

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 23

Número 1

Abril de 2025

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

Editores adjuntos

Lorena Marques
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Nicole Martinazzo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Assistentes editoriais

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, 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
Univerità 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 Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

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

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

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

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Artigos

[articles]

- 7 **Lógica Geral e a Lógica Transcendental: as origens
lógicas da *Crítica da razão pura* de Kant**
 [General Logic and Transcendental Logic: the logical
 origins of Kant's *Critique of pure reason*]

Luís Eduardo Ramos Souza
- 29 **O sumo bem imanente e transcendente na filosofia
de Kant**
 [The highest good as immanent and transcendent in
 Kant's philosophy]

Bruno Cunha
- 47 **O sumo bem e o campo suprassensível nos limites da
finitude humana**
 [The highest good and the supersensible field within
 the bounds of human finitude]

Paulo Borges de Santana Junior

- 61 **Os sentidos da ideia de dignidade na obra de Immanuel Kant**
 [The meanings of dignity in Immanuel Kant's work]

 Lorena da Silva Bulhões Costa
- 81 **Teleologia e desigualdade em Kant: como as desigualdades de gênero e raça integram sistematicamente a filosofia kantiana**
 [Teleology and inequality in Kant: how gender and racial inequalities are systematically embedded in Kantian philosophy]

 Bruno Oberlander Erbella
- 93 **Conceito de experiência interna entre a primeira e a segunda edição da Crítica da razão pura**
 [The concept of internal experience between the first and second edition of the Critique of pure reason]

 David Barroso Braga
- Tradução**
 [translation]
- 103 **Os dois prefácios de A Religião nos limites da simples razão de Immanuel Kant: comentário e tradução**
 [The two forewords of Immanuel Kant's Religion within the boundaries of mere reason: commentary and translation]

 Diego Carlos Zanella

Lógica Geral e Lógica Transcendental: as origens lógicas da *Crítica da razão pura* de Kant

[General Logic and Transcendental Logic: the logical origins of Kant's *Critique of pure reason*]

Luís Eduardo Ramos de Souza¹

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.96669

Resumo

O objetivo geral deste trabalho é expor e cotejar a lógica geral de Aristóteles e a lógica transcendental de Kant, do ponto de vista das suas divisões internas, a fim de mostrar suas semelhanças e diferenças. O problema examinado aqui é o seguinte: de onde se origina a forma e o conteúdo das divisões da “Lógica transcendental”, da *Crítica da razão pura*? A hipótese defendida é que, quanto à forma, tais divisões se originam da partição da lógica Aristotélica e, quanto ao conteúdo, provêm da concepção da lógica de Wolff – sendo aqui enfatizada, por questão de delimitação, apenas a análise formal. Ao final, pretende-se mostrar que a concepção geral da lógica transcendental, elaborada inicialmente na *Crítica da razão pura* e reproduzida posteriormente nas outras duas *Críticas*, resulta desta dupla influência oriunda da lógica de Aristóteles e Wolff sobre a filosofia teórica de Kant. **Palavras-chaves:** lógica transcendental; lógica aristotélica; metafísica; analítica; dialética; método.

Abstract

The general objective of this work is to expose and compare Aristotle's general logic and Kant's transcendental logic, from the point of view of their internal divisions, in order to show their similarities and differences. The problem examined here is the following: where do the form and content of the divisions of “Transcendental logic”, of the *Critique of pure reason*, originate? The hypothesis defended is that, in terms of form, such divisions originate from the division of Aristotelian logic and, in terms of content, they come from the conception of Wolff's logic - being emphasized here, for the sake of delimitation, only the analysis formal. In the end, I intend to show that the general conception of transcendental logic, initially elaborated in the *Critique of pure reason* and later reproduced in the other two *Critiques*, results from this double influence originating from the logic of Aristotle and Wolff on Kant's theoretical philosophy.

Keywords: transcendental logic; Aristotelian logic; metaphysics; analytics; dialectic; method.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: shuniatta@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6748-5933>.

Introdução²

É comumente sabido que a divisão interna da *Crítica da razão pura* serve de base para a divisão das duas outras *Críticas* — a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo*. Com efeito, surge naturalmente a seguinte questão: de onde provém a divisão interna da *Crítica da razão pura*? Em princípio, há dois modos de responder esta questão: quanto à forma, pode-se afirmar que a divisão interna da KrV imita a divisão geral da Lógica Aristotélica, tal como concebida por Kant; quanto à matéria, pode-se dizer que Kant imita de Wolff o conteúdo metafísico, epistemológico e semântico inserido na Lógica Transcendental. Por questão de delimitação, a hipótese aqui defendida restringir-se-á apenas ao ponto de vista formal — sendo que o esclarecimento do ponto de vista material pode ser encontrado no artigo de Bordignon (2017), intitulado *Lógica formal, transcendental e especulativa*, aqui referido e suposto para compreender este aspecto da questão.

Em linhas gerais, segundo Bordignon, Wolff introduz um novo conceito de Lógica na filosofia alemã à medida que a concebe sob duplo aspecto: o formal (relativo à doutrina do conceito, juízo e raciocínio) e o material (relativo à investigação da verdade). A novidade de Wolff consiste precisamente nesta investigação material da Lógica — que, no fundo, pode ser considerada uma reinterpretação da doutrina do método presente na Lógica de Port-Royal (a ser vista adiante) — em cuja parte ele introduz reflexões de caráter epistemológico (sobre a natureza geral do conhecimento), ontológico (sobre a referência do conhecimento aos entes em geral) e psicológico (acerca das faculdades de conhecimento). Para a autora, a viragem kantiana reside justamente no aspecto semântico, isto é, no fato de Kant, mediante a Lógica Transcendental, superar o caráter ontológico ainda abstrato da semântica de Wolff (cuja referência são os entes em geral) por meio de uma semântica mais concreta (cuja referência são os objetos da experiência em geral). A principal diferença deste trabalho em relação à abordagem de Bordignon consiste em enfatizar o aspecto formal das relações entre a Lógica Geral e a Lógica Transcendental, o qual foi mencionado superficialmente pela autora que enfocou mais o aspecto material destas relações.

Além disso, em certo sentido, pode-se dizer que a tese aqui defendida se aproxima daquela sustentada por Longuenesse (2019) à medida que ambas enfatizam o papel relevante da Lógica Geral em relação à Lógica Transcendental, porém com a diferença de que esta autora focaliza a relação entre as duas Lógicas sob um aspecto particular (o ‘fio condutor’ lógico para a descoberta das categorias e suas repercussões), ao passo que este texto destaca tal relação sob um aspecto geral e estrutural (forma e conteúdo). De um lado, Longuenesse defende a tese de que o ‘fio condutor’ é o movimento ascendente (de baixo para cima) decisivo que conduz da tábua dos juízos, na Lógica Geral, à descoberta (do sistema e da significação) da tábua das categorias, na Lógica Transcendental — o qual é, por sua vez, articulado com o movimento descendente (de cima para baixo) das categorias às formas lógicas a título de aquelas serem a origem e determinação destas últimas (2019, p. 20, 31, 39, 42, 128)³. De outro lado, diferentemente, este texto enfatiza, de um ponto de vista estrutural, que a Lógica Geral empresta à Lógica Transcendental, quanto à forma, os títulos e os temas gerais das divisões internas destas duas doutrinas lógicas, e quanto à matéria, a Lógica de Wolff fornece os conteúdos filosóficos desenvolvidos nestas partes da Lógica Transcendental — cuja herança de Aristóteles a Kant é realizada via as sistematizações da Lógica Geral feita por Arnauld e Nicole (*Lógica de Port-Royal*, 1683) (Arnauld e Nicole, 2016),

2 As citações da obra de Kant são feitas conforme a Edição da Academia (formato eletrônico). Para a *Crítica da Razão Pura*, abreviada aqui por KrV, foi utilizado o padrão de citação convencional A (AA 04; 1781) e B (AA 03; 1787) seguido da respectiva paginação. Foi também abreviada por *Log a Lógica Jäsche* (AA 09; 1800).

3 No fundo, a tese central de Longuenesse consiste em destacar a relevância do movimento ascendente do ‘fio condutor’ que vai dos juízos às categorias e de conciliá-lo (aparentemente, de modo sutil e escasso) com o reconhecido movimento descendente das categorias aos juízos (2019, p. 128). Desta tese do ‘fio condutor’, a autora explora duas consequências principais: contesta a interpretação de Cohen, Heidegger e Strawson de que a tábua dos juízos seja secundária ou arbitrária (Longuenesse, 2019, p. 29-31), e evidencia uma conexão, por esta via ascendente, entre a *Primeira* e a *Terceira Crítica* (Longuenesse, 2019, p. 24).

Wolff (*Filosofia racional*, 1749) e Meier (*Suma da doutrina da razão*, 1752)⁴.

Quanto à questão da forma da Lógica Transcendental – principal objeto deste artigo – Kant mantém, na *Crítica da razão pura*, as duas principais divisões da Lógica Aristotélica, tal como por ele entendida (a saber, a “Doutrina dos elementos” e a “Doutrina do método” e, na primeira parte, a “Analítica” e a “Dialética”), bem como distribui na “Lógica transcendental” elementos semelhantes contidos nestas partes da Lógica Geral – “Doutrina dos conceitos, dos juízos e dos raciocínios”. Neste sentido, pode-se dizer que Kant realiza uma transposição e adaptação das principais partes ou divisões Lógica Geral para a sua Lógica Transcendental, incluindo revisões profundas naquela, tal como a inclusão de um tópico extra lógico, que foi extraído da Lógica Geral (i.e., da teoria das categorias aristotélicas) e redirecionado para formar uma parte independente, chamado de Estética Transcendental, com objetivo de tratar exclusivamente do espaço e do tempo – a qual representa uma contribuição bastante original de Kant, na *Crítica da razão pura*.

De modo geral, Kant chama a lógica de Aristóteles de *Lógica Geral Pura* ou, às vezes, por simplicidade, apenas de *Lógica Geral* – embora esta última expressão não seja totalmente rigorosa, de acordo com o seu próprio ponto de vista – sendo que aqui, por vezes, por facilidade, a Lógica Aristotélica será chamada também de Lógica Formal à medida que é considerada por ele como uma ciência da forma⁵.

O desenvolvimento deste tema será baseado em duas obras principais de Kant: a *Crítica da razão pura* (1787) e a *Lógica de Jäsche* (1800)⁶. Internamente, o texto está dividido em três partes principais, em que a primeira trata das divisões de Kant sobre a Lógica Aristotélica, a segunda das divisões da Lógica Transcendental e a terceira do cotejo das divisões destas duas Lógicas.

1. Divisão Geral da Lógica Aristotélica por Kant

Do ponto de vista formal, Kant realiza ao menos duas divisões gerais da Lógica Aristotélica, uma na *Crítica da razão pura* (1787) e outra na *Lógica* (1800), as quais coincidem em alguns aspectos e diferem em outros, inclusive na terminologia empregada nas duas obras (ver nota de rodapé 8). De modo geral, a divisão da Lógica Aristotélica, presente na *KrV*, tem as suas partes encadeadas ou subordinadas umas às outras, ao passo que, na *Lógica*, aparecem também algumas partes justapostas ou independentes daquelas.

Do ponto de vista material, conforme sublinha Bordignon (2017, p. 315-317), Kant recebe influência da Lógica de Wolff, na sua concepção da Lógica Aristotélica e na elaboração da própria Lógica Transcendental, como por exemplo nas partições internas de ambas e, especialmente, na função ontológica (sintaxe subjetiva das faculdades cognitivas) e epistemológica (semântica objetiva referente à experiência possível) da última.

Abaixo, segue uma explanação geral das divisões da Lógica Aristotélica nestas duas obras de Kant, com ênfase no aspecto formal.

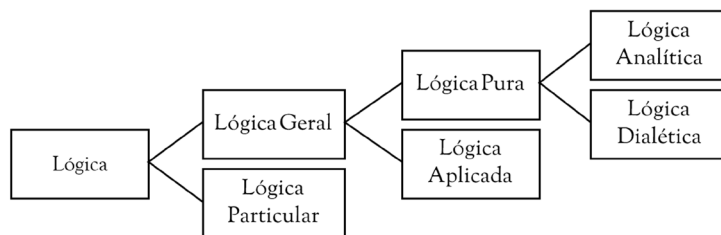
4 Algumas pistas desta herança filosófica são indicadas pelo próprio Kant e Jäsche (*Log*, AA 09: 03-06, 21), o último dos quais cita Jakob que sugere que a Lógica Transcendental já estava implícita na Lógica de Wolff (*Log*, AA 09: 06). Ver também Longuenesse (2019, p. 31, 124, 131 8n, 154-5, 167 1n). Castilho escreve: “a comparação entre os manuais wolffianos e a dita produção paralela [da Lógica Geral] pode abrir uma porta para o que já foi chamado de o laboratório de Kant” (Castilho, 2014, p. 17).

5 Longuenesse observa que Kant foi o primeiro a chamar a Lógica Aristotélica de Lógica Formal (Longuenesse, 2019, 124).

6 Infelizmente, não foi possível ter acesso aos manuais de Lógica Aristotélica que Kant consultou para a elaboração da sua própria concepção desta Lógica, tais como a Lógica de Wolff, Baumgarten e Meier, conforme ele próprio indica (*Log*, AA 09: 21), além das outras edições dos seus Cursos de Lógica, feitas por Blomberg e Philippi.

1.1- Divisão geral da Lógica Aristotélica na Crítica da razão pura (1787) de Kant

Na KrV (B 74ss), Kant divide três vezes a Lógica Aristotélica em duas partes: primeiramente, divide-a em Lógica Geral e Particular; em seguida, divide a primeira em Pura e Aplicada; finalmente, subdivide a Lógica Geral Pura em Analítica e Dialética. Em termos precisos, Kant identifica a Lógica Aristotélica ou Formal, propriamente dita, a esta divisão especial, denominada por ele de Lógica Geral Pura Analítica. Abaixo, o *Quadro 1* resume esta divisão geral da Lógica Aristotélica, na visão de Kant:



Quadro 1 - Divisão geral da Lógica Aristotélica, na KrV (1787), segundo Kant. A Lógica de Aristóteles é uma ciência formal, chamada de Lógica Geral Pura Analítica – que aparece no ramo superior do esquema.

Inicialmente, conforme o *Quadro 1*, Kant divide a Lógica Formal em duas partes: (i) a Lógica Geral, que estuda a forma ou as regras necessárias do pensamento, sem levar em conta o seu conteúdo ou objetos; (ii) a Lógica Particular, que estuda as regras do pensamento aplicadas ao conhecimento de certos objetos particulares e, neste caso, trata-se de um de *órganon* específico de cada ciência.

Por sua vez, a Lógica Geral é dividida em duas partes: (iii) a Lógica Geral Pura, que estuda as regras necessárias do pensamento sem considerar as condições empíricas ou subjetivas ligadas ao exercício do entendimento; (iv) a Lógica Geral Aplicada, que estuda as regras empíricas e subjetivas presentes na atividade formal do pensamento, razão pela qual pertence ao ramo da Psicologia e não da Lógica, propriamente dita, e deve ser considerada como um catártico do entendimento comum, e não um *órganon* ou cânon da ciência (KrV, B 77-78; Log, AA 09: 18).

Este ponto da divisão da Lógica (Pura e Aplicada) é relevante para destacar a crítica de Kant ao psicologismo na Lógica, na medida em que ele admite um ramo da Lógica que possui investigações psicológicas – a Lógica Aplicada – ao passo que nega tais investigações ao outro ramo – a Lógica Pura – sendo que somente esta última é uma ciência formal pura, propriamente dita. A Lógica Aplicada admite investigações de caráter empírico, contingente e subjetivo, ligadas às diversas circunstâncias concretas presentes na produção do conhecimento (p. ex., a memória, a imaginação, o hábito, a inclinação etc.) e que a aproxima do campo da Psicologia. Porém, a Lógica Pura abstrai de todas estas condições materiais e considera apenas a forma do pensamento, o que a caracteriza, portanto, como uma ciência formal autônoma, completamente independente da Psicologia.

Por fim, a Lógica Geral Pura é dividida em duas partes⁷: (v) a Lógica Analítica, que estuda todos os princípios e formas do pensamento e o conceito de verdade formal, entendido enquanto coerência das formas do pensamento as suas próprias leis formais, sendo, neste sentido, considerada uma lógica da verdade para todo o conhecimento em geral e um cânon para todo conhecimento; (vi) a Lógica Dialética, que estuda o conceito problemático de verdade material na Lógica, sendo vista como uma lógica da ilusão ou aparência à medida que faz um uso incorreto das leis formais do pensamento no intuito de ampliar o conhecimento e induz a

7 Kant: “A Lógica divide-se: na Analítica e na Dialética” (Log, AA 09: 16). Ver também: “A Lógica atual deriva da Analítica de Aristóteles [...]. Ele a expôs como um *órganon* e dividiu-a numa Analítica e numa Dialética” (Log, AA 09: 20).

produção de falácias ou sofismas (KrV, B 84-6, *Log*, AA 09: 16).

Este ponto da divisão da Lógica Geral (Analítica e Dialética) é importante por revelar a concepção de Kant sobre a semântica da Lógica, a qual põe em destaque a discussão sobre o conceito de verdade nesta ciência, cujo parecer de Kant é que se trata de um problema que deixa os lógicos sempre em apuros quando se lhes pergunta: “o que é a verdade?” (KrV, B 82). Resumidamente, a posição de Kant é que Lógica possui apenas um conceito de verdade formal (definida pela Lógica Analítica), mas não de verdade material (pretendida equivocadamente pela Lógica Dialética). Convém destacar dois principais argumentos de Kant para defender que o conceito de verdade material é problemático nesta ciência: (i) porque a Lógica é uma ciência formal e não material, o que implica que seus objetos são somente as formas do pensamento sem conteúdo (intuitivo) fora dele – embora o conceito de verdade depende necessariamente da matéria ou conteúdo intuitivo; (ii) porque é contraditório formular um conceito material de verdade na Lógica à medida que, por definição, é uma ciência formal que abstrai de todo conteúdo ou matéria, de modo que a Lógica possui apenas um conceito de verdade formal (coerência interna) e não de verdade material (correspondência externa). Assim, toda pretensão semântica da Lógica em produzir verdade material (ou sintética), e não apenas verdade formal (ou analítica, no sentido de coerência interna), implica na criação de ilusões ou aparências de conhecimentos (KrV, B 82-6; *Log*, AA 09: 17). Para Kant, estes dois problemas é que tornam inviável a construção de uma semântica consistente para a Lógica e que, portanto, deixam sempre os lógicos em dificuldades diante da questão da verdade.

Em resumo, o *Quadro 1* oferece uma visão conclusiva sobre a concepção de Kant da Lógica Formal, extraída a partir do último ramo superior, a saber: para Kant, a Lógica Aristotélica é entendida como uma ciência formal, denominada de Lógica Geral Pura Analítica, ou simplesmente, Lógica Analítica, cujo objeto de estudo são as formas necessárias e universais (*a priori*) do pensamento.

1.2- Divisão geral da Lógica Aristotélica na Lógica (1800) de Kant

Na *Lógica* (1800), Kant realiza várias divisões da Lógica Aristotélica, com destaque para duas passagens: a introdução e o sumário principal. De modo geral, a diferença destas duas divisões consiste em que, na introdução, Kant reúne e seleciona diversas divisões da Lógica em sua época, ao passo que, no sumário principal, ele mantém apenas as divisões da Lógica que passaram no crivo crítico discutido na parte introdutória.

Em primeiro lugar, quanto à introdução da *Lógica*, no item dois (AA 09: 16-21), Kant oferece cinco divisões da Lógica, das quais algumas coincidem entre si e outras são eliminadas. As cinco divisões da Lógica são, na ordem citadas por ele, as seguintes: (i) Analítica e Dialética; (ii) Artificial (Científica) e Natural (Popular)⁸; (iii) Teórica (Elementar) e Prática⁹ (Método); (iv) Pura e Aplicada; (v) Uso Comum e Uso Especulativo. De um lado, são eliminadas como não pertencentes à ciência da Lógica as seguintes três subdivisões: Lógica Aplicada, Lógica do Uso Comum e Lógica do Uso Especulativo. De outro, coincidem quanto à definição correta da Lógica as seguintes quatro subdivisões: Analítica, Artificial, Teórica (Elementar) e Pura – as quais são vistas enquanto ciência formal do pensamento.

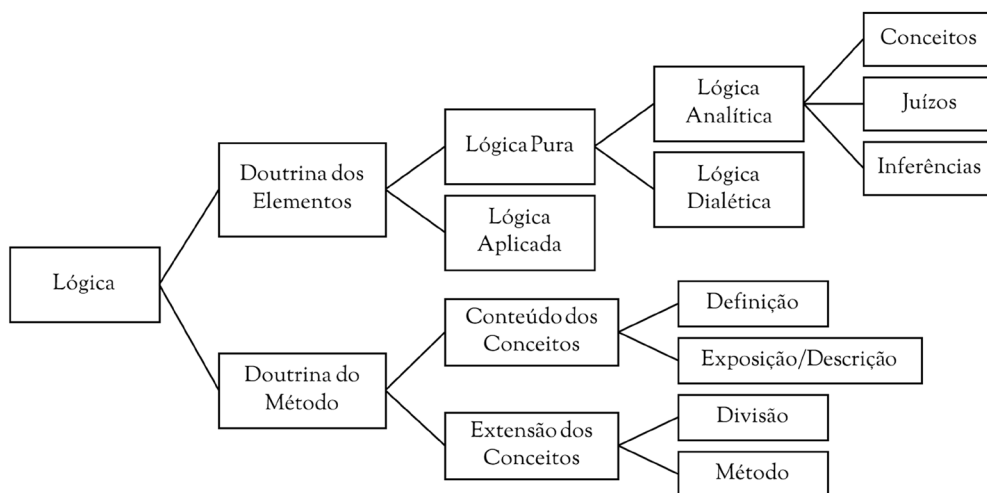
A triagem crítica destas divisões da Lógica, feita por Kant, é dada como segue. Quanto à divisão (i), ele mantém ambas as partes porque contêm a principal divisão da Lógica, na medida em que a Lógica Analítica estuda a verdade formal que contêm as regras para a autocorreção

8 Bordignon (2017, p. 316-317) destaca que esta divisão da Lógica em Natural e Artificial, está presente em Wolff, respectivamente, a título de uma espécie de lógica de primeiro grau (ligada ao entendimento comum) e lógica de segundo grau (associada ao entendimento formal).

9 Na KrV, Kant chama esta parte da Lógica Prática (que contém as regras formais sobre objetos particulares) de Lógica Particular ou Especial (KrV, B 76).

do pensamento em geral, independente de qualquer objeto, ao passo que a Lógica Dialética estuda as ilusões ou aparências lógicas produzidas pelo uso ou aplicação incorreta das regras formais. Quanto à divisão (ii), ele mantém a Lógica Artificial por corresponder ao conceito de ciência das regras *a priori* do pensamento, enquanto exclui a Lógica Natural ou Popular por conter apenas regras empíricas e antropológicas do entendimento comum. Quanto à divisão (iii), Kant conserva ambas as partes: a Lógica Teórica, Geral, Elementar ou Dogmática, cujo objeto de estudo são as formas necessárias do pensamento em geral; e a Lógica Prática ou Técnica que contém tanto as regras formais do pensamento relativas aos objetos particulares das ciências quanto as regras relativas ao método para a ordenação do conhecimento. Quanto à divisão (iv), ele retém a Lógica Pura que estuda as formas do pensamento, ao passo que elimina a Lógica Aplicada por ser de caráter psicológico e, portanto, empírico e contingente. Por fim, quanto à divisão (v), Kant elimina ambas as partes como incorretas sob o argumento de que a Lógica do Uso Comum contém apenas regras particulares do senso comum e a Lógica do Uso Especulativo é suposta como um *organon* ilusório do conhecimento, e não apenas como propedêutica.

Em segundo lugar, quanto ao sumário principal deste livro, Kant divide a Lógica Aristotélica em duas partes centrais: a Doutrina Geral dos Elementos e a Doutrina Geral do Método. A Doutrina Lógica dos Elementos tem três divisões principais, que tratam dos três principais elementos da Lógica Aristotélica: a Doutrina dos Conceitos, a Doutrina dos Juízos e a Doutrina das Inferências. A Doutrina Lógica do Método é dividida em duas partes, que tratam de um estudo especial dos conceitos quanto à distinção sob duplo aspecto: o Conteúdo e a Extensão dos Conceitos¹⁰. Por sua vez, ele subdivide o estudo do Conteúdo dos Conceitos em duas partes (Definição e Exposição/Descrição dos Conceitos) e o estudo da Extensão dos Conceitos também em duas partes (Divisão dos Conceitos e Métodos). Abaixo, o *Quadro 2* resume a divisão geral da Lógica Geral na perspectiva do sumário da *Lógica*, de Kant:



Quadro 2 - Divisão geral da Lógica Aristotélica, na *Lógica* (1800) de Kant. A Lógica Geral de Aristóteles é uma ciência ou doutrina dos elementos, chamada de Lógica Pura Analítica, que trata do estudo dos conceitos, juízos e inferências – que aparece no ramo superior do esquema.

Inicialmente, observa-se que o *Quadro 2* (da *Lógica*) tem o ramo superior praticamente idêntico ao do *Quadro 1* (da *KrV*), sendo coincidentes as definições destas divisões da Lógica Aristotélica nestes dois livros. Contudo, há duas diferenças que aparece no *Quadro 2*: a primeira

¹⁰ Em certo sentido, a Doutrina Lógica do Método é um prolongamento de várias passagens anteriores da própria *Lógica* de Kant e manifesta uma determinada sobreposição de conteúdos, como por exemplo: na introdução deste livro, a Doutrina do Método aborda os trechos que tratam da distinção em geral (AA 09: 33-36 e AA 09: 58-64); na Doutrina dos Elementos, particularmente a Doutrina dos Conceitos, aborda a parte que trata do conteúdo e extensão dos conceitos (Log, AA 09: 95-100). A diferença básica é que, na Doutrina do Método, estas passagens são aprofundadas, do ponto de vista da distinção, mediante o acréscimo de novas classificações, definições e regras sobre os conceitos.

divisão da Lógica e, de modo especial, a divisão do ramo inferior. Quanto à primeira divisão da Lógica Aristotélica, o *Quadro 2* começa com a partição em Doutrina Geral dos Elementos e Doutrina Geral do Método, ausente no *Quadro 1*, o que pode ser explicado porque, na *Lógica* (1800), Kant expõe da forma mais completa possível a Lógica Aristotélica enquanto uma ciência formal, ao passo que na *KrV* ele se limita a destacar as partes principais desta ciência que interessam ao cotejo e desenvolvimento da sua Lógica Transcendental. Apesar disso, convém notar uma pequena variação terminológica nesta primeira divisão do *Quadro 2*, pois Kant, na *KrV* (B 76), considera a Lógica Elementar como idêntica ao ramo da Lógica Geral, enquanto na *Lógica* (AA 09: 139) ele opõe a Lógica Elementar à Lógica do Método e inclui naquela a Lógica Geral e a Lógica Particular.

Quanto ao ramo inferior, a Doutrina Geral do Método – ausente na divisão da Lógica Formal, na *KrV* – Kant informa que é parte da Lógica Aristotélica que contém as regras sobre a forma da ciência em geral para alcançar a perfeição do conhecimento¹¹, sendo que há duas principais perfeições do conhecimento: a distinção e a ordenação sistemática do conhecimento. Em linhas gerais, as regras da distinção do conhecimento tratam da reflexão sobre os conceitos quanto ao seu conteúdo (definição e exposição) e sua extensão (divisão), enquanto as regras da ordenação do conhecimento versam sobre os métodos para elaboração e ordenação do conhecimento (*Log*, AA 09: 140).

Inicialmente, Kant divide a Doutrina do Método em duas partes, baseado no critério da distinção dos conceitos: (I) Conteúdo dos Conceitos, que contém as regras para a definição e exposição distinta dos mesmos; (II) Extensão dos conceitos, que apresenta as regras para a divisão distinta deles, além das regras metodológicas.

Em primeiro lugar, Kant divide o Conteúdo dos Conceitos em duas partes: (i) Definição dos Conceitos e (ii) Exposição e Descrição dos Conceitos. De um lado, quanto à Definição dos Conceitos, ele indica regras gerais para definir conceitos e classifica duas principais espécies de definições de conceitos, a saber: (a) Definição Analítica e Sintética (ambas podem ser *a priori* ou *a posteriori*) e (b) Definição Nominal e Real. A Definição Analítica baseia-se nos conceitos dados (*a priori* ou *a posteriori*) e é produzida mediante a análise intelectual, sendo incompleta (não contém todas as notas pertencentes ao conceito). A Definição Sintética é baseada nos conceitos factícios (*a priori* ou *a posteriori*) e é dada por meio de exposição¹² (intuição empírica) ou construção (intuição pura)¹³, sendo incompleta na exposição e completa na construção. A Definição Nominal são explicações de nomes que exprimem o significado geral com a simples função de designação e distinção dos objetos. A Definição Real são explicações de coisas que contém notas sobre a determinação interna do objeto e são suficientes para o seu conhecimento.

De outro lado, quanto à Exposição e Descrição dos Conceitos, Kant explica que ambos são, no fundo, preparações para as definições de conceitos dados *a priori* (e não *a posteriori*), formulados mediante análise, com a seguinte diferença: a Exposição apresenta a lista completa das notas características dos conceitos dados, ao passo que a Descrição fornece uma lista incompleta destas características. A partir destas notas preparatórias são formuladas as definições dos conceitos dados, propriamente ditas¹⁴.

Em segundo lugar, Kant trata a Extensão dos Conceitos, composta por uma única

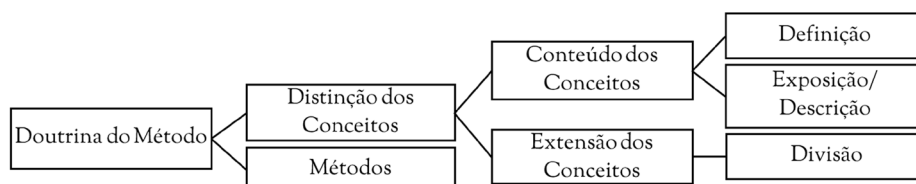
11 Para Kant, a Doutrina Geral do Método trata “(...) da forma de uma ciência em geral, ou da maneira de proceder para conectar o múltiplo do conhecimento em uma ciência”, e “(...) terá sobretudo de indicar os meios pelos quais se podem promover essas perfeições do conhecimento” (*Log*, AA 09: 139-140).

