse sentido, a atenção de Kant à doença é caracterizada por um aprofundamento de seu conhecimento da teoria da medicina, partindo de um ponto de vista antropológico, científico, pragmático e moral, sem excluir a ideia de que a doença mental é uma expressão da sociedade da época do Iluminismo e suas anomalias estruturais (Ferrara, 2022, p. 120).

2 Doenças mentais e sociedade

2.1 Dar um nome à doença

Consoante Ferrara (2022), partindo da complexidade lexical empregada por Kant no *Ensaio*, o termo “*Krankheit*” é usado numa configuração muito flexível e pode incluir qualquer distúrbio físico, psicológico ou mental que possa ser identificado por meio de alguma sintomatologia. Nesse sentido, a doença <*Krankheit*>, considerada em geral, não explica um único fenômeno, e sim, mais precisamente, uma série de disfunções físicas, cognitivas e emocional-volitivas não definida de outra forma pela psicopatologia exclusiva, ou, na linguagem moderna, por uma teoria anatômico-funcional definitiva. Assim, enquanto o termo “patologia” <*Pathologie*> explica outra determinação da atividade da razão prática, que pode ser definida por motivações subjetivas e naturais, com a palavra “doença” <*Krankheit*> explora-se uma condição de distúrbio fisiológico que pode afetar a mente e a ação. “Em todo caso, a doença como alteração psicossomática e o patológico como determinação da vontade estão profundamente conectados” (Ferrara, 2022, p. 120).

A intenção explícita das poucas páginas do *Ensaio* é bastante específica: propor um repertório capaz de classificar as doenças da mente humana de acordo com seus diferentes graus de intensidade. Ou seja, com base no que a observação puder estabelecer, um nome será reservado para aquele grau de intensidade que, passando de certo limiar, transfere à mente adoecida um novo conjunto de sintomas característicos. Não se trata de determinar os estágios que marcam o curso de uma doença, mas, sim, assinalar, como em linha reta, pontos onde o mesmo mal, a mesma e congênere loucura, liga-se a certo grau de intensidade, apresentando-se sob um insólito contorno, dando oportunidade a uma inédita alteração de se manifestar.

Talvez seja impossível dar um rosto à loucura, dizer algo sobre o seu próprio ser, mas, em todo caso, ela não esconde aos olhos, inclusive aos menos circunspectos, o grau de intensidade com que sua reverberação atinge a hierarquia das faculdades da alma humana (Costantini, 2018, p. 235).

Basta, dessa forma, fixar seus efeitos para dar-lhe uma ordem, uma licença mínima que permita a atribuição de um nome; é precisamente a esse método que Kant (VKK, AA 02: 260) adere:

Assim, nada me resta a fazer senão imitar o método dos médicos, que crêem ser muito úteis aos pacientes, quando dão um nome à sua doença, e esboço uma pequena onomástica das fraquezas da mente, desde a paralisia, na parvoíce *<Blödsinnigkeit>*, até o arrebatamento, na insanidade *<Tollheit>*.

Temos uma variação que vai da imbecilidade *<Dummköpfigkeit>* à estultícia *<Narrheit>*, sendo estas ocorrências caracterizadas por grau um tanto ameno, porém “mais correntes nas relações civis” (VKK, AA 02: 260). Estabelecida essa ordem de composição, podemos resumir do seguinte modo os tipos analisados: o obtuso, o imbecil, o simplório, o insensato, o estulto, o avaro – padrões que despertam a zombaria e “não suprimem a comunidade civil” (VKK, AA 02: 263); o desatinado, o delirante, o desvairado, o melancólico, o hipocondríaco, o visionário, o louco – são os acometidos pelas fraquezas da mente que despertam a compaixão e delas “se encarrega a precaução da autoridade e em relação às quais se tomam medidas” (VKK, AA 02: 263).

De contínuo, as formas patológicas podem ser dispostas horizontalmente, das menos intensas às mais intensas, mas também é possível reconhecer para cada uma, seguindo sua origem em uma linha vertical, os primeiros sintomas, ou, por assim dizer, a variante atenuada, sinal de uma intensificação incipiente que mais cedo ou mais tarde terá feito florescer a própria doença.

A nomenclatura kantiana tem, portanto, um duplo registro, traça duas orientações distingíveis, ainda que comunicantes entre si. A primeira, objeto principal de investigação, vai da estupidez à insanidade e diz respeito propriamente a um aspecto, sobretudo, interior, isto é, às faculdades da alma humana danificadas pelo início da loucura; a segunda, paralela à primeira, vai da imbecilidade à insensatez e refere-se ao exterior, quer dizer, ao comportamento social. Mesmo este último, com efeito, leva em consideração as faculdades, mas sempre o faz, então, de fora, “como elas aparecem em sua aplicação prática, ao contrário daquele que as observa em sua validade intrínseca teórico-perceptiva” (Costantini, 2018, p. 236).

2.2 Doenças mentais e fisiologia

Para o filósofo de Königsberg, a sede principal das doenças mentais se encontra nos órgãos digestivos²:

Chamei de doenças mentais as fraquezas da faculdade de conhecimento, assim como se chama o desvirtuamento da vontade uma doença do coração. Voltei minha atenção apenas a suas manifestações na mente, sem querer considerar-lhe a raiz, que, a bem dizer, reside no corpo, devendo ter sua sede principal mais nas partes digestivas do que no cérebro, como demonstrou o apreciado semanário, conhecido geralmente como O Médico, nº 150, 151 e 152 (VKK, AA 02: 270).

É fecunda a tradição médica que une os distúrbios do ânimo e as características morfológicas. Todo homem tem motivos para ser infeliz. Nesse sentido, o homem é necessariamente um doente transitório. No entanto, permanecer assim depende do temperamento. Burton (1883), em seu *The Anatomy of Melancholy* (1621), introduz a distinção aristotélica (Aristote, 2008, 8b, p.

2 Sobre a consulta de Kant à literatura da época que trata do nexo entre doenças mentais e aparelho digestivo, ver: (Pigeaud, 1992).

25-39) entre o estado, qualidade mais estável e difícil de modificar, como a ciência e a virtude, e a disposição, qualidade fácil de mover e de mudar rapidamente, vide o calor e o frio e a doença e a saúde. Como disposição, ninguém pode escapar da moléstia: num indivíduo particularmente frágil,

se sua compleição se altera, a digestão torna-se difícil, o sono foge; se as flatulências ocupam o corpo, se seu espírito fica obscurecido, seu coração fica pesado e suas hipocondrias afetadas, então, assim como quando um falido volta à prisão por dívidas, todos os credores vêm correndo, da mesma forma, num instante, todas as perturbações invadem o indivíduo, *qua data porta ruunt* (Burton, 1883, p. 94).

Na segunda metade do século XVIII, uma gama de sinais apresentava-se tanto nos setores mais eruditos quanto entre o público mais amplo indicando o interesse crescente da sociedade pela saúde e pela medicina (Bruneel, 2008). Novos periódicos dedicados à arte de Esculápio se multiplicavam e alguns mostraram grande longevidade. Com eles, a publicidade de natureza médica aumentou e as autoridades, diante da ampla mostra dos problemas, tornavam-se mais sensíveis às questões de saúde pública. Pela atualidade do seu conteúdo, pela difusão dada às inovações (teóricas e práticas), aos fatos clínicos e científicos, vários jornais e revistas médicas participavam da circulação de pesquisas e procedimentos terapêuticos novos ou reexaminados, oferecendo aos médicos e aos pacientes a possibilidade de se afastarem de certa prática rotineira (Coquillard, 2023).

Quanto às doenças da mente, elas se destacavam entre as discussões presentes no cenário médico setecentista e, da mesma maneira, invadiam as folhas em busca dos ávidos leitores interessados na compreensão dos fenômenos psíquicos e seus padecimentos: mesmo aqueles que se revelam mentalmente saudáveis ou acham-se assim considerados nem sempre o são. Para os casos comuns, cotidianos, um pouco de bom senso é suficiente, no entanto, em situações mais complexas, quer sob a pressão das exigências sociais quer sob o plano sutil da especulação, a mente pode adoecer subitamente.

A constatação de que a saúde mental pode declinar e expor a nulidade da felicidade abre espaço à questão sobre quais medidas podemos tomar acerca do ânimo num mundo entendido a partir da ordem e da harmonia, mas que convive com falhas na organização espiritual inerente aos indivíduos. O contraste entre saúde e doença, antes claro, porque a filosofia tinha transformado aquele arroste em um mero esquema de compreensão, começava a apresentar, desafiadoramente, suas ambiguidades e dissoluções (Holzhey; Boschung, 1995). Desse modo, à intelecção acrescentou-se a notável baliza da intervenção pública.

Durante o período iluminista, a relação entre medicina e imprensa proporcionou um melhor discernimento das representações do sofrimento, da doença e do corpo, expôs a heterogeneidade do mercado medicamentoso, a dimensão coletiva da saúde e do adoecimento pela mediação das diversas modalidades de prática médica e dos múltiplos aspectos da relação terapêutica. Nessa direção, o jornal *Der Arzt*, “o noticiário semanal de língua alemã de maior sucesso de seu tempo” (Pott, 2006, p. 137), possuía sua linha editorial integrada a uma espécie de educação popular esclarecida e obteve enorme impacto por apresentar variada série de imagens e enfoques das doenças e dos tratamentos propostos pela época. Destacavam-se suas estratégias de redação – ecletismo, pragmática e sátira – em vista da propagação da ciência médica. “O semanário desempenhou, assim, importante papel na popularização ou vulgarização do conhecimento médico, típica do Iluminismo <*Aufklärung*> como um todo e notadamente do chamado iluminismo popular do final do século XVIII” (Pott, 2006, p. 137).

Em especial, deve-se prestar atenção às teses defendidas por Johan August Unzer (1727-1799) e expostas no *Der Arzt*. Unzer (1761) – “cujos leitores da estatura de Lichtenberg, Kant ou Jean Paul nele reconhecem outras capacidades espirituais além das habilidades médicas” (Reiber, 1999, p. 13) – publicou uma sequência de artigos defendendo que a causa imediata das doenças do ânimo e dos nervos é o cérebro (também chamado de a “oficina de ideias”). Essa

tese foi amplamente aceita no período, porém sua causa última e fundamental encontra-se na parte inferior do abdômen³:

Hoje gostaria de submeter a exame algumas doenças mentais, a exemplo da loucura, da melancolia [...]. Admito que a causa primária dessas doenças resida na oficina de ideias, isto é, no cérebro. No entanto, é preciso atentar para o fato de que se nos baseamos somente nisso a cura pode ser menoscabada, por isso demonstro que tal causa pode também originar-se das regiões baixas do abdômen. [...] Neste sentido, pode-se melhorar a digestão sem que seja necessário perder tempo com o tratamento do cérebro [...]. Então, é imperioso descobrir se podemos abordar racionalmente a melancolia e a loucura por intermédio de médicos que se contentam apenas com o tratamento do cérebro ou daqueles que trabalham também com os órgãos da digestão, ou seja, os que contribuem com algo essencial para a transformação dos alimentos em suco leitoso, como o estômago, os intestinos, o mesentério, o fígado, o baço, o diafragma, a glândula gástrica, as glândulas intestinais etc. (Unzer, 1761, p. 322-323).

A melhora da digestão pode trazer inúmeros benefícios, inclusive para certos tipos peculiares de mazelas, quer dizer, as doenças do humor, como a melancolia ou a loucura. Com efeito, traça-se uma conexão fisiológica especial entre o abdômen e a mente, passando pelo diafragma e o estômago, incluindo os intestinos. Como muitos filamentos nervosos ali se unem, estamos diante de um centro de força animal, e lesões violentas nessa região causam alterações expressivas por todo o corpo, bem como as consequências advindas de tais impactos perturbam muitas funções anímicas. Assim, por exemplo, vermes, muco e flatulência no estômago podem ocasionar determinadas espécies de convulsões; cólicas severas, paralisia das extremidades; má digestão, hipocondria, que forma um sistema de espasmos; inflamação do diafragma, ataques nervosos e frenesi.

Não importa tanto, pelo menos aqui, a reconstrução dos antecedentes que o próprio Kant conhece para sustentar que a etiologia das doenças da cabeça está no corpo – e de maneira muito localizada, no mau funcionamento de alguns órgãos –, mas vale realçar o uso do fundamento empírico para essa sustentação, o qual, de certo modo, associa o autor do *Ensaio* a uma medicina organicista e funcional. De acordo com Panarra (2010, p. 212), Kant tende a um parecer empirista, somatista e favorável à primazia da medicina no que toca à realização do diagnóstico e do tratamento da doença; é empirista porque concebe o desenvolvimento da afecção como estando condicionado a uma inversão das representações perceptivas; somatista porque percebe o corpo como estando na matriz das diversas enfermidades do ânimo, em particular o aparelho digestivo, “o que Kant apresenta como simples hipótese a carecer de comprovação, pois a etiologia não é o fito decisivo do texto”.

Kant não está convencido de que os distúrbios mentais devam resultar, como em geral se pode crer, do orgulho, do amor, de reflexões demasiadamente intensas ou de qualquer mau uso das forças do espírito. Uma apreciação assim formulada, que faz do doente e da sua desventura um motivo de reprovação mordaz, é muito cruel e baseia-se num desacerto comum, segundo o qual se costuma confundir causa e efeito. Os problemas da mente podem existir de forma latente, pouco antes de a loucura explodir. No entanto, é o corpo o primeiro a ser afetado, e por meio de uma falha ou de uma exaustão orgânica a latência cede lugar à efetivação. Logo, o germe cresce, pode-se sentir uma sensação ambígua, múltiplas perturbações; e quando a loucura deflagra, ela se manifesta na situação da mente, precedida de uma desorganização funcional. Esta é exatamente a posição de Unzer (1761).

Que se atente o mínimo que seja aos exemplos, e restará fora de dúvida que, em primeiro lugar, é o corpo que sofre; que no início, visto que o germe da doença se desenvolve insensivelmente, é percebida uma dúvida corrupção que ainda não

3 São exemplares a respeito do tema os seguintes artigos de Unzer (1761): “Vom Zusammenhange des Verstandes mit der Verdauung” (p. 305-320); “Beweis, daß alle Arten des Unsinns durch die Verbesserung der Verdauung curirt werden müssen” (p. 321-335); “Derselbe Beweis insbesondere von einigen hitzigen Deliriis” (p. 337-352). Sobre o tópico, consultar: Wesselmann (2013).

permite supor um distúrbio mental, e que se exprime quer por extravagantes fantasias amorosas, quer por uma postura presunçosa, quer por inúteis e profundas meditações. Com o passar do tempo, irrompe a doença, propiciando apontar sua causa no estado mental que a precedeu. Mas dever-se-ia dizer que tal sujeito tornou-se orgulhoso porque em algum grau já se encontrava perturbado, e não que se perturbou porque era orgulhoso. Esses tristes males, se não são hereditários, permitem esperar uma recuperação bem sucedida, que depende principalmente da assistência do médico (VKK, AA 02: 270).

Temos, dessa forma, uma posição favorável à primazia da medicina em detrimento do plano que opta pela prevalência das forças espirituais na compreensão e na terapêutica da doença mental. Por consequência, o protagonismo é do médico, e não do filósofo.

2.3 Uma ampliação de perspectiva: da fisiologia à organização da vida social

A perda da saúde psíquica é avaliada a partir da ambiguidade dos caracteres humanos e da sua sempre possível direção à loucura, bem como identifica no próprio âmago da razão o poder do delírio. Nada é mais natural para nossa faculdade de julgamento do que a possibilidade de perder sua orientação, ficando as relações de vizinhança entre o pensamento e o desacerto mais encurtadas: estar preparado para a vivência racional implica um estado de alerta, de vigília contra a insânia. O processo de racionalização do mundo exige padrões rigorosos, dentre os quais a clareza acerca do que é verdade e do que é ilusão torna-se o critério norteador dos demais. Por ser uma manifestação que envolve apagamento lógico, excitação ou mesmo furor, a insânia e seus prolongamentos estão associados ao quadro doentio cujo diagnóstico e avaliação incluem necessariamente um parâmetro intersubjetivo, porque, embora existam diferenças inconfundíveis entre os indivíduos (e mesmo entre os povos), as similitudes entre eles são mais amplas e importantes. Dos aspectos regulares, o mais destacado é a posse da faculdade da razão, que certifica quem a possui a alcançar a verdade. Espera-se, diante disso, que a verdade seja identicamente visível para todos os seres racionais de todas as partes. Essa natureza ordinária torna não apenas presumível mas também necessário que os homens tentem se comunicar uns com os outros, bem como persuadir-se reciprocamente da fidedignidade daquilo em que acreditam. O ambiente dessa comunicação é, por excelência, a sociedade. As ações da/na vida em comum acabam sendo parametrizadas pelo consenso socialmente estabelecido e aceito que dita quais são os comportamentos compatíveis com a verdade e a razão, portanto amparados por um senso público qualificado para criar regulações de comunicação, ordem ética, opinião pública etc. Se um membro da comunidade não consegue comunicar-se de modo que outros possam racionalmente integrá-lo ou comportar-se de forma ajustada à aprovação consensual, porque sua expressão não logra ser incluída na chave lógica de interpretação tampouco na métrica comportamental gerada a partir dessa idêntica lógica, pode-se dizer que ele se encontra em disfunção com o todo social. A partir desse prisma, Kant traz à tona a correspondência entre o que ele chama de doenças mentais e os males da sociedade.

A despeito do seu enfoque médico-classificatório, o elemento mais significativo acerca do exame feito por Kant das doenças mentais não é sua continuidade como investigação fisiológica, visto que este não nutre nenhuma expectativa sobre a possibilidade de diagnosticar e curar doenças mentais por meio de medicamentos e intervenções ortodoxas. Em vez disso, procura avaliar como a experiência da vida em sociedade transforma-se em meio adequado para fomentar no insano as ilusões de seu mundo autocriado. Eis o ponto focal: a maioria das formas de perturbação do ânimo encontram na vida social vários elementos capazes de incitar sua eclosão. O homem policiado a eles é mais suscetível, pois, conforme Kant sugere, os homens no estado de natureza não seriam afligidos pelos distúrbios do espírito, porque lá, presumivelmente, os gatilhos necessários para isso são insuficientes. A apreciação dirige-se à difícil e indesejada oposição entre a constituição do homem e a das nossas sociedades.

A sociedade cultiva, devido ao apreço pelo artifício, um ambiente propício ao aparecimento livre da loucura, “um espaço no qual ela vê potencializado seu modo de aparecer, de produzir seus efeitos e seus jogos de luz” (Costantini, 2018, p. 247). O lugar da artificialidade coincide com o da convivência, pois as diversas formas de relações entre as gentes exigem um refinamento aparente e zeloso habilitado para garantir o feitio pacífico do trato, embora acabe se tornando uma ocasião para os desvios da mente quando as dissimulações de um indivíduo ou de outros de seu convívio se confundem com a realidade. Com efeito, na vida civil, não está em jogo se a minha ação é honesta de *per se*, pois estão todos sob uma coerção perpétua na qual não vale a intenção, e sim o saldo visível, isto é, o elemento que será levado em consideração na hora da outorga do mérito. No rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, todos farão as mesmas coisas, e a honestidade cede lugar aos talentos enquanto o gosto é substituído pelo fausto. As boas ações são ofuscadas pelos belos e eloquentes discursos. “Não foi partindo dessa incongruência entre verdade e aparência que Rousseau articulou sua radical objeção à sociedade?” (Figueiredo, 1993, p. 15). O progresso das ciências e das artes, conforme a perspectiva rousseauiana, foi acompanhado por um estímulo à desigualdade entre os homens sempre maquiada por um simulacro público de virtude, que cabe à filosofia expor e avaliar. Para Figueiredo (1993, p. 15), no *Ensaio*, estamos diante de uma “crítica moralista da cultura”. Artifícios, convenções, aparência – todas essas formas inerentes ao domínio social – continuam reclamando uma reflexão que ordene suas manifestações numa economia de motivações, a partir da qual “Kant conclui por uma avaliação bem menos otimista da natureza social do homem: a sociedade, insinua agora em coro com Rousseau, é o lugar da queda” (Figueiredo, 1993, p. 15).

A simplicidade e parcimônia da natureza exigem do homem e formam nele apenas conceitos comuns e uma rude probidade; o constrangimento artificial e a opulência do estado civil produzem indivíduos engenhosos e sutis, mas, ocasionalmente, também estultos e impostores forjando uma aparência sábia ou uma aparência moral que permite prescindir do entendimento e da integridade, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decoro cobre a franqueza secreta da mente ou do coração. À medida que a arte se eleva, razão e virtude enfim se tornam a senha comum, mas de tal forma que o zelo de falar de ambas dispensa pessoas instruídas e educadas de se esforçarem em possuí-las. O respeito universal conferido a essas louvadas qualidades torna, porém, visível esta diferença: cada qual é, de longe, mais invejoso das prerrogativas do entendimento do que das boas qualidades da vontade e, na comparação entre ignorância e picardia, ninguém hesita por um instante em se pronunciar em favor da última; o que também é, certamente, muito bem pensado, pois, quando tudo passa a depender de arte, a astúcia refinada não pode faltar, ao contrário da probidade – em tais relações, um mero empecilho (VKK, AA 02: 259).