12 Nesta passagem da *Lógica*, Kant usa duas expressões distintas para “exposição”: *Exposition* (§102) e *Erörterung* (§105). Para não os confundir entre si, pode-se usar, alternativamente, no primeiro caso, o termo empregado por Loparic, “exemplificação” (2000, p. 179).

13 Neste último caso, a Definição Sintética Construtiva, estão incluídas as definições matemáticas, que Kant denomina também de Definição Genética (*Log*, AA 09: 144).

14 Apenas para completar esta classificação, Kant chama de Descrição a lista incompleta de notas referentes aos conceitos dados *a posteriori*.

parte referente à Divisão dos Conceitos, no interior da qual ele introduz um tópico relativo ao Método do Conhecimento, baseado no critério de que ambas tratam de divisões (de conceitos e métodos)¹⁵. Para fins didáticos, e considerando a possível artificialidade desta classificação de Kant, na *Lógica* (1800), considerar-se-á que a Doutrina do Método pode ser dividida em duas partes: (i) a Distinção dos Conceitos – subdividida em Conteúdo dos Conceitos (§§99-109) e Extensão ou Divisão dos Conceitos (§§110-113) – e o (ii) Método da Ciência (§§114-119). O *Quadro 3* mostra esta divisão, aqui proposta e revisada, acerca da Doutrina do Método:



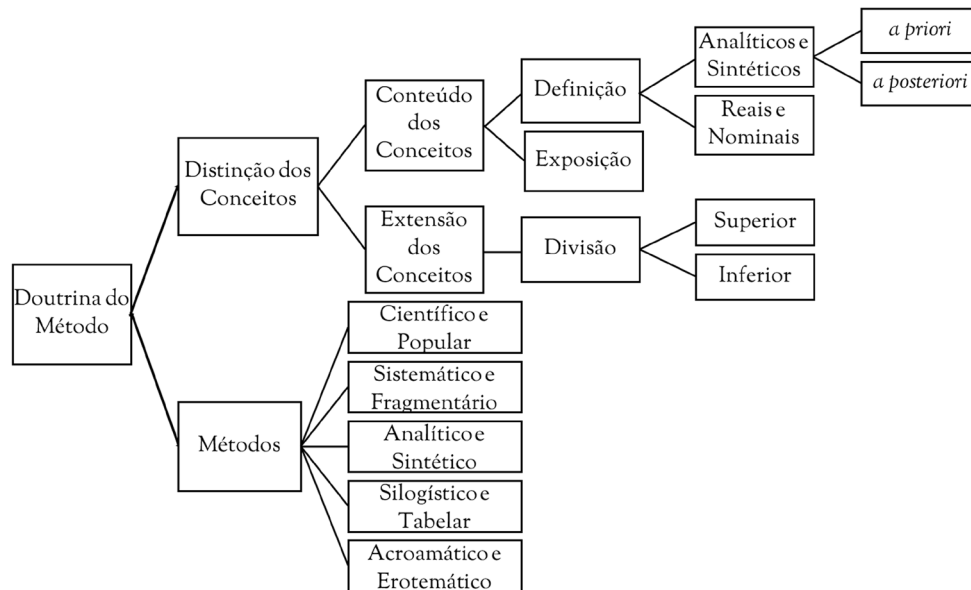
Quadro 3 - Divisão revisada da Doutrina do Método mediante a separação dos Métodos como um tópico independente, e não subordinado à Extensão dos Conceitos.

De um lado, quanto à Divisão dos Conceitos, esta parte estuda a extensão ou referência dos conceitos e tem a ver, para Kant, com o estudo das classes e regras para a divisão dos conceitos em geral do ponto de vista dos objetos contidos neles – cuja principal divisão é a seguinte: conceitos superiores e inferiores (principal divisão), os quais podem ser classificados em: (a) conceitos codivididos (divisão horizontal) e subdivididos (divisão vertical); (b) conceitos dicotômicos (divisão dupla) e politômicos (além da divisão dupla).

De outro lado, quanto ao Método da Ciência (*Log*, §§ 114-119), propriamente dito, Kant expõe os principais métodos usados na elaboração do conhecimento em geral, dentre os quais ele distingue os seguintes: (a) o método científico (fundado em princípios universais) e o popular (fundado em princípios pragmáticos); (b) o método sistemático (baseado em demonstrações) e o fragmentário (não baseado em provas); (c) o método analítico (segue do condicionado às condições/princípios) e o sintético (segue das condições/princípios ao condicionado); (d) o método silogístico (modo de exposição de uma ciência mediante cadeias de raciocínios) e o tabelar (modo de exposição de uma ciência mediante cadeias de esquemas); (e) o método acroamático (procedimento usado no ensino do conhecimento) e o erotemático (procedimento usado no questionamento do conhecimento) – sendo este último subdividido em método dialógico (usado nos conhecimentos racionais) e método catequético (usado nos conhecimentos empíricos e históricos).

Para finalizar, o *Quadro 4*, a seguir, apresenta as principais divisões da Doutrina do Método pertencente à Lógica Aristotélica, tal como concebida por Kant, com a alteração feita mediante à separação do Método como um tópico à parte:

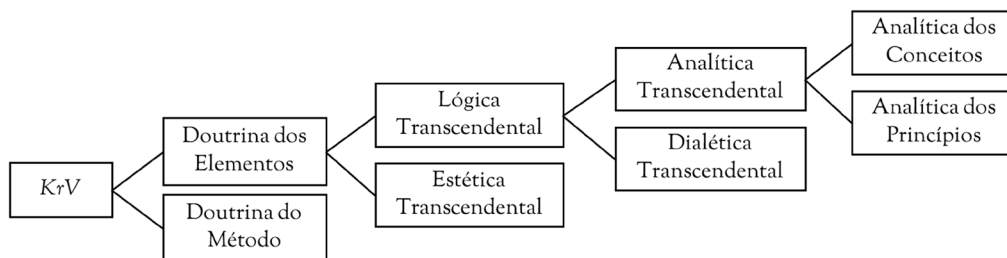
¹⁵ Na verdade, parece artificial Kant incluir o estudo do método (*Log*, §114) como uma parte do estudo da extensão dos conceitos (*Log*, §98 e §110), pois a metodologia trata de um tópico independente dos conceitos, relativa aos modos de elaboração e ordenação sistemática do conhecimento científico. Neste sentido, na sua *Lógica* (1800), a Doutrina do Método deveria conter duas partes principais, uma sobre a distinção dos conceitos (dividida em conteúdo e extensão) e a outra sobre o método. A julgar pela *Lógica de Port-Royal* (2016 [1683]), que incluía na Doutrina do Método tópicos variados sobre métodos, definições, fé e crença – o que reproduz, no fundo, a inclusão de tópicos semelhantes e diversificados, feita por Aristóteles (2010), no *Órganon* –, pode-se dizer que, entre os modernos, inclusive Kant, esta parte da Lógica reunia múltiplas temáticas sobre o conhecimento em geral e suas regras (métodos, espécies, graus, ordenação, classificação, princípios, definições etc.). Como nota Blanché, historicamente, a inclusão do estudo do método no campo da Lógica Aristotélica é feita pela *Lógica de Port Royal*, que é de inspiração cartesiana e constitui uma expansão daquela lógica mediante a inserção de vários tópicos que nela estavam ausentes ou subjacentes (Blanché, 1985, p. 182 ss).



Quadro 4 - Divisão geral da Doutrina do Método, na Lógica (1800), segundo Kant, cuja principal partição é a Distinção dos Conceitos e o Método, propriamente dito, posto este último como tópico independente.

2- Divisão da Lógica Transcendental na *Crítica da razão pura* de Kant

De modo geral, Kant divide a *KrV* quatro vezes em duas partes principais, cujo ponto de partida é a divisão em Doutrina dos Elementos e Doutrina do Método. Em seguida, subdivide a Doutrina dos Elementos em duas partes: a Estética Transcendental e a Lógica Transcendental. Por sua vez, subdivide a Lógica Transcendental em duas partes: a Analítica Transcendental e Dialética Transcendental. Por fim, ele subdivide a Analítica em duas partes: Analítica dos Conceitos e Analítica dos Princípios. Ver *Quadro 5*, abaixo:



Quadro 5 - Divisão da *KrV* e da Lógica Transcendental de Kant.

De um lado, a Doutrina dos Elementos apresenta o sistema dos conceitos e princípios do conhecimento, sendo dividido em duas partes: a Lógica Transcendental, que trata dos conceitos e princípios do pensamento (as categorias) e a Estética Transcendental, que estuda os conceitos e princípios da sensibilidade (as intuições) – sendo que esta última não pertence à primeira porque seus princípios são de natureza não conceitual ou extra lógica (i.e., o espaço e o tempo).

Em seguida, a Lógica Transcendental tem duas divisões. Primeira, a Analítica Transcendental, vista como uma lógica da verdade que expõe os conceitos, princípios e funções das principais faculdades de pensamento (entendimento, imaginação, apercepção). Segunda, a Dialética Transcendental, considerada uma lógica da ilusão que apresenta os principais erros de raciocínio sobre o conhecimento dos objetos metafísicos (paralogismos, antinomias, ideais). Por sua vez, a Analítica Transcendental é dividida em duas partes: a Analítica dos Conceitos que formula o sistema sintático das categorias que têm validade empírica em geral, e Analítica dos Princípios que elabora o sistema semântico dos juízos referentes à experiência possível.

Em resumo, pode-se dizer que a Lógica Transcendental de Kant tem uma lógica da verdade (Analítica Transcendental) e uma lógica da ilusão (Dialética Transcendental), sendo que a primeira tem uma parte que estuda as categorias (Analítica dos Conceitos) e outra estuda os juízos (Analítica dos Princípios), enquanto a segunda estuda os raciocínios ilusórios ou sofisticos (paralogismos, antinomias e ideais).

De outro lado, a Doutrina do Método tem a proposta de realizar uma ordenação sistemática da filosofia teórica de Kant sob quatro aspectos (disciplina, cânon, arquitetônica e história), mas que, no fundo, reúne diversos tópicos sobre o conhecimento em geral, analisados de acordo com a perspectiva transcendental (i.e., a referência a experiência possível), tais como: sistemas, espécies, graus, princípios, métodos, definições, axiomas, demonstrações, hipóteses etc.

3-Cotejo entre a Lógica Geral de Aristóteles e a Lógica Transcendental de Kant

Neste tópico, serão destacadas algumas relações de semelhanças e diferenças entre a Lógica Geral e a Lógica Transcendental, segundo a visão de Kant.

3.1- Semelhanças entre a Lógica Geral e a Lógica Transcendental, segundo Kant

As semelhanças entre a Lógica Geral e a Lógica Transcendental serão aqui analisadas do ponto de vista do caráter epistemológico (conceito de ciência) e das divisões internas de ambas.

Inicialmente, quanto ao caráter epistemológico, Kant entende que a Lógica Geral e a Lógica Transcendental têm em comum serem ambas ciências puras (não empíricas) e *a priori* (necessária e universal), discursivas (objetos conceituais) e não intuitivas (objetos não construídos na intuição pura ou empírica) – embora em sentidos diferentes. De um lado, Kant é resolutivo ao considerar a Lógica Aristotélica como uma *ciência*, ao contrário do próprio Aristóteles, que a via como uma espécie de *propedêutica* ou *instrumento* da ciência (*Metafísica*, 1005 b 3)¹⁶ e da própria *Lógica de Port-Royal*, que a via como uma *arte* de bem pensar (2016 [1683], p. 163). Com efeito, no Prefácio à 2ª edição da *KrV* (B VIII-XIV) Kant reconhece a Lógica Aristotélica, a Matemática e a Física como exemplo de ciências consolidadas, embora difiram entre si quanto ao objeto, o método e o juízo (a ser visto no próximo tópico – 3.2).

Para Kant, a Lógica Aristotélica é uma ciência formal, pura, *a priori*, analítica, discursiva e não intuitiva (*KrV*, B 70-80; *Log*, AA 09: 13; 15). A Lógica Geral é uma ciência formal porque sua forma e conteúdo são de natureza formal: a forma é constituída pelos princípios lógicos (identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente)¹⁷ e o conteúdo ou objeto pelas

¹⁶ Em geral, os comentadores afirmam que Aristóteles não reconhece a Lógica como uma *ciência*, propriamente dita, mas sim como um *instrumento* ou *ferramenta* da ciência (Ross, 1987, p. 31; Ribeiro, 2014, p. 129; Martins, 2006, p. 52). Porém, em certo sentido, pode-se argumentar que Aristóteles sugere, implicitamente, que a Lógica pode ser vista como uma ciência em ao menos três passagens: (i) na *Retórica* (1359 b 10), quando ele se refere à Lógica como a “ciência analítica”; (ii) nos *Tópicos* (105 b 15-25), quando divide o conhecimento, seguindo a visão platônica (moral, física e dialética), e coloca a Lógica como uma destas três partes ao distinguir três tipos de proposições e problemas: éticos, naturais e lógicos (cf. Martins, 2006, p. 55); (iii) na *Metafísica* (1026 a 5-10), quando trata das ciências teóricas (Física, Matemática, Metafísica), em cujo contexto a Lógica poder ser considerada semelhante à Matemática Pura à medida que seus objetos são imóveis e separados, apesar desta interpretação equipará-las à Metafísica e dificultar distingui-las entre si (cf. comentário de Tricot à *Metafísica*, 1991, p. 331; Martins, p. 58-64, 2006).

¹⁷ *Log*, AA 09: 52-53, 15; *KrV*, B 190.

formas elementares ou atos lógicos do pensamento (conceitos, juízos e raciocínios)¹⁸. A Lógica Geral é uma ciência pura porque seus princípios e objetos pertencem exclusivamente ao pensamento e independem totalmente da experiência, não sendo leis empíricas, contingentes e psicológicas (*Log*, AA 09: 12-3). A Lógica Geral é uma ciência *a priori* porque os princípios, regras e objetos são de caráter necessário e universal sobre o uso correto do entendimento em geral. A Lógica Geral é uma ciência analítica porque sua forma e conteúdo (ie., princípios e objetos lógicos) são elaborados mediante a análise interna da atividade formal do pensamento, sem recurso a qualquer tipo de intuição, de modo que sua analiticidade consiste no “simples desmembramento das ações da razão em seus momentos” (*KrV*, B 170), independente de todo objeto externo¹⁹. Por fim, a Lógica Geral é uma ciência discursiva porque é produzida unicamente pela autorreflexão do pensamento sobre seus próprios princípios e regras formais e é não intuitiva porque seus objetos formais (conceitos, juízos e raciocínios) não são construídos na intuição pura ou empírica, mas tais objetos são referidos no próprio pensamento.

De outro lado, Kant considera que a Lógica Transcendental também é uma ciência pura e *a priori*, discursiva e não intuitiva – mas não formal e analítica. É uma ciência pura porque trata de conceitos e princípios que não são extraídos da experiência e é *a priori* porque são necessários e universais. É uma ciência discursiva porque seus conceitos e princípios apenas fazem referência conceitual à intuição possível e é não intuitiva porque seus princípios não constroem efetivamente objetos na intuição pura ou empírica (*KrV*, B 747-752). De modo geral, para Kant, a Lógica Transcendental tem a dupla tarefa de investigar o sistema dos princípios *a priori* do conhecimento (intuições e conceitos) e a referência ou uso empírico deles – sendo a primeira tarefa denominada de investigação metafísica e a segunda de investigação transcendental (*KrV*, B 80).

Posteriormente, quanto às divisões internas da Lógica Geral e Transcendental – conforme mostram o *Quadro 1*, *2* e *5* – a exposição geral das divisões da Lógica Aristotélica, feita por Kant, na *KrV* e na *Lógica*, revela um paralelismo notável com a própria divisão elaborada na sua Lógica Transcendental, tal como organizada na *KrV*²⁰. A comparação destes três *Quadros* mostra algumas semelhanças entre as divisões da Lógica de Geral e a divisão interna da Lógica Transcendental, cuja principal similaridade é a divisão inicial e final de ambas. No início, a divisão principal da Lógica Transcendental (i.e., a Doutrina dos Elementos e do Método) segue a mesma divisão geral da Lógica de Aristóteles, tal como concebida por Kant. No final, a divisão mais importante da Lógica (i.e., a Analítica e a Dialética) aparece também em ambas, na Lógica Geral e na Lógica Transcendental.

Em primeiro lugar, quanto à Doutrina dos Elementos, convém seguir aqui apenas a parte relativa à Lógica Transcendental – deixando de lado a Estética Transcendental²¹. A Doutrina dos

18 *KrV*, B 169, 171.

19 Além disso, pode-se argumentar que, para Kant, a Lógica Geral seja uma ciência analítica pelo fato de que sua parte principal, que contém a lógica da verdade, ser chamada de Analítica – em contraposição à Dialética, vista como uma lógica da ilusão. Todavia, embora seja admissível concluir que Kant concebe a Lógica Aristotélica como uma ciência analítica, esta visão é parcialmente correta à medida que a Lógica atualmente tem aplicações empíricas que justificam considerá-la também como uma ciência sintética *a priori*. Este ponto será melhor explicado na parte final da conclusão mediante a proposição de que a Lógica – semelhante ao que Kant concebeu para a Matemática – pode ser considerada uma ciência formal em sentido fraco (ou analítico) e forte (ou sintética *a priori*).

20 Historicamente, há indícios que sugerem que o estudo das partes da Lógica Aristotélica inspirou a divisão da Lógica Transcendental na *KrV*: pois sabe-se que Kant realizou estudos da Lógica Aristotélica, via o manual de Meier, desde 1765 (*Log*, Prefácio, AA 09: 3), o que é uma data que antecede em 16 anos a primeira edição da *KrV* (1781) e, portanto, antecipa em 6 anos a própria ‘década do silêncio’ de preparação desta última obra. Castilho (Trad., 2014, p. 16) informa que é possível que Kant teve contato com a Lógica de Meier desde 1755, ou seja, dez anos antes da data indicada por Jäsche e apenas três anos após a publicação do livro de Meier (1752).

21 Na verdade, pode-se dizer que Kant formula a Estética Transcendental a partir de uma revisão feita na Doutrina dos Elementos da Lógica Aristotélica, mais precisamente, na teoria das categorias aristotélicas (ou a Doutrina dos Conceitos), mediante a separação de duas categorias – o espaço e o tempo –, as quais não fariam parte da Lógica Geral por não serem conceitos, mas sim intuições – ou seja, elementos extra lógicos – e por isso deveriam ser estudados em outra parte fora da Lógica – a Estética Transcendental, propriamente dita (ver *KrV*, B 107; *Prol*, AA

Elementos contém os principais elementos estudados pela Lógica Aristotélica (conceitos, juízos, raciocínios)²², os quais são mantidos e distribuídos por Kant nas diversas partes da sua Lógica Transcendental. Além disso, a divisão da Doutrina dos Elementos em Analítica e Dialética, na Lógica Geral, é mantida de modo similar na última divisão da Lógica Transcendental de Kant. Duas semelhanças especiais podem ser ainda destacadas entre a Analítica e a Dialética na Lógica Geral e Transcendental: uma de caráter sintático e a outra semântico.

Do ponto de vista sintático, a Analítica e a Dialética da Lógica Geral e Transcendental assemelham-se por terem os mesmos elementos formais constituintes — os conceitos, juízos e raciocínios²³ — com a diferença que são distribuídos de modo diferente, por Kant, nas duas Lógicas. Na Lógica Geral, ele inclui na Analítica todos estes três elementos, ao passo que na sua Analítica Transcendental apenas dois destes elementos (categorias e juízos), sendo que o terceiro elemento (raciocínios) ele desloca para a sua Dialética Transcendental. Em particular, quanto à divisão da Analítica Transcendental em Analítica dos Conceitos e Analítica dos Princípios, esta segue, de modo geral, a mesma partição de temas estudados por Aristóteles em dois tratados lógicos, as *Categorias* e o *Da Interpretação*, nos quais este aborda, respectivamente, a teoria das categorias e a teoria dos juízos. Por sua vez, a Dialética Aristotélica e a Dialética Transcendental assemelham-se porque ambas tratam dos raciocínios falaciosos, que resultam da aplicação indevida destas formas lógicas como um *órganon* para produzir conhecimentos ilusórios²⁴.

Em resumo, Kant reúne na sua Analítica Transcendental a investigação das categorias (i.e., os conceitos puros) e dos princípios puros do entendimento (i.e., os juízos puros de experiência) — respectivamente, na Analítica dos Conceitos e na Analítica dos Princípios — ao passo que inclui na Dialética Transcendental a análise dos raciocínios falaciosos (i.e., os paralogismos, as antinomias e os ideais). Embora na Lógica Geral o estudo destes três elementos formais seja distribuído em obras diferentes²⁵, Kant interpreta, na *Lógica* (1800), de modo geral, que, na Lógica Geral, o estudo formal da categoria, do juízo e do raciocínio é feito praticamente todo na Analítica, exceto um pequeno tópico do estudo deste último (raciocínio) que pertenceria à Dialética. Com efeito, na sua *Lógica* (1800), Kant distribui o estudo do raciocínio em três partes: as inferências imediatas do entendimento, as inferências mediatas dedutivas da razão e as inferências mediatas indutivas da faculdade de julgar (*Log*, AA 09: 114) — sendo que as duas primeiras partes pertencem à Analítica (enquanto lógica da verdade) e somente um resíduo da última parte pertence à Dialética (enquanto lógica da ilusão).

Do ponto de vista semântico, a concepção geral da Analítica e da Dialética Transcendental segue a mesma linha geral de pensamento válida para a Lógica Geral, no sentido de que a Analítica Transcendental é definida como uma lógica da verdade e a Dialética Transcendental como uma lógica da ilusão. Comparativamente, há uma semelhança mais forte na concepção semântica relativa à Dialética que à Analítica nas duas Lógicas, pois na Dialética da Lógica Geral e Transcendental prevalece a visão de que ambas são problemáticas semanticamente à medida que produzem raciocínios ilusórios — com a diferença que a ilusão na Lógica Formal é meramente

04: 323).

22 Historicamente, tais elementos formam as três principais divisões da Doutrina dos Elementos da Lógica Aristotélica, as quais estão presentes desde o *Órganon* de Aristóteles (i.e., no tratado *Categorias*, *Da Interpretação* e *Primeiros Analíticos*, respectivamente) e tal partição tripla reaparece, na modernidade, na Lógica de Port-Royal (1683) e na lógica de Wolff (1749), sendo esta última — conforme nota Bordignon (2017, p. 316) — a que teve, provavelmente, via a lógica de Meier, influência mais direta sobre Kant.

23 No fundo, pode-se compreender que estes três elementos (categorias, juízos, raciocínios) formam o conteúdo da Lógica Aristotélica, cuja forma deles é dada pelos princípios lógicos (identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente).

24 Convém notar que, na *Lógica* (1800), Kant trata das inferências falaciosas apenas no último tópico do estudo das inferências, quando ele destaca alguns erros formais de raciocínio (petição de princípio, círculo vicioso, prova de mais e de menos, salto na inferência).

25 As categorias são estudadas no tratado *Categorias*; os juízos em geral (puros e aplicados) no tratado *Da interpretação*; os raciocínios em geral (puros e aplicados, respectivamente) nos tratados *Primeiros analíticos* e *Segundos analíticos*; por fim, os raciocínios prováveis ou dialéticos nos *Tópicos* e os raciocínios falaciosos nas *Refutações sofísticas*.

lógica e a ilusão na Lógica Transcendental é metafísica. Por sua vez, embora a Analítica, em ambas as Lógicas, seja vista como uma lógica da verdade, Kant distingue-as semanticamente mediante, em última instância, o conceito de verdade suposto por ambas, a saber: na Lógica Geral tem a ver apenas com o conceito da verdade formal (coerência interna), ao passo que na Lógica Transcendental com o conceito da verdade transcendental (correspondência objetiva); a verdade formal significa a simples coerência interna do pensamento as suas regras formais, enquanto a verdade transcendental significa a correspondência ou referência das suas formas a um conteúdo empírico em geral. Esta concepção positiva da Analítica e negativa da Dialética reaproximam Kant e Aristóteles, mais uma vez, no campo da Lógica²⁶.

Em segundo lugar, quanto à segunda parte do ramo principal da divisão da *KrV*, a Doutrina do Método, esta assemelha-se, de modo geral, a sua parte correspondente na Lógica Geral à medida que ambas têm em vista, pelo menos em princípio, oferecer as regras para organizar e articular o conhecimento na forma de um sistema. Porém, como já foi notado acima (nota de rodapé 14), a Doutrina do Método, presente tanto na Lógica Geral de Aristóteles como na Lógica Transcendental de Kant, embora tenha a proposta de uma ordenação sistemática da ciência, esta parte da Lógica apenas reúne diversos tópicos sobre o conhecimento em geral que estavam dispersos e não tinham ainda uma disciplina específica para seu estudo, tais como os temas dos métodos, espécies, graus, ordenação, classificação, princípios, definições, sistemas etc.

No caso da Lógica Transcendental, em particular, Kant entende que a Doutrina do Método é uma reflexão sobre todo o sistema da razão pura — e da sua filosofia teórica, em particular — a partir de quatro pontos de vista distintos: a disciplina, o cânon, a arquitetônica e a história (*KrV*, B 735 ss). A disciplina reflete sobre os métodos, as hipóteses e as provas válidas na produção do conhecimento racional. O cânon analisa o uso possível (teórico e prático) e os graus de validade do conhecimento verdadeiro (opinião, crença e saber). A arquitetônica — ou a ‘arte dos sistemas’, propriamente dita — contextualiza o conhecimento teórico em relação a outros sistemas possíveis (prático e estético). Por fim, a história indica o desenvolvimento das principais concepções filosóficas acerca dos conhecimentos racionais em geral (p. ex., o objeto, a origem e o método).

3.2- Diferenças entre a Lógica Geral e a Lógica Transcendental, segundo Kant

Nesta parte, serão indicadas duas diferenças entre a Lógica Geral e Transcendental, segundo a visão de Kant: o estatuto epistemológico (objeto, método, juízo) e a natureza do conhecimento (origem, extensão e validade).

Em primeiro lugar, quanto ao estatuto epistemológico da Lógica, tal diferença pode ser analisada no comparativo da Lógica Geral em conjunto com a Lógica Transcendental, a Matemática e a Física, sob três aspectos distintos: (i) o objeto, (ii) o método e (iii) o juízo.

Com efeito, (i) quanto ao objeto, a Lógica Formal estuda só a forma, enquanto a Lógica Transcendental, a Matemática e a Física tratam de forma e conteúdo; (ii) quanto ao método, a Lógica Formal usa apenas o método analítico, ao passo que a Lógica Transcendental, a Matemática e a Física usam o método analítico-sintético²⁷; (iii) quanto ao juízo, a Lógica Formal

26 Foulquié (1978) destaca que “Este tom pejorativo [da dialética] nota-se ainda no vocabulário kantiano, onde a palavra ‘dialética’ tem um lugar importante: nas três *Críticas*, com efeito, a dialética opõe-se, como em Aristóteles, à analítica” (p. 31).

27 Para Kant, é admissível dizer que a Lógica Geral usa o método analítico à medida que sua forma e conteúdo (ie., seus princípios e objetos lógicos) são obtidos mediante uma análise interna dos processos formais e necessários do pensamento, sem fazer qualquer referência externa e empírica. Todavia, para além do contexto da filosofia teórica de Kant, pode-se considerar, em sentido mais preciso e rigoroso, que a Lógica Geral usa uma versão formal do método analítico-sintético, assim compreendido: no método analítico, ela parte dos objetos formais do pensamento

produz apenas juízos analíticos, enquanto a Lógica Transcendental, a Matemática e a Física juízos sintéticos *a priori*²⁸. Este breve cotejo epistemológico mostra que, para Kant, a Lógica Formal é uma ciência teórica diferente de todas as demais analisadas por ele (Matemática, Física e Lógica Transcendental).

Em particular, no que diz respeito às diferenças entre a Lógica Geral e a Lógica Transcendental, sob estes três aspectos acima, o resultado geral é que a Lógica Geral é uma ciência analítica e *a priori*, ou puramente sintática (produzida pelo pensamento sem intuição possível ou dada) – enquanto a Lógica Transcendental é uma ciência *sintética a priori*, ou sintático-semântica (gerada pelo pensamento com referência objetiva possível, mas não por meio de intuição dada/empírica ou construída/pura). Quanto ao objeto, a Lógica Geral estuda somente as formas do pensamento coerente (conceitos, juízos, raciocínios) com base em suas leis necessárias e universais (identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente), ao passo que a Lógica Transcendental estuda tanto as formas *a priori* do conhecimento em geral (intuições e categorias) como seu conteúdo objetivo relativo à experiência em geral dado pelos princípios puros do entendimento (axiomas, antecipações, analogias, postulados). Quanto ao método, a Lógica Geral usa apenas o método analítico referido unicamente ao pensamento e baseado em seus princípios formais (identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente), enquanto a Lógica Transcendental emprega o método analítico e sintético, que implica tanto a investigação das condições subjetivas de possibilidade do conhecimento (i.e., as intuições e os conceitos puros – dados na dedução metafísica) como suas condições objetivas relativas à experiência possível (i.e., os princípios puros referentes à experiência possível – dados na investigação transcendental). Quanto ao juízo, a Lógica Geral produz juízos analíticos com validade apenas formal e formulados mediante análise intelectual dos seus objetos, ao passo que a Lógica Transcendental elabora juízos sintéticos *a priori* com validade subjetiva e objetiva, formulados de modo necessário e universal e com referência à experiência possível ou em geral.

Em segundo lugar, quanto à natureza do conhecimento, Kant usa três critérios exclusivos para distinguir a Lógica Transcendental da Lógica Geral (KrV, B 81-82; *ProI*, AA 04: 265, 276)²⁹, a saber: (i) a origem ou fonte do conhecimento (investigação metafísica-sintática), (ii) a extensão, âmbito ou limite do conhecimento (investigação epistemológica) e (iii) a validade ou uso do conhecimento (investigação epistemológica-semântica).

De antemão, convém destacar três aspectos relativos a tais critérios de Kant. Um: o primeiro critério é de caráter metafísico e sintático (investigação das condições formais do conhecimento) e os dois últimos epistemológicos (investigação do domínio da ciência). Dois: o primeiro e o terceiro critérios visam responder à questão central da KrV (“como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”) à medida que revelam as condições subjetivas e objetivas do conhecimento, ao passo que o segundo almeja responder à questão teórica geral (“o que posso saber?”), no sentido que demarca as fronteiras do conhecimento possível. Três: o primeiro critério é associado a uma Psicologia Transcendental, o segundo critério a uma Epistemologia Transcendental e o terceiro critério a uma Semântica Transcendental.

Em prosseguimento, (i) quanto à origem do conhecimento, a Lógica Transcendental visa a investigação das condições subjetivas de possibilidade do conhecimento em geral, realizada, por Kant, sob a forma de uma teoria das faculdades de conhecimento pertencentes à razão pura ou mente (sensibilidade, entendimento, imaginação, apercepção, razão), a fim de indicar quais

(conceitos, juízos, raciocínios) para descobrir seus princípios formais (contradição, identidade, terceiro excluído); no método sintético, parte dos princípios formais para validar seus objetos formais. Sobre a questão do método na filosofia teórica de Kant, ver Loparic (2000, Cap. 2) e Scherer (2019).

28 Longuenesse (2019, p. 143) rejeita que Kant considere que a Lógica Geral trata apenas de juízos analíticos, pois o estudo da forma dos juízos inclui os juízos analíticos e sintéticos. Porém, convém advertir que a Lógica Geral trata apenas da definição formal das proposições analíticas e sintéticas, pois a referência destas últimas tem um conteúdo extra lógico (ou empírico) que, para Kant, não é objeto da Lógica Geral, mas sim da Lógica Transcendental.

29 Kant: “Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar *Lógica Transcendental (sic)*” (KrV, B 81).

são os elementos puros envolvidos na produção de todo conhecimento em geral (intuições, categorias, esquemas, apercepção, princípios). Para Kant, tal investigação sobre a origem do conhecimento é de natureza metafísica porque implica um exame acerca de princípios que não são extraídos da experiência, mas sim identificados na própria estrutura da razão ou mente humana³⁰. Como nota Bordignon (2017, p. 315-321), a transformação da Lógica Transcendental em uma investigação metafísica é uma herança de Wolff sobre a filosofia de Kant à medida que aquele redefiniu a Lógica como uma investigação das faculdades humanas em vista do conhecimento da verdade, sendo a viragem kantiana marcada pela reflexão transcendental, isto é, pela referência mais clara do sistema de categorias à experiência possível, das condições subjetivas às objetivas do conhecimento³¹.

(ii) Quanto à extensão, âmbito ou limite do conhecimento, a Lógica Transcendental visa realizar o exame sobre a delimitação do campo da ciência, para definir aquilo que é possível e o que não é possível conhecer. Trata-se de uma investigação epistemológica sobre os limites do conhecimento científico possível, a fim de estabelecer critérios que garantem o estatuto de ciência³².

(iii) Quanto à validade ou uso do conhecimento, a Lógica Transcendental visa definir as condições objetivas *a priori* do conhecimento da ciência em geral. Além de uma questão epistemológica, trata-se, no fundo, de uma reflexão semântica relativa ao conceito de verdade — sob influência de Wolff — na medida em que o critério da validade objetiva é que garante seu caráter verdadeiro e não ilusório. Para Kant, o resultado geral da reflexão semântica consiste em defender que a Lógica Geral estabelece apenas o conceito de *verdade formal*, ao passo que a Lógica Transcendental o conceito de *verdade transcendental*. No primeiro caso, a verdade formal significa apenas a coerência interna do pensamento, a concordância do pensamento as suas próprias regras formais, sem levar em consideração os objetos em geral. No segundo caso, a verdade transcendental significa a concordância do pensamento aos objetos em geral, isto é, o acordo das formas do conhecimento (intuição e pensamento) ao conteúdo empírico (experiência possível)³³. Em termos mais atuais, poder-se-ia dizer que tal diferença proposta por Kant expressa a ideia de que a Lógica Geral fornece apenas uma sintaxe ligada a uma teoria geral da inferência, sem possuir uma semântica própria, enquanto a Lógica Transcendental contém tanto uma espécie de sintaxe (as formas subjetivas do conhecimento) como uma espécie de semântica própria (o conteúdo objetivo do conhecimento)³⁴.

3. Considerações finais

Ao longo do texto, mostrou-se que a concepção de Kant da Lógica Transcendental é influenciada, historicamente, por quatro vertentes principais: a Lógica de Aristóteles, a Lógica de Port-Royal (1683), a Lógica de Wolff (1749) e a Lógica de Meier (1752). Em linhas gerais,

30 Kant declara quanto à investigação metafísica que desenvolve na *KrV*: “Em primeiro lugar, no tocante às fontes do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios [...] nunca devem ser, pois, tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência (*sic*)” (*Prologomena*, AA 04: 265-266).

31 Hegel reconhece e imita o projeto de Wolff e Kant de conceber a Lógica como uma metafísica ou ontologia: “a filosofia crítica, certamente, já transformou a *metafísica* em *lógica* [transcendental] (*sic*)” (Hegel, 2016, p. 54). Por essa razão, Hegel concorda que “a *lógica* coincide com a *metafísica* (*sic*)”, (Hegel, 1995, p. 77).

32 Segundo Popper (2013), trata-se do problema epistemológico relativo ao critério de demarcação entre ciência e não ciência.

33 Além do conceito de verdade formal e transcendental, Kant distingue também o de *verdade empírica*, concebido como o conceito de verdade estabelecido pelas ciências empíricas particulares (*KrV*, B 185). A esse respeito, ver também Loparic (2000, p. XX, 212 ss.).

34 Loparic reconhecerá na Lógica Transcendental uma sintaxe transcendental e uma semântica transcendental (2000).

defendeu-se a hipótese de que, do ponto de vista da forma, as divisões internas da Lógica Transcendental, na *Crítica da Razão Pura*, seguem as divisões da Lógica Geral (Doutrina dos Elementos e do Método, junto com suas principais subdivisões). Além disso, indicou-se que, do ponto de vista material, o conteúdo filosófico da Lógica Transcendental inclui os mesmos temas gerais sugeridos por Wolff para a Lógica (metafísico, epistemológico, semântico) (Bordignon, 2017).

O resultado geral destes diversos arranjos de Kant, na *KrV*, foi elaborar uma Lógica Transcendental que, formalmente, distribui dentro dela as principais partes da Doutrina dos Elementos (Conceitos, Juízos, Raciocínios) da Lógica Geral e, materialmente, desenvolve nestas partes uma reflexão metafísica, epistemológica e semântica, indicadas por Wolff. Em particular, a concepção metafísica que Kant desenvolve, na *KrV*, é denominada por ele de metafísica geral da natureza³⁵ – em oposição à metafísica particular da natureza, desenvolvida por ele nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*.

Para finalizar este texto, será feita uma breve exposição de duas divisões da Lógica em geral – histórica e sistemática – sendo que no interior da primeira se situa a Lógica Aristotélica e na segunda a posição de Kant sobre a semântica da Lógica.

Apesar do predomínio da Lógica Aristotélica ao longo da história até meados do século XIX e do fato de Kant ter modelado em geral as partes principais da sua Lógica Transcendental de acordo com ela, as divisões da Lógica atualmente não são consensuais. Em princípio, hoje em dia, há dois critérios gerais para a divisão da Lógica – um histórico e outro sistemático – embora ambos são sujeitos a discordâncias entre os próprios lógicos. Abaixo, segue uma breve explanação destes dois critérios.

A) *Divisão histórica da Lógica*. De acordo com este critério, classifica-se a Lógica mediante a sua associação aos principais períodos históricos do seu próprio desenvolvimento, cujo resultado é a divisão desta ciência em Lógica Antiga, Lógica Medieval, Lógica Moderna e Lógica Contemporânea. Mesmo assim, não há consenso entre os lógicos sobre quais sistemas lógicos pertencem a cada um destes períodos históricos da Lógica. As divisões históricas da Lógica propostas por Kneale (1956), Blanché (1985) e Tugendhat (1996) ilustram essa divergência, apesar de todos eles fazerem em geral uma divisão tripla desta ciência.

Por um lado, Kneale e Blanché dividem a Lógica de modo semelhante em três períodos históricos³⁶: a Lógica Antiga (formada pela Lógica Megárico-Estoica e pela Lógica Aristotélica), a Lógica Medieval (composta pela Lógica de Port-Royal), e a Lógica Contemporânea (constituída pela Lógica Simbólica Clássica de Frege e Russell e pelas Lógicas Simbólicas Não Clássicas posteriores). Por outro, Tugendhat classifica a Lógica também em três períodos: a Lógica Antiga, do século IV a.C. ao século XVI (formada pela Lógica Aristotélica ou Silogística), a Lógica Moderna, do século XVII ao século XVIII (constituída pela Lógica de Port-Royal) e a Lógica Contemporânea, do século XIX até hoje (composta pela Lógica Simbólica, Matemática ou Logística, isto é, a Lógica Simbólica Clássica e Não Clássica).

Comparativamente, a Lógica Antiga e Contemporânea é, praticamente, consensual entre estes três autores, com a pequena diferença que Kneale e Blanché incluem, corretamente, na Lógica Antiga, o sistema da Lógica Megárico-Estóica e da Lógica Aristotélica, enquanto Tugendhat inclui neste período, deficitariamente, apenas a Lógica Aristotélica. Todavia, há uma divergência acentuada entre eles na divisão da Lógica Medieval e da Lógica Moderna, que gira em torno da correta inclusão da Lógica de Port-Royal em um destes dois períodos: de um lado, Tugendhat elimina a Lógica Medieval, proposta Kneale e Blanché, cujo sistema da Lógica

³⁵ Alguns comentadores chamam esta metafísica de Kant, na *KrV*, de metafísica da experiência (Paton, 1936; Strawson, 1985).

³⁶ Conforme esclarece o próprio Blanché (1971), ele segue a divisão tripla da Lógica proposta por Bochenski (1951) – ver Blanché (1985, p. 14).

de Port-Royal ele inclui na Lógica Moderna; de outro, Kneale e Blanché suprimem a Lógica Moderna, concebida por Tugendhat, sendo que a Lógica de Port-Royal eles inserem na Lógica Medieval.

Um cotejo crítico destas duas classificações históricas da Lógica pode ser feito ao tomar-se como base uma divisão cronológica dos quatro principais períodos históricos seguido da identificação dos sistemas lógicos neles presentes³⁷. Ao associar os sistemas lógicos produzidos nestes períodos históricos, pode-se propor a seguinte divisão da Lógica: a Lógica Antiga (formada pela Lógica Megárico-Estoica e a Lógica Aristotélica Clássica)³⁸; a Lógica Medieval (constituída pela Lógica Aristotélica Expandida, elaborada pelos medievos e escolásticos³⁹); a Lógica Moderna (composta pela Lógica Aristotélica Expandida, exemplificada pela Lógica de Port-Royal⁴⁰); e a Lógica Contemporânea (formada pela Lógica Simbólica Clássica e Não Clássica). Nesta nova classificação, nota-se uma repetição do sistema da Lógica Aristotélica nos três primeiros períodos históricos, de modo que é possível se fazer a seguinte consideração: a Lógica Antiga, a Lógica Medieval e a Lógica Moderna é basicamente formada pelo sistema da Lógica Aristotélica, com a diferença que a Lógica Antiga inclui a Lógica Megárico-Estóica, ao passo que a Lógica Medieval e a Lógica Moderna é formada apenas pela Lógica Aristotélica Expandida. Deste modo, resulta uma nova classificação histórica da Lógica, ligeiramente diferente das anteriores, em três períodos históricos, a saber: a Lógica Antiga (Lógica Megárico-Estoica e Lógica Aristotélica Clássica), a Lógica Medieval e Moderna (Lógica Aristotélica Expandida) e a Lógica Contemporânea (Lógica Simbólica Clássica e Não Clássica).

A partir desta última divisão histórica da Lógica, aqui proposta, pode-se cotejar criticamente a tripla divisão concebida pelos três autores acima mencionados. De modo geral, pode-se dizer que está a correta a divisão da Lógica Antiga (i.e., a Lógica Megárico-Estoica e a Lógica Aristotélica) e da Lógica Contemporânea (i.e., a Lógica Simbólica Clássica e Não Clássica), proposta em comum acordo por Kneale, Blanché e Tugendhat, sendo discutível apenas o conflito existente entre eles sobre o lugar da Lógica de Port-Royal no período da Lógica Medieval ou da Lógica Moderna. Cronologicamente, está correta a visão de Tugendhat ao incluir a Lógica de Port-Royal no período da Lógica Moderna – e não dentro da Lógica Medieval, tal como propuseram Kneale e Blanché. Todavia, como a Lógica de Port-Royal não é uma nova Lógica, propriamente dita, mas é apenas uma Lógica Aristotélica Expandida, é incorreto, em última instância, pretender situá-la como um novo sistema lógico quer no período da Lógica Medieval ou da Lógica Moderna – tal como pretenderam estes três autores. Além disso, estes três autores não destacam em suas classificações o fato de que a Lógica Medieval e a Lógica de Port-Royal são, no fundo, uma Lógica Aristotélica Expandida. Deste modo, tal como aqui proposto, a divisão histórica da Lógica concilia as partes da Lógica que estes autores excluíam em suas classificações, pois reúne no mesmo período a Lógica Medieval e Moderna, por terem em comum a característica de uma Lógica Aristotélica Expandida.

B) *Divisão sistemática da Lógica*⁴¹. Conforme este critério, a Lógica deve ser dividida a partir de um princípio lógico – e não histórico – previamente indicado. Mesmo assim, não há

37 Os quatro principais períodos da história são: o período Antigo – de 4.000 a.C. (invenção da escrita) ao século V (queda do império romano); o período Medieval – do século V ao século XV (tomada de Constantinopla); o período Moderno – do século XV ao século XVIII (revolução francesa); o período Contemporâneo – do século XIX até hoje.

38 A Lógica Megárico-Estoica é uma lógica das *proposições* (semelhante à Lógica Simbólica Proposicional), enquanto a Lógica Aristotélica é uma lógica dos *nomes* (Blanché, 1995, p. 97-8).

39 A Lógica Medieval dos medievos e escolásticos é uma Lógica Aristotélica Expandida no sentido de que ampliam e desenvolvem nesta alguns tópicos novos, tais como o estudo da natureza dos conceitos universais, a inclusão dos silogismos com termos singulares, a teoria da suposição, da modalidade, das consequências (Blanché, 1985, p. 137-167).

40 A Lógica Moderna, baseada na *Lógica de Port-Royal*, é também uma Lógica Aristotélica Expandida à medida que acrescenta alguns tópicos que nela estavam ausentes ou subjacentes, tais como uma teoria do método, uma revisão da tábua das categorias, a noção de definição por denominação, a admissão das proposições exponíveis, a inclusão da quarta figura do silogismo, a doutrina do método (Blanché, 1985, p. 186-190).

41 Em linhas gerais, este tópico apenas expõe o estado da questão tratado por Haack (2002, p. 27 ss.).

um consenso entre os próprios lógicos sobre qual seja este princípio ou critério lógico, uma vez que parece depender de uma posição filosófica prévia (Haack, p. 36-36). De modo geral, pode-se dizer que há ao menos quatro princípios lógicos para a divisão das partes da Lógica: a forma, o conteúdo (ou interpretação), a consistência e a completude. Os dois primeiros princípios são de caráter lógico e exprimem duas posições clássicas opostas, ao passo que os dois últimos são princípios de caráter metalógicos.

Em primeiro lugar, o princípio lógico da forma entende que a Lógica inclui os sistemas que tratam somente da forma do argumento em geral, o que restringe o seu domínio, basicamente, à classe das teorias da inferência — tais como a o silogismo aristotélico, a lógica proposicional e quantificacional, etc. O problema deste critério é que ele exclui os sistemas lógicos com aplicações empíricas tecnológicas — tais como da Lógica Proposicional na área da computação — os quais, nestes contextos, não são vistos como sistemas argumentativos, mas como formas de circuitos lógicos para realizar as mais diversas operações em uma máquina digital. Este princípio lógico clássico é defendido por filósofos e lógicos, tais como Kant, Loparic, Ryle e Quine. Para os dois primeiros filósofos, a Lógica é uma ciência só de forma (Kant, *KrV*, B 79-80) e possui uma semântica abstrata (Loparic, 2000, p. 101, 173, 204). Para os dois últimos lógicos, a Lógica é topicamente neutra quanto ao conteúdo (Ryle, 1953, p. 115) e, além disso, é uma ciência formal auxiliar com função apenas de tradução simbólica (Quine, 1972, p. 130)⁴².

Em segundo lugar, o princípio lógico do conteúdo compreende que a Lógica inclui apenas os sistemas que tenham uma interpretação ou aplicação possível, o que é um critério mais amplo que o anterior por reunir todas as teorias lógicas da argumentação além das teorias lógicas da computação. A limitação deste critério é que ele exclui os sistemas lógicos totalmente puros e sem qualquer aplicação, tal como é o caso das Lógicas Paraconsistentes. Este princípio é defendido por Haack (2002, p. 28, 34), de acordo com o qual as divisões da Lógica são bastante flexíveis e incluem desde a Lógica Aristotélica, a Lógica Simbólica Clássica (Proposicional e Quantificacional) e a Lógica Simbólica Não Clássica (Ampliadas, Alternativas), até mesmo as Lógicas Indutivas (p. 28-9) — mas seu critério exclui, infelizmente, as Lógicas Paraconsistentes que não tenham interpretação possível.

Em terceiro lugar, o princípio metalógico da completude estabelece que Lógica é constituída apenas pelos sistemas completos, isto é, cujos princípios sejam suficientes para deduzir suas propriedades ou fórmulas — tal como é o caso da Lógica Proposicional. O inconveniente deste critério é que ele é bastante restritivo e exclui partes importantes da própria Lógica Simbólica, tal como a própria Lógica Quantificacional, que não é completa. Essa posição é defendida por Kneale (1956 *apud* Haack, 2002, p. 32-33), o qual defende, no fundo, o primeiro princípio lógico da forma — acima indicado — acrescentando-lhe o princípio metalógico da completude para argumentar que um sistema lógico deve ter todas as suas fórmulas válidas dedutíveis necessariamente dele próprio.

Finalmente, em quarto lugar, o princípio metalógico da consistência admite que a Lógica deve incluir somente os sistemas que sejam consistentes, isto é, que não admitam deduzir uma contradição interna. O problema deste critério é que exclui — tal como no caso do segundo critério do conteúdo (Haack) — as Lógicas Paraconsistentes, as quais admitem a contradição no próprio sistema lógico.

Uma análise geral destes quatro princípios lógicos usados para realizar as partições da Lógica revela que o critério mais amplo e flexível de todos é o princípio do conteúdo ou interpretação, proposto por Haack, pois reúne a maior diversidade de sistemas lógicos na sua classificação desta ciência atualmente. Porém, este princípio do conteúdo, junto com o princípio da consistência, exclui explicitamente os sistemas lógicos paraconsistentes, embora os outros dois princípios (forma e completude) também possam excluí-lo implicitamente por outras razões.

⁴² Para uma discussão mais detalhada sobre este ponto, ver Souza (2023, p. 52-53).

Diante deste quadro geral, avalia-se que a posição de Haack, dentre as quatro acima analisadas, afigura-se a mais adequada por ser mais flexível e ampla ao ponto de incluir em sua classificação a maior parte dos sistemas lógicos até então conhecidos, exceto pela exclusão da Lógica Paraconsistente. Todavia, esta limitação da posição de Haack pode ser corrigida mediante uma simples ampliação do seu conceito de ciência formal, visto que ele é restrito, no caso da Lógica, apenas aos sistemas que possuem interpretação possível, de acordo com o seu critério do conteúdo.

Com efeito, tal ampliação do conceito da Lógica como ciência formal pode ser feita mediante a reunião dos dois primeiros princípios – i.e., o princípio da forma e o do conteúdo – a partir dos quais resulta a definição de Lógica como uma ciência formal em sentido fraco e forte. De um lado, a Lógica como ciência formal em sentido fraco é constituída pelos sistemas lógicos puramente formais e sem interpretação (o qual inclui as Lógicas Paraconsistentes); de outro a Lógica como ciência formal em sentido forte é formada pelos sistemas lógicos interpretados (o que inclui as lógicas com aplicações computacionais).

A proposição deste conceito mais amplo da Lógica, que inclui a própria classificação de Haack, tem um começo implícito e ainda mal formulado na própria filosofia teórica de Kant, para quem a Matemática é uma ciência formal concebida duplamente de modo semelhante, isto é, em sentido fraco e forte. Segundo ele, a Matemática em sentido fraco aparece quando ela formulada apenas na intuição pura e em sentido forte quando ocorre tanto na intuição pura como na intuição empírica (*KrV*, B 147-8, 196, 298-9, 741; *Prol.*, AA 04: 287-288)⁴³.

Portanto, ao reunir-se estas duas concepções de Kant sobre a Matemática como ciência formal em sentido fraco e forte, e em seguida, ao estendê-la facilmente ao campo da Lógica como também uma ciência formal em sentido fraco e forte, pode-se justificar a partição da Lógica de acordo, simultaneamente, com os princípios da forma e do conteúdo, sendo esta proposta alternativa, aqui indicada, mais inclusiva e flexível que a de Haack, na medida que este princípio conciliador inclui todos os sistemas lógicos puramente formais (tais como as Lógicas Paraconsistentes) bem como todos os sistemas lógicos interpretados ou aplicados (tais como as lógicas computacionais).

Em última análise, convém destacar que a distinção do conceito da Lógica como uma ciência formal em sentido fraco e forte permite compreender sob outra perspectiva a raiz do debate, no contexto geral da filosofia teórica de Kant, acerca de a Lógica ser ou não uma ciência analítica. De acordo com tal conceito da Lógica, a resposta para esta questão é duplamente afirmativa: a Lógica é uma ciência analítica e uma ciência sintética *a priori*. De um lado, conforme Kant, a Lógica é uma ciência analítica no sentido de ser uma ciência formal fraca, isto é, uma ciência que trata só de forma, centrada na análise formal dos seus princípios e objetos lógicos, fechada em si mesma e sem relação ou aplicação a objetos externos – em uma palavra, uma Lógica Pura e sem interpretação fora dela, isto é, uma ciência meramente sintática. De outro lado, para além de Kant, a Lógica é uma ciência sintética *a priori* no sentido de ser uma ciência formal forte, isto é, uma ciência que trata de forma e conteúdo (extra lógico), aberta e com relação e aplicação a objetos empíricos possíveis – quer dizer, uma Lógica Aplicada e com interpretação possível fora dela, em uma palavra, uma ciência sintático-semântica (isto é, empiricamente semântica).

Referências

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *A Lógica ou a arte de pensar*. Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

⁴³ Ver Souza (2023, p. 50-52, 54-55).

(Lógica de Port-Royal).

ARISTÓTELES. *La Metaphysique* – tome I. Tradução de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1991.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Bauru (SP): Edipro, 2010.

BLANCHÉ, R. *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Ed. 70, 1985.

BORDIGNON, M. Lógica formal, transcendental e especulativa. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 52, p. 311-338, 2017.

FOULQUIÉ, P. *A Dialética*. Sintra: Publicações Europa-América, 1978.

KANT, I. *Gesammelten Werken der Akademie Ausgabe aus den Bänden 1-23* (Elektronische Edition). Band III: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). Band IV: *Prolegomena* (1783) und *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Band IX: *Logik* (1800). Seit 2008. Disponível em: <http://kant.korpora.org>. Acesso em jul. de 2024.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

KANT, I. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Ed. 70, 1990.

KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

HEGEL, G. *Ciência da lógica: doutrina do ser*. Petrópolis/Bragança Paulista: Ed. Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio – 1830: a ciência da lógica*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

KNEALE, W. The provide the logic. In: LEWIS (Org.). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements, Third Series*. London: Allen and Unwin, p. 235-261, 1956.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Campinas (SP): Ed. Unicamp, 2019.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp, 2000.

MARTINS, M. M. B. As três ciências teóricas em Aristóteles: uma leitura da Metafísica E, 1-2 e N 2-3. *Mediavalia*, v. 25, p. 47-64, 2006.

- PATON, H. *Kant's metaphysics of experience*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.
- POPPER, K. *A Lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2013.
- QUINE, W. *Filosofia da lógica*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1972.
- RIBEIRO, F. Silogismo e demonstração na concepção de conhecimento científico dos *Analíticos* de Aristóteles. In: ANGIONI, L. *Lógica e ciência em Aristóteles*. Campinas: Ed. Phi, 2014.
- RYLE G. *Dilemmas: The Turner Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. (Cambridge Philosophy Classics).
- ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1987.
- SCHERER, F. Método analítico na filosofia de Kant. *Estudos Kantianos*, v. 7, n. 1, p. 67-80, jan-jun. 2019.
- SOUZA, L. Kant e o conceito da lógica aristotélica: o problema da forma e do conteúdo nas ciências formais. *Studia Kantiana*, v. 21, n. 3, p. 41-56, dez. 2023.
- TUGENDHAT, E. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- STRAWSON, P. *The bounds of sense*. London/New York: Methuen & Co., 1985.
- WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken. Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Magdeburgifchen: Nengerischen Buchhandl, 1749. Disponível: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11274157?page=1>. Acesso em jul. de 2024.

O sumo bem imanente e transcendente na filosofia de Kant

[The highest good as immanent and transcendent in Kant's philosophy]

Bruno Cunha¹

Universidade Federal de São João Del-Rei (São João del-Rei, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.96500

Abstract

The doctrine of the highest good has given rise to numerous controversies. Indeed, several divergent interpretations have emerged in the more recent literature. Among these interpretations, one school of thought—which I will call the *transcendent interpretation* — holds that the highest good should be understood from an individual, transcendent, and religious perspective that emphasizes the immortality of the soul and the existence of God. A competing interpretation — which I will call the *immanent interpretation* — maintains that the doctrine of the highest good should be interpreted from a collective and immanent perspective, attributing a central role to the historical and political dimension. According to this line of interpretation, the emphasis placed on the concept of the “highest good in the world” in Kant’s writings of the 1790s marks a shift in perspective, in which the transcendent position of the previous decade would have been abandoned by Kant in favor of an immanent outlook. My aim is to present, in general terms, the state of the debate. I argue that, in the 1790s, Kant adopts an immanent perspective on the highest good, but does not abandon its transcendent dimension. I maintain that, from a systematic point of view, the immanent perspective is problematic and, therefore, the transcendent perspective must continue to be considered the foundation of the doctrine of the highest good.

Keywords: virtue; happiness; immortality; God; highest good.

¹ Professor adjunto na Universidade Federal de São João Del-Rei. E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7051-5582>

Considerações iniciais

Dentro da literatura secundária, a doutrina do sumo bem tem levantado inúmeras controvérsias. Alguns intérpretes² apontaram a dificuldade de se assumir a doutrina do sumo bem como consistente com a doutrina do imperativo categórico ou mesmo com o próprio sistema da filosofia crítico-transcendental³. Outros intérpretes se concentraram em discutir os desdobramentos intrínsecos e o caráter dessa doutrina. Nessa discussão, duas linhas de interpretação concorrentes têm se destacado. Uma delas defende que o sumo bem deve ser compreendido a partir de uma perspectiva individual, transcendente e religiosa, na qual a conexão entre virtude e felicidade é concebida como totalmente dependente das condições conjuntas da imortalidade da alma e da existência de Deus. Em contrapartida, uma outra linha de interpretação acredita que a doutrina só pode ser considerada coerente se concebida de uma perspectiva coletiva e imanente⁴, na qual se atribui um papel central à dimensão histórica e política⁵. Entre essas duas linhas de interpretações, no entanto, há ainda aquela corrente que defende que a doutrina do sumo bem só pode ser coerentemente entendida a partir da sobreposição dessas duas dimensões, a saber, as dimensões transcendente e imanente. Enquanto

2 Cohen, 1910; Paulsen, 1924; Beck 1960.

3 Algumas dessas leituras interpretam negativamente a doutrina do sumo bem, relegando-a a um papel secundário ou mesmo contraditório em relação à filosofia moral de Kant. Alguns, como Paulsen (1924, p. 326) e Cohen (1910, p. 344-336), por exemplo, identificaram o problema da noção de autonomia ser ameaçada pela concepção kantiana de felicidade. Para Cohen, o formalismo kantiano admite apenas um tipo de conteúdo, que é a ideia de humanidade. Para ele, a felicidade assumida como conteúdo coloca em risco a fundamentação da moral. Outros, como Lewis Beck (1960, p. 244-245), observam que o conceito de sumo bem não pode ser considerado um conceito estritamente prático e necessário. A promoção do sumo bem não pode ser um dever imposto ao sujeito moral distinto das prescrições formais do imperativo categórico, uma vez que o dever de promover o sumo não pode significar mais do que realizar aquilo que está em nosso poder, a saber, o dever moral. Por outro lado, há também aqueles que tentaram atestar tanto a consistência quanto a sistematicidade da doutrina só sumo bem. Klaus Dusing (1971, p. 28-29) acredita, por exemplo, que a doutrina do sumo bem, em sua apresentação na *Crítica da razão prática*, é um desdobramento da doutrina da consciência moral. Kant funda a ideia do sumo bem, portanto, de maneira consistente, na estrutura da moral. Como Dusing observa, no entanto, para uma correta interpretação dessa doutrina, é preciso considerar adequadamente a relação entre os aspectos formais e materiais da moralidade, levando em conta, para tanto, impreterivelmente as contribuições da *Crítica da faculdade de julgar* e de outros escritos. Por último, é válido ainda destacar a leitura de Yovel (1980, p. 8-30) que interpreta a doutrina do sumo bem em estrita relação com a sua filosofia da história, concebendo o sumo bem como uma ideia regulativa por meio da qual se pensa o desenvolvimento histórico enquanto progresso moral.