O entendimento é tido por sadio tão logo se restrinja às necessidades e aos prazeres simples da vida. Todavia, logo que convocado pela luxúria afetada, seja no deleite, seja nas ciências, torna-se refinado. O entendimento sensato do cidadão já seria, assim, muito apurado diante daquele do homem natural. E os conceitos que, em certas condições sociais, pressupõem um entendimento sutil, não mais convêm àqueles que, pelo menos no que toca à compreensão imediata, estão mais próximos da simplicidade da natureza, tornando-os normalmente estultos quando deles fazem uso. O fato é que as excitações responsáveis pelas fraquezas do ânimo atingem, inicialmente, a estrutura de um entendimento convocado a atuar como consciência modificada que assimila a experiência e sintetiza o conceito, mas não deixa agora de ser também afetada pelo engenho e pela sutileza. “A loucura já não resulta de uma inversão e adulteração dos dados perceptivos, mas de uma alteração no plano do entendimento” (Panarra, 2010, p. 211). É nessa direção que se pode pensar: aquele que se encontra no estado de natureza não é receptivo aos males do espírito, como acontece entre os indivíduos civilizados.

O homem, no estado de natureza, está pouco exposto à insensatez e raramente à estultícia. Suas necessidades o mantêm tão próximo à experiência e proporcionam uma ocupação tão ligeira a seu sadio entendimento que dificilmente se dá conta de que este seja necessário a suas ações (VKK, AA 02: 269).

Os rudes desejos do homem natural ganham da indolência certa moderação, que confere à pouca faculdade de julgar de que carece poder suficiente para reinar com grande vantagem sobre eles. Ele não tem onde colher matéria para alimentar a estultícia, pois, indiferente à opinião alheia, não precisa ser nem arrogante, nem vaidoso.

Como não possui nenhuma representação do valor de bens de que não desfrutou, está imune ao disparate da cobiça avarenta, e, porque o engenho jamais encontra uma via de acesso à sua mente, também se vê precavido contra todo tipo de demência (VKK, AA 02: 269).

Raramente uma convulsão da mente pode advir nessa circunstância de simplicidade.

O juízo prático de que precisam ter sobre as coisas o camponês, o artista, o navegador etc. é muito diferente daquele que diz respeito à maneira com que os homens tratam-se uns aos outros. Este último consiste menos em entendimento do que em astúcia, e a amável ausência dessa tão apreciada aptidão chama-se simplicidade. Se sua causa deve ser buscada na fraqueza da faculdade de julgar, então tal homem é denominado um palerma, um simplório etc. (VKK, AA 02: 260).

Caso a mente do selvagem sofresse algum tipo de abalo, não saberia de onde deveria prover as ilusões capazes de reprimir as sensações triviais que o tomam sem interrupção. Que desvario pode dele se apoderar se jamais possui razões para abalancar-se em seu juízo? Se uma doença mental o assalta, “ele será parvo ou louco, e também isso deve acontecer muito raramente, pois é, na maioria das vezes, sadio, visto ser livre e poder se movimentar” (VKK, AA 02: 269). De modo contrário,

Na sociedade civil, intrigas e artimanhas pouco a pouco se tornam máximas comuns e se emaranham no jogo das ações humanas. Nessa medida, não é de surpreender que por toda parte aconteça a um homem sensato e probo cair em armadilhas de impostores – seja porque toda essa malícia é por demais desprezível para que dela se ocupe, seja porque seu nobre e benevolente coração não é capaz de se persuadir em fazer uma ideia tão odiosa da natureza humana –, tornando-se motivo de riso para eles; de forma que, por fim, a expressão “um bom homem” não é mais uma expressão figurada, mas uma maneira direta de indicar “um simplório” [...] (VKK, AA 02: 261).

A sociedade civil apresenta-se como um lugar de alienação generalizada. Dado o caráter afetado de cada indivíduo – preocupado com a aprovação constante dos outros –, as intrigas e artimanhas conduzem o jogo das relações, em particular pelo desejo de ele próprio se apresentar exaltando sua imagem construída na malícia. O egoísmo é, portanto, o último impulso da vida coletiva. Tal centralidade de si não poderia dar origem, na prática, a uma ação transparente, mas antes à ocultação da real intencionalidade. Por essa razão, não se pode aceder a relações sinceras, mas apenas à articulação de meios com o objetivo de atingir os seus fins, especificamente a representação e a conquista. Além disso, tal processo estimula o desenvolvimento de uma instrumentalização em vista dos nossos próprios lucros, dando origem às armadilhas próprias do homem civilizado, ou seja, à hipocrisia e à lisonja vã. A simples convivialidade foi então substituída pela farsa e pelo engano. A rude probidade do estado de natureza estimula apenas uma interação comedida e simples entre os semelhantes. Ela o molda, o condiciona, define o padrão ao qual deve se conformar. A civilização, por seu turno, tem seus códigos de comunicação, suas regras de convivência e seus meios de rejeição que tornam a ação mais complexa, mais exigente. O sujeito deve perceber sua própria identidade, mas também seu pertencimento ao grupo social. A tensão gerada entre o indivíduo e o coletivo, própria da sociedade policiada, gera, pois, todas as condições para apresentar uma pléiade de transtornos apta a fomentar o distúrbio do ânimo. “É no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las” (VKK, AA 02: 269). Sem dúvida, o desequilíbrio mental reside intrinsecamente no indivíduo, no entanto, esse desequilíbrio interage com um processo externo, específico do grupo. O homem e seu adoecimento são inseparáveis do meio artificial, que fabrica, nomeadamente, conteúdos nocivos que podem atuar sobre o espírito. Kant vê na sociedade civil, se não a causa, ao menos,

para alguns episódios, o terreno propício às doenças mentais, o princípio de sua extensão e de sua persistência. A sociedade não produz aqueles males dos quais os distúrbios psíquicos são a manifestação mais intensa, mas constitui para eles um *Gährungsmittel*, um estímulo, um agente de fermentação, na medida em que mantém e apoia os conflitos gerados pelos diversos tipos de armadilhas da convivência (a aparência, a lisonja, as intrigas etc.). Isso significa que se a sociedade proporciona certas condições favoráveis, ela não as proporciona para a doença em si, mas para algumas de suas manifestações – as psíquicas. Essas condições são constituídas precisamente por esse mundo de artifício que abre espaço à loucura, um espaço em que ela tem tanto mais oportunidade de se manifestar quanto mais ele é saturado de complexas mediações.

A oposição entre estado de natureza e vida civilizada culmina por direcionar a compreensão daquilo que caracteriza a propensão ou não às perversões mentais. Efetivamente, o ambiente social é um lugar em que a acentuada desigualdade no modo de viver, o abuso da ociosidade, o excesso de trabalho, a platITUDE no trato dos apetites, os excessos de todo tipo, a dissimulação, a virtude moral confundida com a ingenuidade e as necessidades induzidas pelo desejo de reconhecimento acabam por gerar uma espécie de fadiga, de esgotamento do espírito, da mente, da qual os produtos extremos são sofrimentos desnecessários e distúrbios. No fundo, estamos diante da ocasião estimulante à afecção, cujo aparecimento pode ser incitado, em resumo, pela tensão excessiva causada pelas exigências da vida civilizada. Parece impossível para o homem policiado viver em comunhão de coração com a natureza e com Deus, com a liberdade e a alegria; e se pudesse fazê-lo, isso o levaria a protestar contra a vida artificial, miserável e servil que uma sociedade despótica e mal ordenada impõe aos seus membros. Privado de todo contato com a natureza e a felicidade, seja pelas loucuras e frivolidades da opulência ociosa, seja pela servidão sofrida do trabalho insalubre e excessivo, o homem civil sofre e adoece psiquicamente.

4 À guisa de conclusão

Quiçá não seja demais afirmar que é em nome de uma exigência de saúde que o *modus vivendi* do homem civilizado, policiado e amante do desnecessário é condenado. Da mesma maneira que a saúde primitiva tem de si apenas uma consciência obscura e confusa, ela não tem como marca o traço histórico. “O homem da natureza permaneceu o mesmo durante milhares de anos, até que as ‘circunstâncias’ tenham vindo solicitar a perfectibilidade adormecida” (Starobinski, 1991, p. 377). Então começam o abrandamento dos costumes, a educação dos espíritos, o desenvolvimento da polidez, a cultura das artes e das ciências, o crescimento do comércio e da indústria, a aquisição das comodidades materiais e do luxo. Nenhuma vantagem extraída dessa situação se compara aos privilégios irrecuperáveis do estado de natureza, no qual se ignora o temor da doença e da morte porque não há ainda a fraqueza da reflexão. Desde que o homem ultrapassou o autêntico bem-estar natural e deixou para trás as inalteradas horas de descuido, ele soube conhecer e prognosticar, conheceu a doença e prognosticou seus terrores – “uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal” (Rousseau, 1964, p. 143).

A doença incorporou-se, em definitivo, à sua consciência civil, não como fato meramente biológico, mas como tormento constante oriundo da reflexão que antecipa e artificializa o que no início era apenas renovação contínua: a sociedade é um estado doentio, por isso mesmo de previsão, controle e perecimento permanentes. Nisso, Rousseau e Kant parecem estar em consonância. Como sabemos, o filósofo de Königsberg é leitor atento do autor do *Contrato social* e o segue em vários pontos, mesmo levando em consideração a reformulação crítica operada na filosofia do segundo.

Porém, a importância real dos temas de índole social ou inspirados por Rousseau é menor do que parece à primeira impressão, pois a despeito de Kant usar a expressão, homem degenerado, ele não faz uma apologia do estado de natureza opondo-o à

vida em sociedade, nem sustenta que a origem da doença mental ou das doenças do coração resida na perversão social, e chega mesmo a considerar que o homem no estado selvagem está somente protegido de algumas patologias devido à total ausência de motivos para desenvolver o seu pensamento. É um tema que atravessa o texto de o *Ensaio* sem, contudo, ter uma importância decisiva na determinação do apuramento do fenômeno da loucura (Panarra, 2010, p. 204).

De fato, Kant não faz um encômio do estado de natureza contrapondo-o à vida em sociedade, nem sustenta a tese de acordo com a qual a origem da doença mental resida na perversão social. Contudo, Panarra (2010) parece desconsiderar o que em nosso entender é o mais importante: a concordância entre ambos os filósofos acerca de um ponto decisivo, isto é, a sociedade acaba por se tornar o ambiente propício para certas doenças. Dito de outra forma, a atmosfera comum partilhada e direcionada em vista da coabitação das diferenças individuais estimula um conjunto de distúrbios ao gerar os conteúdos que serão assimilados por um organismo e uma mente nas quais a doença já plantou os seus germens. Desse modo, torna suas moléstias mais vivas e enraizadas e atua como catalisadora de um cenário claudicante cuja fonte jaz no corpo. Tanto para Rousseau quanto para Kant, os corpos e seus adoecimentos não são vistos a partir de um diagnóstico particular, isolado (como faz a medicina), e sim levam em conta a totalidade dos indivíduos e a repercussão dessas mesmas enfermidades na própria estrutura da organização criada para manter as individualidades em convivência.

Em suma, o mapa de doenças mentais de Kant não anuncia simplesmente um diálogo frutífero com médicos, embora o faça. É sob o exame do filósofo que o quadro das fraquezas da faculdade de conhecimento se amplia ao identificar o ambiente que as estimula. A meditação a respeito do nexo entre adoecimento e sociedade é mais ainda compreensível quando Kant se reporta a um desequilíbrio específico, a saber, o fanatismo: o fanático

[...] é, a bem dizer, um desatinado que se supõe provido de inspiração imediata e intimidade com o poder celeste. Nenhuma alucinação é tão nefasta à natureza humana quanto esta. Se sua irrupção é recente, se o homem acometido possui talentos e o vulgo encontra-se preparado para assimilar esse fermento, às vezes ocorre que mesmo o Estado seja arrebatado pelo êxtase (VKK, AA 02: 267).

O fanatismo se mostra como uma ameaça que vai além da saúde das gentes, é um mal que se eleva ao terreno político.⁴ Sua imagem e atuação ficam mais claras tão logo comparado ao entusiasmo: o entusiasmado é alguém que tem uma grande produção de fantasia por meio da sua imaginação, mas possui bons anseios morais. As fantasias estimulam o sujeito e impulsionam seu agir numa determinada direção. O fanático <*Fanatiker*> ou o exaltado <*Schwärmer*> conduzem o entusiasmo a situações extremas e de iminente perigo. É a condição de políticos e religiosos apaixonados. “Nesses casos, segundo Kant, não haveria bons sentimentos” (Perez, 2009, p. 101-102). Ainda sobre o entusiasmo, Kant afirma: “[...] sem ele, nada de grandioso foi feito no mundo” (VKK, AA 02: 267). O entusiasmado, por possuir bons sentimentos morais, pode ainda proceder de forma a conceber grandes obras que ajudem o coletivo e inspirem os demais a agirem pelo seu exemplo. Coisa diferente se passa com o fanático: o Estado se torna ameaçado por um sentimento exagerado, pois o fanático tem a capacidade de instigar a população e torná-la tão fanática quanto ele mesmo. O fanatismo, se não for contido a tempo, se espalha pelas camadas do vulgo, revirando a ordem social e tornando toda uma civilização doente, coisa muito difícil de se reverter.⁵

Kant, aos seguir as pegadas teóricas de Rousseau, nos leva a entender a relação entre estímulo social e doenças mentais. Assim, nos coloca diante das consequências da reverberação dessas mesmas enfermidades no ambiente que as fomentou, de maneira a poder pensarmos, conforme observado por Honneth (2015/5), a questão das “doenças da sociedade” como parte integrante dos nossos modelos práticos e éticos de autocompreensão. Podemos falar de uma

⁴ Sobre a diferença entre o entusiasta e o fanático, consultar Perez (2009).

⁵ O tema do fanatismo é recorrente nos escritos de Kant. Para um exame mais detalhado dessa problemática, ver: Pimenta (2004).

doença ou de uma organização fracassada, não apenas no que diz respeito ao organismo e à psique dos indivíduos, mas do mesmo modo em relação às inclusões sociais ou à sociedade como um todo. A ideia segundo a qual os sistemas sociais por completo podem também adoecer incitam todos os discursos em que se trata das formas ideais e das formas de declínio das organizações civilizacionais. Cabe repetir Lacroix (2021): “A loucura só existe numa sociedade e em relação a ela: é um fato da civilização”.

Referências

- ARISTOTE. *Catégories. De l'interprétation*. Paris: Vrin, 2008.
- BRUNEEEL, C. La médecine dans le *Journal encyclopédique*. In: TILKIN, F. (éd.) *L'encyclopédisme au XVIIIe siècle*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2008.
- BURTON, R. *The anatomy of melancholy*. Philadelphia: E. Claxton & Company, 1883.
- COQUILLARD, I. La presse professionnelle des médecins parisiens (1750-1789). Un “magasin où chacun peut apporter sans s’apauvrir et d’où il peut emporter sans appauvrir les autres”. *Diciottesimo Secolo*, v. 8, p. 55-66, 2023. Doi: <https://doi.org/10.36253/ds-14102>.
- COSTANTINI, M. Le patologie psichiche nel Versuch kantiano del 1764. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, n. 7, p. 234-251, 2018.
- FERRARA, I. The political dimension of pathology: Kantian mental illnesses between fragility, freedom, and imputation. *Estudos Kantianos*, v. 10, n. 1, p. 119-138, 2022. Doi: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n1.p119>.
- FIGUEIREDO, V. Introdução. In: KANT, I. *Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Papirus, 1993.
- GOULYGA, A. *Emmanuel Kant, une vie*. Tradução de Jean-Marie Vaysse. Paris: Aubier, 1985.
- HOLZHEY, H.; BOSCHUNG, U. (hg.) *Gesundheit und Krankheit im 18. Jahrhundert*. Amsterdam: Rodopi; Atlanta: GA, 1995.
- HONNETH, A. Les maladies de la société. Approche d'un concept presque impossible. *Réseaux*, n. 193, p. 21-42, 2015.
- KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, Band VII, 1907.
- KANT, I. Briefwechsel. In: KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, Band XII, 1922.
- KANT, I. Der Streit der Fakultäten. In: KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, Band VII, 1907.
- KANT, I. Kritik der Urteilskraft. In: KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische

Akademie der Wissenschaften, Band V, 1908.

KANT, I. Versuch über die Krankheiten des Kopfes. In: KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, Band II, 1905. Tradução brasileira: *Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Papirus, 1993.

LACROIX, J. La signification de la folie selon Michel Foucault. *Philosophie*, 2021. Disponível em: <https://philosophie-pedagogie.web.ac-grenoble.fr/article/la-signification-de-la-folie-selon-michel-foucault-par-jean-lacroix>. Acesso em: 29 set. 2024.

PANARRA, P. M. (Tradução e Introdução). Immanuel Kant: ensaio sobre as doenças da cabeça de 1764. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 19, n. 37, p. 201-224, 2010.

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

PIGEAUD, J. À propos des Maladies de la tête de Kant (1764). In: GOUREVITCH, D. (ed.). *Maladie et maladies, histoire et conceptualisation*. Geneve: Droz, 1992.

PIMENTA, P. P. G. Entusiasmo e fanatismo na filosofia crítica. *Discurso*, n. 34, p. 271-294, 2004.

POTT, S. Literatur und Medizin im 18. Jahrhundert: von der erneuerten Fortschrittskritik bis zum Medical Writing. *Gesnerus*, n. 63, p. 127-143, 2006.

REIBER, M. *Anatomie eines Bestsellers. Johann August Unzers Wochenschrift "Der Arzt" (1759-1764)*. Göttingen: Wallstein, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine de l'inégalité. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade). v. III: *Écrits politiques*, 1964.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

UNZER, J. A. *Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift*. Hamburg: G.C. Grunds Witwe, Band VI, 1761.

WESSELMANN, S. *Alter und Demenz im Diskurs der Mitte des 18. Jahrhunderts: Johann August Unzer und sein Umfeld*. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Doktorgrades, Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2013.

O valor posicional do respeito na *Crítica da Razão Prática*

[*The significance of respect in the Critique of Practical Reason*]

Julio Cesar Ramos Esteves¹

Universidade Estadual do Norte Fluminense (Campos dos Goytacazes, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.96292

Resumo

Kant distingue entre vontade, enquanto faculdade legisladora, e arbítrio, enquanto faculdade de executar o que é prescrito como lei. Ele também distingue entre o princípio de judicação da obrigação, através do qual avaliamos a bondade de máximas e de ações, e o princípio de execução da obrigação, que consiste no motivo para agir com base no que é representado como obrigação. Já que o respeito é o personagem principal de um capítulo sobre os motivos da razão prática pura, os intérpretes kantianos o tomam naturalmente como relacionado ao arbítrio e à execução. Em contraposição a isso, interpreto o sentimento do respeito como relacionado à vontade e à legislação, mais exatamente, como um motivo para fazer da lei moral o princípio de judicação supremo e para tomar um interesse por ela. Além disso, mostro que algo análogo ao sentimento do respeito tem de estar presente na relação da lei moral com a vontade de toda criatura racional.

Palavras-chave: Kant; respeito; sentimento moral; lei moral; criaturas racionais.

Abstract

Kant distinguishes between will, which legislates, and choice, which executes what is prescribed as law. He also distinguishes between the principle of appraisal of obligation, whereby we judge the goodness of maxims and actions, and the principle of execution of obligation, which consists in the motive to act on the basis of what is represented as obligation. Since respect is the main character of a chapter on the motives of pure practical reason, Kantian interpreters naturally take it to be related to choice and execution. By contrast, I interpret the feeling of respect as related to the will and legislation, more exactly, as a motive to make the moral law the supreme principle of appraisal and to take an interest in it. Besides, I show that something analogous to the feeling of respect must be present in the relation of the moral law to the will of every rational creature.

Keywords: Kant; respect; moral feeling; moral law; rational creatures.

¹ Professor associado IV da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. E-mail: jesteves@uenf.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9247-0469>

Advertência

Este artigo tem como base um texto mais curto que apresentei no VII Congresso da Sociedade Kant Brasileira: *heranças e perspectivas*, que por sua vez teve como base um longo capítulo que redigi para um comentário cooperativo à *Crítica da Razão Prática Pura* (Esteves, 2023, p. 289-353). Embora o presente artigo tenha muitas passagens em comum com o capítulo do comentário já publicado, creio que sua submissão à *Studia Kantiana* se justifique por duas razões. Em primeiro lugar, ao preparar o trabalho para apresentação no Congresso, além de ter encontrado formulações mais felizes sobre a função do respeito no capítulo III da segunda Crítica, dei-me conta de que me havia passado despercebido um importante aspecto da mesma. Em segundo lugar, e ainda mais importante, como meu texto para o comentário já estava demasiadamente longo, tive de deixar de fora dele importantes desdobramentos da tese de Kant sobre a possibilidade de se conhecer *a priori* o sentimento do respeito, aos quais só pude fazer uma breve menção no trabalho apresentado no Congresso. Desse modo, eu gostaria de aproveitar a oportunidade para desenvolver esses pontos neste artigo, assinalando ao longo do texto os acréscimos e aperfeiçoamentos do mesmo, em comparação com o do capítulo publicado.