4 O termo foi utilizado pela primeira vez por John Silber em seu influente artigo, *A concepção do Sumo Bem de Kant como imanente e transcendente*. De acordo com Silber (1959, p. 478), o sentido imanente baseia-se naquele aspecto do sumo bem que está em nosso poder. Ou seja, o sentido imanente relaciona-se à nossa capacidade de promovê-lo neste mundo mediante a colaboração com outros agentes livres. O sentido transcendente é, por sua vez, aquele adotado para o aspecto do sumo bem que está além da capacidade humana, a saber, a capacidade de distribuição da felicidade proporcionalmente à dignidade de ser feliz.

5 Especialmente relevante para a disseminação dessa perspectiva foi outro influente artigo: *Dois concepções do Sumo Bem em Kant*, de Andrews Reath publicado em 1988. Reath defende a existência de duas concepções distintas de sumo bem na obra kantiana, uma secular e a outra teológica. Enquanto a concepção teológica ou transcendente do sumo bem leva em consideração a existência de um estado de coisas “que ocorre em outro mundo através da atividade de Deus”, a concepção secular ou imanente afirma a existência de um estado de coisas que pode ser alcançado neste mundo mediante nossas ações (Reath, 1988, p. 601, tradução nossa). Uma diferença importante das duas perspectivas é que, enquanto a primeira leva em conta um “princípio de proporcionalidade” que deve distribuir felicidade em conformidade com a virtude individual, a última abandona a exigência desse princípio para compreender o sumo bem meramente como uma união coletiva entre virtude e felicidade (Reath, 1988, p. 605). Por conseguinte, Reath aceita a interpretação secular em detrimento da teológica, baseado na premissa de que as exigências do princípio de proporcionalidade não encontram um fundamento bem estabelecido na filosofia de Kant. Para Reath, a concepção teológica não pode ser justificada internamente a partir da filosofia de Kant e, portanto, “representa um afastamento dos princípios básicos de Kant” (Reath, 1988, p. 613, tradução nossa). Por sua vez, a concepção imanente enfatiza a necessidade da fundação de instituições sociais mais justas, que sejam capazes de garantir a extensão da felicidade (Reath, 1988, p. 603). Reath argumenta que, uma vez percebendo a tensão entre a concepção teológica e os princípios de sua filosofia prática, Kant teria mudado de posição – um movimento observado em seus textos – de modo que a posição secular representaria a posição madura e definitiva de Kant. Na mesma linha, John Rawls (2000, p. 317, tradução nossa) também acredita que a teologia filosófica de Kant não pode ser “reelaborada de modo a torná-la concordante com a sua filosofia moral”. Por conseguinte, ele defende que é mais adequado excluir a doutrina dos postulados, tornando o sumo bem como “um ideal secular de um possível reino de fins” que pode ser realizado no mundo natural.

as duas primeiras linhas de interpretação são respectivamente chamadas de interpretações transcendente e imanente do sumo bem, chamamos essa última linha de interpretação de compatibilista. Tanto a *Crítica da razão pura*, quanto a *Crítica da razão prática*, são geralmente usadas como base de sustentação da primeira linha de interpretação, uma vez que nelas o conceito de imortalidade da alma assume uma posição central. Por outro lado, os escritos dos anos 90, a saber, a *Crítica da faculdade de julgar*, o *Escrito sobre Teoria e Prática* e *A religião nos limites da simples razão* são tomados como base da segunda linha de interpretação, levando em conta a ênfase dada em tais escritos ao conceito de “sumo bem no mundo”. Meu objetivo nesse artigo é apresentar a posição madura de Kant, desenvolvida na década de 1790, como base de uma leitura que adota a terceira via, a interpretação compatibilista⁶. Aceito, portanto, a dimensão imanente-coletiva do sumo bem, mas defendo, ao mesmo tempo, a importância de sua dimensão individual-transcendente. Para tanto, meu ponto de chegada será o conceito de uma “comunidade ética”, concebido enquanto “uma ligação de seres humanos sob meras leis da virtude”, como é apresentando no escrito de 1793, *A Religião nos limites das simples razão*. Defendo que, sob o conceito de uma comunidade ética, Kant pensa a realização imanente do sumo bem, mas sem excluir a sua dimensão transcendente. Do conceito de comunidade ética, Kant retira conclusões que se articulam com a dimensão natural, histórica e política, mas que não se fecham para uma dimensão religiosa, de caráter estritamente individual, ligada aos conceitos de Deus e imortalidade.

Antes de abordar a concepção apresentada na *Religião nos limites das simples razão*, pretendo apresentar, na primeira seção, em linhas gerais, as posições iniciais de Kant na *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*, apontando alguns elementos textuais que mostram que, embora as abordagens aí apresentadas certamente apoiem a interpretação convencional, ao menos a *Crítica da razão prática* não se mostra incompatível com a concepção de um sumo bem de caráter imanente e mundano. Na segunda seção, pretendo destacar como o discurso kantiano se desenvolve nos escritos da década de 1790, de modo a mostrar a possibilidade de um “sumo bem no mundo”. No entanto, embora essa ênfase seja bastante evidente, também pretendo argumentar que a ideia de um sumo bem imanente de modo algum representa, como tem sido defendido na literatura, uma drástica mudança de perspectiva⁷, na qual Kant teria amadurecido seu conceito de sumo bem, abandonando, por conseguinte, a ideia convencional de um sumo bem legitimado pela existência de Deus e a imortalidade da alma. O que quero mostrar, com essa análise, é que o sumo bem possui uma dimensão imanente, segundo a qual devemos acreditar que parte de sua realização acontece nesse mundo, seja em nível individual ou coletivo, mas que sua conclusão só é possível, em última instância, na dimensão religiosa ou transcendente. Diante da magnitude do desafio, contudo, limitar-me-ei aqui a apenas apresentar alguns argumentos a favor de tal abordagem compatibilista. Em primeiro instância, apresento evidências textuais de que não há o abandono da concepção transcendente. Em segundo instância, mostro que a interpretação imanente é problemática do ponto de vista sistemático. Por ultimo, sugiro que ambas as interpretações devem ser pensadas como perspectivas diferentes que se complementam, na tentativa de conceber uma visão abrangente e racional do mundo.

1. O problema do sumo bem na década de 1780

Na *Crítica da razão pura*, Kant aborda o sumo bem no capítulo intitulado “O Cânone da Razão Pura”. A questão é introduzida a partir das três perguntas fundamentais da filosofia crítica: o que posso conhecer; o que devo fazer; o que me é permitido esperar. A respeito da

6 Vários são os intérpretes que, ao menos, apontam para essa interpretação, ao afirmarem que não há uma mudança substantiva na posição de Kant entre as décadas de 1780 e 1790. Dentro eles, cito Mariña (2009), Hahn (2011), Klein (2016), Pasternack (2017), Vatansever (2020).

7 Essa hipótese é defendida, em diferentes medidas, por intérpretes tais como Reath (1988), Kleingeld (1995), Rawls (2000), Guyer (2016) e Moran (2012).

segunda, Kant observa que “eu realmente suponho que há leis morais puras determinando inteiramente *a priori* [...] o fazer e o deixar de fazer, i.e, o uso da liberdade de um ser racional” (KrV, B 835)⁸. A segunda pergunta leva à terceira, pois se devemos fazer o que a lei moral manda e, por conseguinte, nos tornamos dignos de felicidade, resta saber se os princípios da razão pura, que prescrevem a lei moral *a priori*, também conectam à moral a esperança de felicidade. A ideia de que há uma legislação moral *a priori*, derivada da segunda pergunta, leva Kant a pensar em um “mundo moral”, abstraído de todas as “condições” particulares e de todos os “obstáculos” à realização moral, que ele identifica com um “mundo inteligível” ou “*corpus mysticum*”. Trata-se de uma “ideia prática” da razão, que, como ele assevera, tem “realidade objetiva” na medida em que deve ter “influência” no “mundo sensível” (KrV, B 836). Dessa ideia, derivada do uso prático da razão, segue-se a ideia, de caráter teórico, de que “o sistema de moralidade é inseparável do sistema da felicidade” (KrV, B 836). Primeiramente, Kant pressupõe, em relação a tal sistema, um modelo autocompensador de caráter aparentemente imanente, no qual a felicidade está proporcionalmente e necessariamente ligada à moralidade, de modo que o próprio comportamento livre seria a causa da felicidade e, conseqüentemente, o ser racional seria o criador de sua própria felicidade, bem como da dos demais. Contudo, logo se impõe a questão de que não há uma determinação na natureza e nem nas ações que permita inferir uma conexão necessária entre o esforço e a felicidade e que isso é, inclusive, inconcebível para a razão se apenas a natureza for pensada como fundamento. Isto só é concebível segundo a pressuposição de uma causa da natureza ou razão suprema que opera de acordo com leis morais. Após introduzir o problema, Kant apresenta a sua definição para o “ideal do sumo bem”:

Eu denomino *ideal do bem supremo* às ideias de tal inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema bem-aventurança, é a causa de toda felicidade no mundo, na medida em que se apresenta em uma relação precisa com a moralidade (como a dignidade de ser feliz) (KrV, B838).

Em primeira instância, portanto, isso significa que apenas pressupondo “um sumo bem originário”, a saber, a existência de Deus, que a razão pura “pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado” (KrV, B 839). Essa conexão é pensada segundo o rigoroso padrão do que eu chamarei de “princípio de proporcionalidade”⁹, pois a felicidade só pode ser pensada, sistematicamente, “na medida em que seja repartida em proporções iguais com a moralidade”. Em segunda instância, Kant observa que, uma vez que o mundo sensível não oferece qualquer fundamento para essa conexão, o sumo bem só poderá ser devidamente concebido “em uma vida futura”. Portanto, como Kant conclui, “Deus e uma vida futura são, portanto, segundo princípios da razão pura, duas pressuposições inseparáveis da obrigatoriedade que essa mesma razão nos impõe” (KrV, B 839).

A hipótese do sumo bem apresentada na primeira *Crítica* é profundamente ambígua. Apesar de Kant fazer inicialmente algumas afirmações que parecem se direcionar a uma posição coletiva e talvez imanente do sumo bem¹⁰, como, por exemplo, ao supor um “mundo moral”,

⁸ As referências às obras de Kant seguem o padrão da *Kantsforschung* de acordo com a *Akademieausgabe*, com exceção da *Crítica da razão pura* que segue a referência da edição original (B).

⁹ Em especial, encontramos referências ao princípio de proporcionalidade em: A 809/B 837; KpV AA 05: 110; KpV AA 05: 145; KU AA 05: 471; Rel AA, 06: 8n; 06: 99; TP, AA 08: 281.

¹⁰ Guyer (2016, p. 283) destaca que já existe uma dimensão coletiva do sumo bem na formulação inicial da *Crítica da razão pura*. Para ele, Kant compreende que o que devemos esperar em uma vida futura é um “mundo moral” e não simplesmente a nossa felicidade individual. Ao apresentar a analogia entre a vida futura e “o reino da graça” de Leibniz, Guyer acredita que Kant estaria sugerindo a consumação de um mundo no qual todos os indivíduos gozarão tanto da virtude, quanto da felicidade. Devemos acreditar, dessa forma, na possibilidade de um mundo no qual todos os seres racionais dignos de felicidade são recompensados e não apenas na possibilidade da nossa própria felicidade. De acordo com Guyer, ao se referir ao sumo bem como “unidade sistemática de fins neste mundo de inteligências” (KrV, B 843), Kant estaria fortalecendo a impressão de que “um agente genuinamente moral deve visar à moralidade e à felicidade de todos, e que seu compromisso com a moralidade será enfraquecido se ele não puder acreditar na possibilidade da realização integral deste objeto da moralidade” Guyer (2016, p. 283, tradução nossa). Tal como Guyer, Vatansever (p. 278, 2020) também percebe esse aspecto coletivo no argumento da primeira *Crítica*, destacando que tanto a concepção secular quanto a teológica são concebidas, na primeira *Crítica*, como uma consequência lógica da lei moral.

enquanto “sistema autocompensador de distribuição de felicidade” ou ao supor que este mundo moral deve ter “influência” sobre o mundo sensível, a sua conclusão se dirige certamente, em última instância, a uma concepção individualista e transcendente do sumo bem. Isso principalmente devido à ênfase dada ao “princípio de proporcionalidade”, que está de acordo com a “dignidade” do indivíduo e que só se efetiva, mediante a pressuposição da existência de Deus, em uma outra vida. Essa hipótese parece se confirmar, ao fim da apresentação, na analogia que Kant faz entre sua doutrina e a doutrina leibniziana do “reino da graça”, na qual, se é plausível afirmar que Kant conceba um mundo moral situado na bem-aventurança em que a felicidade é coletiva, ele parece enfatizar muito mais a necessidade de uma “princípio de proporcionalidade” individual, como elemento ordenador¹¹ da dimensão moral. Por fim, ainda é importante ressaltar, na exposição da primeira *Crítica*, a alusão ao caráter “teleológico” da doutrina do sumo bem, que se tornará mais evidente nas exposições posteriores, quando Kant afirma que “a teologia moral [...] serve para realizarmos nossa destinação aqui no mundo, adequando-nos ao sistema de todos os fins” (*KrV*, B 847).

Sete anos depois, na *Crítica da razão prática*, Kant desenvolve melhor a sua doutrina, embora ela ainda não esteja isenta de ambiguidades. Pensa-se que a posição de Kant na segunda *Crítica* apenas desenvolve sua posição anterior no sentido de apresentar uma hipótese individualista e transcendente do sumo bem¹². Quero sugerir, no entanto, que alguns aspectos textuais podem ser interpretados de modo a compreendermos, em continuação à exposição da primeira *Crítica*, o sumo bem não apenas em seu tradicional sentido transcendente, mas também em sentido imanente. Na segunda *Crítica*, a doutrina do sumo bem é introduzida com a dialética da razão prática. Assim como a razão teórica, a razão prática também apresenta a sua própria dialética, que consiste em um movimento em direção à totalidade das condições do desejo (*KpV*, AA 05: 107-108). Essa totalidade incondicionada se expressa na ideia do “sumo bem”, compreendido como “a felicidade distribuída em exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz)” (*KpV*, AA 05: 110-111). Depois de rejeitar a possibilidade de uma conexão analítica dos elementos do sumo bem, Kant também encontra problemas em pensar a possibilidade de uma conexão sintética. A ideia de que a virtude causa a felicidade, embora desejável, parece “impossível”, porque as leis de causa e efeito que determinam os fenômenos da natureza não possuem nenhuma relação com as leis da liberdade, subjacentes à “disposição de ânimo virtuosa”. Na experiência, a felicidade depende da prudência e qualquer conexão com a virtude é meramente acidental. Eis que a dialética da razão prática pura, assim como a dialética da razão teórica, apresenta a sua própria “antinomia”, que surge da oposição entre liberdade e causalidade natural: 1) o sumo bem deve ser possível, porque a lei moral ordena. É um dever fomentar o sumo bem¹³. Para tanto, a virtude deve ser a causa da felicidade; 2) no entanto, o

11 Como exposto acima, Guyer sugere que a referência a Leibniz sugere um sentido coletivo à concepção de sumo bem. Compreendo, ao contrário, que a referência a Leibniz, em específico, destaca muito mais o princípio de proporcionalidade, como um tipo de princípio de justiça retributiva individual, que deve ser o elemento corretor da ordem moral. Concordo com Guyer, no entanto, a respeito do fato de que já existem alguns elementos na exposição kantiana que apontam para uma concepção coletiva. Estes elementos são, no entanto, como parece, sobrepujados pela ênfase dada à tese teológica e individual.

12 A impressão de que a exposição de Kant na segunda *Crítica* sugere “uma concepção individualista do sumo bem ainda mais fortemente do que sua discussão na primeira *Crítica*” também é compartilhada por Guyer (Guyer, 2016, p. 287-286, tradução nossa). No entanto, ele observa que, após algumas páginas de tensão, a exposição parece se dirigir a “uma concepção comunitária” (Guyer, 2016, p. 287-286, tradução nossa). Defendo que uma interpretação imanente parece possível, mas não uma comunitária.

13 Este é o ponto de partida para a maioria das controvérsias de interpretação. A maneira de se interpretar como é possível pensar um “dever para com o sumo bem” e, portanto, a relação entre “dever” e “poder” no nosso dever de promover o sumo bem, levou alguns comentadores, tais como os citados Andrew Reath e John Rawls, à opinião de que a “concepção teológica” da doutrina do sumo bem de Kant é filosoficamente insustentável (Pasternack, 2017, p. 436). Uma interpretação bastante difundida é a segundo a qual o dever para com o sumo bem precisa ser compreendido como um “dever imperfeito”. Ele é, antes de tudo, um dever de “promover” ou “esforçar-se” em direção ao sumo bem, não de “realizá-lo” (Ver, por exemplo, *KpV* AA 05: 125; *KU* AA 05: 471). Nesse sentido, como os deveres éticos imperfeitos, tais como aqueles em vista da caridade ou da promoção de nossos talentos, em relação aos quais não somos obrigados a realizá-los plenamente, o nosso dever para com o sumo bem é apenas um dever em direção ao seu fomento. O problema é que essa hipótese ainda esbarra em dificuldades, pois não é claro o

sumo bem não é possível, porque a máxima da virtude não é causa eficiente da felicidade. Esse conflito precipita a razão em um abismo, ameaçando a sua “autoridade” como faculdade do “incondicionado”, deslegitimando, em última instância, até mesmo a sua capacidade de dar uma lei incondicionada como “fato da razão” (KpV, AA 05: 114).

Depois de admitir que a ideia de que a virtude causa a felicidade “só” é falsa, “quando” se considera “a existência *nesse mundo sensível* como o único modo de existência do ser racional” (KpV, AA 05: 114), e assumir a possibilidade da existência do ser humano enquanto númeno, Kant argumenta que um modo de conexão permanece pensável, embora de modo algum de maneira “imediatamente”. Essa conexão só é concebível pressupondo a “mediação” de um terceiro elemento, a partir do qual pode-se, ao menos, “pensar”, embora não “conhecer” ou “discernir”, “uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que é proporcional à moralidade” (KpV, AA 05: 119). Ora, é apenas, pois, “postulando” um “autor inteligível da natureza”, que tenha criado a natureza de modo a permitir conexão da causalidade livre com a causalidade natural, que a razão prática pode legitimar as condições de possibilidade do sumo bem.

No entanto, antes de se dirigir propriamente a essa solução, que concerne àquilo que “não está em nosso poder”, a saber, a “exata distribuição da felicidade”, Kant deseja primeiro apresentar os “fundamentos de possibilidade” do sumo bem, “em vista daquilo que está imediatamente em nosso poder” (KpV, AA 05: 119). Ora, a “virtude” é aquilo que está imediatamente em nosso poder. Dessa forma, o sumo bem conduz, em primeira instância, a um problema prático que é prescrito “unicamente pela razão pura”, sem levar em consideração os móveis sensíveis, em vista da “completude necessária” da moralidade. Isto é, no que diz respeito à virtude, o sumo bem exige a “completa adequação da vontade com a lei”, que é chamada “santidade”. No entanto, como Kant observa, esta é “uma perfeição da qual nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em nenhum momento de sua existência” (KpV, AA 05: 122). Uma vez que essa exigência é “praticamente necessária” e, portanto, deve ser possível, a solução do problema só é concebível “postulando” um “progresso que segue ao infinito em direção àquela completa adequação”, sob a pressuposição de uma mesma “existência” e “personalidade”, a saber, sob a pressuposição da “imortalidade da alma” (KpV, AA 05: 122). Esse “resultado” não pode, no entanto, ser igualmente esperado em relação à felicidade. Ora, a felicidade é, pois, o “estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade*” (KpV, AA 05: 124). Em contrapartida, a virtude repousa sobre os fundamentos da liberdade que são completamente independentes da natureza. Então, diferente da situação com a santidade, o ser racional não pode esperar, a partir de suas “próprias forças”, tornar a natureza concordante com sua disposição de ânimo virtuosa. A situação só é solúvel, então, postulando “a existência de uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza e que contém o fundamento desse nexos, a saber, do acordo exato da felicidade com a moralidade”; portanto, postulando a existência de Deus.

A hipótese do sumo bem aí exposta parece ser expressão de uma concepção individualista e transcendente do sumo bem, na qual o sumo bem deve ser alcançado, de acordo com o

que significa “fomentar” o sumo bem. Se fomentar o sumo bem significa apenas agir moralmente, então o dever de fomentar o sumo bem não é diferente, como Beck sugere, do dever para com a virtude. Se, no entanto, ele significa mais: que devemos ser distribuidores da felicidade, ele não está em nosso poder. Em outras palavras, como Pasternack (2017, p. 439, tradução nossa) observa, conceber o dever de fomentar o sumo bem como equivalente ao princípio de proporcionalidade, como se o nosso dever a este respeito “exigisse que distribuíssemos a felicidade de acordo com o valor moral”, é incompatível com o “dever implica poder”. A respeito disso, é válida a objeção de Beck segundo a qual “não posso fazer absolutamente nada em vista da distribuição da felicidade de acordo com o mérito — isto é a tarefa do governador moral do universo [...] não é *minha* tarefa” (Beck, 1984, p. 244-45, tradução nossa). Apesar da insistência de autores como O’Connell (2015) e Denis (2006) em relação ao fato de que é possível reconhecer certos indicadores empíricos do caráter de uma pessoa, estes indicadores não podem ser usados seguramente para reconhecer o valor moral de alguém. Acreditar que seria possível reconhecer o valor moral de alguém mediante estas pistas empíricas e distribuir felicidade de acordo com isso seria, como penso, colocar em risco a sistemática da doutrina kantiana.

“princípio da proporcionalidade”, como resultado da virtude individual. Essa posição é, devo dizer, a posição fundamental de Kant sobre o sumo bem e, diferente do que a literatura tem sugerido, não será abandonada em um período tardio, mas conciliada com uma posição imanente e coletiva. Aqui, no entanto, quero mostrar que, dentro da perspectiva transcendente da segunda *Crítica*, já podemos pensar uma perspectiva imanente. A hipótese de Kant nas duas primeiras *Críticas* nos leva a acreditar que o sumo bem só é alcançado em uma outra vida e que, portanto, nada temos a esperar da felicidade na vida mundana. No entanto, ao aprofundarmos mais a leitura, podemos compreender que o sumo bem que será alcançado em outra vida é o sumo bem que Kant expressa como “bem-aventurança”, a saber, a conexão da máxima virtude com a máxima felicidade. Como Kant nos diz: “A *santidade* da moral já lhes é instruída nessa vida como norma, mas o bem-estar que lhe é proporcional, a *bem-aventurança*, sob o nome felicidade, é representada como alcançável apenas na eternidade” (*KpV*, AA 05: 128-129). Se, contudo, é para se levar a sério a lógica do “princípio de proporcionalidade”, temos de admitir, com efeito, que a felicidade deve ser distribuída em exata proporção com nosso grau de virtude, de modo que essa distribuição não possa ser pensada como simplesmente postergada para outra vida, em um momento indefinido da eternidade, no qual atingimos o grau de santidade. De acordo com a lógica de um “princípio de proporcionalidade”, essa distribuição precisa ser pensada como já acontecendo no domínio da natureza, mesmo que a natureza, segundo suas leis específicas, não possa ser diretamente considerada como produtora dessa felicidade. Além disso, se aceitamos que a distribuição só acontece no mundo inteligível fica incoerente a premissa fundamental do argumento de Kant de que é preciso postular um autor da natureza que seja o nexo da felicidade com a virtude, da natureza com a liberdade. Que sentido tem pensar um autor inteligível que liga os dois domínios se não pertencemos mais a um deles? Ora, é preciso admitir que a dualidade é evidente sobretudo em nossa existência mundana. É aqui que somos tanto agentes livres – visto que a lei moral, como um fundamento de determinação puramente intelectual, determina nossa existência enquanto númenos no mundo do entendimento – quanto seres dependentes da natureza. A definição de felicidade, que Kant apresenta nas duas *Críticas*, atribui um sentido à felicidade estritamente ligado ao conceito de natureza. Na primeira *Crítica*, “a felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive* quanto à sua diversidade, como *intensive* quanto ao seu grau, como ainda *protensive* quanto à sua duração)” (*KrV*, B 834). Na segunda, a felicidade é o “estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade* em toda sua existência e repousa, portanto, sobre o acordo da natureza com todo o seu fim” (*KpV*, AA 05: 124). Em vista disso, pode-se afirmar que o argumento da existência de Deus é tanto mais importante para legitimar a possibilidade desse nexo “no mundo”, mesmo que parcialmente, uma vez que é bastante incerto que tenhamos inclinações, desejos e aspirações depois da morte e, mesmo que os tenhamos, tais inclinações e desejos não poderiam ter mais como referência a natureza¹⁴. Portanto, se assumimos essas considerações, precisamos admitir que, mesmo no texto no qual Kant apresenta de maneira elaborada sua hipótese “transcendente” do sumo bem, há espaço para se pensar uma “dimensão imanente”.

14 Guyer (2016, p. 285) percebe que essa incoerência já se encontra na primeira *Crítica*, na medida em que Kant insiste que devemos postular Deus, como o autor da natureza (*KpV*, B 839), para garantir que nossos esforços virtuosos sejam conectados com a felicidade, mas apenas em um mundo futuro, ou seja, em uma vida não natural. Na segunda *Crítica*, Kant aprofunda o seu argumento e, por conseguinte, parece também aprofundar a incoerência, ao defender que Deus é postulado como um autor ou “causa suprema” da natureza, que torna a felicidade proporcional à moralidade, embora a necessidade disso não seja clara caso o sumo bem só puder ser alcançado em uma vida após a morte, que não é natural. Como Guyer (2016, p. 290, tradução nossa) observa, “é incoerente exigir Deus como autor de leis que fazem da felicidade a consequência da virtude na natureza quando se postula a perfeição da virtude apenas além da natureza”. Por conseguinte, para Guyer, essa incoerência deixa espaço para interpretar o argumento da segunda *Crítica* de acordo com seu sentido coletivo e imanente: a exigência da existência de Deus, como o fundamento da conexão de virtude e felicidade, é estabelecida em “uma concepção segundo a qual ambos devem ser alcançados pela e para a comunidade humana dentro da natureza” (Guyer, 2016, p. 290, tradução nossa). No entanto, não creio que as evidências sejam claras o suficiente para sustentar tal hipótese. Devido a posição fundamental do argumento da imortalidade, acredito que as implicações dessa inconsistência apontam, mais claramente, na direção de uma perspectiva imanente-individual, segundo a qual o sumo bem já deve ser pensado, de alguma forma, como possível neste mundo para o indivíduo.

2. O problema do sumo bem na década de 1790

A *Crítica da faculdade de julgar* desenvolve a doutrina do sumo bem como hipótese teleológica, tornando, por este meio, mais evidente a exigência de se conceber o sumo bem como realização no mundo. No entanto, desejo argumentar que isso não significa um abandono por parte de Kant de sua posição anterior. A hipótese do sumo bem é apresentada na terceira *Crítica* junto à teleologia e a teologia moral. Kant argumenta que a razão humana tem de pressupor um “fim término”, que não pode ser outro, segundo condições objetivas, senão o “ser humano sob leis morais”. Por outro lado, a “condição subjetiva sob a qual o ser humano [...] pode, sob a lei acima, colocar-se um fim término, é a felicidade” (KU, AA 5: 450). A “felicidade” é, portanto, o “sumo bem físico possível no mundo” exigível como “fim término”, que deve ser concebido “sob a condição objetiva da concordância do ser humano com a lei da *moralidade*, como a dignidade de ser feliz” (KU, AA 05: 450). Depois de apresentar tal definição, Kant faz uma rápida exposição do “problema teleológico” que fora retratado, antes, na segunda *Crítica* na figura de uma “antinomia da razão prática”: diz ele, “é impossível, dadas todas as capacidades de nossa razão, representarmos essas duas exigências do fim término, que nos é dado pela lei moral, como conectadas por causas meramente naturais”. Por conseguinte, uma vez que “o conceito da *necessidade prática* desse fim [...] não é compatível com o conceito teórico da *possibilidade física* de sua efetivação” é preciso conectar “à nossa liberdade uma outra causalidade (um meio) que não a da natureza”. Isto é, “temos de assumir uma causa moral para [...] colocarmos-nos um fim término” (KU, AA 05: 450). O fato de Kant não citar o argumento da “imortalidade” e nem enfatizar “o princípio da proporcionalidade”¹⁵ nessa exposição, levou alguns intérpretes¹⁶ a levantarem a hipótese de que Kant teria abandonado sua concepção individual-transcendente de sumo bem. Além disso, esses intérpretes acreditaram encontrar apoio a sua tese secular também em outros textos da década de 1790 nos quais Kant enfatiza o conceito de “um sumo bem no mundo”. Por exemplo, no opúsculo sobre *Teoria e Prática*, Kant cita o “sumo bem possível no mundo” como “a felicidade geral no universo, associada a mais pura moralidade e conforme a ela” (TP, AA 08: 279). Ora, talvez uma explicação sobre a ausência desses elementos na terceira *Crítica* possa ser encontrada no fato de um dos propósitos da *Crítica da faculdade de julgar* ser justamente o de estabelecer a possibilidade de se pensar, reflexivamente, a natureza segundo fins e, portanto, uma conexão imanente entre os fins da natureza e da liberdade¹⁷. No entanto, tanto o princípio da proporcionalidade quanto o argumento da imortalidade não estão totalmente ausentes na *Crítica da faculdade de julgar*. O primeiro está implícito no exemplo do “ateu honesto” (KU, AA 05: 452), que espera “justiça em um mundo futuro”, e mais ainda na “observação” de que a “prova moral” é um argumento congênito à razão desde tempos antigos, desde os tempos em que o ser humano passou a observar que do mérito e demérito não seguem naturalmente a recompensa e a punição (KU, AA 05: 458-459). Este último argumento é especialmente importante porque mostra a correspondência entre o “princípio da proporcionalidade” e o “princípio de justiça retributiva”, que dá sustentação para a hipótese, que tenho defendido, de que a doutrina do sumo bem é análoga a uma teodiceia¹⁸. No que diz respeito à definição

15 Eis algumas passagens da década de 1790 nas quais Kant faz referência ao princípio da proporcionalidade (Rel, AA 06: 5; 06: 99; 06: 161; TP, AA 08: 28 n; VNAEF, AA 08: 419).

16 Os mencionados intérpretes da abordagem coletiva-imanente, como Reath (1988) e Rawls (2000).

17 Na *Crítica da faculdade julgar*, Kant abre espaço para o pensamento teleológico, mediante os juízos reflexionantes, concebendo a natureza como se fosse orientada segundo fins. Trata-se de admitir a necessidade de pensarmos a natureza “de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade” (KU, AA 05: 176). Eu argumento, no entanto, que o juízo reflexionante encontra seus limites diante da questão do sumo bem, de modo que tal só pode ser resolvida, em última instância, pela doutrina dos postulados. Discuto alguns aspectos dessa hipótese em Kant e a defesa da causa de Deus (2018, p. 12-13) e Kant e Leibniz sobre o problema da Teodiceia (2024, p. 200-202).

18 Guyer (2016, p. 287-288) posiciona-se contra essa hipótese. Ele argumenta que não há nada nos argumentos de Kant na doutrina do sumo bem que justifique que postulemos a existência de Deus, a fim de garantir a provisão de punições divinas em estrita proporção ao vício humano. Para ele, o argumento segundo o qual os virtuosos seriam recompensados com a felicidade na proporção exata ao grau de sua virtude e os viciosos punidos na proporção exata de seu vício, de acordo com a pressuposição de um juiz divino, não encontra base nas exposições de Kant.

de sumo bem apresentada em *Teoria e Prática* parece igualmente incorreto dizer que os citados aspectos estão ausentes, pois, acompanhando sua suposta definição imanente, Kant não deixa de enfatizar a necessidade da razão de impor, no sumo bem, “a fé num Senhor moral do universo e numa vida futura” (TP, AA 08: 279). Além disso, em uma nota de rodapé próxima à mesma definição, Kant cita o princípio da proporcionalidade como elemento de conexão entre a mérito e a felicidade. Em suas palavras: “De facto, ela [a ideia do sumo bem] não contém pura e simplesmente a perspectiva de felicidade, mas tão só a de uma proporção entre tal felicidade e o mérito do sujeito” (TP, AA 08: 279).

Na década de 1790, especialmente envolto em polêmica está o conceito de uma “comunidade ética”, que é interpretado por alguns como sendo a comprovação mais concreta da mudança de perspectiva de Kant sobre o conceito de sumo bem nesse contexto. O conceito de comunidade ética é, de fato, cercado de ambiguidades, principalmente devido ao tratamento incipiente que Kant dedica a ele em *A religião nos limites da simples razão*. Mas se, realmente, é verdadeiro o fato de que a ideia de comunidade ética nos conduz a uma concepção imanente de sumo bem, que reclama sua realização nesse mundo, nem por isso – como pretendemos mostrar – há um abandono dos aspectos da perspectiva transcendente.

A comunidade ética é definida como “uma ligação de seres humanos sob meras leis da virtude” (Rel, AA 06: 94). Diferente de uma comunidade política, de cuja possibilidade depende da coerção, a comunidade ética é uma condição baseada no livre-arbítrio, na qual os indivíduos se reúnem em vista de um fim comum. Embora essa ideia seja objetivamente fundada na razão, Kant admite que, do ponto de vista subjetivo, não se pode “esperar, a partir da boa vontade do ser humano, que eles se decidissem a trabalhar em concordância para este fim” (Rel, AA 06: 95). Portanto, a comunidade ética, uma vez fundada objetivamente na ideia da razão, mas contrastada com nossos fins subjetivos, se baseia em um “dever”. Este dever é um dever de sair do estado de natureza ético e entrar em uma comunidade ética. A função específica desse dever é, como Kant explica, resguardar, mediante a união dos seres humanos sob um fim comum, a moralidade individual das “impugnações” do princípio mal inerente à sociabilidade dos indivíduos. Esse dever não é, em si mesmo, no entanto, um “dever individual”, pois “[u]ma vez que os deveres de virtude dizem respeito ao gênero humano como um todo, então o conceito de uma comunidade ética sempre se refere ao ideal de um todo de seres humanos” (Rel, AA 06: 96). Por conseguinte, como Kant observa, “temos aqui um dever – de tipo próprio – não do ser humano para com o ser humano, mas do gênero humano para consigo mesmo”. Esse dever se dirige a “um fim comum, a saber, ao fomento do sumo bem como bem comum” (Rel, AA 06: 97). Ao nos remetermos às considerações apresentadas anteriormente no prefácio, observamos que Kant compreende o sumo bem como “o que resulta” de “nosso agir correto” e “para o que poderíamos dirigir nosso fazer e deixar de fazer quanto a um fim” (Rel, AA 06: 5). Trata-se da “ideia de um objeto, que contém reunido em si a condição formal de todos os fins [...], isto é, a ideia de um sumo bem no mundo para cuja possibilidade devemos assumir um ser supremo, moral, mas santo e onipotente, único que pode unir ambos os elementos desse sumo bem” (Rel, AA 06: 5). Este conceito é, segundo Kant, “um ponto de referência particular da união de todos os fins”, meio pelo qual unicamente se pode dar “realidade prática objetiva à ligação da conformidade a fins da liberdade com a conformidade a fins da natureza” (Rel, AA 06: 5). Como

Yovel (1980, p. 63 n) observa, em contrapartida, que a doutrina kantiana parece se orientar por um vago senso de justiça e que a posição de Kant é derivada provavelmente de uma fonte antiga que, historicamente, se remete à Bíblia e que se manifesta, subjetivamente, no zelo de Kant pelo problema da recompensa e da punição e por sua profunda sensibilidade ao fenômeno do sofrimento do justo e da prosperidade do injusto. Nesse argumento, Yovel parece perceber a questão nuclear da teodiceia que sustenta a doutrina do sumo bem. Contudo, Yovel não consegue apreender a importância sistemática de tal questão. Nesse sentido, ele afirma: “pathos kantiano deve ser visto como externo ao seu sistema” (Yovel, 1980, p. 63 n, tradução nossa). No que diz respeito aos textos de Kant, a passagem aludida da *Crítica da faculdade de julgar* pode ser considerada, em especial, uma evidência contra a perspectiva de Guyer. Além disso, podemos encontrar outras importantes evidências a favor da minha hipótese em outros textos de Kant, tais como as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* de meados de 1780 e o opúsculo sobre o *Fracasso das tentativas filosóficas na Teodiceia* de 1791. Apresento alguns elementos dessa interpretação em *A gênese da ética de Kant* (2017), *Kant e a defesa da causa de Deus* (2018) e *Kant e Leibniz sobre o problema da Teodiceia* (2024).

dever, portanto, a lei moral quer que “o sumo bem possível no mundo seja realizado por meio de nós” (*Rel*, AA 06: 5).

Ao apresentar o sumo bem nesses termos, Kant admite claramente, em contraste com a perspectiva individual antes defendida, o “caráter coletivo” do conceito de sumo bem. Ele afirma:

Uma vez que o sumo bem ético não é levado a cabo apenas por meio do esforço da pessoa particular para sua própria perfeição moral, mas exige uma união de tais pessoas em um todo para exatamente o mesmo fim, para um sistema de seres humanos dotados de boa disposição, no qual e por meio de cuja unidade o sumo bem pode se realizar (*Rel*, AA 06: 97-98).

Assim como no prefácio da obra, Kant complementa sua argumentação, afirmando que “esse dever”, visto não sermos “capazes de saber se, como tal, ele está em nosso poder”, precisará “da pressuposição de uma outra ideia, a saber, a de um ser moral no mundo, mediante cujo arranjo das forças dos indivíduos, por si insuficientes, são unidas para um efeito comum” (*Rel*, AA 06: 98). No entanto, a despeito da necessidade da postulação da existência de Deus, Kant ressalta que o dever de se esforçar para o fomento do sumo bem como bem coletivo é um dever do ser humano, de modo que a instituição de um “povo moral de Deus” deva “proceder de tal modo como se tudo dependesse dele” (*Rel*, AA 06: 101).

A essa dimensão coletiva do sumo bem Kant ainda acrescenta uma dimensão histórica e imanente, sobretudo baseada na ideia de que a comunidade ética, compreendida como “um povo de Deus”, é estabelecida na forma de uma “igreja invisível”, que, por sua vez, se substancializa na forma de uma “igreja visível”. Como ele explica, a igreja invisível é a “mera ideia da união de todos os dotados de retidão sob um governo divino [...] moral [...] do mundo, tal como serve de arquétipo a todas as Igrejas”. A igreja visível é, por sua vez, aquela representada pela “união efetiva dos seres humanos” de acordo com aquele ideal. Então para que uma igreja visível seja uma representação genuína da igreja invisível, ela precisa apresentar quatro características que estão de acordo com a razão: universalidade, pureza, liberdade e imutabilidade (*Rel*, AA 06: 101-102). Se essa igreja visível apresenta estes traços, ela representa, para Kant, “o reino (moral) de Deus sobre a terra, tanto quanto ele pode acontecer através dos seres humanos” (*Rel*, AA 06: 101). A representação histórica mais genuína desta igreja é a igreja cristã, que, apesar de sujeita a todas as vicissitudes de uma organização contingente e humana, deve servir de “veículo” para a “fé racional pura”. Kant acredita então em uma transição, dentro do progresso histórico, da fé eclesial, baseada nos estatutos e na revelação, para uma fé racional pura (*Rel*, AA 06: 121-123), de modo que se conceba a possibilidade da superação da religião histórica um dia (*Rel*, AA 06: 136 n). Disso decorre que também o sumo bem, como um dever coletivo dos membros da comunidade ética, precisa ser admitido como uma realização histórica, na medida em que essa comunidade progride como comunidade puramente moral.

Como tem sido observado na literatura, a hipótese da imanência do sumo bem na comunidade ética é fortalecida pelo fato de Kant não fazer nela nenhuma menção à “imortalidade da alma” e ao “princípio de proporcionalidade”, mas apenas à “existência de Deus”. Em relação ao último aspecto, Kant observa que “[i]nstituir um povo moral de Deus é, portanto, uma obra cuja execução não pode ser esperada dos seres humanos, mas apenas do Deus mesmo” (*Rel*, AA 06: 100-101), muito embora, como ele assevera, não seja

Permitido ao ser humano, por esta razão, ser inativo em relação a esse assunto e deixar a providência governar [...]. Ao contrário, ele deve proceder de tal modo como se tudo dependesse dele e, apenas sob esta condição, lhe é permitido esperar que a sabedoria suprema conceda compleição ao seu esforço bem-intencionado (*Rel*, AA 06: 100-101).

No entanto, uma leitura mais cuidadosa, logo mostra que há, ao longo do texto, algumas referências que apontam para o princípio de proporcionalidade e para a imortalidade. Kant aponta para o primeiro aspecto, por exemplo, em sua discussão sobre o caráter do “legislador

ético”, que apenas pode ser pensado como “alguém, em relação a quem todos os *deveres verdadeiros* — por conseguinte também os deveres éticos — devam ser representados, *ao mesmo tempo*, como mandamentos seus”. Kant aponta claramente para o princípio de proporcionalidade, ao esclarecer que esse “legislador” só pode ser “alguém que, por isso, deve ser também um conhecedor de corações, a fim de perscrutar o mais íntimo das disposições de ânimo de cada um e, como deve ser em qualquer comunidade, proporcionar a cada um o que seus atos merecem”. Ele conclui, ao final, que “este é o conceito de Deus como um governante moral do mundo” (*Rel*, AA 06: 99). No mesmo sentido, em uma nota de rodapé da introdução que explica o “sumo bem” como “proposição sintética *a priori*”, Kant afirma a premissa de que apenas Deus pode proporcionar a felicidade em concordância com a dignidade. Ele afirma, mais particularmente, que, “uma vez que a capacidade do ser humano para provocar a felicidade no mundo em concordância com a dignidade de ser feliz não é suficiente, tem de ser assumido um ser moral onipotente como soberano do mundo sob cuja provisão isso acontece” (*Rel*, AA 06: 7). De maneira indireta, Kant também acaba por se remeter ao princípio de proporcionalidade em sua discussão sobre o sentido do mérito diante da justiça de Deus (*Rel*, AA 06: 146) e, ainda, no decorrer de sua discussão sobre o mérito, em sua rejeição da “satisfação vicária” (*Rel*, AA 06: 117-118).

Sobre a imortalidade, embora Kant não a mencione diretamente na sua exposição da comunidade ética, ele não deixa de fazer referências a ela, ao longo do texto, que se conformam diretamente com sua doutrina do sumo bem. Para citar um exemplo, chamo a atenção para a discussão sobre as dificuldades em torno da relação entre a disposição de ânimo e o arquétipo da lei moral, na qual Kant resolve a dificuldade em vista da “santidade” com base na ideia de “imortalidade da alma”:

Seu progresso ao infinito em direção à adequação com essa lei devido à *disposição de ânimo* a partir do qual ele é derivado, que é suprassensível, nós podemos pensar como sendo julgado — enquanto um todo completo também segundo o ato (a conduta de vida) — por um perscrutador de corações em sua intuição intelectual pura (*Rel*, AA 06: 67).

Embora Deus, como perscrutador de corações, seja capaz de perceber a conversão de nossa disposição de ânimo não como partes no tempo, mas como um todo inteligível, ainda assim essa conversão deve ser concebida, da perspectiva do sujeito, como um tipo de progresso. Essa discussão se estende para a segunda dificuldade, relacionada à “felicidade”, na qual a imortalidade é pensada em termos de bem-aventurança e desaventurança, algo que traz de volta também a pressuposição do princípio da proporcionalidade (*Rel*, AA 06: 68-70). Kant argumenta que a “persistência” da disposição de ânimo moral exige uma certa “confiança” em nossa capacidade de conservá-la; e esta confiança, baseada na comparação de nossa conduta atual com a anterior, aponta para um “progresso” que pode se estender para outra vida em direção à “meta da perfeição” (*Rel*, AA 06: 68). Ao mesmo tempo em que Kant sugere esse progresso como bem-aventurança, ele observa que a disposição de ânimo corrompida nos conduz ao reconhecimento de um regresso, que pode ser compreendido, enquanto tal, como desaventurança. Nas palavras de Kant, “o primeiro é um vislumbre de um futuro *imensurável*, mas desejado e feliz; o segundo, em contrapartida, de uma *miséria* igualmente *imensurável* [...], vislumbres de uma *eternidade* bem-aventurada e desaventurada” (*Rel*, AA 06: 69). Nessa resposta, é interessante observar que Kant compreende o princípio de proporcionalidade como “inerente” à disposição de ânimo, de modo tal que recompensa e punição são concebidas como implicações necessárias decorrentes da própria disposição. A terceira dificuldade continua a apontar para o “princípio da proporcionalidade”, ao discutir a justiça de Deus diante do problema do mal radical. Nessa resposta, Kant destaca, em particular, o problema da necessidade “da satisfação da justiça suprema”, diante da qual ninguém pode ficar impune, frente a “mudança de coração” ou da conversão da disposição de ânimo. Trata-se, nesse ponto, de pensar como é possível justificar o coração mau, algo considerado punível, na disposição de ânimo daquele que já se converteu moralmente e que, portanto, não é mais, aos olhos da razão, passível de punição.

3. Elementos para uma interpretação compatibilista: algumas considerações

O argumento principal contra essas passagens da *Religião*, tanto quanto as passagens da *Crítica da faculdade de julgar*, é que elas são passagens acessórias que não são importantes para a compreensão da hipótese do sumo bem de Kant nesse contexto. Uma vez que Kant não menciona a imortalidade e o princípio de proporcionalidade em sua exposição principal, isso significou para alguns comentadores (Reath, 1988) que Kant os teria abandonado devido à percepção de suas inconsistências. Ao meu ver, contudo, essas passagens mostram, ao contrário, o comprometimento de Kant com esses aspectos, mostrando como essas posições não foram simplesmente abandonadas. Penso que, ao discutir a moralidade individual, em sua ligação com o mérito e o demérito segundo o princípio da proporcionalidade e o postulado da imortalidade, Kant está sustentando uma perspectiva sistemática da razão prática, segundo a qual a unidade de todos os fins só é possível quando se dissipa todas as contrariedades da Teodiceia.

Esta sistematicidade encontra dificuldades quando o sumo bem é pensado apenas sob sua perspectiva imanente. Uma das principais dificuldades reside, sobretudo, na questão de como pensar, de acordo com as demandas da doutrina do sumo bem, a união entre virtude e felicidade. Geralmente, uma das estratégias é assumir a doutrina dos deveres de aperfeiçoamento apresentada na *Metafísica dos costumes* como análoga ao dever de fomentar o sumo bem, destacando que a moralidade nos exige a promoção não apenas de nossa própria perfeição e felicidade, mas da perfeição e da felicidade dos outros (MS, AA 06: 385-386). Poder-se-ia concluir daí que a meta moral coletiva de aperfeiçoamento moral do ser humano, bem como da promoção de sua felicidade, é uma tarefa imanente, a ser realizada no mundo, por meio dos próprios esforços humanos. Em outras palavras, nosso objetivo deve ser o de alcançar tanto a virtude de todos quanto a felicidade de todos, na medida em que essa demanda possa concordar com a moralidade. Mas logo se percebe que as exigências mais estritas do sumo bem não podem ser atendidas dessa forma. Em primeiro lugar, Kant é bem claro que não está em “nosso poder” promover a felicidade dos outros em consonância com a sua virtude. Mesmo que seja possível identificarmos certos traços empíricos do caráter virtuoso em uma pessoa¹⁹, não é possível inferirmos seu caráter inteligível propriamente dito, de modo que qualquer tentativa humana de distribuir a felicidade segundo a dignidade seria equivocada. A consequência disso é que, diante da incapacidade humana de inferir a qualidade moral das disposições²⁰, a tentativa de distribuir a felicidade de acordo com a virtude culminaria em uma situação na qual a felicidade poderia ser concedida ao injusto e a infelicidade ao justo, o que para Kant se traduz em um “absurdo prático”²¹. É claro que é possível ao ser humano promover a perfeição moral e a felicidade dos outros, mas nunca de acordo e em proporção com a sua dignidade. O princípio de proporcionalidade não está em nosso poder, mas apenas no poder de Deus. Conceber o dever de fomentar o sumo bem como equivalente ao princípio proporcional de distribuição, como se o nosso dever a este respeito “exigisse que distribuíssemos a felicidade de acordo com o valor moral”, é incompatível com o “dever implica poder” (Pasternack, 2017, p. 439, tradução nossa). Nesse sentido, como Beck (1984, p. 244-245, tradução nossa) salienta, “não posso fazer

19 Em suas interpretações, Villarán (2013) e O’Connell (2012) argumentam no sentido de mostrar que o dever de fomentar o sumo bem consiste no dever de fomentar a distribuição da felicidade segundo o julgamento da dignidade moral. Villarán (2013, p. 33-34) argumenta que, a despeito de nossa falibilidade em julgar a dignidade moral de forma confiável, ainda temos de nos empenhar nessa tarefa. O’Connell (2012, p. 273-74) observa, por sua vez, que a dignidade pode, em alguma medida, ser avaliada segundo alguns indicadores empíricos do caráter.

20 Considerando a teoria kantiana da punição, Pasternack (2017, p. 440 n, tradução nossa) salienta que até poderíamos ser “capazes de fazer julgamentos negativos sobre um agente. O problema em questão aqui diz respeito à nossa capacidade de fazer julgamentos positivos e, assim, determinar quem merece a felicidade. Em outras palavras, na medida em que somos incapazes de determinar se um agente está agindo por dever e/ou passou por uma ‘mudança de coração’, então não temos os recursos cognitivos necessários para participar” da realização do princípio de proporcionalidade”.

21 Sobre o absurdo prático, ver *Lições de metafísica* (VMet-L1/Pölitiz, AA 28: 318-319) e *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (VPhil-Th/Pölitiz, AA 28: 1083-1084).

absolutamente nada em vista da distribuição da felicidade de acordo com o mérito — isto é a tarefa do governador moral do universo [...] não é *minha* tarefa”. No melhor dos casos, nossos próprios esforços e, sobretudo, aos esforços coletivos das instituições, alcançariam a promoção geral da moralidade e do bem-estar coletivo, em referência ao progresso do gênero humano. Nesse sentido, não é incoerente pensar que o progresso da virtude e do direito deveria conduzir, apoiado na assistência divina, a um estado de maior bem-estar social, no qual haveria menos desigualdade, injustiça, guerras e, em geral, maior respeito ao ser humano. Mas isso nunca poderia ser pensado sob uma perspectiva sistemática, como aquela que o sumo bem parece exigir, segundo a qual da virtude deve resultar necessariamente a felicidade. Nesse caso, pois, estaríamos diante de um “agregado” e não de um “sistema”.

Esta dificuldade não se impõe apenas à interpretação imanente-secular, sugerida por Reath e Rawls, mas também à interpretação imanente-teológica, tal como apresentada por Paul Guyer. Guyer (2016, p. 285) compreende que o aspecto teológico do sumo bem nunca é abandonado, pois Kant sempre discute o problema do sumo bem junto ao postulado da existência de Deus. No entanto, para Guyer, Kant abandona tanto o princípio de proporcionalidade, quanto o postulado da imortalidade da alma na década de 1790, apresentando uma concepção segundo a qual o sumo bem requer uma união num todo com o propósito de formar “um sistema de seres humanos dotados de boa disposição no qual, e somente sob cuja unidade, o sumo bem pode acontecer” (Guyer, 2016, p. 298, tradução nossa). Guyer conclui, com efeito, que “o sumo bem não é um bem individual que pode ser realizado pela virtude de um indivíduo, mas um bem de toda a espécie humana, que só pode ser produzido pela virtude de todos”. Portanto, continua Guyer, o sumo bem é “uma condição que deve ser realizada pela espécie humana e não individualmente”. Ao se referir à espécie humana como aspecto biológico, Guyer sugere que, além disso, o sumo bem deve ser realizado na natureza, “embora devamos acreditar que a sua realização depende da existência de um ‘ser moral supremo’” (Guyer, 2016, p. 298, tradução nossa). Não obstante, Guyer parece encontrar dificuldades em explicar o papel estrito deste ser moral supremo na realização do sumo bem. O papel desse ser moral supremo é, em sua explicação, o de “organizar as forças dos indivíduos singulares” de modo “a explicar a possibilidade do desenvolvimento coletivo da virtude”. Assim, “se os seres humanos com essa assistência organizarem coletivamente o exercício de sua virtude, a felicidade ao menos em algum momento — *na vida da espécie* — se resolverá por si mesma” (Guyer, 2016, p. 298-299). Se este é exatamente o caso, nada nos impede de pensar que se a felicidade é realizada apenas na vida da espécie, isso significa que um conjunto de indivíduos virtuosos deverão abdicar de sua felicidade no decorrer de seu trabalho de promoção da moralidade, enquanto outros gozarão de uma felicidade que não fora conquistada por seus próprios esforços, mas pelos esforços de outros. Mais uma vez estamos diante de uma explicação que pressupõe um “agregado” e não um “sistema” capaz de, mediante um princípio, conectar virtude e felicidade.

Pode-se dizer, portanto, que a exigência de uma “conexão necessária” entre os elementos do sumo bem impõe dificuldades às interpretações imanentes, que acabam por tornar, em última instância, a realização do sumo bem algo “acidental e contingente”. Nesse sentido, o sumo bem é pensado, como no caso da interpretação imanente-secular, como resultado da realização de certos deveres de caráter social e de sua implementação por meio das instituições políticas que devem tornar possível uma situação, na qual felicidade e a virtude são coletivamente distribuídas no decorrer do progresso histórico. No caso da interpretação imanente-teológica, o sumo bem é pensado como resultado dos esforços humanos coletivos em direção a efetivação da virtude, sob cuja condição a felicidade é distribuída em relação à espécie humana, mas não em relação ao indivíduo virtuoso. Como se observa, isso dificilmente satisfaz a exigência sistemática do sumo bem, que requer não apenas que a felicidade seja distribuída de acordo com a virtude, mas que essa distribuição esteja fundada em uma “conexão necessária”. Em outras palavras, pode-se dizer que

O que é necessário para que o sumo bem seja realizado não é meramente uma relação externa em que a distribuição do componente da felicidade seja proporcional

ao componente da virtude, mas sim que os componentes estejam internamente relacionados (Bader, 2015, p. 187, tradução nossa).

Portanto, como salienta Bader, “[q]ualquer conexão acidental e contingente entre felicidade e virtude que simplesmente aconteça de concordar com o que é exigido pelo sumo bem é, conseqüentemente, insuficiente e não dá origem a um sistema racional e necessário de fins” (Bader, 2015, p. 187, tradução nossa).

Considerando essa dificuldade, meu argumento não se constitui como uma recusa à dimensão imanente e coletiva do sumo bem, pois ela é certamente encontrada na doutrina de Kant dos anos de 1790. Em vez disso, ele se dirige no sentido de mostrar que a perspectiva imanente dificilmente pode ser sustentada sozinha, como se Kant tivesse abandonado a perspectiva teológica transcendente assumida na década anterior. Uma proposta interessante, diante dessa controvérsia, é pensar que o objeto supremo da razão prática pode ser concebido sob duas perspectivas diferentes, que precisam ser igualmente consideradas. Essas duas concepções não são incoerentes entre si e consiste em considerar o sumo bem sob a perspectiva do indivíduo ou da espécie. Com efeito, como sugere Vatansever (2020, p. 281), a pergunta de Kant sobre o sentido da esperança na primeira *Crítica* (*KrV*, B 833-834) poderia ser interpretada de duas maneiras: “(1) O que eu – como indivíduo – posso esperar, se eu agir como devo e me tornar digno de felicidade? e (2) O que nós – como espécie humana – podemos esperar, se todos nós agirmos como devemos e nos tornarmos dignos de felicidade?”. A resposta à primeira pergunta leva em conta a disposição de ânimo individual em sua relação com Deus e a imortalidade. Nesse ponto, é de fundamental importância a consideração do “princípio de proporcionalidade” que deve garantir, sob a perspectiva de um juiz imparcial supremo, a distribuição precisa e sistemática da felicidade de acordo com a dignidade do sujeito, realização que só pode ser plenamente consumada na eternidade, como bem-aventurança. Nesse caso, leva-se em conta o substrato da vontade humana como condição necessária da distribuição da felicidade que será mediada por Deus²². A resposta à segunda pergunta se dirige no sentido de admitir uma concepção teleológica da história humana, segundo a qual se torna possível um progresso contínuo da liberdade, mediante a existência de um autor inteligível da natureza, responsável por conciliar os dois aspectos do sumo bem. Este esforço contínuo da espécie humana em direção a liberdade deve ser visto como acompanhado do aumento de seu bem-estar, culminando em uma perspectiva ideal de sociedade, na qual imperam os princípios do direito tanto na esfera interna, quanto na externa, o que deve resultar na condição perene da paz perpétua. É claro, no entanto, que não deve se tratar apenas de progresso jurídico, mas também e, sobretudo, de progresso moral. Em relação a isso, Kant acredita que o progresso do direito abre espaço para o progresso da virtude. Ou seja, dentro da comunidade política deve se desenvolver a comunidade ética. Isto é, é dentro de um Estado justo que os seres humanos podem melhor desenvolver suas predisposições naturais, sobretudo aquelas ligadas à sua personalidade moral (*ZeF*, AA 08: 366). Sob essa perspectiva, é dispensável o apelo ao princípio de proporcionalidade e a pressuposição da imortalidade, uma vez que o sumo bem é pensado como progresso histórico coletivo no mundo e, em sua plenitude, como realização para as gerações posteriores da espécie humana.

Considerações finais

Tentei mostrar, nesse texto, como há, no pensamento de Kant, uma dinâmica entre as dimensões imanentes e transcendentais do sumo bem. Especialmente, meu objetivo foi sublinhar que, mesmo que Kant tenha se dirigido a enfatizar uma dimensão imanente e coletiva do sumo bem na década de 1790, isso não resultou em uma drástica reformulação ou no abandono de sua

²² Apresento alguns elementos dessa hipótese em *Kant e Leibniz sobre o problema da Teodiceia* (Cunha, 2024, p. 204-206) e em *A gênese da ética de Kant* (Cunha, 2017, p. 230-233).

doutrina anterior. Como demonstrei, a análise das obras de 1790 proporciona suporte textual para uma interpretação compatibilista do sumo bem, na medida em que nos permite identificar tanto aspectos de uma interpretação imanente, quanto de uma interpretação transcendente. A favor da interpretação compatibilista, demonstro também as dificuldades de se pensar a doutrina do sumo bem, de um ponto de vista sistemático, apenas com base na interpretação imanente. Em consideração à objeção que poderia ser levantada a respeito da compatibilidade interna das duas abordagens dentro do próprio sistema kantiano, sugiro que, do mesmo modo que se pode defender de maneira bem-sucedida a compatibilidade entre a filosofia da história de Kant e sua ética e filosofia da religião, isto também pode ser feito em relação às abordagens imanente e transcendente do sumo bem. Pode-se sugerir que ambas representam postos de vista distintos, que se sobrepõem, e que destacam diferentes etapas na resolução de um mesmo problema, a saber, o problema da unidade da razão. Se, por um lado, a história é pensada como o palco sobre o qual se desenvolve coletivamente a liberdade humana em conexão com natureza, seja mediante ações éticas, ou o desenvolvimento do ordenamento jurídico e das instituições políticas, essa conexão só pode ser pensada sistematicamente, segundo um fio condutor ou princípio ordenador, sob a perspectiva da filosofia da religião²³. Nesse sentido, o princípio de proporcionalidade assume a função sistemática de conectar os fins da liberdade aos da natureza, mediante os postulados da razão prática, proporcionando, sob a perspectiva de um sistema de justiça retributiva, a unidade de todos os fins. É exatamente, nesse sentido, que se pode interpretar que sumo bem e teodiceia são coincidentes enquanto a mesma questão da razão.

Referências

BADER, R. M.. Kant's theory of the highest good. In: AUFDERHEIDE, J. e BADER, R. (Eds.). *The highest good in Aristotle and Kant*. Oxford: Oxford University Press, p. 183-213, 2015.

BECK, L. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, Chicago University Press, 1960.

COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlim, 1910.

CUNHA, B. *A gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.

CUNHA, B. A Teodiceia de Kant em À Paz Perpétua. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 30, n. 2, 2025 (no prelo).