O valor posicional do respeito na *Crítica da Razão Prática*

Há duas distinções clássicas na filosofia moral kantiana. A primeira é a distinção entre duas funções no interior da faculdade de apetição, a saber, entre vontade *<Wille>*, de um lado, que corresponde à função de legislar leis e princípios, e, por isso mesmo, à qual Kant frequentemente se refere como sendo a própria razão prática, e arbítrio *<Willkür>*, de outro lado, que corresponde à função de executar o que é prescrito como lei pela vontade, seja na derivação de máximas, seja na execução de ações particulares. Em paralelo com a primeira, temos também a distinção entre o princípio de judicação ou ajuizamento da obrigação *<principium diiudicationis>*, segundo o qual é julgada a bondade de máximas e cursos de ação, e o princípio da execução da obrigação *<principium executionis>*, que consiste no móbil ou motivo *<Triebfeder>* que impede à ação em conformidade com o que é representado como obrigação.

Dado que o respeito figura como personagem principal no Capítulo da segunda Crítica que leva justamente o título: Dos Motivos *<Triebfedern>* da razão prática pura, os intérpretes tendem naturalmente a conceber seu valor posicional como relacionado ao arbítrio e ao correspondente princípio da execução de ações morais particulares, o que, contudo, como muitos dentre eles reconhecem, levaria a sérios problemas. Pois a atribuição de um papel motivacional ao sentimento do respeito na execução de ações morais particulares em momentos discretos no tempo, como se o respeito entrasse em determinados momentos numa espécie de embate com as inclinações, em linha com a famosa metáfora do “battle citation model”, comprometeria a teoria kantiana da motivação com heteronomia e com um modelo humeano de vetores de forças. Eis por que surgiu uma divergência entre os intérpretes. De um lado, temos os que Richard McCarty (1993, p. 423) chama de intelectualistas, pois sustentam que a mera consciência da autoridade suprema da lei moral é o motivo suficiente e exclusivo de ações dotadas de autêntico valor moral. Para essa corrente de intérpretes, a dificuldade está no que fazer com o sentimento do respeito. Alguns dentre eles, como Robert Wolff (1973, p. 83) e Ralph Walker (1989, p. 98), simplesmente o descartam como sendo mero resquício da simpatia que Kant nutria pela *moral sense theory*. Outra corrente de intelectualistas, dentre os quais se destacam Andrews Reath (2006, p. 2-10) e Henry Allison (1990, p. 123; 2011, p. 128), não são tão radicais assim, mas acabam por rebaixar o papel secundário de um sentimento que acompanha a consciência da lei moral, a qual é propriamente o motivo suficiente de ações morais. Mas, se o respeito não cumpre nenhuma função motivacional, não passando de um mero **epifenômeno** que acompanharia a consciência da lei moral, por que Kant teria a ele

dedicado um longo capítulo sobre motivos, e no plural, na segunda *Crítica*? Diante disso, os afetivistas, como o próprio Richard McCarty, buscam conceder ao respeito um papel efetivo na motivação de ações morais particulares, incorrendo justamente no erro que os intelectualistas buscam evitar.²

Para compreender o valor posicional do respeito na segunda *Crítica*, precisamos ter presente uma questão que havia se colocado para Kant na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a saber: como a razão pura pode ser prática?³ Nesta última obra, Kant aborda essa questão a partir de duas perspectivas diferentes, terminando por considerá-la insolúvel sob qualquer uma delas. Pois, sob uma primeira perspectiva, isso “seria a mesma coisa que explicar **como é que é possível a liberdade**” (GMS, AA 04: 459; grifos no original). Kant sustenta que é impossível explicar como a liberdade pode ser causa da determinação da vontade, porque uma explicação exige que a causa seja um objeto da experiência possível, o que não é absolutamente o caso da liberdade. O problema da possibilidade de a razão pura se tornar prática é em seguida abordado por Kant sob a perspectiva dos efeitos sobre o agente. De fato, como interesse é aquilo pelo qual a razão pura se torna prática, a questão é então abordada por Kant nos termos de como “descobrir e tornar concebível *<begreiflich>* um **interesse** que o homem possa tomar pelas leis morais” (GMS, AA 04: 459-60; grifo no original), que ele, contudo, considera insolúvel, mesmo sob essa perspectiva. Pois, segundo Kant,

(...) para que um ente racional e sensivelmente afetado queira aquilo que a razão lhe prescreve como dever, é preciso que essa razão **inspire** *<einflößen>* naquele ente um **sentimento de prazer** ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade em conformidade com seus princípios (GMS, AA 04: 460; grifos no original).

Ora, o problema é que, mesmo da razão como uma espécie particular de causalidade, “como de toda causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*” (GMS, AA 04: 460), ou seja, temos de consultar a **experiência** para saber que efeitos aquela causalidade produzirá sobre a sensibilidade, se serão ou não conformes aos seus princípios.

Ora, no título do Capítulo III da segunda *Crítica*, Kant está empregando a palavra “motivos” para designar as duas diferentes perspectivas sob as quais ele havia abordado na *Fundamentação* a pergunta pela possibilidade de a razão pura se tornar prática. Com efeito, Kant está se referindo à consciência da lei como motivo de ações morais, de um lado, e ao respeito como **motivo** ou **promotor** da influência da lei e do interesse moral sobre a vontade, de outro lado. Esses diferentes sentidos da palavra “motivo” são tema do Capítulo III. Contudo, como já havia feito na *Fundamentação*, Kant continua insistindo que é impossível dar conta do motivo no primeiro sentido, ou seja, que é impossível explicar como a consciência da lei moral por si só pode ser motivo, pois isso “é idêntico à (questão) como é possível uma vontade livre” (KpV, AA 05: 72). Essa é a razão pela qual o Capítulo III é amplamente dedicado ao respeito como motivo no segundo sentido, ou seja, ao respeito como motivo ou promotor do interesse moral. De fato, ainda na *Fundamentação*, Kant havia sugerido que o sentimento moral é o fundamento *<Grundlage>* em nós do interesse moral, mas havia deixado de lado esse ponto, pela impossibilidade de se conceber *a priori* quais efeitos a causalidade pela liberdade produzirá sobre a sensibilidade, algo que só poderia ser estabelecido *a posteriori*. Em contraposição a isso, no Capítulo III da segunda *Crítica*, Kant retoma esse ponto, passando agora a sustentar que

2 Mais recentemente, têm sido feitas tentativas no sentido de uma conciliação entre afetivistas e intelectualistas, como, por exemplo, por Jörg Noller, o qual “argue[s] for a compatibilist account of the moral feeling of respect that explains both its emotional as well as rational features. According to this compatibilist account, both the ‘intellectualist’ and the ‘affectivist’ views are true” (2019, p. 4). Como se verá a seguir, em minha interpretação do valor posicional do respeito, acabo por concordar em parte tanto com os afetivistas quanto com os intelectualistas, mas de tal maneira que, em lugar de uma conciliação entre as duas interpretações, concluo pela rejeição de ambas.

3 Como de praxe, as obras de Kant serão citadas de acordo com a numeração da *Academia*. No caso das traduções brasileiras de obras de Kant de que disponho, algumas alterações feitas por mim foram devidamente assinaladas. A tradução de passagens da *Crítica da Razão Pura*, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Antropologia do ponto de vista Pragmático* é de minha responsabilidade.

é possível estabelecer *a priori* qual é o efeito da causalidade da razão sobre a vontade, a saber, justamente o sentimento moral, o sentimento do respeito. Assim, partindo do suposto de que a lei moral é, de fato, um motivo (de ações morais), Kant descreve “o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo” (KpV, AA 05:72), ou seja, descreve como a tomada de consciência da lei tem, necessariamente, como efeito, o sentimento do respeito. Por sua vez, apesar de ser efeito da consciência da lei moral, e, por conseguinte, em contraposição à *moral sense theory*, não anteceder a lei como um sentimento dado, o respeito é motivo e promotor do interesse pela própria lei.

Isso posto, em contraposição à tendência geral de interpretar o respeito na segunda *Crítica* como relacionado ao arbítrio em sua função de executar ações particulares, interpreto o respeito **especificamente nessa obra**⁴ como relacionado ao problema da vontade, ou seja, ao problema da legislação, da razão prática pura e seu *principium diiudicationis*. Minha interpretação pode ficar mais clara, se fizermos uma analogia⁵ com o que ficou conhecido na literatura pela feliz expressão “*incorporation thesis*”, cunhada por Henry Allison (1990, p. 40) para designar o fato de que a liberdade do arbítrio <*Willkür*> é de tal natureza, que ele só pode ser determinado por um móvel à ação, na medida em que o agente o tiver incorporado em sua máxima. Analogamente, a lei moral só pode determinar a vontade <*Wille*>, se esta última a incorporar livremente como seu princípio de ajuizamento supremo das ações e das máximas, em detrimento de princípios de ajuizamento empiricamente condicionados. Desse modo, no Capítulo III da segunda *Crítica*, Kant está descrevendo o processo de evolução da consciência moral do agente, do qual o respeito é, ao mesmo tempo, efeito e promotor ou motivador.

Não obstante, é preciso também reconhecer que, em **outras obras** da filosofia moral kantiana,⁶ o respeito aparece mais proximamente relacionado a ações. De fato, já em sua primeira menção na *Fundamentação*, esse sentimento aparece na definição do dever como consistindo na necessidade de uma ação por respeito à lei (GMS, AA 04: 400). Na *Metafísica dos Costumes* (MS, AA 06: 448), Kant afirma que amor e respeito são sentimentos que acompanham <*begleiten*>, ou seja, não propriamente motivam, a execução <*Ausübung*> dos deveres para com os outros (alterei a tradução). Contudo, quando relacionado à execução de ações, o respeito o é em sentido derivado e secundário, pois sua função precípua consiste em ser o sentimento adequado à original incorporação da lei moral pela vontade <*Wille*>, fazendo com que a ulterior execução das ações pelo arbítrio <*Willkür*> forneça a elas autêntico valor moral. De fato, no próprio Capítulo III da segunda *Crítica*, Kant explica que nisso reside a diferença entre ações meramente conformes à lei e ações dotadas de autêntico valor moral. Pois as primeiras até podem estar “objetivamente em concordância com a lei” (KpV, AA 05: 81), mas não possuem autêntico valor moral, na medida em que a lei moral foi originalmente incorporada pela vontade por “outros motivos, (como os do proveito)” (KpV, AA 05: 72), e não pelo puro respeito à lei. É justamente o que ocorre na moral contratualista baseada no interesse próprio refletido e no famoso exemplo do comerciante que trata honestamente todos os clientes, não por respeito à lei da honestidade, mas por interesse próprio.⁷

Desse modo, de um lado, concordo com os intelectualistas na tese de que é a consciência da lei moral, e não o respeito, o motivo de ações morais particulares. Contudo, de outro lado, concordo com os afetivistas em que não é por incoerência por parte de Kant que o respeito seja o personagem principal do capítulo sobre os motivos da razão prática pura, ressaltando, contudo, que não como motivo de ações morais particulares, em momentos discretos no tempo,

4 Eu não havia sido suficientemente claro sobre isso no capítulo do comentário.

5 Essa analogia entre vontade e arbítrio não me ocorreu quando redigi o mencionado capítulo do comentário cooperativo à segunda *Crítica*.

6 Essa passagem representa um acréscimo ao meu texto do capítulo do comentário.

7 Além disso, é óbvio que o respeito que acompanha a execução dos deveres para com os outros enquanto entes racionais, ao qual Kant faz alusão na *Metafísica dos Costumes*, é derivado do respeito pela lei da razão prática pura, tal como tematizado na segunda *Crítica*.

num embate com as inclinações. Na verdade, o respeito é um **motivo de segunda ordem**,⁸ a saber, ele é motivo para fazer da lei moral princípio supremo de judicação e motivo exclusivo de ações dotadas de autêntico valor moral.⁹ Embora seja um efeito necessário da consciência da lei moral, o respeito é o motivo pelo qual o homem vem a tomar interesse em avaliar máximas e cursos de ação segundo a lei moral e em agir motivado por ela.

À guisa de apoio textual à minha interpretação, cito aqui algumas passagens do Capítulo III da segunda *Crítica*. Ao marcar a diferença de sua posição relativamente à *moral sense theory*, Kant reafirma a gênese *a priori* do respeito, pois “o motivo *<Triebfeder>* da disposição *<Gesinnung>* moral tem de ser livre de toda condição sensível” (KpV, AA 05: 75). Assim, é dito, textualmente, não que o respeito seja *Triebfeder zu Handlungen*, ou seja, móbil ou motivo de ações particulares, mas *Triebfeder zur Gesinnung*,¹⁰ ou seja, móbil ou motivo da firme disposição **geral** de caráter que subjaz às máximas e às ações particulares de um agente. Desse modo, é importante observar que, como o respeito não é motivo de ações morais particulares, esse sentimento e a disposição moral que ele motiva podem estar presentes tanto em ações particulares conformes quanto nas contrárias ao dever. Nessa mesma linha, Kant explica em outra passagem que o respeito tem de ser considerado “enquanto motivo para a obediência à lei e enquanto fundamento de máximas de uma conduta ao longo da vida *<Lebenswandeln>* conforme a ela” (KpV, AA 05: 79; alterei a tradução).¹¹ Fica claro aqui que o respeito não é operativo em momentos discretos no tempo, mas, sim, num **processo** ao longo do tempo, no qual a vontade humana vem a incorporar a lei moral como princípio de ajuizamento supremo das ações e das máximas e toma interesse em agir segundo ela. E podemos adiantar já nesta altura que se trata de um processo inevitavelmente susceptível a retrocessos.

Como foi dito acima, a liberdade do arbítrio *<Willkür>* é de tal natureza, que ele só pode ser determinado por um móvel à ação, na medida em que o agente o tiver incorporado em sua máxima. Analogamente, o processo ao longo do qual a vontade *<Wille>* humana vem a

8 Essa formulação mais precisa e técnica da função do sentimento do respeito só me ocorreu depois da publicação do mencionado capítulo do comentário.

9 Eis por que concluo pela rejeição completa das interpretações afetivistas e intelectualistas do sentimento do respeito, pois, no fundo, elas partilham do pressuposto de que esse sentimento é introduzido na segunda *Crítica* como resposta ao problema do *principium executionis*, do princípio da execução da obrigação, portanto, como ligado ao arbítrio *<Willkür>*. Isso se aplica mesmo a um intelectualista, como Allison, que, num recente livro dedicado à *Fundamentação*, reafirma a interpretação do valor posicional do sentimento do respeito que já havia defendido na obra de 1990. Com efeito, em seu comentário sobre a terceira proposição da primeira seção da *Fundamentação*, Allison continua interpretando “(...) the concept of respect (...) as the subjective motivating ground or the *principium executionis*, with the still not specified practical law serving as the objective ground of the will or its *principium diiudicationis*” (2011, p. 128). Allison incorre numa flagrante contradição, pois, de um lado, afirma que o respeito seria a solução kantiana para o problema do *principium executionis*, mas, de outro lado, por ser intelectualista e sustentar que é a mera consciência da lei o genuíno motivo de ações morais, ele acaba por recusar que o respeito tenha um papel efetivo a cumprir na execução de ações. Como disse acima, em contraposição a essa tendência geral, eu interpreto o respeito como ligado à vontade *<Wille>* e ao *principium diiudicationis*. - Aliás, justamente no capítulo das *Lições de Ética* em que Kant traça a distinção entre os dois princípios, há também uma famosa e muito citada passagem, que tem levado, consciente ou inconscientemente, gerações de intérpretes a relacionar o sentimento do respeito com o problema da execução de ações morais particulares. Com efeito, logo depois de recordar a distinção entre o princípio objetivo da judicação e o princípio subjetivo da execução da ação, Kant afirma que “o princípio subjetivo, o móbil *<Triebfeder>* da ação, é o sentimento moral”, pois “o entendimento pode, certamente, julgar, mas conceder uma força ao seu próprio juízo de modo que se torne um móbil *<Triebfeder>* para mover a vontade a executar a ação, essa é a pedra filosofal *<Stein der Weisen>*” (VMo/Collins, AA 27: 1428). O que quer que ele tivesse em mente com essa expressão enigmática dita em sua fase pré-crítica, o Kant da fase crítica é, indubitavelmente, um representante do assim chamado internalismo da motivação moral, segundo o qual há uma conexão intrínseca e necessária entre a convicção, crença ou juízo de que X deve ser feito e um motivo para fazer X. Em outras palavras, o aspecto motivacional ou conativo é inerente ao aspecto cognitivo ou judicativo da moral. Desse modo, o acolhimento da lei moral como *principium diiudicationis* pela *Wille* contém em si, necessariamente, um motivo para agir em conformidade. Na verdade, tomar consciência da lei moral como princípio supremo de ajuizamento das ações equivale a tomar interesse por ela, ou seja, a ter nesse princípio um motivo (suficiente) para cumprir seus mandamentos.

10 Em franca oposição ao que afirma Harald Köhl, segundo o qual “Achtung ist *Triebfeder zu sittlichen Handlungen*” (1990, p. 138).

11 O mesmo é dito em KpV, AA 05: 83, onde Kant se refere a um mandamento que torna “esse respeito precisamente o motivo da máxima” (“ein Gebot, diese Achtung eben zur *Triebfeder der Maxime macht*”), e não da ação.

incorporar a lei moral como princípio de determinação supremo e a tomar interesse por ela é caracterizado pela liberdade. Com efeito, na segunda seção da *Fundamentação*, Kant distingue entre **tomar** um interesse na ação e ter interesse no objeto da ação, o primeiro sendo o interesse prático ou moral, o segundo, o patológico (GMS, AA 04: 414). Assim, o interesse moral e o respeito são resultado da **atividade** livre da vontade, já que, do mesmo modo que o agente toma interesse pela ação, ele, por assim dizer, “toma” respeito pela lei dessa ação. Não obstante, para compreender mais claramente a função do sentimento do respeito nesse processo, é preciso levar em conta que está presente neste último também um aspecto de **passividade** ou de **receptividade**. Eu não havia tido a devida clareza sobre a importância desse aspecto no capítulo ao comentário cooperativo e, por isso, gostaria de enfatizá-lo aqui. O que me chamou a atenção para o mesmo foi uma intrigante expressão ocasionalmente usada por Kant para caracterizar a relação da lei com a vontade. Com efeito, na Doutrina do método da razão prática pura, Kant explica que seu propósito é mostrar “como se pode proporcionar *verschaffen* às leis da razão prática pura **entrada** *<Eingang>* no ânimo *<Gemüt>* humano, **influência** sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode tornar a razão objetivamente prática também **subjetivamente prática**” (KpV, AA 05: 151; grifos no original). A mesma expressão, só que não explicitamente ligada ao ânimo, reaparece ao final da mesma seção (KpV, AA 05: 161)¹², a qual se destina aos educadores morais, da perspectiva de um agente externo ao educando. Na segunda seção da *Fundamentação* (GMS, AA 04: 437), logo após tecer comentários sobre a relação entre as três fórmulas do imperativo categórico, Kant observa que, “se se quiser ao mesmo tempo proporcionar **entrada** *<Eingang verschaffen>* à lei moral, é muito útil fazer passar uma e mesma ação pelos três conceitos mencionados e, através disso, aproximá-los, tanto quanto possível, da intuição” (grifo no original). Kant parece ter em mente também aqui algo relacionado à educação moral, como um processo conduzido exteriormente ao agente. Já no Capítulo III da segunda *Crítica*, assumindo a perspectiva do próprio educando ou agente, Kant descreve como a própria lei, exatamente por meio do sentimento do respeito, “por si encontra entrada *<Eingang>* no ânimo *<Gemüt>* e (...) mesmo a contragosto grangeia para si veneração (embora nem sempre obediência)” (KpV, AA 05: 86). Além de sugerir um aspecto de passividade e de receptividade da vontade humana diante da lei, se tomarmos por seu valor de face a expressão “proporcionar à lei moral **entrada** *<Eingang>* no ânimo humano”, seja por um educador, seja por ela própria por meio do sentimento do respeito, poderíamos perfeitamente ser levados a conjecturar que a lei moral **originalmente** não estava lá.

Se aprofundarmos a reflexão sobre o aspecto de passividade e de receptividade presente no Capítulo III da segunda *Crítica*, talvez vejamos boas razões para a conjectura acima mencionada. De fato, na Elucidação crítica da analítica da razão prática pura (KpV, AA 05: 90), o próprio Kant sugere que o Capítulo III da segunda *Crítica* teria como tema uma “teoria da sensibilidade moral”,¹³ numa analogia com a Estética transcendental da primeira *Crítica*. Ora, já próximo do final desta última seção, Kant observa que nosso modo de intuição.

chama-se sensível, por **não ser originário**, ou seja, um modo de intuição pelo qual a existência do seu objeto é ela mesma dada (e que, tanto quanto podemos discernir, somente pode ser atribuído ao ser originário), mas é dependente da existência do objeto, por conseguinte, só sendo possível na medida em que a própria capacidade de representação do sujeito é afetada por tal objeto (KpV, B 72; grifos no original).