CUNHA, B. Kant e a defesa da causa de Deus: algumas considerações acerca do opúsculo kantiano sobre a teodiceia. *Ética e Filosofia Política* v. 1, n. 21, p. 5-21, 2018.

CUNHA, B. Kant e Leibniz sobre o problema da teodiceia. In: CUNHA, B. e FELDHAUS, C. (Eds.). *Kant Em Diálogo*. Londrina: Engenho das Letras, p. 164-209, 2024.

DENIS, L. Autonomy and the Highest Good. *Kantian Review*, v. 10, p. 33-59, 2006.

²³ Como demonstro em outro lugar, elementos para uma interpretação compatibilista podem ser encontrados na exigência de consumação do fim da natureza e do fim da criação. Ver Cunha, *A Teodiceia de Kant em À Paz Perpétua* (Cunha, 2025).

DUSING, K. Das problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, v. 62, p. 5-42, 1971.

GUYER, P. *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2024.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Traduzido por Fernando C. Matos. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Traduzido por Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Fernando C. Matos. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2012.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.

KANT, I. *Lições de metafísica*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2022.

KANT, I. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2019.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KLEIN, J. *Kant e a Ideia de uma História Universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KLEINGELD, P. What do the virtuous hope for? Re-Reading Kant's doctrine of the highest good. In: ROBINSON, H. (Ed.). *The proceedings of the eight international Kant congress*. 1995, p. 91-113.

MARIÑA, J. Making sense of Kant's highest good. *Kant-Studien*, v. 91 n. 3, p. 329-355, 2009.

O'CONNELL, E. Happiness proportioned to virtue: Kant and the highest good. *Kantian Review*, v. 17, n. 2, p. 257-279, 2012.

PASTERNAK, L. Restoring Kant's Conception of the Highest Good. *Journal of the History of Philosophy*, v. 55, n. 3, p. 435-468, 2017.

PAULSEN, F. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, 1924.

RAWLS, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

REATH, A. Two Conceptions of the Highest Good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, v. 26, p. 593-619, 1988.

SILBER, J. R. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *Philosophical Review*, v. 68, n. 4, p. 469-492, 1959.

VATANSEVER, S. Kant's coherent theory of the highest good. *International Journal for Philosophy of Religion*, n. 89 v. 3, p. 263-283, 2020.

VILLARÁN, A. Overcoming the Problem of Impossibility in Kant's Idea of the Highest Good. *Journal of Philosophical Research*, v. 38, p. 27-41, 2013.

YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, 1980.

O sumo bem e o campo suprassensível nos limites da finitude humana

[The highest good and the supersensible field within the bounds of human finitude]

Paulo Borges de Santana Junior¹

Universidade Estadual do Paraná (União da Vitória, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.96055

Resumo

A separação entre um bem estritamente moral e a felicidade – *Analítica* de *KpV* – é, entre intérpretes, fonte constante de objeções à *Dialética* e à (re)ligação desses conceitos, caracterizada como sumo bem. Assim, conforme diagnostica Hamm (2011), fomentou-se ora reprovação ora negligência acerca do papel do sumo bem na moral kantiana. Enfatizando argumentos da *Dialética*, intencionamos apresentar a coerência desse conceito (em resposta a Beck, 1960) e situá-lo fora da dimensão da motivação (em resposta a Guyer, 2000). Em suma, defenderemos que o sumo bem é um problema colocado por nossa finitude humana, cuja resposta exige a ocupação de campo do suprassensível que escapa à determinação tanto da razão especulativa quanto da lei moral. Sendo assim, podemos investigar em que medida o primado e os postulados da razão prática, articulando a ordem do ser segundo a demanda da ordem do dever, justificam ou não tal ocupação.

Palavras-chave: sumo bem; finitude humana; primado da razão prática; postulados; necessidade subjetiva.

Abstract

The separation between a strictly moral good and happiness – *Analytics* of *KpV* – is a constant source of objections to *Dialectic* and the conjunction of these concepts, characterized as the highest good. In this way, as diagnosed by Hamm (2011), most Kant's commentators sometimes disapproved and sometimes neglected the role of the highest good in Kantian morality. From an emphasis on *Dialectic* arguments, we intend to present the coherence of this concept (in response to Beck, 1960) and place it outside the dimension of motivation (in response to Guyer, 2000). In short, we will defend that the highest good is a problem posed by our human finitude, the answer to which requires the occupation of the field of the supersensible that has no determination either from speculative reason or from the moral law. Thus, we can investigate to what extent the primacy and postulates of practical reason justify such occupation.

Keywords: highest good; human finitude; primacy of practical reason; postulates; subjective necessity.

¹ Professor do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (Unespar-União da Vitória). E-mail: pauloemconstrucao@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1240-9690>

Entre o conhecimento de um objeto e a mera pressuposição da sua possibilidade há um termo médio, a saber, [ou] um fundamento empírico ou um fundamento racional para admitir a última em relação ao alargamento necessário do campo de objetos possíveis além daqueles cujo conhecimento nos é possível (Log, AA 09: 67).

Introdução

Sobre o conceito de sumo bem em Kant, *KpV* apresenta um difícil desafio, uma vez que, nessa mesma obra, o sumo bem é tratado de maneira bem diferente. Na Parte da *Analítica*, numa nítida mudança em relação à *KrV* B 823-847, temos a objeção forte de Kant em relação à posição do sumo bem como fundamento do campo moral. Na primeira parte de *KpV*, sumo bem não pode interferir nem nos princípios da moral, nem na compreensão do que é o bem simplesmente moral e tampouco na motivação da ação moral. Nos três capítulos da *Analítica*, temos a exposição do princípio, da noção restritiva de bem moral e da noção de móbil, e sobretudo no segundo capítulo temos uma negação direta da vinculação com o conceito de felicidade e consequentemente do conceito de sumo bem. No entanto, no início, da *Dialética*, o problema do sumo bem se recoloca, agora não mais como um conceito a ser combatido, e sim como um conceito a ser acomodado de algum modo no campo *puro* da moral. Na verdade, mais do que diferente, é um tratamento fortemente oposto: na *Analítica*, o sumo bem é um conceito a ser excluído dos fundamentos do campo moral e, na *Dialética*, ele é um conceito a ser justificado, ele é um conceito que precisa de uma *dedução transcendental* (*KpV*, AA 05: 113).

Além desse tratamento oposto, temos uma estranha interrogação a partir do sumo bem que lança uma dúvida forte acerca da lei moral que aparentemente contraria uma ordem linear de exposição:

Se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a sua promoção, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa (*KpV*, AA 05: 114).

Depois de, na *Analítica*, estabelecer a anterioridade da lei moral ante o conceito (ou juízo) de bem e mostrar como ela fundamenta suficientemente este último, Kant externaliza que a impossibilidade do sumo bem (da junção da virtude com a felicidade) permitiria atribuir à própria lei moral o estatuto de falsidade (*KpV*, AA 05: 114). No entanto, se a *Analítica* “expõe [*thut dar*] que a razão pura pode ser prática” (*KpV*, AA 05: 42), quais dúvidas ainda restariam sobre a lei moral? E por que não seriam elas tratadas na *Analítica*? Eis algumas perguntas que emergem imediatamente ao leitor da *Dialética* da razão prática pura e que dificultam a compreensão do sumo bem em Kant.

Acerca dessas dificuldades, vale lembrar da clássica – e ainda atual – objeção dura de Beck ao conceito de sumo bem, afirmando ter Kant se enganado a respeito do sumo bem e recusando que seja um dever a promoção do sumo bem (Beck, 1960, p. 245). Numa abordagem que relaciona outros momentos da obra de Kant, Hamm (2011) comenta a dificuldade de compreender o lugar sistemático do sumo bem, dificuldade que, por sua vez, levou o sumo bem a ser ora negligenciado ora reprovado pelos intérpretes imediatos ou mais recentes da filosofia kantiana. Embora essa seja uma tendência de fato majoritária, é necessário ressaltar o trabalho em sentido contrário de Silber (1963) que defende, à luz da centralidade do conceito de bem para *KpV*, uma importância específica do sumo bem para a completude e a originalidade da ética kantiana. De nossa parte, mesmo não respondendo exhaustivamente aos problemas do conceito de sumo bem, propomos-lhe uma leitura sem a carga teológica, que o cerca e que, textualmente (*KpV*, AA 05: 129), vincula moral e religião em Kant; desse modo, limitando-nos ao papel do sumo bem na *Dialética* de *KpV*, privilegiaremos o lugar da finitude humana e como

tal finitude, através do domínio moral e de uma preocupação teleológica, compreende como dever tornar possível algo que precisa se manifestar primeiramente como impossível (para nós).

Para encontrar um sentido naquele movimento aparentemente temerário da reintrodução do sumo bem em *KpV*, percebamos que Kant transita por uma perspectiva diferente daquela privilegiada pela *Analítica*, a qual se restringia à determinação necessária da vontade feita pela lei moral enquanto princípio, conceito de bem e móbil. A tarefa da *Dialética* consiste, mais precisamente, em avaliar a projeção da vontade determinada (pela lei moral) acerca do seu objeto enquanto *totalidade incondicionada*. Se no capítulo 2 da *Analítica*, era necessário separar os elementos do conceito de bem, reservando um que seria completamente determinado pela lei moral (virtude) e outro que permaneceria indeterminado (felicidade proporcional à virtude), a *Dialética* reconstrói no horizonte da crítica o vínculo entre tais elementos. Assim, tal reconstrução, por um lado, não pode interferir e nem acrescentar nada ao *fundamento* da vontade e, por outro, precisa assegurar a completa coerência de *nosso* exercício da razão prática pura.

O juízo de uma razão imparcial que quer o impossível

Em *KrV*, os conceitos da *Analítica* e da *Dialética* se caracterizam como de naturezas distintas; assim, a possibilidade ou impossibilidade dos conceitos puros da razão não interferiria na prova da dedução transcendental dos conceitos do entendimento. Por sua vez, em *KpV*, o conceito de sumo bem (de uma totalidade incondicionada) tem como um de seus elementos o próprio bem moral (objeto incondicionado dado na lei moral), abrangendo, conseqüentemente, a própria lei moral como sua condição suprema. Em todo caso, para compreender como a impossibilidade do sumo bem pode projetar a falsidade no fundamento da lei moral, convém frisar que tal conexão é exigida pela faculdade de desejar de seres racionais finitos, isto é, por meio de uma condição humana².

[A virtude] ainda não [...] é o bem total e acabado, enquanto objeto da faculdade de desejar de seres racionais finitos; pois para ser [esse bem] é exigida também a *felicidade* e certamente não apenas aos olhos parciais da pessoa que faz de si mesma fim, mas até mesmo no juízo de uma razão imparcial, que considera como fim em si mesma aquela [virtude] em geral no mundo. Ser carente <bedürftig> de felicidade – ser também digno e ainda assim não ser participante dela – não pode ser compatível com o querer perfeito de um ser racional, que teria ao mesmo tempo todo o poder [*Gewalt*], mesmo que pensemos um tal ser apenas a título de ensaio (*KpV*, AA 05: 110).

É por meio dessa situação de carência – e não apenas do fundamento da determinação da lei moral – que se constrói o dever de promover o sumo bem. Para essa carência <Bedürfnis> não se confundir com uma falta <Mangel>³, convém uma rápida compreensão de alguns momentos do conceito de sumo bem. Inicialmente ele aparece como um vínculo imaginado (ou associado livremente) entre bem moral e felicidade. A *Analítica* tematiza propriamente sua racionalidade e solapa qualquer vínculo analítico entre eles (como sugerem a tradição epicurista e estoica), restando, porém, entreaberta (ou entrefechada) uma via sintética. Essa já seria uma primeira brecha para a recondução do sumo bem. A lei moral, por sua vez, não fundamenta o sumo bem, mas apenas *determina* o bem moral como o elemento primeiro (ou supremo) do sumo bem;

2 Como já defendeu Krämling, “assimilação do propósito natural da vontade na filosofia prática do ser racional finito constitui o primeiro alargamento que a doutrina kantiana do sumo descreve em relação à fundamentação formal do imperativo categórico. Tal alargamento, como Kant explicita ainda na *Crítica da Razão prática*, pertence necessariamente a um desdobramento completo da doutrina da consciência moral finita: segundo Kant, a própria razão prática exige a concordância entre moralidade e felicidade enquanto uma ligação sintética real” (Krämling, 1986, p. 276, tradução nossa).

3 Cf. *TP*, AA 08: 279.

portanto, a lei moral apenas condiciona o sumo bem, evidenciando uma situação de *carência* no ser humano. A carência, aqui apontada, resulta da submissão da *nossa* vontade à determinação do bem moral, por isso tal carência não é empiricamente psicológica e sim uma carência que emerge da demanda *racional* pura de buscar o incondicionado também para o objeto total da vontade moral. Será por meio dessa carência que se construirá uma ligação racional entre moralidade e felicidade.

Para Kant, o ser humano associa a virtude com uma dignidade de viver a felicidade. Tal associação não encontra fundamento objetivo na razão pura prática, mas tampouco tal fundamento é empírico. Desse modo, mesmo sem fundamento objetivo, preserva-se uma força subjetiva racional que considera suposta carência de felicidade no bem moral como decorrência da condição de uma impotência humana (e não como insuficiência interna ao bem especificamente moral, *oberste Gut*). Essa interconexão da lei moral com o sumo bem pela noção de carência é repetida algumas vezes na *Dialética* e representa um efeito subjetivo da determinação da vontade pela lei moral, um efeito no nível psicológico, porém não menos puro. A lei moral determina imediatamente um ajuizamento suficiente sobre o bem moral de algo (de uma ação), porém a razão do ente finito representa necessariamente como *carência* quando tal bem moral se realiza separado da felicidade. Tal separação, primeiramente, é exigida pela lei enquanto *fundamento* de determinação da vontade, mas dentro da nossa finitude, seria racionalmente insustentável mantê-la. Por um lado, separar virtude de felicidade é uma condição para a liberdade da vontade, por outro, é impossível fazer dessa separação um querer real da vontade livre. A vontade determinada pela lei moral, especificamente por sua finitude (e não pela lei moral), *quer* superar tal separação. Desse modo, pelo acréscimo do juízo de uma razão imparcial⁴, realizar o bem moral é – em nós (em nossa finitude) – vinculado ao dever de promover o sumo bem⁵. A partir desse juízo sintético imparcial, uma vontade finita já determinada pela lei moral (e enquanto humana uma vontade imersa na dimensão teleológica) poderia suspeitar da falsidade da própria lei, caso fosse impossível o sumo bem.

Essa sutileza aparentemente excessiva de Kant é interpretável também em termos correntes: caso fosse impossível representar uma ligação de sua virtude com a felicidade, seria racional que um ser humano plenamente moral lançasse dúvidas à própria lei que segue. A separação exigida pela lei moral só nos pode ser racional como um primeiro momento, nunca como algo desejável por si mesmo (ou um *Endzweck*, KpV, AA 05: 129). Portanto, sem a dedução de um vínculo entre moralidade e felicidade, a nossa finitude seria um constante obstáculo *racional* contra a própria moralidade. O sumo bem não pode ser um fundamento de determinação moral, mas sua ausência completa no horizonte teleológico da vontade humana criaria um argumento de origem racional (não empírica) para colocar, em nós mesmos, a própria determinação moral em antinomia. A fim de evitar as dúvidas que pudessem advir de juízos teleológicos e manter (não de fundamentar) a determinação moral, aquela carência da razão se vincula à lei moral, e a promoção do sumo bem se faz um dever.

Assim, a impossibilidade do sumo bem não afetaria intrinsecamente a lei moral

4 Notemos que esse juízo imparcial, que indica uma carência, vem ocupar o que em *Wod* era chamado de um “sentimento de carência própria da razão <das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses>” (*Wod*, AA 08: 136).

5 Como dissemos, a representação da promoção do sumo bem como dever é fortemente objetada por Beck (1960, p. 245). O intérprete visa reforçar as condições estabelecidas pela Analítica, sobretudo, a respeito da moralidade se fundamentar apenas na forma da lei moral, sem carecer de nenhum conteúdo ou objeto. No entanto, Kant indica que – a respeito da possibilidade ou da existência do sumo bem – a dialética precisa fazer uma *dedução transcendental* do sumo bem (KpV, AA 05: 113) e, além disso, sua importância para a filosofia kantiana é reafirmada de maneira (talvez mais) explícita em RGV: “que todos devam fazer para si do supremo bem possível no mundo o *fim último* – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objetivo-prática e designada <aufgegeben> através da razão pura, porque é uma proposição que vai além <hinausgeht> do conceito dos deveres e acrescenta <hinzutun> uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode se desenvolver analiticamente a partir delas” (RGV, AA 06: 06). Quando Kant explicita ou desenvolve a perspectiva teleológica (fazer para si o fim último), fica mais evidente o modo pelo qual a promoção do sumo bem se torna um dever, ainda que extrapole o conceito objetivo de deveres morais.

enquanto fundamento de determinação da vontade, mas sim a nossa representação da lei moral como real e todo o domínio humano da razão prática pura. Se, na realização do dever, fosse completamente impossível fazer um vínculo teleológico com a felicidade justa ou proporcional, a lei moral poderia ser considerada, para nossa perspectiva finita, uma produtora de propósitos fantasmagóricos. E isso não por questão da insuficiência objetiva ou subjetiva dos fundamentos transcendentais da moral, mas sim em função da nossa faculdade de desejar e da nossa racionalidade teleológica que, afastada do momento da fundamentação da moral, permanece no horizonte do nosso dever. Ou seja, esta *Dialética* não acrescenta nenhuma determinação à *Analítica*, mas, sem aquela, os elementos desta produziram *para nós* efeitos confundíveis com as ilusões transcendentais, ilusões irreduzíveis às nossas disposições psicológicas. Assim como as ideias transcendentais se colocam acima das condições do conhecimento na *Analítica* de KrV, mas ganham um propósito para a estrutura do conhecimento humano, o sumo bem, que não pode atuar na determinação da vontade moral na *Analítica*, ganha uma relevância na medida em que contemplar a racionalidade teleológica da vontade moral do ser finito⁶.

Direcionando a doutrina do sumo bem para o problema da coerência da razão humana com sua dimensão teleológica, podemos nos afastar da interpretação de Guyer que privilegia ou intensifica um aspecto psicológico dentro do problema da motivação moral. Para Guyer, o sumo bem seria um requisito para efetivar um dever moral, e uma vontade que representasse seu objeto como impossível despenderia menos dedicação em sua tarefa.

Kant insistiu que a doutrina do sumo bem não diz respeito à motivação, mas ao objeto da moralidade, entretanto, como esse assunto de tornar o uso de nossas faculdades mais efetivas pode ser entendida, senão em termos de aumentar nossa motivação? (Guyer, 2000, p. 365, tradução nossa).

Essa argumentação em termos de gradação “mais efetivas” ou “aumentar nossa motivação” não são compatíveis com o modo pelo qual Kant expõe a dedução do sumo bem. É verdade que a questão da motivação moral na filosofia kantiana, antes de KpV, estava ligada à representação da existência de Deus (KrV, B 841), porém a formulação do capítulo 3 da *Analítica* é clara em *fundamentar* essa motivação diretamente na lei moral, tornando assim o respeito enquanto móbil um elemento da moral tão puro e transcendental quanto a forma da lei moral e o conceito de bem.

O sumo bem é caracterizado inicialmente enquanto impossível. A partir do reconhecimento dessa impossibilidade e de sua análise – que distingue a impossibilidade absoluta de uma impossibilidade relativa –, inicia-se o empenho de fundamentar alguma possibilidade fora do nível objetivo das leis da natureza e da liberdade (cf. KpV, AA 05: 113-14). Podemos ainda dizer que, nesse caso, o querer é *anterior* à possibilidade não só física como também prática. “A questão de [saber] *como o sumo bem é praticamente possível* permanece ainda um problema não solucionado, apesar de todas as *tentativas de coalisão* feitas até aqui [início do segundo capítulo da *Dialética*]” (KpV, AA 05: 112). A razão prática pura de um ser racional finito faz com que sua vontade se determine a querer o *impossível*, assim, para defender sua característica moral, tal vontade precisa descobrir alguma coerência para desfazer a contradição em seu objeto.

Para tanto, a postura crítica, na *Dialética*, faz a razão prática avançar, do suprassensível

⁶ A característica teleológica que permeia o sumo bem se explicitará mais em KU, em que Kant afirma ser tal teleologia a própria teleologia aplicada à natureza. “Tão logo os seres humanos começaram a refletir sobre o justo e o injusto, em um tempo no qual ainda olhavam com indiferença para a finalidade da natureza, e dela se nutriam sem conceber algo além do curso habitual da natureza, era inevitável chegar-se ao juízo de que, ao final, não poderia ser a mesma coisa um homem ter-se comportado honesta ou falsamente, de maneira justa ou violenta, ainda que ao fim de sua vida ele não tenha recebido, ao menos de maneira visível, qualquer felicidade por suas virtudes ou punição por seus crimes. E como se eles percebessem em si mesmos uma voz lhes dizendo que as coisas deveriam ser diferentes; devia estar oculta neles, portanto, também a representação de algo, ainda que obscura, pelo qual eles se sentiam obrigados a lutar, e com o qual esse desfecho não seria compatível, ou que, se considerassem o curso do mundo como a única ordem das coisas, eles não poderiam conciliar com aquela destinação final interna de seu ânimo” (KU, AA 05: 458).

em nós (na nossa faculdade de desejar), ao suprassensível na possibilidade das coisas (no fundamento suprassensível desse mundo). Se o incondicionado na *Dialética* de K_rV era aquilo que escapava da série das condições do fenômeno, o incondicionado na *Dialética* de K_pV é aquilo que, extrapolando os limites do dever, quer representar-se como ser. E desse modo, percebemos uma passagem da determinação da vontade em direção à determinação de um objeto da vontade (de um fim) enquanto coisa, ou, se quisermos, percebemos uma invasão da razão prática ao campo da razão especulativa. Trata-se do perigoso passo do deontológico ao ontológico, no entanto, não esqueçamos que tal invasão se restringe à parte improdutiva desse latifúndio, uma parte vazia ou subutilizada e que não cumpre uma função teoricamente determinante.

Independentemente de o projeto crítico se empenhar com rigor em estabelecer as legislações dos domínios da filosofia, o filósofo sabe que, diante de um campo fértil – como o é o do suprassensível –, faz bem a razão pura de ocupá-lo, mesmo antes de encontrar os fundamentos de determinação a priori capazes de assegurar a validade objetividade de seus conceitos. Diante da ausência de princípios e leis num determinado campo, não seria crime possuí-lo a partir primeiramente de uma ocupação. Aliás, com a letra de Kant, é possível ser mais enfático. Por mais inacessível que seja o campo do suprassensível para a nossa faculdade de conhecimento, uma vez capazes de fazer qualquer uso da razão, “precisamos ocupar” <besetzen müssen> tal campo:

Há, portanto, um campo ilimitado, mas também inacessível para a nossa faculdade de conhecimento como um todo, qual seja, o campo do suprassensível (...); um campo que precisamos, por certo, ocupar com ideias em favor do uso da razão tanto teórico quanto prático, mas não podemos lhes fornecer (...) nenhuma outra realidade que a prática (KU, AA 05: 175).

O primado da razão prática pura nos limites da ignorância da razão especulativa

Convém frisar que é devido àquele querer representado inicialmente como *impossível* que a solução da *Dialética* defende uma prerrogativa da razão prática. Embora formulado em termos gerais, o primado da razão prática pura, na *Dialética*, tem como função pontual e específica autorizar uma elaboração da possibilidade do sumo bem que, conseqüentemente, se projetará no campo da razão especulativa situado além dos limites do conhecimento teórico. As posses legitimamente atribuídas ao conhecimento teórico da razão especulativa estão asseguradas, porém, o impossível desejado pela razão prática busca, por intermédio das ideias da razão, uma maneira de se fazer racional. Assim sendo, o primado da razão prática não é uma perspectiva primordial ou absoluta, a partir do qual todo o sistema crítico se fundamentaria, mas uma indústria da razão humana, cujo propósito é ampliar o seu poder de determinação, alcançando uma coerência da razão pura que será ainda *a priori*, porém não mais objetiva porque sua exigência tem fundamento numa carência anexada ao seu dever, apesar de não ser determinada analiticamente pela lei moral.

Sem essa atenção à natureza condicional do primado da razão prática pura, sairíamos do sistema kantiano em direção ao primado fichteano e seus desdobramentos no idealismo alemão⁷. O primado prático em Kant não realiza positivamente a tarefa de fundamentar

7 Na linha de Ameriks, convém compreender o sistema kantiano como mais moderado e flexível em comparação com os autores do Idealismo Alemão: “[a]o contrário de muitos pós-kantianos, Kant não encoraja a sugestão de que a filosofia, qualquer que seja seu ponto de partida particular, possa ser tão fortemente fundadora ou tão capaz de desenvolver um sistema a partir de si mesma, que poderia evitar de primeiramente explorar e respeitar as condições-limite que são estabelecidas com o desenvolvimento das ciências naturais modernas” (Ameriks, 2000, p. 21-22, tradução nossa).

a unidade da razão, mas apenas a de evitar que os dois usos da razão pura resultem numa *incoerência* da razão consigo mesma. Sua presença numa *Dialética* – e não numa *Analítica* – poderia ser ainda usada para recusar a pretensão de tal primado ser um fundamento. Como fórmula Krijnen, é preciso reconhecer que o primado da razão prática não pode satisfazer as pretensões de unidade exigidas pelo idealismo alemão (Krijnen, 2016, p. 310). Ainda segundo esse intérprete, a resposta dos pós-kantianos para o problema da unidade da razão desestabiliza a própria arquitetura de Kant, uma vez que tende a considerar qualquer uso da razão como possível pela liberdade – ou como se qualquer espontaneidade da razão fosse imediatamente um ato da liberdade. Acreditamos que a referência ao problema da coerência (e não da unidade) torna possível preservar o primado kantiano de interpretações providas daquela escola de pensamento.

Se não for permitido à razão prática admitir e pensar como dado nada além do que aquilo que a razão *especulativa* pôde, por si mesma, alcançar a partir de seu discernimento, então essa última conduziria o primado. Mas supondo que ela [a razão prática] tenha por si mesma princípios originários *a priori*, com os quais estivessem inseparavelmente ligadas certas posições teóricas que, todavia, se esquivassem de todo discernimento possível da razão especulativa (embora elas também tivessem de não o contradizer), então a pergunta seria: ‘qual interesse é o supremo?’ (e não: ‘qual [interesse] teria de ceder?’ pois um não conflita necessariamente com o outro) (KpV, AA 05: 120).

Reforcemos a estrutura condicional na qual o argumento está construído. Na primeira formulação a condição se expressa de maneira genérica, e depreende-se que a razão prática, por admitir algo a mais que não pode ser admitido positivamente pela razão especulativa, reivindica um primado. Por meio dessa generalidade, a ampliação da razão prática se mostra inicialmente quantitativa. No segundo período a condição se expressa de maneira mais específica afirmando a presença de princípios *a priori* para a razão prática e o vínculo de tais princípios com “posições teóricas” que seriam vazias ou irresolutas para a razão especulativa. Assim, percebemos que o primado da razão prática depende tanto dos princípios estabelecidos na *Analítica* quanto da presença de posições que superam a tarefa da determinação da vontade (como dever) em direção à tarefa de determinação do objeto suprasensível (como ser) – o que chamamos acima de parte improdutiva do latifúndio da razão especulativa. Em outros termos, ao ocupar a *Dialética* de KpV, a reivindicação do primado da razão prática só tem legitimidade de ocorrer depois de estabelecer a determinação da vontade enquanto liberdade moral, exigindo a efetivação no mundo de um objeto impossível segundo os limites do discernimento da razão especulativa. Desse modo, o primado da razão prática é o resultado (e não ponto de partida) da discriminação entre o interesse prático e o teórico da razão pura, comparando de maneira crítica seus princípios, suas extensões e a possível relação entre eles.

Enfatizemos, primeiramente, o lugar circunscrito do primado, acentuando seu contraste entre *Analítica* e *Dialética* de KpV. O incondicionado “enquanto fundamento de determinação da vontade” está suficientemente fundamentado pela *Analítica*; para tal incondicionado, a razão prática pura, com a lei moral, conseguiu preencher, mesmo nos limites da finitude humana, o conceito de liberdade e de um bem incondicionado. No que tange diretamente à lei moral e à virtude enquanto bem supremo *‘oberste Gut’*, o primado da razão prática sobre a razão especulativa precisa ser dispensável. O primado se faz presente no que diz respeito ao alvo da *Dialética* de KpV, cujo incondicionado é definido “como totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem” (KpV, AA 05: 108) e “como objeto da faculdade de desejar de seres racionais finitos” (KpV, AA 05: 110). Assim como a *Dialética* transcendental não trata do objeto determinado na intuição segundo as categorias do entendimento, a *Dialética* da razão prática não trata mais da determinação da vontade, e sim de um incondicionado que se projeta na ordem do ser, adentrando, dessa forma, a zona de interesse da razão especulativa. De fato, há uma ultrapassagem do interesse da razão prática para além da determinação da vontade, para além do que seria *meramente moral* em direção àquilo que, de uma perspectiva moral, pode

ser postulado enquanto *ser* dos objetos⁸.

Em segundo lugar, notemos a função específica do primado, comparando dessa vez o contraste entre a *Dialética* de *KrV* e a de *KpV*. Se na primeira a conclusão é sobre a *impossibilidade* de conhecer o(s) objeto(s) incondicionado(s) e a ilegitimidade da razão especulativa de avançar para além das condições da experiência possível, na *Dialética* de *KpV* temos o contrário: a legitimação da razão prática de avançar para além do estrito do dever, determinando a possibilidade do incondicionado na *ordem do ser*. Enquanto a determinação da vontade moral não precisa de nenhum outro objeto que o bem supremo, a possibilidade do sumo bem exige, além do bem supremo, fundamentações suplementares à lei moral⁹, levando a argumentos que transitam, simultaneamente, entre o prático e o teórico. Assim, concluímos que o primado surge na *Dialética* porque sua tarefa é determinar, nos limites da nossa condição de finitude, a *possibilidade* do sumo bem, algo que extrapola os usos teórico e prático tomados isoladamente no seu fundamento de determinação genuíno¹⁰.