Ora, o estabelecimento de uma analogia entre duas coisas pressupõe semelhanças e diferenças entre elas. Uma importante diferença entre as Estéticas das duas primeiras *Críticas* reside no fato de que, no uso teórico, a existência dos objetos antecede o ato de conhecimento e é independente da razão pura (no sentido lato de faculdade de conhecimento *a priori*), e exatamente por isso pressupõe a receptividade ou sensibilidade, enquanto capacidade de ser afetado. Em contraposição a isso, em seu uso prático, a razão pura tem a ver com a faculdade de apetição,

12 Valério Rohden não foi consistente na tradução de ‘Eingang’, preferindo vertê-la por ‘acesso’ nessa passagem.

13 Foi justamente seguindo essa sugestão, que Andrews Reath (2006, p. 9 e 26) escolheu dar ao seu famoso artigo o título de “Kant’s theory of moral sensibility”.

enquanto poder de, por meio de representações, ser causa dos objetos dessas representações, e, por conseguinte, não pressupõe a capacidade de ser afetado por objetos, cuja existência fosse independente daquela. Contudo, para que a mencionada analogia seja mantida, é preciso que a razão pura em seu uso prático seja dependente de algo dado, de algo que originalmente não está presente nela própria, o que justificaria introduzir a sensibilidade como faculdade de receptividade. E é exatamente isso que Kant alega ter feito no Capítulo III da segunda *Crítica*, o qual, em suas palavras, trata “da relação da razão prática pura com a sensibilidade e da influência necessária, passível de ser conhecida *a priori*, da primeira sobre a última, i.e. do **sentimento moral**” (KpV, AA 05: 90; alterei a tradução; grifos no original). Ora, em duas das passagens citadas no parágrafo acima, Kant se refere à necessidade de “proporcionar à lei moral entrada <*Eingang*> no ânimo <*Gemüt*> humano”, o que justamente nos fez conjecturar que a lei moral originalmente não se encontraria no mesmo. Como se sabe, Kant emprega a palavra “*Gemüt*” para designar o domínio do subjetivo ou do mental em geral, sem se comprometer com concepções psicológicas ou metafísicas e sem se referir especificamente a uma determinada faculdade ou capacidade. Desse modo, se por “ânimo” <*Gemüt*> Kant tinha na verdade em mente uma determinada faculdade mental, a saber, a sensibilidade, nossa conjectura não teria nada de problemático. Pois, de fato, a lei da razão prática pura não se encontra originalmente na sensibilidade, ou seja, nas inclinações, sendo necessário proporcionar-lhe entrada na sensibilidade. Contudo, como veremos mais à frente, essa interpretação não permite resgatar uma pretensão fundamental erguida por Kant no Capítulo III da segunda *Crítica* e mencionada acima, a saber, a de poder estabelecer *a priori* o sentimento do respeito como efeito da influência da lei sobre a vontade. Desse modo, teremos de encontrar outra resposta para nossa conjectura.

No parágrafo de abertura do Capítulo III da segunda *Crítica*, Kant explica que,

(...) se por motivo <*elater animi*> entender-se o fundamento determinante subjetivo de uma vontade, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme <*gemäß*> à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo <*Triebfeder*> algum, mas que o motivo <*Triebfeder*> da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte, que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a **letra** da lei sem conter o seu **espírito** (KpV, AA 05: 72; grifo no original).

Por interpretar o respeito como motivo de ações morais particulares, Andrews Reath (2006, p. 26) tem dificuldade em compreender por que Kant afirma que não se pode atribuir à Vontade Divina ou Santa motivo algum. Certamente, conceber a Vontade Santa como não motivada em suas ações particulares seria equivalente a atribuí-las a um indeterminismo cego. Contudo, o problema desaparece, se supusermos que Kant tem em mente o motivo mediante o qual a lei moral proporciona a si mesma entrada, não somente na vontade humana, mas também, o que é importante enfatizar desde já, na vontade de todo e qualquer ente racional criado.¹⁴ De fato, se na passagem acima tomarmos “vontade” no sentido técnico da palavra, podemos dizer que uma vontade, cuja razão (prática) não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, é uma vontade que **não legisla, por sua própria natureza, a lei moral objetiva**. Em contraposição a isso, a Vontade Santa é, já por sua própria natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, ou seja, é aquela Vontade cuja razão prática necessariamente legisla a lei moral. Eis por que a Vontade Divina ou Santa não precisa de um motivo que proporcione entrada à lei moral, diferentemente do que se passa com a vontade do homem e de todo ente racional criado.

Contudo, ainda que a vontade do homem e de todo ente racional criado não seja **natural** e **originalmente** conforme à lei moral objetiva, isso não quer dizer que ela não possa **superar**

14 Assim, o que é enunciado no parágrafo de abertura do Capítulo III é uma tese sobre a relação da lei moral com a vontade de criaturas racionais **em geral**, da qual o sentimento do respeito representa uma especificação da relação da lei com a vontade humana. Como havia dito acima, pelo fato de o texto já estar demasiadamente longo, não pude explorar os desdobramentos dessa tese geral no capítulo ao comentário à segunda *Crítica*, o que farei ao final deste artigo.

essa condição e buscar alcançar tal conformidade, não por natureza, mas pela liberdade. Porém, o processo de superação da natural e original não conformidade da vontade do homem e de todo ente racional criado à lei objetiva encontra determinados **obstáculos**. Concentrando-nos aqui especificamente no caso da vontade humana, algumas passagens do Capítulo III induzem a pensar que tais obstáculos seriam as inclinações. Pois, segundo Kant,

o essencial de toda determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre - por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis, mas mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo, e esse motivo, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori* (KpV, AA 05: 72).

Kant está sugerindo que a lei moral proporcionaria entrada na vontade humana exercendo uma ação **diretamente** sobre **todas** inclinações e com rejeição de **todos** os impulsos e, como ficamos sabendo na sequência (KpV, AA 05: 73), causando dano a eles, frustrando-os e humilhando-os. Esse argumento é problemático por diversas razões. Para começar, é evidente que Kant está antropomorificando tanto a lei moral quanto as inclinações. Pois não é a lei moral, mas é a consciência da lei moral que resulta em certos **efeitos no agente**, e não propriamente nas inclinações, pois não faz sentido dizer que uma inclinação é frustrada ou humilhada, mas, sim, que uma **pessoa** tem frustrada a satisfação de uma inclinação ou é de algum modo humilhada ao tomar consciência da lei moral. O próprio Kant se expressa depois mais corretamente, por exemplo, ao explicar que “a lei moral inevitavelmente humilha todo homem, quando ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (KpV, AA 05: 74). Há outros problemas decorrentes da suposição de que a lei moral proporcionaria a si mesma entrada na vontade humana atuando diretamente sobre as inclinações, como obstáculos a serem superados. Por exemplo, em sua ênfase na frustração das inclinações pela influência da lei, Kant incorre também numa falácia. Pois ele dá a entender que a lei moral é objeto de respeito porque frustra ou causa dano às inclinações. Ora, um pai despótico pode proibir tudo a um filho, sem ser objeto de respeito, mas de medo, por parte do último. Em contraposição a isso, um pai bondoso pode impor limites à satisfação das inclinações do próprio filho, não pelo medo que ele incute na criança, mas pelo respeito que a última tem, por exemplo, pelas qualidades e autoridade que reconhece no pai. Isso significa que a lei moral frustra ou causa dano às inclinações porque é objeto do respeito, e não o contrário, de modo que a origem do respeito pela lei moral tem de ser estabelecida independentemente do dano às inclinações. Contudo, o mais grave problema decorrente da suposição de que a lei moral proporcionaria entrada na vontade humana exercendo influência diretamente sobre as inclinações é o seguinte: Kant recaria no problema apontado na terceira seção da *Fundamentação*, a saber, como conceber *a priori* que a causalidade da razão vai determinar a sensibilidade, ou seja, as inclinações, em conformidade com seus princípios?

Vimos acima como Kant havia colocado esse problema e o despachado como insolúvel na terceira seção da *Fundamentação*. Não obstante, podemos torná-lo ainda mais agudo, se retomarmos aquela analogia entre as Estéticas das duas primeiras *Críticas*. Na razão em seu uso teórico, o que pode ser estabelecido *a priori* no que tange à sensibilidade é somente a **forma** como objetos afetam o sujeito, mais exatamente, as formas puras do espaço e do tempo, ao passo que o conteúdo ou múltiplo resultante da afecção é dado *a posteriori*, variando contingentemente com os objetos e as condições em que se encontra o sujeito. Em contraposição a isso, para a razão em seu uso prático, e justamente no Capítulo III da segunda *Crítica*, Kant ergue a pretensão de poder estabelecer *a priori* o **conteúdo** resultante da afecção ou influência da lei moral sobre a sensibilidade, a saber, precisamente o sentimento do respeito. O que explicaria essa diferença de possibilidade de conhecimento *a priori* dos efeitos sobre as duas faculdades de receptividade ou sensibilidade? Kant sugere que a diferença no conhecimento *a priori* dos efeitos sobre a sensibilidade explicar-se-ia pelo tipo de coisa que a cada vez a afeta. Com efeito, ao

mencionar pela primeira vez o sentimento do respeito na *Fundamentação*, Kant afirma tratar-se de um sentimento passível de ser estabelecido *a priori*, porque não seria recebido por influência das inclinações, mas autoproduzido por um conceito da razão (GMS, AA 04: 401). Em outras palavras, se no conhecimento teórico a sensibilidade tem a ver com afecção por objetos dados *a posteriori*, a sensibilidade no uso prático da razão tem a ver com um produto da própria razão, a lei moral *a priori*, o que justamente tornaria possível antecipar igualmente *a priori* o conteúdo resultante da influência daquela sobre a sensibilidade. Entretanto, na *Analítica* da segunda Crítica, o próprio Kant fornece um argumento que invalida completamente essa explicação e que, na verdade, já havia sido justamente antecipado na terceira seção da *Fundamentação*. Com efeito, em sua crítica a uma influente corrente da filosofia moral, Kant rejeita distinguir entre faculdade de apetição inferior e superior com base na natureza do objeto ou da representação do objeto. Pois, mesmo que a representação tenha uma origem *a priori* no entendimento ou na razão, pode ser que o prazer ou desprazer como efeitos dela sejam “totalmente dependentes da natureza do sentido interno” (KpV, AA 05: 23) e, por conseguinte, não possam ser estabelecidos *a priori*. Por que Kant afirma então, na mesma obra, que o respeito representaria o caso único em que seria possível estabelecer *a priori* a relação “de um conhecimento (nesse caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (KpV, AA 05: 73), algo que ele havia justamente despachado como impossível na terceira seção da *Fundamentação*? Pois não basta apontar para a origem *a priori* da lei da razão prática pura, se ela for concebida como atuando diretamente sobre as inclinações, sobre algo completamente dependente da constituição subjetiva do homem. É preciso que algo na constituição subjetiva do homem que toma consciência da lei moral e que vai ser afetado por essa tomada de consciência possa ser também de algum modo estabelecido *a priori*.

Podemos começar a obter clareza sobre esse ponto, se considerarmos a seguinte questão. Se, como foi visto acima, a razão prática da vontade humana não legisla natural e originalmente a lei moral objetiva, qual princípio ou fundamento de determinação ela produziria em seu estado natural e original? A esse respeito, é interessante observar que o próprio Kant reconhece que a consciência da lei moral não exerce sua ação diretamente sobre as inclinações, mas sobre elas na medida em que “são compreendidas num razoável sistema e cuja satisfação chama-se então a felicidade própria” (KpV, AA 05: 73). Ou seja, aquilo sobre o que a lei moral exerce sua ação são as inclinações na medida em que foram postas num **sistema**, em outras palavras, na medida em que foram **racionalizadas** e reunidas sob um **princípio**. Desse modo, os obstáculos ao processo pelo qual a lei moral proporciona a si mesma entrada na vontade humana não são constituídos pelas inclinações tout court, mas por elas na medida em que são reunidas sob o **princípio da felicidade própria** ou **do amor de si**, enquanto princípio original da vontade humana, sobre o qual a consciência da lei moral vai atuar de um modo que será possível antecipar *a priori* o sentimento do respeito como seu efeito. Isso significa que, ao empregar a expressão “proporcionar à lei moral entrada <Eingang> no ânimo <Gemüt> humano”, Kant não está se referindo à entrada da lei na sensibilidade ou nas inclinações, mas, sim, propriamente na vontade humana enquanto faculdade legisladora, posto que nela não se encontra originalmente o princípio da razão prática pura, mas o princípio da razão prática **empírica**.

Mas por que o princípio da felicidade própria ou do amor de si é o princípio natural e originário da vontade humana? Além disso, se ele é propriamente o obstáculo à entrada da lei moral na vontade humana, então Kant tem de mostrar que as inclinações são originalmente necessariamente reunidas sob tal princípio, pois só assim poderá resgatar sua pretensão de conhecer *a priori* o respeito como efeito da lei sobre ele. Também precisamos ter clareza sobre em que sentido tal princípio se constitui como obstáculo à entrada da lei moral. Para responder a essas questões, vejamos como Kant descreve a gênese do princípio do amor de si e da felicidade própria na vontade humana:

Ora, mas nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (...) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo <Selbst> patologicamente determinável, embora por suas máximas seja

totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo *<unser ganzes Selbst>*, empenha-se antecipadamente por tornar válidas suas pretensões *<Ansprüche>* como se fossem as primeiras e originais. Essa propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes de seu arbítrio, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral pode ser chamada de **amor de si** *<Selbstliebe>*, o qual, se convertido em legislativo e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado de **presunção** *<Eigendünkel>* (KpV, AA 05: 74; grifo no original).

Teremos de deixar de lado aqui a distinção entre amor de si *<Selbstliebe>* ou amor próprio *<Eigenliebe>* e presunção *<Eigendünkel>* e o modo como a consciência da lei moral atua diferentemente sobre cada um deles.¹⁵ O importante a observar aqui é que poderíamos ficar com a impressão de que o princípio da felicidade própria ou do amor de si seria o originalmente legislado pela vontade humana por uma simples limitação: as inclinações impor-se-iam antes, **temporalmente** falando, a nós, exigindo sua satisfação completa, ou seja, a felicidade própria. Entretanto, a passagem deixa claro que o problema é que o Eu ou o si-mesmo *<Selbst>* empiricamente determinado manifesta uma propensão a erguer a pretensão de que o que é primeiro e original apenas **de fato** seria primeiro e original também **de direito**. E para que fique claro, mais uma vez, que o problema não está nas inclinações enquanto tais, observe-se que Kant explica que a propensão é a de fazer de **si mesmo**, ou seja, do **Eu**, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral, tendo por base os fundamentos de determinação subjetivos (as inclinações). Assim, a vontade humana faz do amor de si e da felicidade própria seu primeiro e original princípio porque tem uma propensão a fazer de **si mesma** uma lei objetiva, ainda que seja totalmente inapta à legislação universal. Em outras palavras, o princípio primeiro e original da vontade humana é o princípio **do amor de si**, e não o do amor pelas inclinações, ou, dito de outro modo, é o princípio do amor pelas inclinações, mas só porque são **minhas** ou porque estão em **mim**; é o princípio da felicidade **própria**, só porque é a **minha** felicidade, e não o princípio da promoção da felicidade para o máximo de pessoas, como no utilitarismo, o qual pode exigir do agente até mesmo um certo grau de autossacrifício e de **altruísmo**. Em suma, o princípio original da vontade humana é o princípio do **egoísmo moral**. E a justificativa de adoção desse princípio está no fato de o Eu presunçosamente se arrogar possuir um valor intrínseco e independente da lei moral, que faria com que ele natural e incondicionalmente **merecesse** ser feliz.

Assim, o obstáculo à entrada da lei moral na vontade humana é o Eu e seu egoísmo moral com suas pretensões de valor próprio e de autoestima independentes e até superiores àquela. Essa pretensão de possuir um valor próprio, independente e superior chega ao ponto de fazer com que o Eu acalente a presunção de poder se constituir como lei, presunção essa que, como veremos, é humilhada quando o agente compara o próprio valor com o da lei moral. O egoísmo moral leva o agente até mesmo a distorcer e degradar o valor da lei moral no momento mesmo em que, aparentemente, obedece a ela. A esse respeito, já na segunda seção da *Fundamentação* (GMS, AA 04: 407), Kant levantara a suspeita de que grande parte das ações que os homens executam externamente em conformidade ao dever possa ter sido feita por um “secreto impulso do amor de si” *<geheimer Antrieb der Selbstliebe>*, acrescentando, jocosamente, que, “se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda parte com o querido eu *<das liebe Selbst>*”, ou seja, com o interesse próprio travestido de moralidade. Diante disso, Kant afirma que

(...) a lei moral (...) limita (...) a autoestima da pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprazer, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas, visto que ela neste caso é apenas um efeito **negativo**, que (...) causa dano à opinião de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação (...) (KpV, AA 05: 78).

15 Sobre minha análise dessa distinção, vide Esteves (2023, p. 320-30).

Mas, por outro lado, diz Kant em outra passagem,

(...) o rebaixamento das pretensões de autoestima moral, ou seja, a humilhação, do lado sensível, é uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei, do lado intelectual, numa palavra, respeito pela lei é, por conseguinte, também um sentimento positivo segundo sua causa intelectual, que pode ser conhecido *a priori* (KpV, AA 05: 79).

Temos aqui o aspecto negativo e o positivo do respeito, que, como veremos, promovem ou motivam a entrada da lei na vontade humana.

Contudo, temos agora a seguinte pergunta: será possível antecipar *a priori* que o homem tem como princípio primeiro e original o princípio do amor de si, enquanto princípio do egoísmo moral? Ora, no parágrafo da *Antropologia* (Anth, AA 07: 128) em que trata do egoísmo, após ter observado que a criança demora um tempo considerável para aprender a se referir a si mesma pelo pronome “eu”, Kant afirma que,

(...) a partir do dia em que o homem começa a falar através de ‘eu’, ele manifesta o seu querido Eu <Selbst> sempre que pode, e o egoísmo progride incessantemente, quando não à vista de todos (pois a ele resiste o egoísmo dos outros), contudo, de maneira encoberta e com uma aparente autorrenúncia e pretensa modéstia, para obter de um modo mais seguro um valor superior no juízo dos outros (Anth, AA 07: 128).

Kant prossegue explicando que o egoísmo pode conter três presunções <Anmaßungen>, mas a que importa aqui é a presunção do interesse prático, que funda o egoísmo moral. Segundo Kant, “o **egoísta moral** é aquele que limita todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe é útil, e que, como eudaimonista, põe o princípio de determinação supremo de sua vontade meramente na utilidade e na felicidade própria, não na representação do dever” (Anth, AA 07: 130; grifos no original). Assim, segundo Kant, pelo menos no caso do homem, a descoberta do próprio Eu traz consigo, necessariamente, a pretensão por parte desse Eu de possuir um valor próprio intrínseco e superior, ou seja, o egoísmo moral. Se isso estiver correto, então Kant pode afirmar *a priori* que a tomada de consciência da lei moral por parte do homem tem como efeito necessário sobre o mesmo o sentimento do respeito, e particularmente o de humilhação dessa injustificada autoestima natural.

Como vimos, embora a vontade humana não seja, já por sua natureza, conforme à lei moral, ela é capaz de superar essa não conformidade pela liberdade, num processo de evolução moral, no qual o agente incorpora consciente e ativamente essa lei como princípio de judicação supremo e toma interesse por ela. É importante não perder isso de vista esse aspecto, porque Kant também caracteriza a superação da original não conformidade da vontade à lei moral como um processo por meio do qual a própria lei proporciona a si mesma entrada na vontade humana, o que, como já assinalamos, sugere um aspecto de passividade. E, de fato, no homem, a constituição do interesse moral tem na sua base um mecanismo psicológico, em cuja análise podemos compreender perfeitamente o valor posicional do respeito. Esse mecanismo psicológico já se encontrava esboçado em termos gerais numa nota de rodapé no Prefácio à segunda *Crítica* (KpV, AA 05: 9) e foi mais minuciosamente desenvolvido na *Metafísica dos Costumes* (MS, AA 06: 212-1213).

Nas passagens iniciais da obra logo acima mencionada, Kant define a faculdade de apetição em geral como faculdade ou poder de, por meio de representações, ser causa dos objetos dessas representações (MS, AA 06: 211). Na sequência, Kant explica que a apetição em si está sempre ligada ao prazer, assim como seu oposto, a aversão, está sempre ligado ao desprazer, cuja receptividade se chama sentimento. A apetição está associada à determinação à causalidade do objeto, cuja representação é sempre acompanhada de prazer. Do mesmo modo, embora Kant não o explicite, a aversão está associada à omissão de determinação à

causalidade do objeto, cuja representação é sempre acompanhada de desprazer.¹⁶ O prazer que sempre envolve a determinação à causalidade do objeto representado é por isso chamado de prazer prático. Kant afirma, em seguida, que, “quando o prazer necessariamente precede a determinação da faculdade de apetição como sua causa, então ela [i.e. a determinação] se chamará, em sentido estrito, **apetite**; ao apetite habitual se chamará **inclinação**” (MS, AA 06: 212; grifos no original, colchetes meus). Em outras palavras, a repetição habitual e constante do prazer ligado à representação do objeto resulta numa inclinação no agente no sentido de se determinar a causalidade do objeto em questão. Analogamente, a repetição habitual e constante do desprazer ligado à representação do objeto resulta numa inclinação no agente no sentido de se abster a se determinar a causalidade do objeto em questão. Ora, prossegue Kant,

já que a ligação do prazer com a faculdade de apetição se chama **interesse**, na medida em que esta ligação é julgada pelo entendimento como válida segundo uma regra universal (mesmo que apenas para o sujeito), o prazer prático, nesse caso, será um interesse da inclinação (MS, AA 06: 212; grifo no original).

Analogamente, podemos falar num desinteresse ou “desinclinação” como resultado da repetição constante do desprazer associado à representação do objeto. Por outro lado, e essa é uma possibilidade já antecipada no Prefácio à segunda *Crítica*, é também possível que o prazer, ou o desprazer, seja não a causa, mas o efeito da determinação da faculdade de apetição, tratando-se, nesse caso, de um prazer, ou desprazer, intelectual, já que não pressupõe a representação de um objeto. Ora, o mecanismo psicológico da repetição habitual e constante do prazer, ou desprazer, intelectual como efeito da determinação da faculdade de apetição acaba por resultar num outro tipo de interesse, ou de desinteresse, a saber, o interesse da razão, “porque fundado em princípios puros da razão” (MS, AA 06: 212-213). Como o interesse, ou desinteresse, da razão se constitui envolvendo um mecanismo análogo ao da constituição do interesse, ou desinteresse, da inclinação, só que de maneira inversa, Kant se refere ao interesse, ou desinteresse, da razão como uma “**inclinação não sensível (propensio intellectualis)**” (MS, AA 06: 213; grifos no original). Ora, está claro que o interesse moral tematizado no capítulo III da segunda *Crítica* é um tipo de interesse da razão e que, como veremos a seguir, tem na sua base um mecanismo psicológico semelhante ao acima descrito, para o qual o respeito, nos seus dois aspectos, é fundamental.

É absolutamente decisivo para Kant que o respeito não seja concebido como precedendo a consciência da autoridade da lei, já que isso seria incorrer no erro da *moral sense theory*. Eis por que ele sustenta que o respeito é efeito da influência da lei. Mas se o respeito pressupõe a influência da lei como sua causa, parece não poder ser motivo ou promotor dessa mesma influência e do interesse por ela, posto que seria argumentar num círculo. Ora, o respeito promove a influência da lei e o interesse moral exatamente através dos efeitos que sabemos *a priori* resultarem da influência da lei, ou seja, tanto através do seu aspecto negativo quanto através do seu aspecto positivo, contudo, tendo por base o mecanismo psicológico acima mencionado. Assim, de um lado, a repetição habitual e constante da experiência da limitação e humilhação das vãs pretensões do egoísmo moral resulta num enfraquecimento paulatino dos obstáculos à influência da lei moral constituídos por elas e até mesmo num desprazer e numa **aversão**¹⁷ e **desinteresse** por aquelas pretensões. Como o enfraquecimento de um obstáculo a um processo pode ser considerado como promotor do mesmo, por si só, esse enfraquecimento gradual e paulatino do egoísmo moral já pode ser considerado como promotor da influência da lei moral. De outro lado, a repetição habitual e constante do sentimento de elevação da autoestima do homem pela consciência de sua mais alta destinação resulta numa inclinação não sensível ou *propensio intellectualis* para a lei moral, ou seja, positivamente, no interesse moral. Por sua vez,

16 Mais à frente, salientarei a importância da relação entre a aversão e a omissão da determinação à causalidade para a compreensão do aspecto negativo do respeito, algo que havia me passado completamente despercebido no capítulo do comentário cooperativo e representa um acréscimo importante ao mesmo.

17 Como antecipei na nota anterior, esse ponto havia me passado completamente despercebido no texto do comentário cooperativo.

o interesse moral retroage sobre sua causa, a saber, aumentando a influência da lei moral e a propensão a obedecê-la e diminuindo a influência do egoísmo moral. Desse modo, se há um círculo nesse processo, trata-se de um círculo virtuoso. Além disso, em oposição aos intérpretes intelectualistas, como Allison e Reath, o respeito não é absolutamente um mero epifenômeno que acompanharia a consciência da lei moral.

Contudo, evidentemente, mesmo depois de constituído, o interesse moral não garante, absolutamente, que a consciência da autoridade da lei vá prevalecer em toda e qualquer situação de ação particular, ainda que esteja sempre presente nas mesmas. Mais importante ainda, por mais bem sucedido que venha a ser num homem, o processo de constituição do interesse e da influência da lei moral sobre sua vontade estará sempre inevitavelmente sujeito a retrocessos. Pois a superação do egoísmo moral em direção à maior influência da lei moral consiste numa *Aufhebung*, em sentido hegeliano, ou seja, numa superação com conservação do que foi superado, por conseguinte, inevitavelmente sujeita a recaídas. Eis por que Kant é particularmente incisivo em denunciar como “puro fanatismo moral *<Schwärmerei>*” (KpV, AA 05: 84-86) a pretensão por parte de um homem de ter alcançado um estado de pureza moral equivalente à santidade. A santidade é apenas um ideal, um modelo de relação com a lei moral do qual é um dever se aproximar, embora jamais possa ser alcançado pela vontade humana, para a qual é possível apenas a virtude, ou seja, a obediência ao dever com a insuperável consciência da possibilidade de violá-lo (KpV, AA 05: 83).¹⁸

No capítulo do comentário cooperativo (Esteves, 2023, p. 297-298), eu havia despachado como irrelevante para minha interpretação a famosa controvérsia em torno do uso por parte de Kant da palavra “*Triebfedern*” já no título do Capítulo III e dos problemas ligados à sua tradução, porque ela se colocava para os autores que interpretam o valor posicional do respeito como relacionado à execução de ações morais, o que significaria que Kant deveria ter empregado o termo “*Bewegungsgrund*”, para ser consistente com a distinção que ele próprio havia traçado numa famosa passagem da segunda seção da *Fundamentação* (GMS, AA 04: 427). Contudo, refletindo agora melhor sobre a questão e tendo exatamente por base minha interpretação do respeito como ligado ao princípio de judicação, concluo que Kant empregou uma **palavra inteiramente adequada** para designar a função desse sentimento no Capítulo III. Como se sabe, “*Triebfeder*” designa a mola principal propulsora de um mecanismo, como um relógio, por exemplo. Ora, como vimos acima, o respeito, tanto no seu aspecto negativo quanto no positivo, funciona exatamente como um mecanismo psicológico que promove a entrada da lei moral na vontade humana. O único problema que ainda restaria é que a consciência da lei moral, o verdadeiro e único motivo de execução de ações morais particulares, é também tema do Capítulo III, razão pela qual, como vimos, Kant emprega “*Triebfedern*”, no plural, no título do mesmo. Ora, indubitavelmente, “*Triebfeder*” não é de modo algum adequada para designar o modo de funcionamento da consciência da lei moral como motivo, já que se trata de uma causalidade pela liberdade. Contudo, vimos que na terceira seção da *Fundamentação* e no início do Capítulo III da segunda Crítica, Kant afirma ser impossível explicar como a consciência da lei moral funciona como uma causalidade pela liberdade. Eis por que, como vimos, essa questão é apenas mencionada *en passant* no início do Capítulo III, o qual é então exclusivamente dedicado ao respeito como um mecanismo psicológico, o que justifica a escolha de “*Triebfeder*” para compor o título do mesmo e para se referir àquele sentimento ao longo do texto.

No texto do comentário, eu mencionara somente *en passant* os trechos do Capítulo III, nos quais Kant se refere ao respeito pelas pessoas. É que, em primeiro lugar, o respeito por pessoas é derivado do respeito pela lei e, além disso, é de nível inferior. De fato, enquanto o respeito pela lei moral implica a consciência de um ideal inalcançável, ou seja, a santidade, do qual é somente possível se esforçar por se aproximar pela virtude, o respeito por uma pessoa deriva do fato de que “seu exemplo mantém ante mim uma lei que aniquila minha presunção, quando

18 Os parágrafos que se seguem representam um acréscimo inédito ao texto do comentário.

o¹⁹ comparo com a minha conduta e cujo cumprimento, por conseguinte, sua **praticabilidade** <*Tunlichkeit*>, vejo provada diante de meus olhos pelo ato” (KpV, AA 05: 77; grifo no original). Ora, por mostrar a virtude como algo factível ou alcançável, em contraste com o inalcançável ideal da santidade, o exemplo dado por uma pessoa é um objeto de respeito menos sublime e inferior. Até porque, em conformidade com seu ceticismo quanto ao real valor moral das ações, Kant explica que, como “no homem todo bem é deficiente”, pode ser que a superioridade que percebo no exemplo dado por um homem decorra simplesmente do fato de que a “impureza, que sempre se possa ainda atribuir-lhe, não me [seja] tão conhecida como a minha a mim” (KpV, AA 05: 77).

No texto do comentário, eu já havia feito uma breve comparação entre o processo de superação da influência do amor de si sobre a vontade com uma *Aufhebung* em sentido hegeliano, tal como reproduzido acima. Gostaria de aprofundar um pouco mais essa comparação, para prevenir um possível mal-entendido. Se comprehendo razoavelmente esse conceito central da filosofia de Hegel, a *Aufhebung* consiste em três momentos. Aplicando especificamente ao nosso problema, poderíamos dizer que o primeiro momento seria justamente o da superação da influência do princípio do amor de si como egoísmo moral, cujas características positivas seriam, contudo, num segundo momento, preservadas ou conservadas e, finalmente, integradas na consciência da supremacia da lei moral, constituindo um nível mais elevado. E, de fato, a maior influência da lei moral não resulta num aniquilamento total do amor de si, mas apenas na limitação de suas pretensões exageradas e em sua transformação em algo mais elevado, o **amor de si racional** (KpV, AA 05: 73), a felicidade moralmente digna, a felicidade em proporção à virtude, cujas condições de possibilidade são mais minuciosamente examinadas na Dialética da Crítica da Razão Prática. Contudo, se é verdade que, no processo de superação de sua influência sobre a vontade, o amor de si não é conservado em sua forma original de egoísmo moral, mas na forma moralmente mais elevada do amor de si racional, em virtude de uma inerente deficiência da vontade humana, está sempre inevitavelmente aberta ao homem a possibilidade de desvio da lei e de retrocesso àquela forma original. Como essa possibilidade não está aberta à Vontade Santa, poderíamos indagar se a virtude, como toda a instabilidade que lhe é peculiar, não seria moralmente superior ou, pelo menos, mais meritória que a santidade. Kant chega a flertar com essa ideia numa passagem da *Metafísica dos Costumes*, ao especular que “a virtude, como ideal, brilha de tal maneira que, segundo a medida dos olhos humanos <*nach menschlichem Augenmaß*>, parece obscurecer a própria santidade, a qual nunca é tentada à transgressão” (MS, AA 06: 396; alterei a tradução), terminando com uma referência a versos de Haller.²⁰ Contudo, ele descarta essa sugestão imediatamente como sendo algo ilusório, resultado da confusão entre as condições subjetivas de avaliação de uma grandeza com as condições objetivas da grandeza em si mesma (MS, AA 06: 397). Além disso, como ele próprio havia observado numa passagem no início da mesma obra, a possibilidade de se desviar da lei não evidencia uma capacidade <*Vermögen*>, mas uma incapacidade <*Unvermögen*> (MS, AA 06: 227). Enfim, o mais elevado nível de perfeição moral ao qual um homem, e, como buscarei mostrar a seguir, toda criatura racional, possa alcançar jamais poderá se comparar ao nível moral somente possível à Vontade Santa.

Como vimos, Kant ergue a pretensão de que o respeito pode ser conhecido *a priori* como efeito da consciência da lei moral. Ora, apesar de talvez agradar aos intérpretes simpáticos a uma “ética kantiana impura”, o recurso a premissas antropológicas e mecanismos psicológicos poderia parecer conspurcar a pretensão de validade *a priori* do argumento. Contudo, na base do Capítulo III, há um argumento sobre a relação da vontade de todo ente racional criado com a lei moral, independente de premissas antropológicas ou psicológicas e válido *a priori*, o qual serve como uma espécie de esquema, no interior do qual o respeito aparece como uma especificação daquela relação com a vontade humana. Com efeito, Kant afirma que toda

19 Valério traduziu o pronome ‘es’ por ‘a’, relacionando-o à lei, ao passo que me parece claro que Kant o relaciona ao exemplo <*Beispiel*> manifesto no comportamento da pessoa, razão pela qual o traduzi por ‘o’.

20 “O ser humano com seus defeitos / É melhor que uma legião de anjos desprovidos de vontade”.

vontade, cuja razão (prática) não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, precisa de um *Triebfeder* qualquer, sendo esse justamente o caso não só da vontade humana, mas, como enfatizei acima, de um modo mais geral, da vontade de todo ente racional criado. Em contraposição a isso, a Vontade Santa é naturalmente necessariamente conforme à lei objetiva e, por conseguinte, não faz sentido lhe atribuir *Triebfeder* algum. Esses enunciados não resultam de uma generalização empírica, mas de uma análise comparativa da necessária diferença entre a relação da lei moral com a vontade de criaturas racionais em geral e a relação daquela com a Vontade do criador. Em contraposição ao criador, entes racionais criados em geral precisam de um *Triebfeder* qualquer não só pelo fato de a lei moral não se encontrar originalmente em sua vontade, o que torna necessário proporcionar entrada à lei, mas também porque a lei depara com obstáculos à sua entrada. Note-se que o conjunto dos entes racionais criados compreende não somente o homem e outros possíveis entes dotados de razão e sensibilidade, como hipotéticos marcianos ou saturnianos, mas também possíveis entes puramente espirituais somente dotados de razão, como anjos, por exemplo. A todos eles se aplica necessariamente o esquema geral da relação necessária da consciência da lei com a vontade, em contraste com a relação da mesma com a Vontade Santa. Na verdade, que se trata de uma tese geral válida para toda e qualquer criatura racional dotada de vontade, pode ser evidenciado em outras passagens do Capítulo III. De fato, Kant é particularmente rigoroso em enfatizar que,

[p]ara os homens e todos os entes racionais criados <erschaffen>, a necessidade moral é necessitação, isto é, obrigação, e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever, não, porém, como um modo de procedimento já espontaneamente preferido <beliebte> por nós ou o qual pudesse ser preferido <beliebte> como tal. Como se nós alguma vez – sem respeito pela lei, o qual se vincula ao temor ou pelo menos à apreensão com a transgressão – pudéssemos chegar por nós mesmos, tal como a divindade inteiramente independente, à posse de uma **santidade** da vontade, como que mediante uma concordância, tornada natureza e jamais removível, da vontade com a lei moral pura (...) (KpV, AA 05: 81-82; grifo no original; alterei a tradução).

Eu gostaria de me concentrar em particular no caso de hipotéticas criaturas racionais puramente espirituais. Pois Kant afirma numa passagem (KpV, AA 05: 76) que o respeito não poderia ser atribuído a entes não dotados de sensibilidade, uma vez que neles não haveria obstáculos à entrada da lei moral. De fato, se são destituídos de sensibilidade, anjos são incapazes de ter o sentimento do respeito, mas isso não significa que não possa haver neles um análogo desse sentimento e mesmo obstáculos à entrada da lei. Pois, como vimos, mesmo no caso do homem, o obstáculo à entrada da lei não é propriamente a sensibilidade, mas uma deficiência ou limitação de sua razão prática, na forma originária do princípio do amor de si como princípio do egoísmo moral. Poderia haver uma limitação ou deficiência análoga na razão prática da vontade de entes angelicais? Vimos acima, que a vontade de todo ente racional criado não é necessariamente conforme <gemäß> à lei objetiva. A tradução do adjetivo “gemäß” por “conforme” não capta adequadamente o que Kant tem em mente. Pois uma coisa pode não ser conforme a outra simplesmente porque não são da mesma forma, como uma chave não é conforme a uma fechadura, sem que haja implícita nisso alguma comparação de valor. Mas o adjetivo “gemäß” deriva do verbo “messen” (“medir”). O que Kant quer então dizer é que a razão prática de todo ente racional criado, seja dotado de sensibilidade ou não, não é do mesmo **tamanho** da lei objetiva, em contraste com a Vontade Santa, cuja razão prática é necessariamente do mesmo tamanho da lei objetiva. Há aqui, implicitamente, uma comparação de valor: todo ente racional criado toma consciência da deficiência em racionalidade e bondade de sua vontade, quando a compara com a da Vontade Santa. Ora, essa deficiência de racionalidade ou de bondade necessariamente existente mesmo na razão prática de entes angelicais se constitui como obstáculo à entrada da lei moral, pois faz com que eles não se **identifiquem** plenamente com uma lei, à altura da qual não se encontram, nunca aderindo a ela espontaneamente ou por amor ou afeição, como fica patente na passagem logo acima citada. Isso significa que a relação da vontade de criaturas racionais puramente espirituais para com a Vontade Santa é da mesma natureza que a do homem: mesmo para anjos, a santidade é apenas um ideal, que é um dever

perseguir, com a consciência de jamais poder ser alcançado.

Portanto, aquela lei de todas as leis (...) apresenta a disposição moral em toda a sua perfeição, de modo que ela, enquanto ideal de santidade, não é alcançável por nenhuma criatura <*Geschöpf*>, contudo, é o arquétipo do qual devemos aspirar aproximar-nos e, num ininterrupto, mas infinito progresso, aspirar a ele igualar-nos (KpV, AA 05: 83).

Ora, numa passagem da Analítica do Sublime, Kant explica que “o sentimento de inadequação <*unangemessenheit*> de nossa capacidade <*Vermögen*> de alcançar uma ideia, que é lei para nós, é **respeito**” (KU, AA 05: 257). Note-se que “*unangemessenheit*” também deriva do verbo “*messen*” Assim, podemos afirmar *a priori* que a consciência do dever de se esforçar por alcançar a sublimidade da Vontade Santa, juntamente com a de não estar à altura disso, será acompanhada mesmo nas vontades angelicais de um análogo do sentimento do respeito, contendo um análogo da humilhação e da elevação de sua autoestima. Como dito acima, isso significa também que o nível moral alcançável por toda e qualquer criatura racional jamais poderá ser comparável ao nível moral próprio ao da Vontade Santa.

O nível <*Stufe*> moral, em que o homem (de acordo com toda a nossa perspicácia <*Einsicht*>, também toda criatura <*Geschöpf*> racional) se situa, é o do respeito pela lei moral. A disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, não por espontânea afeição <*Zuneigung*> e por esforço por ventura não ordenado, empreendido por si de bom grado; e seu estado moral, em que ele pode a cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de disposição moral em **luta** e não o de **santidade**, na pretensa posse de uma completa **pureza** das disposições da vontade (KpV, AA 05: 84; alterei a tradução).²¹

Gostaria de encerrar, imprudentemente, com algumas implicações do que foi dito acima. Em primeiro lugar, se a vontade de todo ente racional criado, e, evidentemente, também a do homem, apresenta um déficit de bondade ou racionalidade vis-à-vis à lei moral e à Vontade Santa, como fica a suposta autonomia da vontade humana? Como poderia a vontade humana estar na origem de uma lei, à altura da qual ela não se encontra? Como seria possível que o que é menor em bondade produzisse o que é incomparavelmente maior? Na verdade, se a lei moral não se encontra originalmente na vontade de nenhuma criatura racional, como é que tal lei poderia ter sua origem em alguma dessas vontades? Em segundo lugar, temos aqui uma pista para o problema da possibilidade do mal. A lei moral não se encontra originalmente na vontade de nenhuma criatura racional, nem mesmo nas hipotéticas criaturas angelicais. Eis por que toda criatura racional precisa de um *Triebfeder* que proporcione entrada à lei. Mas, por outro lado, é preciso que o ente racional criado a incorpore livremente em sua vontade. Ora, em virtude do inexorável déficit de bondade de sua vontade, essa lei pode lhe aparecer como um corpo estranho, de modo que toda criatura racional sempre pode vir a negar entrada à lei. “*Ich bin der Geist, der stets verneint!*”, “Eu sou o Espírito que sempre nega!” – é assim que Mefistófeles se define no *Fausto*, de Goethe (Fausto, Parte I, verso 1338).

21 O mesmo é afirmado em outras passagens do Capítulo III da segunda *Crítica*, como, por exemplo, também nesta: “Na verdade, somos membros legisladores de um reino moral possível pela liberdade, representado pela nossa razão prática para o nosso respeito, mas, ao mesmo tempo, seus súditos, não o seu soberano, e a falha em compreender o nosso nível <*Stufe*> inferior como criaturas <*Geschöpf*>, bem como a negação, por presunção, de respeito à lei santa é já, segundo o espírito, uma deserção dela, mesmo que a sua letra fosse observada” (KpV AA 05: 82-83; alterei a tradução). – Concluirei o artigo lançando algumas dúvidas sobre a capacidade de criaturas necessariamente dotadas de nível inferior de moralidade serem, de fato, legisladoras da lei moral sublime.