A limitação do lugar e da função do primado é importante para compreender a peculiaridade desse momento em que a razão pura se descola das fundamentações e das limitações objetivas tanto do dever quanto do conhecer. A lei moral não determina a possibilidade do sumo bem enquanto tal, e o primado da razão prática vem construir essa mediação estabelecendo proposições teóricas que não são “comprovável[is] enquanto tal[is], na medida em que [são] inseparavelmente aderente[s] <anhängt> a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*” (*KpV*, AA 05: 122). Há um dever de *promover* o sumo bem, e o objeto da vontade determinada pela lei moral, a rigor, seria inicialmente apenas essa tarefa de promovê-lo. No entanto, tal dever não coloca a possibilidade do próprio objeto¹¹ e, conseqüentemente, a razão fica num estado de carência¹² que será o genuíno princípio de determinação daquelas proposições teóricas. Assim, esses postulados – ou seja, as proposições teóricas da razão prática – possuem uma necessidade que precisa ser considerada apenas subjetivamente, pois, como já dissemos acima, aquela

8 Como indica Delbos, o caráter híbrido entre prático e teórico parece ser o motivo mais plausível para que Kant tenha escolhido o termo *postulado* para designar tais afirmações. “Os postulados que emergem da razão teórica parecem conter um elemento prático, enquanto os postulados da razão prática contêm um elemento teórico (...). Pela natureza do que afirma, um postulado da razão prática é uma proposição teórica, pois trata sobre a *existência* de um objeto, que, mesmo tornando possível a realização do sumo bem através de nossa vontade, não tem que aguardar de nossa vontade sua própria realização” (Delbos, 1905, p. 486-488, tradução nossa).

9 “Não há, na lei moral, o menor fundamento para uma concatenação <Zusammenhang> necessária entre moralidade e a felicidade, que lhe fosse proporcional, de um ser pertencente ao mundo como parte deste e, por isso, dele dependente [...]” (*KpV*, AA 05: 124).

10 “Nem todo o fim é moral (por exemplo, não o é [o fim] da felicidade própria), mas este precisa ser não egoísta <uneigennützig>; e a carência de um fim último (um mundo enquanto o sumo bem possível através de nossa cooperação), que é proposto pela razão pura e que, sob um princípio, abarca a integralidade de todos os fins, é uma carência da vontade não egoísta que se alarga ainda, além da observação das leis formais, à produção de um objeto (o sumo bem)” (*TP*, AA 08: 279).

11 Convém reforçar que o conceito de sumo bem, mesmo associado ao primado da razão prática pura, não goza da “vantagem das categorias da liberdade” (*KpV*, AA 05: 65).

12 Embora análise de Hamm contemple a necessidade subjetiva, articulando os textos de *Wod*, de *KpV* e do *TP*, o intérprete não recorre a esse vínculo dos postulados com o primado da razão prática e, conseqüentemente, com o problema de uma possível quebra da unidade da razão pura. “Tendo em vista o fato de que o sumo bem, enquanto um mero ‘ideal’ da razão [*KrV*, B 838], não pertence a nenhuma função referente à fundamentação de nosso saber tampouco ao princípio da moral e que ‘a doutrina do sumo bem’, neste sentido, pode ‘ser completamente ignorada (como episódica) e posta de lado’ [*TP*, AA 08: 280], deixa-se, portanto, certamente pensar que a razão não pode aceitar apenas esta via do reconhecimento dos postulados para nutrir sua carência <Bedürfnisses>; ou mais precisamente [deixa-se pensar que] ela se vê impelida a escolhê-lo, mas também que poderia ‘decidir’ de maneira bem diferente, a saber, por exemplo, buscar já na própria lei moral e na própria ação obrigada pelo imperativo categórico a sua ‘satisfação’” (Hamm, 2020, p. 171, tradução nossa). A nosso ver, o motivo de Kant afirmar como “episódica”, para o campo *simplesmente* moral, a doutrina do sumo bem é justamente por esta doutrina se colocar na questão da coerência ou unidade entre a razão prática e a teórica. Tal questão não tem propriamente interesse para a realização das ações consideradas como boas (em sentido estrito de virtude e submetidas ao imperativo categórico); seu interesse surge no momento em que a tarefa moral visa compreender o todo da razão, comparando a relação entre os princípios práticos e teóricos. Como argumentamos acima, o primado da razão prática e seu propósito com a unidade da razão – que não tange nem à fundamentação do saber nem ao princípio da moral, mas sim à sua articulação no nível da necessidade subjetiva – são os responsáveis por sustentar o assentimento da razão concernente aos postulados.

carência não é uma falta, mas um efeito da lei moral sobre a nossa finitude. Mesmo subjetiva ou carecendo de objetividade, tal necessidade será suficiente para avançar *positivamente* do campo do dever para o campo do ser, superando (no querer, mas não no saber) o patamar problemático (improdutivo) da representação do suprassensível fora de nós.

Na subordinação, um alargamento do poder da razão em geral

Para evitar as objeções citadas de Beck e Guyer, a autonomia da razão prática precisa ser suficientemente estabelecida pela *Analítica*, uma vez que acrescentar algo estranho ao princípio, ao conceito de bem moral ou ao móbil seria corromper tal autonomia. Na *Dialética*, apresenta-se uma tarefa nova que não complementa internamente a dimensão da *virtude* do sujeito ou do fundamento de determinação do dever. Por isso, através dessa explicação, pretendemos esclarecer que o primado e os postulados da razão prática pura se dirigem às condições da *possibilidade do sumo bem na natureza das coisas* (KpV, AA 05: 143) – reconhecer essa extrapolação se faz necessário para não relativizar a completude da suficiência da lei moral no concerne aos fundamentos de determinação da vontade. Os postulados são elaborados a partir da razão prática, mas, diferentemente da lei moral, são pressupostos que precisam ser admitidos pela razão teórica enquanto fundamentos da possibilidade de um objeto. Em função disso, o poder do primado da razão prática, portanto, é extrair da razão especulativa admissão ou assentimento referente a objetos que escapam dos limites que a sua própria crítica impõe ao seu poder de determinação.

[As alternativas para a questão sobre o interesse supremo são:] se a razão especulativa, que nada sabe de tudo aquilo que a razão prática lhe propõe admitir, tem de aceitar essas proposições e buscar, mesmo que sejam para ela transcendentais <überschwinglich>, uni-las com seus conceitos como uma posse alheia que lhe é transferida; ou se ela está justificada a seguir obstinadamente o seu interesse próprio isolado e, segundo o cânon de Epicuro, a recusar como sofismas vazios tudo aquilo que não pode ter sua realidade objetiva certificada por exemplos evidentes apresentáveis na experiência, não importando o quanto isso estaria intrincado ao interesse do uso prático (puro), nem que não seria em si contraditório ao uso teórico, mas simplesmente porque isso prejudica efetivamente o interesse da razão especulativa ao suprimir os limites que esta põe a si mesma e abandoná-la a todo absurdo ou loucura da imaginação (KpV, AA 05: 120).

A razão prática faz essa estranha oferta à razão especulativa, exigindo, desse modo, que seu interesse deixe de se representar de maneira isolada. Aceitar esse presente é superar o estado de relação *coordenada* em que cada uma respeitaria apenas seus próprios limites e seguiria paralelamente apenas os seus próprios princípios de determinação (objetiva): a razão especulativa recusaria qualquer conceito ou síntese que não se referisse diretamente ao campo da natureza em seu mecanismo (objetivamente determinável), e a razão prática adotaria como real qualquer objeto ou fim que quisesse (com base na lei moral), independentemente da ligação desse real ao mundo. Ou seja, a razão especulativa seria limitada à ordem do ser condicionada pela experiência possível, excluindo, como fantasia, qualquer representação advinda da normatividade moral, ao passo que a razão prática, compreendendo que o dever já é poder, dispensaria as condições da experiência não apenas para a determinação da vontade, mas também da determinação dos objetos dessa vontade. A separação da ordem do ser e do dever é fundamental para a determinação e delimitação do interesse prático e teórico da razão, no entanto, isolados em si mesmos os princípios e as afirmações de cada interesse poderiam se contradizer e eliminar “a possibilidade de um uso em geral da razão <Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt>” (KpV, AA 05: 120).

Assim, o primado da razão não impõe uma *unidade* à dualidade de interesses, de campos ou de fundamentos de determinação, mas apenas reconhece que, nessa dualidade, há casos nos

quais um interesse será considerado mais elevado. No que tange ao suprassensível da ordem do ser, a razão especulativa não tem princípios ou afirmações legítimas. É nesse seu silêncio que a razão prática vai afirmar como real as condições para o sumo bem, “seu fim último e completo” (KpV, AA 05: 120). Sem entrar no domínio do conhecimento teórico dos objetos da nossa intuição possível, a determinação da razão prática avança na ordem do ser somente nos limites do *problemático*.

A proposta do primado considera a razão pura, respeitando que, tanto do ponto de vista prático quanto do ponto de vista teórico, ela sempre julgue segundo princípios determinantes *a priori* de cada uso (princípios diferentes). A prerrogativa da razão prática e seu poder subordinador apareceriam apenas para os conceitos sem-contradição que fossem indetermináveis segundo os princípios puros especulativos e, simultaneamente, interconectados à lei moral pela finitude de nossa vontade. É justamente por se restringir a tais casos que as ideias da razão avançam para além dos limites do conhecimento teórico, escapando do risco de contradizer as leis da natureza. Assim, o primado da razão prática, sendo exercido nessas exceções, salvaguarda a coerência total entre o domínio da necessidade do dever e o da possibilidade do ser e, aos olhos de Kant, sem acrescentar nada (do ponto de vista objetivo) aos fundamentos de determinação do objeto de conhecimento e de determinação da vontade.

Notemos que a ofertada subordinação, em vez de uma sujeição, situa-se em condições excepcionais, sem contradizer os princípios da razão teórica e igualmente sem proporcionar aos princípios práticos um poder de julgar a ordem da natureza como um todo. Na excepcionalidade desses casos, percebemos, primeiramente, que o subordinado adquire uma ampliação dos seus limites, na medida em que é possível determinar, em sentido prático, aquilo que em sentido teórico seria apenas *problemático*. O alargamento negativo (KrV, B 312), ou seja, a legitimidade da razão especulativa de pensar de maneira problemática objetos do suprassensível, ganha uma positividade posta por princípios originários da razão prática pura. Em segundo lugar, percebemos que o subordinado também adquire um avanço que era inexistente na *Analítica* de KpV. O poder de determinação da lei moral avança para além dos elementos das faculdades de desejar, determinando também como ser (como real) aquilo que diz respeito às condições do objeto da vontade moral enquanto fim.

Com a subordinação temos a ampliação do poder de determinação da razão em geral, somente o *interesse* da razão especulativa sairia contrariado e diminuído por esse primado. O interesse da razão especulativa seria *conhecer*, a partir do fundamento de determinação de seus próprios princípios, as seguintes ideias: Deus, imortalidade e liberdade. Mas, quanto a isso, o primado intensifica a frustração – já estabelecida por KrV – ao propor que se admita a existência desses objetos apenas sob as condições da razão prática e limitada à faculdade de desejar. No que tange à existência desses objetos, a razão especulativa seria heterônoma, subordinando-se a um princípio diferente da determinação dos objetos da experiência possível. A necessidade pressuposta para tal existência é moral, mas apenas subjetiva – o que parece lhe ser ainda mais frustrante. O interesse da razão especulativa não se submete diretamente à lei moral, mas sim às condições subjetivas que se originam a partir do efeito da lei moral sobre a nossa finitude. E assim, Kant realiza a sua promessa de “superar <aufheben> o saber para encontrar lugar para a fé” (KrV, BXXX). É com base na necessidade moral somente subjetiva (e não no dever objetivamente moral) que o primado, através dos postulados, vincula os dois interesses da razão, subordinando o teórico ao prático.

Em resumo, enfatizamos que, em vista da possibilidade do sumo bem, a necessidade subjetiva da razão não se dirige aos princípios práticos ou teóricos, mas sim àquilo que se encontra *fora* do poder de determinação desses princípios *tomados isoladamente*. Tal necessidade não (re)avalia nada referente aos elementos da constituição interna de tais princípios ou da objetividade de suas fontes, mesmo porque ela se fundamenta no efeito (subjetivo, mas universal) destes sobre as faculdades do nosso ânimo finito. Sua contribuição se dirige à articulação entre esses usos submetida às condições de *manter* uma coerência da razão pura,

sem a pretensão de unidade absoluta ou posta como princípio imediato. É nesse lugar que se encontram os postulados ou a concepção de fé racional descrita em *KpV* (AA 05: 126). O seu papel é evitar uma incoerência da razão consigo mesma, ou seja, ela se depara com um problema *transcendental*, cuja resposta é *determinada*, ainda que tal determinação, indo além das categorias da natureza e da liberdade, encontre respaldo no primado do interesse da razão prática sobre o interesse da razão especulativa. Trata-se de uma determinação do suprassensível na natureza das coisas que, no entanto, será pensada como aquém ou imperfeita quando comparada aos *princípios* práticos ou teóricos tomados isoladamente, porque sua fundamentação é subjetiva (podendo até ser considerada “episódica” (TP, AA 08: 280), quando tratamos separadamente do domínio moral). Porém, do ponto de vista da razão pura em geral, seria uma determinação necessária e a única possível.

Considerações finais

Diante do exposto, os postulados da razão prática, em vez de complementar algum argumento ou fundamento da *Analítica*, avançam para o campo ilimitado inacessível para além da razão especulativa e também para além da própria lei moral – na medida em que transcende o suprassensível em nós (a liberdade). Por meio da subordinação do interesse da razão especulativa ao da prática, é possível ocupar tal campo, sem conflitos e sem contradição. A coerência consigo mesmo é, talvez, um ótimo indício da nossa competência <*Befugniß*> nesse campo, todavia, está longe de ser uma *prova* <*Beweis*>. Então como explicar a necessidade ou a certeza que permearia aqueles postulados? Como explicá-la mantendo a proibição de a razão especulativa se valer dessa ocupação para questionar os limites do conhecimento teórico? É na resposta a tais questões que as seções VII e VIII da *Dialética* de *KpV*, a nosso ver, malogram.

Essa ocupação do campo suprassensível não pode ser motivada a partir de inclinações, mas na tentativa de caracterizar o que seria uma carência originada na própria finitude da razão, Kant formula que os postulados não seriam uma questão de escolha, mas de obediência (*KpV*, AA 05: 143), que eles teriam em seu fundamento uma “carência desde um ponto de vista absolutamente necessário” (*KpV*, AA 05: 143). Essa resposta, que aparecem ao fim da seção VIII, busca justificar um assentimento universal entre os sujeitos baseados numa carência da razão pura, mas ela extrapola o nível das condições subjetivas quando conclui que “a pressuposição [na natureza das condições adequadas a lei moral] é tão necessária quanto a lei moral, e ela só é válida em relação a essa [lei]” (*KpV*, AA 05: 143). Essa extrapolação pode ser sentida na própria letra do autor que, logo depois dessas afirmações, num movimento nítido de recuo, explicará que tais postulados e a fé racional que os acompanha não podem ser considerados um *mandamento* (*KpV*, AA 05: 144).

Notemos a tensão: a pressuposição é “tão necessária quanto a lei moral” (*KpV*, AA 05: 143), mas não pode ser um *mandamento*. Em poucas linhas de distância, encontramos de fato o que nos parece o verdadeiro paradoxo dos postulados: eles são uma exigência da razão que precisamos obedecer (sem escolha) e, ao mesmo tempo, eles não podem ser um mandamento. Marcada com grifo nos dois casos, em *KpV*, AA 05: 143, a escolha é negada em função da obediência e, em *KpV*, AA 05: 145, ela é recolocada para se distinguir de uma certeza apodítica. Desse modo, chegamos ao verdadeiro oxímoro de *KpV* uma obediência sem mandamento ou uma escolha que não é escolha, que atrapalha a delimitação dessa instância que seria universal – não fundamentada na inclinação – e subjetiva – não determinada pela obrigação moral. Em poucas palavras, a (in)conclusão da seção VIII, que, em certa medida, é uma recolocação da seção do opinar, do saber e da fé em *KrV*, expressa uma confusão ou, ao menos, uma hesitação conceitual no que tange à adesão dos objetos exigidos pela razão prática no campo suprassensível da ordem do ser.

De fato, numa nota do Prefácio de *KpV* AA 05: 11, Kant parece reconhecer o malogro referente à caracterização da modalidade dos postulados, expressando o descontentamento na explicação da “certeza da possibilidade postulada” que, diferentemente dos postulados da matemática, não teria valor apodítico: “Eu não soube encontrar nenhuma expressão melhor para essa necessidade da razão subjetiva, mas ainda assim verdadeira e incondicionada”.

Assim, se reconhecemos o êxito do primado em sua tarefa de evitar uma contradição entre as afirmações da razão especulativa e razão prática e até mesmo em sua tarefa de ampliar suas *posses* no campo do supracensível, podemos, por outro lado, atestar que a caracterização da modalidade dos postulados se apresenta de maneira inconclusiva. Restaria, no entanto, futuramente analisar se, através dos resultados de *KU*, seria possível arrematar com sucesso o problema dos postulados e de uma adesão nos limites de uma fé racional, presentes nos dois parágrafos derradeiros da última crítica.

Referências

- AMERIKS, K. *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Uni. Chicago, 1960.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, Félix Alcan, 1905.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HAMM, C. O lugar sistemático do sumo bem. In: *Studia Kantiana*, v. 9, n. 11, p. 41-55, 2011.
- HAMM, C. Zu den Bedürfnissen theoretischer und praktischer Vernunft. In: *Voluntas*, v. 11. n. 1, p. 164-172, 2020.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. F. Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. M. Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. F. Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2015.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Ed. Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften, hrsg von der Königlich Preussischen der Wissenschaften*, Belin: Walter de Gruyter, 1902-.
- KANT, I. *Lógica*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.
- KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento. In: KANT, *Textos seletos*. Trad. R. Vier e F.

Sousa Fernandes. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Trad. A. Morão. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KRÄMLING, G. Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: *Kant-Studien*, v. 77, p. 273-288, 1986.

KRIJNEN, C. Kants “Kategorien der Freiheit” und das Problem der Einheit der Vernunft. In ZIMMERMANN (org). *Die “Kategorien der Freiheit” in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter, p. 309-332, 2016.

SILBER, J. The Importance of The Highest Good in Kant’s Ethics. In: *Ethics*, v. 73, n. 3, p. 179-197, 1963.

Os sentidos da ideia de dignidade na obra de Immanuel Kant

[The meanings of dignity in Immanuel Kant's work]

Lorena da Silva Bulhões Costa¹

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.97148

Resumo

O trabalho tem como objetivo apresentar uma compreensão sobre os diferentes sentidos da ideia de dignidade kantiana, a partir de uma divisão tripartite: (a) dignidade de ser feliz; (b) dignidade humana; (c) dignidade não personificada. O argumento parte do livro *Kant on human dignity*, de Oliver Sensen, e da divisão entre paradigma tradicional e contemporâneo de dignidade, para então se afastar da interpretação do autor, na medida em que a compreensão defendida aqui é a de que a sua leitura da dignidade kantiana abarca apenas o primeiro sentido apresentado acima. Nesse sentido, o artigo é dividido em três tópicos: Começando pelas *Críticas*, apresenta como a dignidade de ser feliz se aproxima do paradigma tradicional de dignidade. Em seguida, aborda a divisão entre dignidade e preço de mercado, presente na década de 1780, em textos de filosofia prática. Por fim, apresenta a dignidade não personificada a partir da *Metafísica dos costumes*.

Palavras-Chave: dignidade; direito; humanidade; Immanuel Kant.

Abstract

The aim of this paper is to present an understanding of the different meanings of the Kantian idea of dignity, based on a tripartite division: (a) dignity of being happy; (b) human dignity; (c) non-personified dignity. The argument is based on the book *Kant on human dignity*, by Oliver Sensen, and the division between the traditional and contemporary paradigms of dignity. Later, the paper moves away from the author's interpretation, since the understanding defended here is that his reading of Kantian dignity encompasses only the first meaning presented above. In this sense, the article is divided into three topics: Starting with the *Critiques*, it presents how the dignity of being happy is close to the traditional paradigm of dignity. It then addresses the division between dignity and market price, present in the 1780s, in texts of practical philosophy. Finally, it presents non-personified dignity based on the *Metaphysics of morals*.

Keywords: dignity; law; humanity; Immanuel Kant.

¹ Doutoranda em Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: lorenablhcosta@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3805-9422>

Introdução

Quando se fala na contribuição da filosofia kantiana para o pensamento contemporâneo, a dignidade possui um papel central no campo do direito, especialmente na seara dos direitos humanos. É correto creditar a Rousseau o emprego do termo “direito humano”, que se popularizou ao longo do século XVIII, especialmente nos debates sobre a Revolução Francesa. É também coerente atribuir o início do pensamento sobre a importância da liberdade, especialmente no campo de uma nova concepção de Estado e sujeito, à Locke e, no campo do direito, Grotius (Hunt, 2010). Mas, na argumentação jurídica, quando se fala em conferir a um sujeito *dignidade humana*, a citação mais utilizada é a da segunda formulação do Imperativo categórico. O argumento normalmente se apresenta da seguinte maneira: *A ação X não deve ser praticada pois fere a humanidade dos sujeitos de uma maneira que não deve ser admitida, tornando-os coisas, e não os respeitando como seres humanos.*

Além da utilização dessa argumentação por autores da seara jurídica, teóricos como Habermas e Forst utilizam esse conceito para integrar filosofia kantiana e teoria crítica. Esse movimento, iniciado por Habermas (2010), procura integrar, de forma mais ou menos eficiente dois campos que normalmente não são estudados em conjunto. Forst (2018), por exemplo, argumenta que o conceito de autonomia é central para compreender a ideia de justificação, que por sua vez está no cerne de seu conceito de sociedade e Estado. A partir de uma visão construtivista desse conceito, o autor entende que, sem estabelecer uma forma segura de debate e justificação entre os sujeitos, não é possível conceber uma relação segura entre cidadãos.

Na esfera da teoria dos direitos humanos a argumentação apresentada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (doravante *Fundamentação*) é a mais utilizada para definir o se compreende por dignidade. Isso ocorre porque, em si, o conceito de dignidade não possui um significado. Daniel Sarmiento (2016) e Bruno Weyne (2013), por exemplo, afirmam que, por vezes, é possível verificar que o ceticismo em relação a esse conceito, que remonta ainda a Schopenhauer, mas que também está presente no campo jurídico, provém, justamente, de uma incerteza sobre o seu significado. Nesse sentido, é necessário recorrer a outros campos do conhecimento a fim de definir aquilo que se compreende por dignidade. O campo mais comum é a filosofia, a teoria tradicionalmente utilizada é a kantiana².

Mas há divergências quanto a essa forma de argumentação. Apesar da importância da dignidade kantiana na construção desse conceito para o campo dos direitos humanos, alguns interpretes não o consideram central na teoria do autor. Um argumento para isso, seria o seu uso inconsistente ao longo do sistema kantiano. Pfordten (2009, p. 272) afirma que a diferença de importância e contexto nas vezes em que o termo aparece evidencia que a compreensão de que a *dignidade humana* seria central para a ética de Kant é equivocada.

Nesse sentido, é importante a argumentação trazida por Oliver Sensen, em *Kant on human dignity* (2015). Ali, admitindo a importância da dignidade kantiana para o conceito de direitos humanos, o autor afirma que, por mais que os conceitos sejam os mesmos, as concepções³ contemporâneas de dignidade, presentes nas normativas de direitos humanos, e aquela desenvolvida por Kant não são as mesmas e, em realidade, não podem ser utilizadas em conjunto. Segundo Sensen (2011), quando se fala em *dignidade*, na *Declaração universal dos direitos humanos*, o que se está querendo argumentar é um certo conceito de *valor intrínseco*, que todos os seres humanos possuem e que deve ser tomado como um elemento absoluto dentro de uma

2 O impacto da contribuição de Kant para o conceito de dignidade, enquanto *dignidade humana*, na história desse conceito, é apresentado no primeiro capítulo do livro *Teoria negativa da dignidade humana*, de Saulo de Matos (2025).

3 Em *O conceito de direito*, Hart (1994, p. 160), a partir do conceito de justiça, define o conceito como aquela ideia mais geral, sobre o que as partes concordam, enquanto as concepções são variáveis e representam um motivo de discordância entre os sujeitos. Assim, as normativas de direitos humanos contemporâneas e Kant utilizariam o mesmo termo (dignidade) concordando sobre a relação entre este e a importância dos sujeitos, mas sua definição seria diversa.

argumentação jurídica, não admitindo qualquer tipo de concessão ou negociação.

Para Sensen (2011, p. 2-3), esse argumento não consegue ser colocado a partir da filosofia kantiana por dois motivos centrais. O primeiro deles é que, apesar de Kant argumentar que os sujeitos devem ser respeitados, principalmente a partir da segunda formulação do imperativo categórico, ele afirma, ainda na *Fundamentação*, que a única coisa que possui um *valor*, no sentido colocado pelas Declarações contemporâneas de direitos humanos, é a lei moral em si, não os indivíduos a ela vinculados. Isso significa que seres humanos não devem ser respeitados por possuírem dignidade, mas o contrário: porque os seres humanos devem ser respeitados, então eles possuem um valor inestimável, ou seja, dignidade.

O argumento da inexistência de um valor prévio, sobre o qual a dignidade pode ser ancorada, não é o foco a ser trabalhado aqui. O artigo se propõe a debater, principalmente, a segunda parte do argumento apresentando por Sensen (2011). O autor afirma que não é possível associar Kant e o que hoje se compreende por dignidade por uma diferença entre o que ele denomina *conceito tradicional de dignidade humana* e o *conceito contemporâneo de dignidade humana*. O primeiro deles estaria vinculado à noção de *ranking* e aparece em teorias como as de Cícero, Papa Leão e Pico della Mirandola. Essa compreensão focaria em uma ordem natural, na qual o ser humano encontra-se no topo, em função de sua capacidade para agir não apenas de forma instintiva, mas com base na razão, que seria concedida por Deus ou pela própria ordem natural.

Para fazer jus à sua posição, o ser humano precisaria agir de uma forma definida, de acordo com certas regras da moralidade. Somente esse movimento, de cumprir essas normas e realizar a sua natureza, confeririam ao ser humano a dignidade. Nessa forma de argumentação tradicional a qual, para Sensen (2011), Kant estaria vinculado por não atribuir valor aos sujeitos, mas à lei moral, a dignidade não seria uma característica inerente, como ocorre com as *Declarações de direitos humanos* a partir da década de 1940. Isso porque esses diplomas normativos seguem o que o autor denomina de *paradigma contemporâneo de dignidade*.

Para Sensen (2011), apesar de em alguns pontos da filosofia kantiana, como na sempre citada página 435 da *Fundamentação*⁴, parecer que há uma argumentação diversa, interligando sujeito e dignidade, quando se toma a passagem a partir da argumentação da obra, como um todo, o que se tem ainda é o paradigma tradicional refletido em Kant. Isso faz com que não seja possível argumentar a dignidade humana, como ela é interpretada hoje, nas bases do que se tem originalmente em Kant.

Apesar de concordar que não é possível fazer uma aproximação exata e completa entre aquilo que Kant argumenta em sua teoria e todas as discussões atuais sobre dignidade humana, discorda-se de Sensen (2011). Acredita-se que as diferenças de sentido em torno do termo, em diferentes fases da teoria do autor, são determinantes para compreender seu significado, que são se resume ao trecho da *Fundamentação*. Com base nisso, é possível verificar que Kant parece utilizar, na *Fundamentação* e em escritos da mesma época, o termo dignidade em conjunto com expressões que denotam a relação entre essa noção e uma importância singular dos sujeitos, a partir de um ponto de vista igualitário, enquanto em outros momentos e pontos de sua filosofia, o sentido apresentado é diverso. Nesse sentido, seria possível falar tanto de uma *dignidade*, quanto de uma *dignidade humana*.

Aqui, portanto, compreende-se que Kant não apresenta, sob o mesmo contexto e com base na mesma argumentação, as expressões “dignidade de ser feliz” (*Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*), “a oposição entre ser humano e coisa” a partir da dignidade (*Fundamentação*) e “a dignidade enquanto base do direito” (*Direito natural Feyerabend*). Assim, a pesquisa questiona:

⁴ “Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade” (GMS, AA 04: p. 435).

quais os diferentes sentidos do termo “dignidade”, na obra de Kant e como isso impacta na sua conceituação?

A ideia ao desenvolver o trabalho é apresentar o contexto de cada um desses conceitos, e seu sentido dentro da obra em comento. Nesse sentido, compreende-se que o conceito de dignidade pode ser compreendido a partir de três concepções, na obra de Kant: dignidade de ser feliz, dignidade humana, e dignidade não personificada. O primeiro aparece ao final da *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*. Essa compreensão é a que mais se aproxima da ideia de um *comportamento que leva a uma dignidade*, que parece próximo àquilo que Sensen (2011) entende por paradigma tradicional. O primeiro tópico do artigo abordará essa primeira divisão.

Em segundo lugar, há uma *dignidade humana*, vinculada, como se indicou a partir da página 435 da *Fundamentação*, mas que aparece em outros textos, principalmente nos de filosofia prática da década de 1780. Esse será o foco do segundo tópico. Aqui, é possível verificar que o ponto central não é um *comportamento* a ser exigido do sujeito, mas antes uma *capacidade*, vinculada à humanidade, e que o coloca não em uma escala, mas em uma oposição a um objeto ou a uma máquina.

O terceiro conceito aparece, principalmente, na doutrina do direito, na *Metafísica dos costumes*. Aqui, já não há ligação direta entre o conceito de dignidade e direito que aparece na década de 1780, e tampouco o sentido mais moderno de dignidade, que Kant empresta das discussões que ocorriam em sua época. Em realidade, a dignidade é aplicada ao cargo de governante e ao Estado, e apenas secundariamente aos indivíduos, e desaparece a ideia de uma dignidade que se opõe à coisa. Será possível verificar que, mesmo na ética desenvolvida na obra, o sentido já não é de uma *dignidade humana* na forma citada anteriormente, mas antes uma aplicação voltada apenas para o próprio sujeito. Esse argumento será apresentado no terceiro tópico do artigo.