Referências

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ESTEVES, J. Dos motivos da razão prática pura. In: Lorenna Marques e Joel Klein (orgs.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Prática*. Florianópolis: NÉFIPO - Núcleo de Ética e Filosofia Política, 2023.
- GOETHE, W. J. *Fausto*. Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/goethe/faust1/chap006.html>. Acesso em: 30 jul. 2024.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner, 1976.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Theodor Valentiner (Hrsg.). Stuttgart: Philipp Reclam, 1984.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Immanuel Kant: Werke in Zehn Bänden (Band 8), Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Wiesbaden: Insel Verlag, 1983.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Immanuel Kant: Werke in Zehn Bänden (Band 10), Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Wiesbaden: Insel Verlag, 1983.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. de Clélia Aparecida Martins (Primeira Parte), Bruno Nadai, Diogo Kosbina e Monique Hulshof (Segunda Parte). Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Trad. de Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KÖHL, H. *Kant Gesinnungsethik*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990.
- MCCARTY, R. Kantian moral motivation and the feeling of respect. *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, n. 3, p. 421-435, 1993.
- NOLLER, J. Reason's feeling: a systematic reconstruction of Kant's theory of moral respect. *Kant-Studien*, v. 20, n. 1, p. 1-18, 2019.
- REATH, A. Kant's theory of moral sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, p. 8-33, 2006.
- WALKER, R. Achtung in the Grundlegung. In: HÖFFE, O. (org.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

A recepção À paz perpétua de Kant: Friedrich Wilhelm von Schütz

[*The reception to Towards Perpetual Peace of Kant: Friedrich Wilhelm von Schütz*]

Charles Feldhaus¹

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.97387

Abstract

This study aims to reconstruct the main criticisms of Friedrich Wilhelm v. Schütz in his review *Kommentar über Kants ewigen Frieden* [Commentary on Kant's *Perpetual Peace*] (1797) and examine its plausibility in light of the historical development of Kant's ideal of a peaceful world order, considering, for example, the hypothesis of Jürgen Habermas, in works such as *The Divided West* and *The Inclusion of the Other*, that with the foundation of the United Nations, Kant's project ceased to be merely an idea and gained substance in reality. In his review, Schütz evaluates Kant's project in *Perpetual Peace* (1795) from a kind of pragmatic skepticism, pointing out that the project in the opuscule was not new when it was published and that, like all such projects, it should be forgotten in a very short time. Furthermore, Schütz analyzes each article of the opuscule, showing either the lack of novelty or the counterproductive nature of the proposal, implying that such a proposal could never gain ground in the realm of reality. In this way, the reviewer seems to revisit the issue of another of Kant's opuscule, the relationship between theory and practice. Finally, the aim is to situate Schütz's review, reconstruct his arguments, and outline some responses to the criticisms against Kant's pamphlet.

Keywords: Political realism; pragmatic skepticism; perpetual peace.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Email: charles@uel.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6889-0239>

Introdução

Friedrich Wilhelm von Schütz publicou uma resenha ao opúsculo de Kant com o título *Comentário sobre a paz perpétua* (1797) no periódico *Neuer Niedersächsischer Merkur* assumindo um tipo de ceticismo pragmático em relação ao ideal de uma ordem mundial pacífica. Schütz começa sua resenha ressaltando que não considera o opúsculo de Kant como nenhum tipo de novidade na história do pensamento filosófico, uma vez que outros pensadores anteriores já desenvolveram projetos orientados a uma ordem mundial pacífica, todavia, em um curto espaço de tempo tais projetos foram esquecidos (Schütz, 1984, p. 135). Schütz aponta ainda que muitos tenderiam a defender que uma obra oriunda da pena de um pensador do calibre de Kant, “um Hércules no pensar” com tão grandes realizações no campo da filosofia nunca poderia ser algo indigno de atenção, porém, ele defende que o opúsculo é uma construção melódica que pressupõe que a razão seria reconhecida como um guia infalível pelos governantes dos Estados particulares e exatamente por causa disso, o texto “pode proporcionar diversão a muitos leitores, (...) [mas] não é capaz de pretender realidade” (Schütz, 1984, p. 135-136). Certamente, é errôneo defender que o esboço kantiano de uma ordem mundial pacífica desenvolvido em *À paz perpétua* teve influência de pensadores anteriores em certos aspectos da proposta, contudo, o escopo de Kant de uma paz mundial e não apenas uma paz no velho continente e muitas das teses enunciadas nos artigos preliminares e definitivos assim como nos dois apêndices ao opúsculo em muito superam propostas anteriores. O que não quer dizer também que do ponto de vista da sociedade global contemporânea o projeto não possa exigir algum tipo de modificação para enfrentar a questão de como garantir a paz duradoura, o que geralmente é enfatizado por alguns pensadores quando se devotem a avaliar a proposta de Kant. Não por acaso é importante observar que, em razão do bicentenário do opúsculo kantiano, diversos pensadores se dedicaram a avaliar a plausibilidade e a atualidade do projeto de *À paz perpétua* e por mor da brevidade gostaria de citar apenas Jürgen Habermas, Axel Honneth, Martha Nussbaum, Karl Otto-Apel, entre outros.

O ceticismo pragmático de Schütz

Mas agora retornemos à recepção do opúsculo de Kant por um de seus contemporâneos, Friedrich Schütz, que logo no ínicio da sua resenha, sustenta que se “o que Kant diz tem que ser verdade, negaria toda a faculdade de julgar” (Schütz, 1984, p. 135), ou seja, com isso que parece querer afastar alguns posicionamentos contra o tipo de posição que vai desenvolver na resenha, um tipo de ceticismo pragmático, que consiste na simples recusa de seus argumentos ou ao menos uma recusa em realizar uma análise mais atenciosa e detalhada dos argumentos pura e simplesmente porque se trata de argumentos de um pensador de menor relevância no cenário filosófico prussiano no que Kant, o qual ele chega inclusive a denominar de um “Hércules no pensar”. Em outras palavras, se poderia suscitar a questão se é um estratagema retórico pura e simplesmente, a fim de alcançar alguma atenção para sua resenha, ou algo mais sofisticado baseado na compreensão que afirmar que algo deve ser verdadeiro ou digno de atenção (neste caso, o projeto kantiano de uma ordem mundial pacífica) apenas porque o autor ou autora já publicou outras obras de grande envergadura, seria o mesmo que cometer um erro de raciocínio atualmente chamada de argumento de autoridade. Obviamente, que nem mesmo Kant considera que seus argumentos devem ser válidos apenas porque são seus argumentos, provavelmente Schütz está se dirigindo mais aos seguidores e admiradores da filosofia de Kant do que ao próprio Kant, uma vez que se refere neste momento aos “zelosos discípulos de Kant” como seus destinatários mas do que ao próprio Kant (Schütz, 1984, p. 136).

Se poderiam pensar aqui também ainda na hipótese de Schütz tivesse um espírito revoltado e avesso à autoridade, uma vez que ele diz literalmente na resenha no mesmo trecho

que sua resenha apresenta uma opinião a respeito do esboço de Kant de uma ordem mundial pacífica e que consiste na opinião de alguém que “odeia toda autoridade” (Schütz, 1984, p. 136) e que portanto se oporia a qualquer proposta do tipo apenas porque se opõe a figura de filósofos como referências teóricas para resolução de problemas concretos, uma vez que afirma mais adiante, ao tratar do primeiro artigo definitivo que políticos assim como filósofos “são professores excelentes apenas não seguem suas próprias teses” (Schütz, 1984, p. 140). Enfim, tal asserção assim como todo espírito da resenha aponta na direção de um forte ceticismo em relação à natureza humana como capaz de aceitar a concretização de qualquer projeto de uma sociedade global mas pacífica considerando os seres humanos como eles são. Que a posição de Schütz é a de um cético é evidente, mas que esta possa ser interpretada como a posição de alguém cultiva algum tipo de ódio para com todas as pessoas em posição de autoridade é algo que mereceria mais análise e pesquisa do que pude fazer até o momento, uma vez que confesso que não consegui ainda informações biográficas suficientes sobre o autor da resenha para poder dar qualquer testemunho mais fundamentado sobre isso e como seus traços psicológicos poderiam se relacionar com sua crença pessoal, uma vez que diz: “não acredito (...) na paz perpétua” (Schütz, 1984, p. 136) e por isso é preciso examinar se a paz perpétua não consiste apenas em uma “fantasia filosófica”.

A paz perpétua como fruto da imaginação ou como uma quimera

Conforme Schütz (1984, p. 136), em *À paz perpétua* Kant “imaginou *Ererdacht hat*” como pode prevenir todas as guerras e propagar a paz sobre o solo da terra”. De alguma forma, se poderia começar questionando esta maneira de Schütz apresentar o propósito de Kant em seu opúsculo. Primeiramente, com seus artigos preliminares, definitivos e apêndices, Kant me parece estar fazendo algo mais robusto do que apenas “imaginar” um esboço de projeto de uma paz duradoura, eu diria que seria mais correto afirmar que Kant está desenvolvendo com mais precisão e profundidade os projetos de alguns antecessores, como Abbé de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau e Gottlieb W. Leibniz, Moses Mendelssohn entre outros numa dimensão mais ampla e por isso, contra a afirmação de Schütz no início da resenha de que *À paz perpétua* de Kant é sob vários aspectos não é um obra resultante de uma grande sagacidade filosófica, comprehendo que que o esboço de Kant em vários aspectos superou as contribuições de seus antecessores a respeito de um esboço de uma ordem pacífica tanto em escopo (o projeto de Kant considera a paz global e não apenas a paz das nações europeias e Kant apresenta vários aspectos relevantes a qualquer tentativa de desenvolver tal projeto, muitos dos quais são atuais até os dias de hoje ou talvez completamente ou em parte desgastados ou superados pelo curso da história). Além disso, considero que as sentenças de Kant são mais do que mera imaginação filosófica e mesmo que os juízos envolvidos no esboço de um projeto de uma paz duradoura adentrem em considerações de filosofia do direito, filosofia da história e antropologia cujo o estatuto epistêmico é menor do que um juízo cognitivo, ainda consistem em algo mais robusto do que apenas algo meramente imaginado, no sentido de um uso empírico da imaginação e o que me parece a acepção pejorativa que Schütz atribui à proposta de Kant.

De certa forma, se poderia dizer que em seu exame e avaliação Schütz busca mostrar que a ideia de uma paz perpétua é senão uma “fantasia filosófica” (Schütz, 1984, p. 136), por isso é um tipo de reapresentação da questão que Kant responde na terceira parte do texto a *Expressão corrente* que foca na relação entre teoria e prática na esfera do direito internacional num debate com Moses Mendelssohn, em que Kant recusa a estratégia filantrópica e ética como solução ao problema de uma ordem mundial pacífica. Com sua resenha, Schütz quer provar que o esboço de Kant de uma paz duradoura encontra dificuldade, para não dizer uma completa impossibilidade, de encontrar algum lugar no campo da experiência, no campo da prática e concretização da teoria.

Críticas aos artigos preliminares à paz perpétua e uma avaliação

É importante observar que Schütz, a fim de avaliar o esboço kantiano de uma ordem mundial pacífica, segue precisamente a ordem de exposição das sentenças de Kant apresentando os artigos preliminares e os artigos definitivos na ordem que aparecem no opúsculo e chega até mesmo a citar literalmente partes dos textos de Kant em cada artigo em particular para evitar equívocos interpretativos. Convém observar que ele não aborda os apêndices do opúsculos de Kant que tratam especificamente da relação entre a moral e a política na esfera internacional e do papel da filosofia da história na efetivação de uma ordem mundial pacífica.

Como dito, Schütz segue a ordem natural do texto e por isso se devota a cada um dos artigos preliminares e definitivos de *À paz perpétua*.

A respeito do primeiro artigo preliminar, relacionado com a obrigação que os Estados realizem tratados de paz sem reservas secretas para guerras futuras, a fim de empreenderem verdadeiros tratados de paz e não meros armistícios, Schütz (1984, p. 137) chama atenção para o fato que os interesses privados seriam não apenas a causa de tais tratados, mas também a ruína de um tratado de paz. Acredito que aqui já está operando uma suposição antropológica pessimista de Schütz, a razão não é capaz de motivar os governantes particulares e por isso sempre que houver conflito entre a manutenção do tratado e as paixões e os interesses do governante a parte emocional vai prevalecer sobre a parte racional. O ponto de Schütz em seu ceticismo pragmático diante da razão enquanto legisladora é que as decisões dos governantes em concluir os tratados de paz são necessariamente baseados em interesses privados, particularmente os governantes percebem que continuar o conflito militar poderia resultar em sua ruína e por isso se poderia dizer que eles nunca poderiam estar com uma preocupação com a paz como um valor em si mesmo, uma vez que, sob certas condições a guerra poderia ser vantajosa e estar no interesse do seu Estado (Schütz, 1984, p. 136-137).

A respeito do segundo artigo preliminar, relacionado com a proibição da aquisição, herança, troca etc. de um Estado por outro Estado, Schütz (1984, p. 137) não parece se opor em si a ideia de que os Estados não devem ser assim cambiados, trocados etc. mas a relação entre a proibição destas práticas e o modo de governo republicano. Ele considera que Kant dá a entender que somente na forma de governo republicana estaria proibida estes tipos de práticas e por isso tal exigência se trata apenas de “sutilizações com palavras”, uma vez que mesmo que um Estado não possa dispor de si mesmo para realizar esse tipo de transações de aquisição, herança etc. um monarca geralmente faz esse tipo de transação e nada parece ser capaz de fazê-lo mudar de posição em relação a isso. O que parece impedir este tipo de prática é muito mais o desempenho do governante, neste caso do monarca, do que o modo de governar propriamente dito, e com isso Schütz parece estar acusando Kant de um tipo de círculo vicioso. Embora considere que tanto a crítica quanto a interpretação de Schütz desta parte do opúsculo de Kant é equivocada. Primeiramente, acredito que Schütz não comprehende corretamente a distinção kantiana entre formas de governo tradicionais (monarquia, aristocracia e democracia, governo de um, de alguns e de muitos) e modos de governo (republicano e despótico) em que o critério de demarcação é a maneira como o governante realiza suas atividades, independentemente do número de governantes, se ele se orienta por seu interesse privado, se ele se orienta pelo interesse público se orientando pela ideia de contrato originário e pelo critério de separação dos poderes. Segundo, não está claro que Kant vincula à proibição das práticas com o modo de governo republicano, se bem que se poderia dizer que neste modo de governo, que separa o interesse privado e o interesse público, este tipo de prática tende a não acontecer, tanto pelo respeito à humanidade dos cidadãos e cidadãs, quanto pelo reconhecimento do Estado como uma pessoa moral e não como uma mera coisa que possa ser assim trocada, herdada, vendida, etc.

Em relação ao terceiro artigo preliminar, Schütz (1984, p. 137) apenas relativiza um

pouco a exigência de Kant da eliminação completa dos exércitos permanentes e defende em substituição a eliminação completa dos grandes exércitos permanentes, uma vez que mesmo durante momentos de paz é necessário existir exércitos menores para manter a paz dentro do próprio Estado. Quanto à consideração de Schütz sobre este artigo eu observaria, primeiramente, que Kant em nenhum lugar defende que deveria eliminar completamente a força policial de um Estado, geralmente responsável pelo controle de conflitos interno de uma sociedade nacional. Em segundo lugar, se precisa levar em consideração o que Kant diz sobre a aplicação dos artigos preliminares no parágrafo final da seção depois da exposição do sexto artigo preliminar. Este terceiro artigo se encontra entre aqueles que não se aplicam de maneira imediata e que Kant não deixa claro quando deveriam ser aplicados, uma vez que não seria prudente nenhum Estado particular eliminar seus exércitos enquanto todos os demais países fizessem o mesmo. Considerando este artigo de maneira retrospectiva, se poderia dizer que está entre os artigos mais longes de seres aplicados atualmente e que de alguma maneira a maior parte das nações atuais ainda mantém exércitos permanentes e nem por isso estão dispostas a iniciar o conflito militar. Outros fatores têm influenciado a propensão a iniciar conflitos militares e a interpretação adequada do cenário atual precisaria considerar o efeito que armas de destruição em massa têm sobre o interesse das nações em iniciar a guerra ou não.

No que diz respeito ao quarto artigo, que trata da proibição de dívidas futuras pelo Estado como meio de fomentar a paz, Schütz (1984, p. 138) parece considerar confusa a exigência e novamente difícil de acreditar que os chefes dos Estados particulares seguiriam essa exigência, dado que Kant concede que elas podem ser realizadas “para fomentar a economia de um país” (ZeF, AA 08: 345) e os Estados não costumam e não precisam na prática ser claros a respeito das causas que levaram a contrair a nova dívida. Schütz (p. 138) aponta que não parece um artigo de grande importância à paz mundial e além disso os governantes geralmente precisam, por questões de estabilidade social provavelmente, ter algum cuidado e cautela em revelar as verdadeiras causas da adquirir suas novas dívidas públicas. Quanto à consideração de Schütz deste artigo eu apenas observaria, que algo que Kant diz nos apêndices do opúsculo, mas que ele não aborda poderia lançar alguma luz à questão. Nos apêndices Kant aborda a relação entre a moral e política, e esta parte do opúsculo kantiano tem influenciado conceitos importantes do pensamento filosófico sobre direito internacional contemporâneo, em especial, recordo aqui a conceito de estadista da obra *O direito dos povos* de John Rawls (2019, p. 117-138). O “político pensa na próxima eleição; o estadista na próxima geração” (Rawls, 2019, p. 127). Claro que Rawls está pensando em outras questões distintas da aquisição de dívidas públicas neste contexto de sua obra, em particular ele prepara o terreno para entrar na discussão sobre a justificação ou não do ataque direto aos civis e que estaria mais diretamente relacionado com o artigo sexto dos preliminares. Mas se poderia entender que a ênfase de Kant no princípio da publicidade tanto em sua formulação positiva quanto na sua formulação negativa é contrária às razões de Estado e é exatamente contra isso que se dirige o ideal do estadista na obra de Rawls. Além disso, mesmo que eu tenda a reconhecer que o artigo sobre dívidas públicas é um artigo menos relevante às questões da paz mundial do que outros artigos preliminares, empréstimos tomados sob condições extremamente injustas e sob o governo com baixa legitimidade como ditaduras militares sempre podem conter uma aura de fraude e falta de legitimidade, o que pode causar disputas internacionais em momentos políticos distintos disso.

No que diz respeito ao quinto artigo preliminar, que versa sobre a proibição da intervenção na constituição e no governo de um outro Estado, Schütz (1984, p. 138) aponta que Kant parece oscilante e incorreto na redação do respectivo artigo, uma vez que primeiro proíbe categoricamente a intervenção externa nos assuntos de um Estado estrangeiro, todavia, concede que se houver uma divisão interna num mesmo Estado estrangeiro essa proibição poderia ser ignorada e um Estado poderia ajudar uma das facções internas a retomar o poder e estabelecer a ordem. Schütz concorda com a exigência de Kant de não interferência e aponta claramente que a essa regra “não existe nenhuma exceção” (Schütz, 1984, p. 138) e ainda satiriza Kant ao dizer que tal como formulado o artigo dá a um Estado “o direito à guerra no

meio da paz perpétua" (Schütz, 1984, p. 138). Enfim, no final do comentário deste artigo, Schütz conclui que "nada pode justificar que um Estado se intrometa na constituição de outro Estado violentamente" (Schütz, 1984, p. 138). Quanto ao comentário de Schütz sobre tal artigo, eu tenderia a concordar que é preciso ter muito cuidado na justificação do emprego da intervenção externa pela violência em outros Estados, mesmo em prol dos direitos humanos, primeiramente, porque com base em muitos supostos propósitos benéficos pode se esconder muita arbitrariedade. Além disso, a recusa da intervenção violenta ainda deixa em suspenso a consideração das intervenções externas ou sanções diplomáticas e comerciais. Um ponto que Schütz e até mesmo Kant ainda pouco abordam e que costuma ocupar um papel preponderante no cenário internacional contemporâneo.

No que diz respeito ao sexto artigo preliminar, que proíbe o uso de assassinos, envenenadores e outras práticas que atentam contra a confiança mútua entre os Estados, Schütz (1984, p. 139) aqui parece questionar a pretensão de Kant de procurar domesticar a guerra através da restrição dos tipos de práticas que são permitidas durante os conflitos bélicos das que são proibidas e novamente o ceticismo pragmático é mais forte e ele questiona: isso até é "verdadeiro (...) mas o que é toda guerra em si e por si mesma?" (Schütz, 1984, p. 139). Ou seja, as guerras são eventos que por sua própria natureza fogem da normalidade e em que os chefes de Estado parecem ainda menos propensos a seguir os mandamentos da razão, se poderia dizer, do que em tempos de normalidade. Além disso, Schütz questiona os possíveis resultados positivos das práticas proibidas por Kant, a saber, "se pode pensar se o espião contratado revela-me o lado frágil de meu inimigo" e com isso eu poderia surpreender o acampamento inimigo e assim "milhares de assassinos que dormiam despreocupados e não podiam supor nenhum ataque" são vencidos e o combate é encerrado antes e muitas vidas são salvas. Não existe nada de irracional em pensar dessa maneira parece ser a suposição de Schütz aqui contra a de Kant. Quanto ao comentário de Schütz sobre este artigo preliminar, eu recorreria a parte de *O direito dos povos* de John Rawls que trata do ataque direto aos civis como estratégia de resposta e que recorre aos elementos kantianos relacionados a relação entre moral e política, como já ditos, não tratados por Schütz. Rawls contra a doutrina do duplo efeito que proíbe categoricamente o ataque intencional e direto a civis sustenta uma posição mais cheia de nuances que considera em geral os ataques diretos aos civis errados, mas aceita algumas exceções bem específicas com base na redução drástica do número de vítimas da guerra. Desta maneira, uma posição que é próxima ou favorável ao que está defendendo Schütz em sua resenha e talvez em parte contra Kant aqui, se poderia pensar no emprego de algumas das práticas proibidas por Kant neste artigo, nos casos em que fosse evidente a redução do número de vítimas de um conflito militar, mas apenas em tais casos específicos, mas em geral se deveria pensar como proibidos. Dessa também, com Kant e contra Schütz se pode afirmar que a guerra não pode ser entendida como uma situação de ausência de leis e completa discretionaryidade dos governantes sobre quais estratégias empregar para alcançar vantagens no conflito. Com Kant e para além de Kant, o direito internacional tem avançado e cada vez mais imposto restrições ao que pode ser feito durante as guerras. O que provavelmente exigiria uma investigação mais aprofundada e que não será possível realizar no presente estudo é em que medida a proibição de Kant neste artigo preliminar, que é classificado como um artigo de implementação imediata ao final da mesma seção, se aproxima ou se distancia da doutrina cristã do duplo efeito, que proíbe completamente o ataque direto à civis, mesmo nos casos em que este ataque poderia trazer vantagens estratégicas e reduzir o número todas de vítimas no conflito.

Críticas aos artigos definitivos e avaliação

Sobre o primeiro artigo definitivo *À paz perpétua*, Schütz novamente diz não encontrar novidade na ideia de Kant de que os Estados devam adotar a forma de governo republicana,

a fim de promover o ideal de uma ordem mundial pacífica. Outros pensadores, inclusive os próprios citados por Kant como Pope, Rousseau, Malais du Pain já abordaram a distinção entre diferentes tipos de formas de governo. Diz Schütz: “é extremamente impressionante que (...) essas sentenças nunca foram examinadas com tal sagacidade” (Schütz, 1984, p. 140), o que equivale a dizer que apenas Kant conseguiu tal discernimento e formulou a distinção entre a forma de governo e modo de governo tal como contida neste artigo definitivo à paz perpétua. Schütz aqui também simplifica demais a distinção de Kant e formas de governo e modos de governo e faz pouco caso da distinção em si, embora se possa sustentar que a ideia central da distinção kantiana é dar um passo além da distinção clássica entre formas de governo constituintes um novo conceito empregado pelos pensadores clássicos para distinguir as formas ideias e as formas degeneradas de governo, a saber, a ideia de soberania da lei ou soberania do ser humano. O ponto importante para Kant é o que tem prioridade, se o interesse pessoal do governante, nesse caso seria o que se poderia chamar de governo dos homens, se o interesse do povo, nesse caso o governo da lei operacionalidade no sistema de Kant através da ideia de contrato originário como um ideal regulativo e não como um fato histórico e a ideia de publicidade das leis.

Além disso, a crítica de Schütz nesse ponto remete novamente à concepção antropológica de fundo, segundo a qual o ser humano é um ser incapaz de se orientar conforme as exigências da razão e a distinção entre forma de governo e modo de governo depende em grande medida de o detentor do poder no Estado, seja um, alguns ou muitos, embora Kant não reconheça a democracia como uma forma republicana, é capaz de dar ao povo leis, decretos e decisões políticas orientadas pela ideia de contrato originário e por isso contrárias ao empreendimento de conflitos bélicos apenas por interesses pessoais. Em última análise, Schütz (1984, p. 141) direciona a Kant a crítica que ele fez a Malais du Pain em nota a esse artigo (ZeF, AA 08: 353) de incorrer em algum tipo de tautologia quando afirma que não faz sentido discutir sobre qual é a melhor forma de governo, porque a melhor forma de governo é aquela que é mais bem governada. A distinção entre forma de governo e modo de governo depende da maneira como o chefe do Estado governa a sociedade, se baseado em seu próprio interesse, se de acordo com a ideia de contrato originário. O ponto de Schütz novamente é que se não existe garantia que o ser humano se orienta pela razão em suas decisões, como garantir que os chefes de Estado fariam o mesmo e se isso fosse o caso, a distinção de Kant não teria como garantir o resultado esperado de uma paz duradoura. É importante observar novamente que a resenha não se dirige aos Apêndices, mas apenas as duas seções iniciais que tratam dos artigos e, por isso, deixam de levar em consideração aspectos abordados por Kant nessa parte do texto, como a seção que trata da garantia da paz perpétua baseado em considerações de filosofia da história e no princípio da publicidade.

Sobre o segundo artigo definitivo *À paz perpétua*, Schütz se situa entre aqueles que interpretam Kant como tendo abandonado o projeto de fundar um Estado cosmopolita por algum tipo de impossibilidade e escolhido o substituto de uma liga livre de Estados, contudo, Schütz não entra no mérito das razões da impossibilidade, o que tem se tornado uma querela entre estudiosos do pensamento de Kant. Mas, o ponto central da crítica de Schütz (1984, p. 141-142) a esse artigo definitivo encontra-se novamente na base antropológica, uma vez que ele aponta que Kant não recusa que a maldade encontra-se na natureza humana e não parece fornecer nenhuma garantia independente de que “a disposição moral [que] deve ser encontrada” algum momento vai controlar o comportamento humano, em particular o comportamento dos chefes do Estado e que, por conseguinte, seriam levados a reconhecer a obrigação de fundar uma liga livre de Estados como meio necessário à realização de uma paz duradoura. Dessa forma, se poderia ao menos imaginar que houvesse alguma pressuposição na crítica de Schütz no sentido de uma alegação implícita da insuficiência da federação de Estados livres para conter a violência dos Estados e garantir a paz perpétua. Quanto a isso, eu diria primeiramente que no esboço Kant não se sustenta que a federação sozinha seja suficiente como garantia da paz, mas que a federação juntamente com a republicanização crescente dos Estados individuais a quantidade de conflitos internacionais se reduziria e, em segundo lugar, se poderia sustentar

que uma estrutura jurídica mais robusta do que a federação de Estados kantiana pode ser de fato necessária para promover a paz perpétua como defende Habermas, por exemplo, ao avaliar o esboço de Kant.

Sobre o terceiro e último artigo definitivo *À paz perpétua*, que trata do direito cosmopolita de hospitalidade universal, Schütz afirma que essa exigência pressupõe já a paz perpétua em vez de ser algo que “*possa servir para concretizar uma paz perpétua*” (Schütz, 1984, p. 142) e além disso também pressupõe que os chefes de Estado vão se orientar conforme à razão e não conforme seus interesses e paixões.

Schütz conclui o texto com o trecho de um poema e reafirma que “*tanto quanto governos têm o direito de poder suprimir a razão, tanto quanto também não se pode pensar em nenhuma paz perpétua*” e “*os seres humanos (...) [cometem] muitos disparates tolos e estes disparates são, como é sabido, os maiores obstáculos à paz perpétua.*” (Schütz, 1984, p. 142). Conforme Höffe (2004, p. 17), a posição de Schütz na referida resenha a do opositor mais perigoso que qualquer projeto utópico poderia enfrentar, a saber, a do cético pragmático, que considera o ideal de uma ordem mundial pacífica como completamente irrealizável.

Considerações finais

Talvez se possa pensar aqui, à luz de propostas baseadas em Kant como a de Habermas num texto que escreve em comemoração ao bicentenário do opúsculo de Kant e outros textos que abordam a posição de Kant que publicou na sequência e que estavam preocupados entre outras coisas em responder aos realistas políticos como Carl Schmitt, uma posição que sob vários aspectos lembra o ceticismo na esfera internacional de Schütz. A resposta de Habermas ao realismo político é complexa e já procurei abordar em outras oportunidades, mas me concentraria aqui na proposta de reformulação da proposta de Kant e das estruturas jurídicas internacionais já existentes na Organização das Nações Unidas. Habermas advoga uma reformulação do Conselho de Segurança, a transformação da Carta das Nações Unidas num tipo de constituição mundial, a criação de um parlamento mundial com duas casas, com representantes dos Estados e das populações civis dos Estados nacionais, entre outros aspectos. O ponto que gostaria de trazer dessas considerações habermasianas como resposta ao crítico de Kant se relaciona à questão do déficit motivacional dos governantes em seguir as exigências necessárias à concretização de uma ordem mundial pacífica. Habermas considera que a estrutura jurídica de uma federação de Estados livres e voluntária seja insuficiente para garantir a paz. Ele propõe uma estrutura mais robusta com poder de coerção e com estruturas de consulta mais democráticas do que possui o sistema de votação do conselho de segurança da ONU e na consolidação da carta global pelos representantes eleitos. Enfim, busquei mostrar como Habermas contra Schmitt e contra céticos pragmáticos como Schütz defenderia que sob um regime dotado de poder coativo e com sistema de decisão mais simétrica (se entenda não baseada no regime de voto atual) poderia evitar o emprego arbitrário de intervenções externas (penso aqui em sanções diplomáticas, econômicas e militares) como tem se tornado prática atualmente. Dessa maneira, com Habermas, mas também com Rawls, que também se inspirou em Kant e Rousseau, mas contra a antropologia pessimista de Schütz, poderíamos pensar em instituições internacionais mais justas e em que a natureza humana se mostrasse não corrompida por uma sociedade injusta global, mas melhorada pela convivência sob instituições mais justas.

Referências

ARAMAYO, R. R.; MUGUERZA, J.; ROLDÁN, C. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996.

APEL, K. O. Kant's *Toward Perpetual Peace* as Historical Prognosis From the Point of View of Moral Duty. In: BOHMAN, J.; LUTZ-BACHMANN, M. (orgs.). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

FELDHAUS, C. Cosmopolitismo em Habermas: com Kant para além de Kant. *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia Moral*, v. 19, n. 2, p. 280-299, 2019.

FELDHAUS, C. A resposta de Habermas à crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos. *Logeion: Filosofia da Informação*, v. 9, n. Especial 4, p. 69-82, 2023.

HABERMAS, J. A ideia kantiana da paz perpétua à distância histórica de duzentos anos. In: HABERMAS, J. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

HÖFFE, O. Einleitung: Der Friede - Ein vernachlässigtes Ideal. In: HÖFFE, O. (org.). *Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, p. 5-30, 2004.

HONNETH, A. Ist Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights. In: BOHMAN, J.; LUTZ-BACHMANN, M. (orgs.). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften (Bd.1-22), von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1900-.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

KLEINGELD, P. Approaching Perpetual Peace: Kant's Defense of a League of States and his Ideal of a World Federation. *European Journal of Philosophy*, v. 12, p. 304-325, 2004.

NUSSBAUM, M. Kant and Cosmopolitanism. In: BOHMAN, J.; LUTZ-BACHMANN, M. (orgs.). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

SCHÜTZ, F. W. v. Kommentar über Kants ewigen Frieden. In: BUHR, M.; DIETZSCH, S. (orgs.). *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800*. Leipzig: Reclam, 1984 [1797].

STAFFORD, J. The Alternative to Perpetual Peace: Britain, Ireland and the Case for Union in Friedrich Gentz's *Historisches Journal*, 1999-1800. *Modern Intellectual History*, v. 13, n. 1, p. 63-91, 2016.

Por que Kant? Ainda um conflito sobre o que é a Ilustração

[*Why Kant? Still a conflict about what is Enlightenment*]

Daniel Tourinho Peres¹

Universidade Federal da Bahia (Salvador, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.97377

Resumo

Recentemente, críticas a Kant ressurgiram no mundo filosófico brasileiro. Kant é apresentado como filósofo que teria posto as bases para o racismo científico e que teria formulado, de modo mais acabado, o projeto de dominação europeia do mundo que ficou conhecido como Ilustração. O texto pretende intervir neste debate chamando a atenção para uma outra figura do cenário filosófico alemão do século XVIII, Christoph Meiners. O objetivo é mostrar, ainda de forma breve, a Ilustração como disputa entre dois projetos, um ligado à emancipação, outro à dominação. Nessa disputa, Kant e Meiners ocupam campos opostos.

Palavras-chave: Kant; Meiners, Christoph; Ilustração; disputa; emancipação; dominação.

Abstract

Criticism of Kant has recently resurfaced in the Brazilian philosophical community. Kant is presented as a philosopher who would have laid the foundations for scientific racism and who would have formulated, in a more finished way, the project of European domination of the world that became known as the Enlightenment. The text aims to intervene in this debate by drawing attention to another figure from the 18th century German philosophical scene, Christoph Meiners. The aim is to show, still briefly, the Enlightenment as a dispute between two projects, one linked to emancipation, the other to domination. In this dispute, Kant and Meiners occupy opposing camps.

Keywords: Kant; Meiners, Christoph; Enlightenment; dispute; emancipation; domination.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Email: danielperes@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1513-4525>

Faz algum tempo já que Kant é apresentado como aquele que dá consistência científica ao conceito de raça e que, portanto, deve ser considerado como o pai do racismo científico. Desde que formulada Eze (Eze, 1997) e refinada sobretudo por Bernasconi (Bernasconi, 2001), esta tese tem sido o objeto de grande discussão, algumas vezes em alto nível, na maioria das vezes abaixo em nível deplorável. Ainda que tenham sido ignoradas por muito tempo, que tenham permanecido invisíveis ou tenham sido objeto de um esquecimento conveniente, há um conjunto significativo de passagens na obra de Kant que precisam ser objeto de escrutínio sério, sobre as quais não se pode – e não se deve – mais silenciar. A questão é tão mais relevante, porque as consequências que dela se pretende tirar vão muito além dos estudos sobre Kant, ou sobre a filosofia kantiana.

Vejamos um exemplo de posição extrema com relação à obra de Kant, que tem nesta questão o seu ponto central:

[...] O que fica absolutamente claro [como razão para o prestígio de Kant] é que poucos leram os extensos escritos de Kant a respeito das raças, e ali seu racismo é simplesmente um fato histórico.

Mesmo uma visão rápida da obra de Kant revela que ele é um racista violento e cruel [...] Não só ele usou o seu “intelecto” para imaginar maneiras de infligir torturas em africanos, como seu trabalho foi uma das maiores influências para criar a ideia moderna das supostas raças e supremacia branca [...]

[...] Para Kant, a geografia era fator determinante essencial nas categorizações raciais [...] Essas declarações sobre as diferentes raças não eram dissociadas de sua filosofia moral [...] Para Kant, pela “geografia moral” era possível compreender a verdadeira natureza do que significava ser humano [...]

[Na polêmica com Forster, por exemplo] Kant respondeu promovendo argumentos pró-escravidão.

Sua filosofia racial não se baseia em provas, mas numa visão de mundo particular – racista – que criou uma teoria racial absurda [...]

Kant não é só um filósofo, mas um ponto de partida [...] Ele é defendido com tanto vigor por ser um dos arquitetos mais importantes da nova era do império (Andrews, 2023, p. 3945).

Essas passagens se encontram em 5 páginas de *A nova era do império*, de Kehinde Andrews, professor da Birmingham City University, e publicada, do Brasil, pela Companhia das Letras no ano de 2023 (Andrews, 2023, p. 3945). O subtítulo é “como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo” e seu objetivo é descrito do seguinte modo: “entender que o Iluminismo e o racismo não podem ser separados é o primeiro passo para avaliar de fato que a lógica colonial ainda governa o mundo hoje”. Assim Kant, como um dos principais arquitetos do Iluminismo, é um dos principais arquitetos da nova era do império.

A escolha de um caso extremo põe na mesa tudo o que está em jogo: desde a seriedade do trabalho acadêmico, da pesquisa filosófica, até construção de uma sociedade justa a partir dos ideais de liberdade e igualdade que, na tensão entre o universal e o particular, orientam tanto o juízo político e quanto a decisão e ação políticas. Ainda que o universo acadêmico e o universo do político não constituam um mesmo domínio, a relação entre ambos é estreita. O ataque que universidades, centros de pesquisa e instituições de ensino vêm sofrendo, nos últimos anos, de movimentos políticos de extrema direita é prova disso. São instituições que, assim como a imprensa, casas editoriais, e outras, formam o que, na Ilustração, se chama “República das Letras”. É neste domínio que ocorrências e eventos no mundo ganham o estatuto de fatos históricos e políticos, ganham sentido, fatos a partir dos quais, como balizas, nos orientamos e que, portanto, precisam minimamente ser compartilhados, sem o que não há mundo comum.

Não há dúvida que a filosofia ainda tem um papel fundamental nessa constituição de um mundo comum, compartilhado, ainda que em disputa: a cultura. Certamente o papel não é o mesmo de antes. Mas nem por isso é um papel que deva ser desprezado, do qual se possa abicar.

Começar com estes recortes do texto de Kehinde Andrews ajuda também porque toca em um ponto fundamental, a saber, a relação entre filosofia e visão de mundo. Quando se tenta pôr a filosofia na berlinda, quando se coloca em dúvida a importância e validade de um trabalho, de um modo de refletir, há que se perguntar por quê. Por que Kant? O que está em jogo entorno desta figura? Por que Kant é alvo preferencial do pensamento decolonial, e por que, por outro lado, alguns insistem em defendê-lo? Espera-se, ao final, ter um começo de resposta para essas questões. Antes serão discutidas algumas questões menores, que talvez só interessem a kantianos.

* * *

Entre os trabalhos que lidam com a questão do racismo no pensamento de Kant, sem dúvida o livro de Huaping Lu-Adler (Lu-Adler, 2023a), recém-publicado, é de longe o mais sofisticado e consistente. Seu esforço consiste em mostrar que o conflito que muitos julgam encontrar no pensamento de Kant entre sua moral e sua teoria racista é um conflito aparente, aparência que surge em razão da incompreensão do imperativo categórico em sua fórmula da humanidade como fim em si mesma. Sua tese, portanto, é de que não há conflito algum, de modo que o universalismo de Kant, ao menos em 1784, é totalmente compatível com o racismo do autor. Isso porque o conceito de humanidade não deve ser compreendido extensionalmente, como compreendendo a totalidade de todos os seres humanos, mas intencionalmente, como significando aquilo que verdadeiramente faz da humanidade um fim em si mesma, a saber, a razão. Como a racionalidade não se realizaria, para Kant, no mesmo grau em todo o gênero humano, não apenas o universalismo do imperativo categórico está dissociado de um igualitarismo, como é perfeitamente compatível com uma hierarquia entre as raças. Desta forma, a condição de fim em si mesmo parece reservada para o homem branco ocidental.

É verdade que ela matiza um pouco a severidade de seu juízo sobre Kant, e deixa aberta a possibilidade de que Kleingeld (Kleingeld, 2007), no fim das contas, tenha alguma razão, a saber: Kant, ao longo de sua carreira mudou o seu modo de ver a questão, mudou de opinião, pois em textos tardios efetivamente encontram-se passagem que condenam escravidão e colonialismo. Mas não a ponto, porém, recusarem uma hierarquia, de modo que em nenhum momento Kant vê as raças como moralmente iguais, como todas elas portadoras da mesma dignidade humana. Kant não só silencia sobre a questão da hierarquia, como não realiza nenhum esforço para promover uma sociedade igualitária e antirracista. Assim, mesmo que tenha abandonado certas opiniões, nem por isso ele se torna um militante antirracista. E era isso, sempre segundo Lu-Adler, que deveria ser esperado de professor com tanta importância. Fica-se com a leve impressão de que se confunde a Universidade de Königsberg do final do século XVIII com o campus de Berkeley na década de 60 do século XX. Essa questão retornará mais à frente.

Em um texto publicado na *Studia Kantiana* Huaping apresenta a pedra fundamental sob a qual está construída sua interpretação do imperativo categórico na fórmula da humanidade: “Como Henry Allison afirma, na *Fundamentação* Kant usa o termo humanidade como um ‘guardador-de-lugar para agência racional finita’; assim construído, ele não se refere nem a indivíduos concretamente corporificados e nem mesmo à espécie humana” (Lu-Adler, 2023b, p. 89). Daí continua Lu-Adler: “É aí que entra a antropologia”, pois a filosofia moral, como Kant afirma na *Fundamentação*, necessita dela para “sua aplicação aos seres humanos”. Mas se formos realmente ver a ordem do sistema tal como Lu-Adler o concebe, uma antropologia viria antes e, como legitimação desta antropologia, uma moral. O racismo de Kant, sua antropologia, seria então o ponto de partida, e o esforço da autora está em mostrar como a filosofia moral de Kant é não apenas compatível, mas legítima tal racismo, e que, portanto, o universalismo kantiano deve ser denunciado como excludente, discriminatório. Assim, ao invés de uma filosofia crítica,

o que temos é um sistema filosófico assentado em uma universalidade hipócrita. Se voltarmos às imprecações que Kehind Andrews dirige à Kant, a antropologia mais não seria do que a “geografia moral” que está na base da compreensão kantiana da verdadeira natureza humana.

Mas será mesmo? Será que o conceito de humanidade é apenas um guardador-de-lugar, uma variável, um X, que será preenchido a partir do conjunto de experiências reunidas e trabalhadas nos cursos de *Geografia Física* e de *Antropologia*? Na conclusão da carta-convite para o curso de Antropologia de 1775, publicada como *Das diferentes raças dos homens*, Kant escreve:

[O curso de] geografia física, que anuncio aqui em conjunto, é parte de uma ideia que concebi de um curso acadêmico útil e que poderia chamar de exercícios preliminares <*Vorübung*> no conhecimento do mundo <*Kenntniss der Welt*>. Este conhecimento do mundo <*Weltkenntnis*> forneceria elementos pragmáticos para as ciências e habilidades que porventura se tenha adquirido, pois por meio dele [essas aquisições] não seriam úteis apenas para a escola, mas também para a *vida* e, assim, aquele que o aprendesse de modo completo estaria introduzido no palco de sua destinação, a saber, o mundo (VvRM, AA 02: 443).

Kant propõe um curso novo, do qual ele ressalta a dimensão pragmática. Mas ele propõe um curso novo para uma tarefa que, até então, vinha sendo ocupada por uma vetusta senhora: a sabedoria-do-mundo, a *Weltweissheit*, este termo bárbaro que designa aquilo que outros povos, mais cultivados, chamam simplesmente de *filosofia*.

Em determinado momento da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant censura aqueles filósofos que misturam elementos puros e elementos empíricos; na sequência, distingue entre o seu próprio projeto e aquele que Wolff apresenta em sua *Allgemeine praktische Weltweissheit*. Ainda que ele não declare que Wolff confunda o puro com o empírico, Kant claramente visa aqui um certo desenvolvimento da filosofia wolffiana que tinha um papel de destaque na Ilustração, a Filosofia Popular. É no contexto da crítica à filosofia popular que se deve ler a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em especial – mas certamente não apenas – a segunda seção, a saber: “Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes”.

Um dos centros fortes de produção filosófica de então era a Universidade de Göttingen, uma universidade com um forte vínculo com a Ilustração Britânica, em particular com escocesa, e na qual se articulava um grupo que fazia forte resistência à Kant e à filosofia crítica. É bastante conhecida a polêmica entre Kant e Garve, que se inicia com a publicação de uma resenha desfavorável à Kant escrita por este e publicada no *Göttingische Anzeigen*. Mas o que interessa aqui não é a polêmica com Garve, que gira entorno do fundamento da moral: se na razão pura, como pretende Kant, ou na natureza humana, como vê Garve. O personagem é outro, e tem ligação direta com o problema das raças: Christoph Meiners.

No Prefácio ao seu *Grundriss der Seelenlehre*, de 1786, Meiners dá a seguinte definição de filosofia:

Eu defino a filosofia, conjuntamente com os sábios entre os gregos, como uma ciência dos homens, ou como um conjunto de conhecimentos por meio do qual se investiga a natureza humana, não apenas na medida em que ele sente, pensa, fala, deseja ou abomina, mas também na medida em que o modo dele pensar, sentir, querer e agir, seja em situações domésticas ou civis, torna-o feliz ou infeliz, assim como pode tornar ao outro feliz ou infeliz (Meiners, 1786).

Esse conjunto de conhecimentos, Meiners afirma estar fundado na experiência e na história. Uma outra passagem dá a orientação de sua filosofia:

Como estou convencido de que, em todas as ciências, com exceção da matemática pura, a experiência e a história são as únicas fontes seguras do conhecimento, então a escolha e ordem dos escritos e livros que recomendo aos jovens filósofos <*Weltweissheit-Freunden*> deve ser distinta daquela recomendada por aqueles que parecer ver na razão pura, ou no entendimento puro, o condutor seguro para a filosofia <*Weltweissheit*> (Meiners, 1786).

Não é exagero afirmar que Meiners, com o seu *Grundriss der Seelenlehre*, publica uma *Anticrítica da Razão Pura*. Afinal é Kant, este sofista e dialético, autor de raciocínio intrincado e de um palavreado confuso, que, para um Meiners incrédulo com tal feito, vai conquistando o modo de pensar da nação alemã.

Uma das utilzas introduzidas por Kant pode ser flagrada justamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando Kant apresenta a humanidade como um fim em si mesma:

O fundamento deste princípio é: a natureza racional existe como um fim em si. É assim que o homem necessariamente se *representa* sua própria existência; nessa medida é, pois, um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é assim também que todo outro ser racional representa a sua existência, em consequência de precisamente o mesmo fundamento racional, que também vale para mim; portanto, é ao mesmo tempo princípio *objetivo* (GMS, AA 04: 429).

É este recuo, que vê na origem de uma obrigação, que põe no fundamento das leis morais, não um sentimento ou um conceito, como o de perfeição, mas um *modo de representar*, e um modo de representar *a existência*, a marca da filosofia crítica. A reflexão transcendental irá fazer retornar a representação à sua faculdade sede, à razão pura prática: a natureza racional existe como um fim em si porque a razão representa a si mesma como fim. Não há, aqui, caminho de mão única: da representação ao representado, ou do representado à representação. O caminho que se tome, contudo, deve ser sempre orientado pela crítica da razão, que é justamente uma crítica do nosso poder de representar. O que a *Fundamentação* pretende é, justamente, apresentar aqueles elementos metafísicos que estruturam não apenas nossos juízos morais, mas, principalmente, nossa visão moral do mundo. É isto que significa “buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04: 392).

Assim, mesmo que em 1784 Kant não considere urgente uma crítica da razão pura prática, nem por isso ele deixa de lançar mão do exercício da reflexão, ao qual submete a filosofia moral popular. Assim, forçando um pouco, o trabalho da *Fundamentação* está no limiar entre, de um lado, o sistema da crítica, de outro, o sistema da filosofia. Confundir os dois sistemas é não compreender um ponto fundamental da filosofia kantiana. Mas que filosofia? Também na *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant distingue entre princípios transcendenciais e princípios metafísicos:

Um princípio transcendental é aquele por meio do qual se representa apenas a condição universal a priori sob as quais as coisas podem ser objetos de nossos conhecimentos em geral. Em contrapartida, um princípio se denomina metafísico quando representa apenas a condição a priori sob a qual objetos, cujo conceito tem de ser dado empiricamente, podem ser também determinados a priori (KU, AA 05: 181).

A distinção é fundamental e não pode ser perdida de vista. Mas agora é hora de voltarmos para as lições de Geografia e Antropologia. Ambos irão compor uma visão de mundo, uma **Ideologia**. A visão será composta de conceitos empíricos, formados a partir da experiência, comparando relatos de viagem, tomando conhecimento da história do mundo, da diversidade dos homens e dos seus costumes. É ela que permite que nos orientemos. Mas ela não é um mero agregado de informações que vão se justapondo e se somando uns aos outros de modo desordenado. A razão, ao organizar a multiplicidade que é fornecida pela experiência, ao representar, impõe a ela sua forma, no caso, sua dupla legislação, da natureza e, também, da liberdade, mas também aí, a saber, onde legislação da natureza e legislação liberdade perdem vigência: na esfera do contingente. É aí que entra a teleologia, como um recurso heurístico e regulador da razão.

Kant pensa a diferença entre as raças humanas como uma diferença que tem sua origem na natureza; não, portanto, de uma descrição da natureza, mas de uma *história* da natureza. O texto importante em que Kant trata da questão, todos sabemos, é publicado como uma resposta a Forster: *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia*. Duas questões da polêmica são

importantes aqui agora: Forster recusa o conceito de raça e afirma que o gênero humano seria proveniente de dois troncos originários. Kant, de modo distinto, pensa que o gênero humano é proveniente de um único tronco originário, que neste tronco se encontraria quatro disposições, que em função de diferença no clima das diferentes regiões do globo uma disposição sempre se tornaria predominante entre as demais, que uma vez estabelecida esta predominância, a disposição seria transmitida de modo hereditário, etc. Quanto à pertinência do conceito de raça, ele pretende dar conta de uma peculiaridade que vem sendo percebida pelos observadores da natureza, dentre os quais o próprio Forster. Kant aqui retoma algo que já havia afirmado no texto de 1785, sobre a Determinação do Conceito de Raça Humana: “A minha intenção, por ora, é tão só determinar com mais exatidão este conceito de raça, se é que ela existe no seio do gênero humano” (VvRM, AA 02: 116). Na resposta a Forster: “A palavra [raça] não aparece sequer num sistema de descrição da natureza, provavelmente a coisa mesma não existe, portanto, em toda a natureza. Mas o conceito que esta expressão designa encontra seu fundamento na razão dos observadores da natureza...” (Kant, 2002a, 357), observadores da natureza, quer dizer, aqueles que organizam a experiência de modo metódico.

Agora sobre a outra questão, sobre se o gênero humano provém de um ou de mais de um tronco. Forster não era o único que defendia a tese de que o gênero humano provém de dois troncos. É esta, também, a teoria de Meiners, que ele afirma em seu *Grundriss der Geschichte der Menschheit*:

Todos os povos da terra constituem um único gênero ou uma única espécie de criaturas; mas neste gênero humano único tem de admitir-se dois troncos totalmente diferentes; em cada tronco inúmeras raças; em cada raça inúmeras variedades e finalmente uma grande diversidade de variantes que surgiram a partir da mistura de homens de diferentes troncos e raças. Parece-me estranho que se tenha escolhido a cor como o único ou principal critério para se determinar a parecência ou diferença entre os povos (Meiners, 2002, p. 233).

O final desta passagem é uma referência clara a Kant. Meiners publica este texto em 1785, mesmo ano que Kant publica o opúsculo *Sobre a Determinação do Conceito de Raça*. Meiners hoje pode ser um autor obscuro, desconhecido – e há boas razões para isso. Mas ele certamente não era desconhecido no século na Prússia do final do século XVIII. É isso que fica evidente quando lemos quais são os dois troncos que Meiners propõe:

Um dos troncos é o mongol, que desde tempos imemoriais se dividiu em dois grandes ramos ou populações [...] O segundo tronco principal do gênero humano é o caucasiano, ou tártnato, que se formou ou cresceu no Cáucaso [...] (Meiners, 1786b, p. 19).

O *Grundriss* foi publicado pela primeira vez em 1785, e tem uma nova edição em 1793. É um texto longo, quase 400 páginas, e Forster dedica a ela, à segunda edição, uma resenha duríssima. A segunda do *Grundriss* edição é apresentada como “ampliada e melhorada”. Chama a atenção uma alteração: na segunda edição os troncos não são mais chamados de caucasiano e de mongol, mas de povo claros e belos, de um lado, e povos escuros e feios, de outro. A partir daí tem-se

[...] que os últimos não só são muito mais fracos de corpo e espírito, mas de muito pior índole e mais desprovidos de virtude do que os primeiros e, finalmente, que o tronco humano belo se divide, por sua vez, em três raças: a celta, a ocidental e a eslava, sendo a primeira, por sua vez, a mais rica no que respeita aos dotes intelectuais e às virtudes (Meiners, 1793, p. 29).

Meiners, cheio de orgulho, afirma ter o direito de considerar que são suas as observações que levaram à divisão do gênero humano em dois troncos, e da qual se pode esperar muitas consequências para as diversas ciências. É curioso, porém, que colegas filósofos considerem Kant, e não Meiners, o grande pai do racismo científico. É ele, e não Kant, que pretende criar uma nova ciência, a História da Humanidade, na qual a questão racial está no centro, ciência na qual se atenta para as

diferenças originárias dos povos no que respeita à forma do corpo e às disposições do espírito e do coração e depois aos diferentes graus de cultura, em que são descritos e comparados entre si os alimentos e bebidas, as habitações e o vestuário, os ornamentos e hábitos particulares, a educação das crianças, o tratamento dados às mulheres, as formas de governo e leis, os costumes e conceitos de bem-estar e de boas-maneiras, de honra e vergonha e finalmente, as opiniões e conhecimento de todos os povos, sobretudo dos não-ilustrados e semi-cultivados (Meiners, 1793, p. 24).

O projeto era amplo. Não é de modo algum surpreendente que Forster tenha se sentido obrigado a escrever uma resenha da obra, sobre a qual ele afirma que “despertou em alguns leitores relutância e, noutros, indignação” (Forster, 2002, p. 253). É que o projeto de Meiners está perigosamente próximo daquele de Herder, e sabemos que Forster, na polêmica entre Kant e Herder, fica com este último. Não há como demonstrar isso agora, mas é certo que, na polêmica entre Kant e Herder, Meiners está presente como um fantasma. Assim como está presente na polêmica entre Forster e Kant sobre o uso dos princípios teleológicos. Ora, não estariam Forster e Herder, como Meiners, desconsiderando a distinção entre fins da natureza e fins da liberdade? Não é esta questão que Kant tem diante de si na primeira seção da fundamentação, a saber, a destinação do homem, se felicidade ou se moralidade? Quase no final da resposta a Forster, Kant escreve o seguinte: “entendimento e vontade são em nós forças fundamentais, das quais a última, enquanto determinada pela primeira, é a capacidade de produzir qualquer coisa *conformemente a uma ideia a que chamamos fim*” (Kant, 2002a, 374). O terreno em que se disputa a determinação deste fim chama-se Ilustração.

Kant, Forster, Herder, o primeiro que se apresenta como universalista, os outros dois que fazem um elogio do particular, todos têm os seus preconceitos. Encontra-se em Forster passagens que, no mínimo, são de um paternalismo inaceitável, e que, portanto, são também racistas. Em Meiners, porém, há muito mais do que isso. Como eu disse, a Ilustração é um terreno em disputa. Assim, vejamos o que Meiners tem a dizer, num texto publicado em 1790:

A Ilustração crescente e a humanidade que resulta inevitavelmente da verdadeira ilustração e cultura do espírito não só difundiram nos últimos anos tempos conceitos mais corretos acerca dos direitos e deveres do homem, como aumentaram consideravelmente sentimento de injustiça, a indignação contra todos os opressores e a compaixão para com os oprimidos Não é, portanto, de admirar que, [...] no nosso continente, os judeus e, no novo mundo, os negros tenham tentado se libertar da condição de desprezo e servidão a que uns e outros foram votados [...] O amor à liberdade emergente degenerou no ataque a príncipes e nobres, e o ódio à subjugação transformou-se num entusiasmo febril por uma igualdade tão impossível quanto injusta entre as ordens e todos os povos [...] Os príncipes, humilhados, recuperarão certamente o poder que lhes é devido para o bem comum. Também é certo que a melhor parte dos Estados e dos povos defenderão os privilégios a que têm direito, graças aos seus méritos inatos ou adquiridos [...] da mesma maneira os judeus e os negros não podem, enquanto forem judeus e negros, reivindicar os mesmos privilégios e liberdades que os cristão e brancos, entre os quais vivem ou a quem obedecem [...] não é menos injusto querer nivelar aqueles que a natureza ou outras causas insuperáveis tornaram desiguais (Meiners, 1790, p. 385).

O título do texto de Meiners é: “Sobre a natureza dos negros africanos e da libertação ou limitação dos pretos que dela depende”. Não é pouco que ele inicie justamente se afirmando como partidário da “verdadeira ilustração”. Mas quem seria, para Meiners, a falsa Ilustração? Meiners e Kant nos apresentam visões de mundo, ideologias radicalmente opostas. Ambas são compostas, em grande medida, a partir de relatos de viagem e ambas apresentam uma antropologia. Mas apenas uma postula, como seu fundamento, a hierarquia que pretende justificar. E é justamente aquela que, nas partes em conflito, se afirma como elaborada a partir da experiência, que recusa a metafísica, que se pretende próxima do sentimento e, daí, do coração do povo. Assim, para Meiners, Kant é a falsa ilustração, a falsa ilustração que pretende estar fundada nas ilusões da igualdade, como se fosse possível – e justo – construir uma ordem social contra a natureza.

No artigo “O que é a Ilustração”, Kant define a ilustração como a saída da menoridade, condição pela qual ele próprio é responsável. A Ilustração é, assim, o processo em direção à maioridade, à emancipação do homem. Mas emancipação frente a quê? A modernidade concebe a si mesma, também ela, como um processo de emancipação. Num primeiro momento, emancipação *do domínio* da natureza como reino da necessidade, ou melhor, emancipação *como domínio* da natureza para fins humanos. Num segundo, já como Ilustração, emancipação das relações de dominação do homem pelo homem, relações de dominação pela qual o homem é culpado. Que estas relações de dominação sejam o resultado do processo de emancipação do domínio da natureza não as torna legítimas. Relações de dominação do homem pelo homem não são, portanto, relações naturais, não têm na natureza sua razão de ser e não encontram, na natureza, nenhum princípio de legitimização. Para julgar, para decidir quanto à legitimidade ou não de tais relações, contudo, é preciso a posição de um ponto de vista normativo. Esta é, no fim das contas, a disputa entre Forster e Kant e, também, entre Kant e Herder: onde está o limite, qual a relação, entre o empírico e o normativo? Ao se recusar um ponto de vista normativo, não se está abrindo mão, também, do sentido mesmo da crítica de formas de dominação que, de outro modo, poderiam ser vistas como legítimas, simplesmente porque resultado de um determinado processo de socialização? E não poderia o direito natural ser mobilizado para legitimar tais formas de dominação?

Sömmerring, em seu livro *Sobre as diferenças corpóreas entre negros e europeus*, publicado em 1785, aponta de modo insistente para essa questão. Ele tem plena consciência do movimento sub-reptício realizado por Meiners (a quem ele se refere de modo irônico como o “amado filósofo de nossa pátria”, que de uma diferença quanto à fisiologia pretende extrair uma diferença quanto à direitos. Afinal, por que o criador teria dotado o negro de uma tal força física se não estivesse ele destinado à escravidão? (Sömmerring, 1785, XIII). Daí que ele se veja obrigado a afirmar, já na abertura de seu livro, que

Nós, europeus, há muito temos nos arrogado, em quase todas as partes do mundo, uma prerrogativa <Vorrecht> sobre os negros, prerrogativa que por nunca ter sido reconhecida publicamente e ainda assim ter aplicação a tal ponto generalizada, o que é como que insulto insuportável à humanidade. (Sömmerring, 1785, I).

Que seja bem entendido. É claro que Sömmerring reconhece que há quem defenda publicamente tal prerrogativa, quem defenda o direito à escravização de negros. É justamente o caso de Meiners. O que Sömmerring parece ter em mente é que a prerrogativa <Vorrecht> não está incorporada no direito público, e portanto não é – ao menos não ainda – direito <Recht>. Kant formula posição semelhante quando, em 1795, diante do que se passa na Ilha de São Domingos, condena o processo colonial e a escravidão como crimes contra a humanidade, como uma violação à ideia de um direito cosmopolita, isto é, àquele direito que pertence a todo homem - branco ou negro, europeu ou africano - como cidadão do mundo (ZeF).

Para concluir: por que Kant? Por que Kant está sob ataque? Por que ele é que, por uns, é apresentado como o filósofo da mais bem acabada justificativa da ideologia colonial eurocêntrica e do supremacismo branco, ao passo que, por outros, como é o caso do filósofo maior da extrema direita brasileira, é apresentado como o mais nefasto e perigoso dos inimigos do ocidente, como aquele cuja filosofia ajuda a fundar o regime dos Aiatolás? Que reacionários vejam em Kant um inimigo, é fácil de compreender – apesar de me ser impossível ver Kohmeini com a *Crítica da Razão Prática* de baixo do braço. Mas também não é fácil compreender aqueles que atribuem a Kant a permanência de elementos coloniais e escravistas no mundo contemporâneo e que defendem, ao mesmo tempo, o rigor do trabalho filosófico, que não deve deixar pedra sobre pedra, que se deve tudo investigar, que se deve combater todos os preconceitos, criticar todas pré-compreensões. Como é possível decidirmos pelo racismo de Kant sem compreendermos o contexto no qual ele enuncia os seus juízos? Como vamos, agora, decidir pelo racismo de Kant sem sequer ler os seus textos, mas porque Eze, Bernasconi, Andrew ou Lu-Adler assim decidiram? Talvez a resposta seja mais simples do que parece: Kant representa o establishment

filosófico, a filosofia universitária e, talvez, o mundo universitário. E convenhamos, há razões para isso, como há razões para criticar o mundo universitário. Mas assim como eu creio que vale a pena lutar pelo universalismo kantiano, cuja articulação com o particular Kant opera por meio do conceito Ilustração, creio que vale a pena lutar pela ideia de universidade. Crítica não é destruição, não se avança no conhecimento fazendo terra-arrasada dos avanços conquistados, por maior que seja a distância ainda a percorrer. Mas aí já é conversa para um outro momento.

Referências

ANDREWS, K. *A nova era do império: Como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo*. Tradução: Cecília Rosas. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BERNASCONI, R. *Race*. (Blackwell readings in Continental philosophy). Malden (Mass.): Blackwell, 2001.

EZE, E. C. (org.). *Race and the Enlightenment: A Reader*. 1st ed. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 1997.

FORSTER, G. Recensão da obra antropológica de Meiners. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo; SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *A Invenção do Homem: Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. [S. l.]: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 253-262, 2002.

KANT, I. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

KANT, I. Acerca do uso de princípios teleológicos em filosofia. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo; SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *A Invenção do Homem: Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 353-377, 2002a.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

KANT, I. Definição do conceito de raça humana. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo; SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *A Invenção do Homem: Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 116 a 130, 2002b.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Guido A. De Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Von der verschiedenen Rassen der Menschen*. In: KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN. Berlin: De Gruyter, 1905. v. II.

KLEINGELD, P. KANT'S SECOND THOUGHTS ON RACE. *The Philosophical Quarterly*, v. 57, n. 229, p. 573-592, 2007.

LU-ADLER, H. *Kant, race, and racism: views from somewhere*. New York: Oxford University Press, 2023a.

LU-ADLER, H. Know Your Place, Know Your Calling: Geography, Race, and Kant's "World-Citizen". *Studia Kantiana*, v. 21, n. 2, p. 81, 2023b.

MEINERS, C. *Compêndio de uma História da Humanidade*. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo; SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *A Invenção do Homem: Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 224 a 252, 2002.

MEINERS, C. *Grundriss der Seelen-Lehre*. Lemgo: Verlag der Merneschen Buchhandlung, 1786a.

MEINERS, C. *Grundriß der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt (am Main): [s. n.], 1786b.

MEINERS, C. *Grundriß der Geschichte der Menschheit*. Lemgo: Verlag der Merneschen Buchhandlung, 1793.

MEINERS, C. Ueber die Natur der Afrikanischen Neger, und die davon abhängige Befreyung, oder Einschränkung der Schwarzen. *Göttingisches historisches Magazin*, v. 6, 1790.

SÖMMERRING, S-T. *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*. Frankfurt und Mainz: Varrentrapp, Sohn und Wenner, 1785.