2 A dignidade de ser feliz: a finalidade do sujeito racional e sua realização com a ideia de felicidade

Sensen (2011, p. 161ss) elenca quatro características básicas do conceito tradicional de dignidade, para em seguida ligar a filosofia de Kant a cada uma delas. O quarto conceito que ele trata é definido como um *perfeccionismo*:

A quarta diferença principal na estrutura geral das concepções tradicionais e contemporâneas de dignidade é que, no padrão tradicional de pensamento, o foco principal não é na dignidade dos outros, mas na realização da *própria dignidade do sujeito*. (...) Essa ênfase deriva de um perfeccionismo subjacente (Sensen, 2011, p. 164, grifo no original, tradução nossa).

Sensen (2011, p. 170) argumenta que Kant adota essa perspectiva em sua filosofia, tendo em vista que possuir liberdade, no contexto de seu pensamento, significa fazer um uso correto da mesma, o que leva à formulação de uma série de deveres para consigo, que por sua vez são responsáveis por realizar o conceito de dignidade. Ou seja, a capacidade do ser humano de não ser completamente dominado por inclinações, e sua possibilidade de se elevar acima da natureza faz com que surja um dever de preservar e promover a própria dignidade. O sentido, aqui, seria de um exercício contínuo da razão, a fim de se manter no topo da escala da natureza, semelhante ao que ocorre na filosofia de Pico della Mirandola ou Cícero.

Kant, de fato, tem um conceito de dignidade que se assemelha a esse raciocínio, qual seja, o de um certo comportamento, exigido para que o sujeito seja digno. Ele é consubstanciado na ideia de uma *dignidade de ser feliz* <Würdigkeit>, que aparece já na *Crítica da razão pura*. A obra

tem, primeiro, um objetivo negativo, isto é, a possibilidade de definir os limites adequados para a metafísica se tornar um campo seguro para o conhecimento (KrV, A VIII). Assim, aqui está pressuposta uma razão humana que, apesar de tentar conceber um conceito de liberdade, prometido pela Ilustração, não possui os recursos necessários para essa tarefa.

Longe de conseguir construir castelos, há aqui material suficiente para um casebre (KrV, B 723). Há, então um projeto de pensamento que realiza um movimento catártico de autoanálise, que apresenta as ferramentas necessárias para evitar ilusões e preservar a pureza do pensamento puro. O conhecimento humano, que parte do pressuposto da compreensão do sujeito a partir de dois aspectos, númeno e fenômeno, bem como do uso das ferramentas mais básicas dos sujeitos: os sentidos, que são organizados de acordo com categorias do entendimento (Beckenkamp, 2017, p. 70).

A dignidade de ser feliz aparece, por sua vez, no objetivo positivo da crítica. Uma vez estabelecidos os métodos e critérios para alcançar um conhecimento seguro, bem como assegurado o afastamento da dúvida cética, a razão agora expurgada de ilusões pode compreender outras questões acerca do ser humano, não apenas sobre a possibilidade de conhecimento. Assim, o projeto kantiano se expande para a moral e à religião, no campo prático. Nesse sentido, e acordo com Höffe (2013, p. 32), a crítica tem como função, ao fim, a construção de uma *comunidade epistêmica*, estando à serviço da humanidade em seu sentido mais amplo. A crítica ao conhecimento teórico seria, portanto, um meio para o estabelecimento da moralidade.

Na segunda seção do *Cânone da razão pura*, Kant (KrV, B 832) faz uma espécie de desabafo. Ele afirma que delimitar aquilo que pode ser conhecido pela razão, como um pensamento científico seguro, consegue lidar com parte das pretensões humanas, mas não as completa. Assim, a tentativa é compreender se no campo prático é possível estabelecer aquilo que foi negado pelo pensamento especulativo. Um ponto importante é que a dignidade é apresentada, dentro desse pensamento, como um conceito importante para responder à terceira pergunta do sistema kantiano (*O que me é permitido esperar?*) e não a argumentação do segundo questionamento (*O que devo fazer?*), como irá ocorrer mais tarde na *Fundamentação* e nos demais escritos da década de 1780.

É nesse contexto, isto é, de compreensão sobre a *esperança* do gênero humano, que uma *dignidade de ser feliz* é colocada:

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (...). À lei prática que se baseia no móbil da *felicidade* eu denomino pragmática (regra de prudência); àquela porém – se é que existe – que não tem por móbil senão a *dignidade de ser feliz*, denomino moral (lei moral). A primeira recomenda o que fazer caso queiramos tomar parte na felicidade; a segunda comanda como devemos nos comportar para nos tornarmos dignos da felicidade (KrV, B 834, grifos no original).

Compreender a ideia de felicidade é relevante para entender a *aproximação* entre as duas esferas do ser humano e, portanto, a possibilidade de uma *dignidade de ser feliz*. O conceito de felicidade pode possuir um sentido *empírico*, correspondendo à realização nas necessidades físicas do sujeito, sem necessariamente depender de um comando da razão (GMS, AA 04: 395). Essa felicidade, constitui o fim último do ser humano, enquanto ser fenomênico, mas não consegue ser sumariada sob um único princípio, dada sua multiplicidade (GMS, AA 04: 399). Apesar disso, a força que a ideia de felicidade tem sobre o ser humano não pode ser ignorada e, por isso, Kant (KrV, B 834ss) propõe uma espécie de *depuração*, que ocorre por meio da lei moral.

É necessário que, para além da realização da lei moral, o ser humano também consiga pensar em um conceito de destino, que pressupõe a realização da lei natural. A *felicidade*, aqui, é colocada como parte desse objetivo. Assim, ficam estabelecidos dois sentidos para esse termo. Kant (KrV, B 834) confere, na *Crítica da razão pura*, o nome de *pragmática* à legislação que rege a felicidade não depurada, mesmo termo que ele usa para definir o conceito de Imperativos

hipotéticos que versam sobre o bem-estar (GMS, AA 04: 417). Mas ainda há uma outra legislação, que compreender o ser humano como passível de razão, e que consegue realizar seu destino para além da obediência às demandas físicas, ou seja, como ser núnemico. Nesse sentido, Kant (KpV, B 834) afirma:

(...) àquela, porém – se é que existe –, que não tem por móbil senão a *dignidade de ser feliz*, denomino moral (lei moral). A primeira recomenda o que fazer caso queiramos tomar parte na felicidade; a segunda comanda como devemos nos comportar para nos tornarmos dignos da felicidade. (...) A segunda abstrai de inclinações e meios naturais para satisfazê-las, e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as únicas condições necessárias sob as quais essa liberdade concorda com a divisão da felicidade segundo princípios; ela *pode* portanto, ao menos basear-se em meras ideias da razão pura, e ser conhecida *a priori*.

O ser humano, portanto, consegue se tornar digno de felicidade, que agora é compreendida em um sentido puro, quando utiliza sua razão da forma correta para realizar sua liberdade. O tema volta a aparecer na segunda crítica, publicada três anos após a *Fundamentação* e já considerando a existência do argumento presente na página 435. Assim, a felicidade é definida em conjunto com a virtude da seguinte forma:

Agora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo bem em uma pessoa, mas também **na medida em que** a felicidade distribuída em exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz) **constitui** o *sumo bem* significa o bem total e acabado, no qual a virtude é, como condição, sempre o bem supremo, porque não tem nenhuma outra condição acima dela, e a felicidade é sempre algo que, embora seja certamente agradável para aquele que a possui, não é absolutamente bom, por si mesmo e em toda consideração, mas sempre pressupõe como condição a conduta conforme a lei moral (KpV, AA 05: 199).

A *Segunda Crítica* surge como uma tentativa de trabalhar melhor o campo da liberdade na filosofia prática, a fim de realizar uma transição mais adequada entre a etapa teórica da filosofia de Kant, e a *Fundamentação*. Guyer (2006, p. 36) afirma que a obra não acrescenta muito ao que Kant já expôs, na *Fundamentação*, mas coloca algumas discussões importantes acerca do bem, continuando o citado debate da *Primeira Crítica* sobre a felicidade plena. É a partir desse ponto que o conceito de sumo bem ganha centralidade, e a dignidade de ser feliz, aqui, cumpre o papel de convergência entre o princípio formal da moralidade, com os fins das ações individuais.

Nesse ponto da teoria de Kant, a dignidade de ser feliz é vinculada a ideia de um *sumo bem*⁵, objeto final da razão prática e se aproxima a uma ideia de valor, afastando-se da argumentação acerca da importância da humanidade, em si. A dignidade de ser feliz corresponde, mais uma vez, a uma realização que tem por base a conformação dos sujeitos à lei moral. A virtude, colocada aqui por Kant (KpV, AA 05: 199), como o bem supremo, não consegue, somente em função dessa qualidade, ser um objeto acabado, mas antes *necessita da felicidade*. Isso porque, retomando uma ideia que já foi exposta ao longo do trabalho, é preciso lembrar sempre que a razão prática é aplicada a seres finitos, de natureza dividida e, portanto, que também precisam se realizar enquanto *fenômeno*.

Note-se, aqui, a semelhança entre esse argumento, ou seja, um comportamento que leva a uma dignidade, com aquele colocado por Sensen (2011), no início do tópico, a partir da ideia de um paradigma tradicional desse conceito. O ponto do argumento, aqui, é demonstrar que Kant possui, de fato, um conceito de dignidade que versa sobre a obediência à lei moral como

5 “O conceito do que é *sumo* já contém uma ambiguidade que, caso não se atente a **ela**, pode ocasionar discussões desnecessárias. Sumo pode significar supremo (*supremum*) ou também acabado (*consumatum*). O primeiro consiste naquela condição que é ela mesma incondicionada, isto é, que não está subordinada a nenhuma outra **condição** (*originarium*); o segundo **consiste** naquele todo que não é parte de um todo maior da mesma espécie (*perfectissimum*). Ficou provado na Analítica que a *virtude* (enquanto dignidade de ser feliz) é a *condição suprema* de tudo o que possa nos parecer aspirável e, portanto, também de toda a nossa procura por felicidade e que, portanto, **a virtude** é o *bem supremo*” (KpV, AA 05: 199, grifos no original).

forma de alcançar uma certa dignidade, compreendida como uma posição perante à natureza, que ocorre justamente a partir da superação de sua parte *animal* ou *fenomênica* a partir da razão e com o exercício da liberdade. O termo específico para essa visão mais antiga de dignidade, na teoria kantiana, é *Würdigkeit*, e não versa sobre uma dignidade humana, no sentido moderno desse conceito, ou seja, não trata de uma importância intrínseca dos sujeitos e sua inviolabilidade.

Esse termo e a ideia de *Würde* que aparece, três anos antes na *Fundamentação*, não possuem sentido, utilização e contexto semelhantes. Com o reaparecimento da noção de *Würdigkeit* na *Crítica da razão prática*, definindo a ideia de dignidade de ser feliz também em termos de comportamento, torna-se difícil defender o argumento, como colocam Pforden (2009) e Sensen (2011), de que o aparecimento do conceito de dignidade não é rigoroso suficiente para representar um elemento central na filosofia de Kant.

Apesar de Sensen (2015, p. 124ss) reconsiderar a sua interpretação do paradigma tradicional, para incluir nele uma espécie de *respeito para com os outros por derivação*, ele continua considerando que Kant possui em sua filosofia, tão somente, a forma tradicional de compreender a dignidade, nunca uma visão de importância intrínseca dos sujeitos, a partir da ideia de uma *dignidade humana*. Em outras palavras, é como se existe somente a forma de raciocínio que deriva da ideia de uma *dignidade de ser feliz*, o que não pode ser compreendido como coerente. Isso fica ainda mais claro porque a noção de *Würde* se assemelha, sobremaneira, à ideia de uma inviolabilidade essencial do ser humano, como ocorre na discussão moderna, inclusive no contexto de pensamento no qual Kant desenvolveu seu sistema. Ademais, como se verá no próximo tópico, esse elemento se repete ao longo de mais de um texto kantiano, sem se limitar à *Fundamentação*, sempre em relação com os mesmos elementos.

3 A dignidade kantiana como *dignidade humana*

Diferente do sentido até aqui exposto, na *Fundamentação*, *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* (Doravante *Resposta à pergunta*) e *Direito natural Feyerabend* o termo utilizado é diferente. Nesses textos da década de 1780, a dignidade <*Würde*> é vinculada à três ideias e campos distintos. Na definição sobre os elementos que constituem o Imperativo categórico, ela aparece realizando a diferença entre *objetos com preço* <*Marktpreis*> e humanidade, conferindo a esta última um valor inestimável <*Würde*>:

A razão refere, portanto, toda máxima da vontade enquanto legislando universalmente a toda outra vontade e também a toda ação para consigo mesmo, e isso, aliás, não por causa de qualquer outro motivo prático ou vantagem, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece nenhuma lei senão àquela que ele dá ao mesmo tempo a si mesmo. No reino dos fins tudo tem ou bem um *preço* ou bem uma *dignidade*. O que tem preço em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas tem um *preço de mercado*; (...) mas o que constitui a condição sob a qual algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade (GMS, AA 04: 434-435).

A *Fundamentação*, que representa um trabalho preparatório para a *Metafísica dos costumes*, que ficaria pronta apenas na década seguinte, tornou-se um dos trabalhos mais difundidos de Kant (Guyer, 2006, p. 34). Aqui ele apresenta o seu conceito completo de lei moral, delimitando-o a partir de uma filosofia pura, sem considerar o campo da antropologia, e como uma primeira forma de entender os princípios que, mais tarde, informarão o sistema completo de deveres kantiano (GMS, AA 04: 388-389).

A obra deduz o conceito de moralidade a partir de dois pontos de vista distintos. Em um

primeiro momento ele é abordado a partir da ideia de uma boa vontade, e na segunda seção da obra, considerando o conceito de Imperativo categórico. A forma como a lei é compreendida, aqui, deriva principalmente da noção de dever, que define a de boa vontade. A razão humana, para além de buscar a felicidade empírica, também consegue abdicar desta para agir em situações nas quais o fim particular não é o que determina a ação, mas antes o próprio conceito de dever. A ideia de uma moralidade que é construída para além de condições particulares gera, por sua vez, a necessidade de determinação daquele princípio que informará tal sistema (GMS, AA 04: 399-400).

Corolário desse raciocínio se tem a pretensão kantiana de delimitar o conceito de Imperativo categórico, que deriva da noção de dever e fornece os critérios necessários para determinar as máximas que estão de acordo com a boa vontade e, portanto, podem ser consideradas moralmente corretas. De acordo com Guyer (2006, p. 35) esse é o ponto mais abordado e um dos mais importantes da obra. Os imperativos surgem quando um ditame da razão precisa ser aplicado a criaturas cuja vontade não é santa, ou seja, seres humanos, para que então haja uma convergência entre a ação prática e aquilo que é correto. A pretensão da teoria kantiana, contudo, não é apresentar uma lei com *autoridade externa* se aplica ao sujeito, mas antes uma normativa que se aplica *a partir do* sujeito, adequando os princípios subjetivos do querer aos critérios da legislação moral. É a forma como essa subsunção deve ocorrer que Kant descreve na *Fundamentação*.

A lei, por sua vez, é essencial para garantir que haja liberdade, vez que o comportamento sem qualquer tipo de restrição, consubstanciada na ideia de autonomia, é uma forma de degradação da própria humanidade (V-Eth, AA 27: 152-154; GMS, AA 04: 446). Assim, na segunda seção da *Fundamentação*, Kant (GMS, AA 04: 407) retoma os conceitos que foram encontrados a partir do senso comum e da ideia de uma boa vontade e passa, então, a apresentar a noção de imperativo. Diferentes tipos de imperativos são colocados, inclusive os pragmáticos, que se conformam com a ideia de prudência e felicidade empírica.

O ponto principal dos Imperativos hipotéticos, que também podem ser denominados *técnicos* considerando o fim que a ação possui, é que o sujeito deseja o fim da ação. Um médico deseja a cura, por exemplo, enquanto o conselho para que alguém melhore sua vida pessoal deseja sua felicidade. O meio para que isso aconteça não possui um valor para o sujeito, mas sim a adequação da ação a um *fim particular* que envolve seus desejos empíricos. No caso os imperativos hipotéticos pragmáticos, esse fim pode ser resumido na ideia de felicidade (GMS AA 04: 416).

Mas com o imperativo categórico ocorre algo diferente. A finalidade da ação não é relevante para determinar seu valor. Se ao falar a verdade, o sujeito racional não promove a felicidade de outras pessoas isso não possui relevância, como no famoso exemplo de Kant (VRML, AA 08: 301) no texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, no qual a ação de um indivíduo que escolhe falar a verdade provoca a morte de outrem. O que é importante, aqui, é que a máxima do sujeito cumpra com os requisitos necessários para que ela se torne lei universal.

O primeiro desses requisitos, disposto na segunda seção da *Fundamentação*, é que a máxima possa ser universalizada. Isto é, ela deve poder servir como máxima não apenas para o sujeito que age segundo ela, mas para qualquer sujeito racional da comunidade epistêmica. Se, ao tentar universalizar a máxima, ela apresenta qualquer tipo de incoerência, seja ela lógica ou interna⁶, então ela precisa ser abandonada de acordo com a *Fórmula da Lei Universal*. Esse

⁶ A máxima, ao ser universalizada, pode ser tornar contraditória, como aquela referente ao conceito de falsa promessa. Se o sujeito considera que todos os demais podem realizar uma falsa promessa, e toma isso como uma lei universal, então o próprio conceito de promessa deixa de existir, pois se torna contraditório. Mas, pode acontecer, também, da tentativa de universalização não gerar qualquer tipo de contradição lógica, mas simplesmente um resultado não desejável. Esse é o caso dos dois últimos exemplos que Kant (GMS, AA 04: 423) apresenta nesse ponto do texto: a própria perfeição e a felicidade dos outros. É possível pensar em um mundo no qual o indivíduo não cultiva seus

raciocínio é a forma mais filosófica da ideia a qual Kant (GMS, AA 04: 421) chegou no final da primeira seção da obra.

Contudo, definir a ação dos sujeitos somente em função da sua forma não consegue abarcar a completude do que é o ser humano. Kant (GMS, AA 04: 426) argumenta que é preciso pensar os sujeitos por meio de um *fim*, que aqui já não é mais de tipo particular, como ocorre nos imperativos pragmáticos. Esse elemento surge quando se tem em mente que a vontade deve possuir um fundamento, quando ela age de acordo com a representação da lei. A natureza desse elemento pode ser subjetiva, considerando somente molas propulsoras da vontade, como aquelas que determinam os fins dos imperativos hipotéticos e técnicos, ou pode ser válido de forma incondicional, sendo igual para todos os seres racionais (GMS, AA 04: 428).

Aquilo que é um fim em si mesmo, e que consegue ocupar um *status* de incondicionalidade é o que fundamenta o dever. Esse elemento, por sua vez, é o ser humano, enquanto sujeito que não pode ser utilizado como um mero meio para a vontade alheia, mas antes como um fim em si mesmo. É isso que faz com que, ao contrário dos objetos que possuem uma relação com as inclinações, os seres humanos possuam um valor incondicional, que não pode ser negociado. Aqui é importante fazer duas observações. A primeira é sobre a repetição desse argumento no campo do direito, ainda na década de 1780. Nas anotações sobre as aulas de direito natural de Kant, feitas por Feyerabend (VNR, AA 27: 1319), é apresentada a mesma ideia de que seres humanos possuem valor como fins, e não como meros meios para uma ação. Isso influencia, inclusive, em um aspecto contratual⁷. Os sujeitos podem ser pensados *também* como meios dentro de um contrato de trabalho, mas nunca *somente* como meios.

Em segundo lugar, é preciso observar que o conceito que confere aos sujeitos um *status* de fins em si mesmos é o de *humanidade*. Há três noções centrais que definem o ser humano em Kant. *Animalidade*, *humanidade* e *personalidade*. Os três estão delimitados na *Religião nos limites da simples razão*:

Quanto ao seu fim, podemos com justiça reduzi-la a três classes como elementos da determinação do homem: 1) A disposição para *animalidade* do homem como ser *vivo*; 2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3) A disposição para sua *personalidade* como ser racional e, simultaneamente, *susceptível de imputação* (RGV, AA 06: 26).

O que é, portanto, um fim em si mesmo é a capacidade dos sujeitos para a racionalidade, ou seja, estabelecer quaisquer fins para si mesmos, sejam estes vinculados a um imperativo categórico ou simplesmente uma ação de acordo com um conselho de prudência. A segunda formulação, aliás essencial para compreender a maior parte das citações sobre dignidade contemporâneas a partir de Kant, estabelece, portanto, que a humanidade não pode ser destruída em função de algo que possui um valor relativo. É por isso que essa compressão é fortemente vinculada à ideia de não objetificação dos sujeitos, e que os coloca como ponto central de qualquer tipo de relação. Reforçando esse ponto há a ideia de a dignidade pode ser compreendida, em realidade, como parte do fundamento do direito.

Ainda em *Direito natural* Feyerabend, Kant parece estabelecer uma ligação direta entre direito, dignidade e humanidade dos sujeitos. Para a além da noção de fim em si mesmo, no texto, lê-se:

O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser

próprios talentos, mas esse mundo não pode ser desejado por um sujeito racional.

7 “Se faço um contrato com um empregado, então ele também tem de ser fim como eu, e não mero meio. Ele também tem de querer. – A vontade humana é limitada, portanto, à condição do consentimento geral da vontade de outrem. – Se deve haver um sistema de fins, então o fim e a vontade de um ser racional têm de colocar-se de acordo com a do outro” (VNR, AA 27: 1319).

humano baseia-se em sua liberdade, no fato de que ele tem uma vontade própria (VNR, AA 27: 1319).

No mesmo texto, Kant⁸ utiliza a expressão “direito humano” para se referir ao conceito de liberdade, que aqui já aparece como fundamento primeiro da ideia de direito, o que faz pensar que o contexto de argumentação, aqui, longe de se referir a uma forma específica de compreender esse campo, em verdade era a compreensão que Kant possuía do fundamento do direito natural. Por isso é tão importante a presença do vocábulo *Würde*. Em realidade, de acordo com Bacin (2020, p. 91) o texto é o primeiro lugar no qual alguns conceitos aparecem na filosofia kantiana, como a ideia de *fim em si mesmo*, aqui em estreita conexão com a dignidade.

Unindo esse resultado ao exemplo do contrato de trabalho, fornecido por Kant, é possível questionar a tese de Sensen (2011, p. 170-171) de que o conceito de dignidade gera, tão somente, deveres para os próprios sujeitos, sem ter relação com um conceito de direito, tampouco fundamentar deveres para com o próximo. Reforçando o que foi argumentando aqui e no tópico anterior, esse argumento é possível quando se tem em mente a *dignidade de ser feliz* <Würdigkeit>, mas o conceito de *dignidade humana* <Würde> apontado aqui não possui a mesma estrutura, tampouco se conecta com os mesmos termos. Recorde-se que a dignidade de ser feliz é formulada no contexto de uma discussão sobre aquilo que os sujeitos podem esperar, bem como é estabelecida em conjunto com uma ideia de virtude, ao contrário do conceito de dignidade humana, que tem uma relação direta com as noções de respeito e com a qualidade de fins em si mesmos dos demais sujeitos.

Isso porque há aqui um tipo específico de respeito, que faz com que os indivíduos limitem suas ações à humanidade dos demais. Esse conceito, portanto, ajuda na delimitação da ideia de liberdade, como disposto nas *Lições de ética* e na terceira seção da *Fundamentação*. Dean (2009, p. 84) ajuda a compreender o conceito de *fim* disposto aqui. No geral, essa noção trata de objetivos que podem ser variáveis entre os sujeitos, e dependem dos planos de vida de cada um. O *fim objetivo*, contudo, corresponde àquilo que incita todos a agirem da mesma maneira. Nesse caso, esse conceito está vinculado à humanidade.

Retomando a argumentação da *Fundamentação*, o conceito de dignidade não aparece até que seja apresentada a ideia de autonomia. O autor prossegue seu raciocínio e introduz um conceito que é essencial à ideia de dignidade humana que será exposta aqui: a autonomia. Esse elemento é importante para que Kant (GMS, AA 04: 339-440) interligue as ideias de sujeitos livres e limitação da vontade por uma lei moral. Isso porque, se for pressuposta qualquer autoridade externa, então já não é possível atribuir essa característica aos seres humanos. Ao mesmo tempo, como já foi argumentado, não possível pressupor a liberdade, sem que exista lei. Kant, então, recorre ao conceito de autonomia. O sujeito racional obedece a uma legislação, que limita a sua liberdade, respeitando assim a humanidade em si e nos outros, através de leis que *ele mesmo* confere para si. Não há, portanto, a aplicação de um mandamento externo ao sujeito, mas tão somente sua autoridade sobre sua razão.

Assim somente serão legítimas aquelas máximas que o sujeito confere a si mesmo, de acordo com a razão prática. O sujeito é, então, soberano e súdito da lei moral. Somente a partir do conceito de autonomia é que a vontade consegue se libertar das inclinações e ser, de fato, incondicional. De acordo com Holtman (2009, p. 105), aqui se torna possível entender de que maneira a lei moral poder ser formulada do ponto de vista do sujeito, não mais dos outros indivíduos. Reath (2006, p. 12) coloca que a autonomia da vontade, na filosofia kantiana, possui mais de um sentido. Em primeiro lugar, ela diz respeito a um impedimento para imposição de normas que venham de uma autoridade externa. Em um aspecto positivo, ela estabelece as leis que o sujeito pode impor para si. Esse conceito, portanto, torna-se uma afirmação da vontade,

⁸ “Não há nada, além do ser humano, a que se possa atribuir tanto respeito quanto ao direito humano” (VNR, AA 27: 1319). O termo também aparece na tradução italiana do texto (*il diritto degli uomini*). No original, o termo é o mesmo: *Recht der Menschen*.

independentemente de qualquer interesse empírico.

Do conceito de autonomia surge o de reino dos fins. Aqui, há uma ligação sistemática entre os seres racionais, que ocorre por meio de leis que obedecem a legalidade universal, sem estarem atadas à particularidade de cada um. Essas leis, por sua vez, refletem o raciocínio colocado pela segunda formulação, ou seja, a necessidade de tratar os sujeitos sempre ao mesmo tempo como fins, e nunca meramente como meios. É aqui que Kant (GMS, AA 04: 434) começa a argumentação que precede a página 435.

Tudo o que determina a moralidade, deve ter conexão com o que é possível em um reino dos fins. Aqui, o dever surge porque a natureza humana, como se explicou anteriormente, não está sempre de acordo com as determinações que a vontade humana dá. Esse dever, por sua vez, se aplica a todos. A necessidade de agir dessa forma não provém de qualquer tipo de sentimento empírico, mas da legalidade e da qualidade fim em si mesmo dos seres racionais (GMS, AA 04: 433). Essa natureza não existe em função de qualquer coisa que a razão possa alcançar, mas antes em função da dignidade que todo ser humano possui, que por sua vez pressupõe o conceito de autonomia:

A partir do que se acabou de dizer é fácil explicar como é que se dá que, embora nos representemos em pensamento pelo conceito de dever uma submissividade à lei, nos representemos ao mesmo tempo, no entanto, uma certa sublimidade e *dignidade* naquela pessoa que cumpre todos os seus deveres. Pois na verdade, não há nela qualquer sublimidade na medida em que está submetida à lei moral, mas há-a, certamente, na medida em que ela é ao mesmo tempo *legislante* com respeito à mesma lei e esta só por isso está submetida (GMS, AA 04: 440).

Assim, aquilo que a razão impõe à vontade na forma de um dever, correspondendo a um conceito de boa vontade, possui um valor intrínseco, ou seja, essa valoração não ocorre em função de alguma realização específica. A moralidade é, então, o campo que permite pensar o conceito de autonomia e conceber o ser humano como um sujeito com *dignidade humana*. Assim, as ações que estão conforme as fórmulas do imperativo categórico são capazes de gerar o conceito de dignidade humana pois: “dá, pois, a conhecer como dignidade o valor de semelhante maneira de pensar, e coloca-a infinitamente acima de todo o preço (...)” (GMS, AA 04: 435).

Na filosofia política do mesmo período, a oposição entre um objeto e o ser humano também fica clara, consolidando a ideia de uma não objetificação em relação aos outros. A dignidade humana, aqui, realiza a distinção entre aquilo que possui liberdade de pensamento e tem, portanto, um valor inestimável <Würde> e o que é um *objeto artificial* <Maschine> e, portanto, não possui liberdade. O argumento principal para esse ponto aparece ao final do texto *Resposta à pergunta*:

Se, pois, a natureza debaixo desse duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o *pensamento livre*, então ela atua por sua vez, gradualmente, sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais capaz de agir *segundo a liberdade*) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina*, segundo sua dignidade (WA, AA 08: 493-494).

A dignidade aparece, portanto, em um texto da mesma época, a década de 1780, em um contexto semelhante, mas em conjunto com um termo diferente: máquina <Maschine>. Há uma oposição aqui, portanto, entre aquilo que consegue se determinar somente em função de leis estritas da natureza⁹, e um ser que consegue se determinar por leis próprias. Ao contrário do que ocorre na *Fundamentação*, contudo, esse conceito não é trabalhado do ponto de vista somente dos sujeitos, mas enquanto um dever, por parte do governante, o que demonstra que Kant pensava a não objetificação dos sujeitos também do ponto de vista da comunidade política.

⁹ A natureza é descrita, na *Fundamentação*, como máquina: “Não obstante, ainda que o todo da natureza seja considerado como máquina (...)” (GMS, AA 04: 473-479).

A liberdade aqui continua sendo um elemento central porque, por meio dela, essa compreensão do ser humano para além da natureza é possível. É essa saída da menoridade intelectual e o processo de cada vez mais ascender a um espaço de pensamento livre que gera a exigência de mudança de comportamento do governante, bem como a obrigação de tratar os sujeitos com dignidade, não mais de acordo com um *valor monetário*, ou como uma *máquina*. Isto posto, é difícil compreender como o conceito de dignidade de Kant, pelo menos nesse período de seu pensamento, seria uma mera repetição daquele de origem estoica, vez que está inserido em uma outra forma de pensamento, tempo histórico e objetivo¹⁰.

Além disso, a dignidade não está, necessariamente na *lei*, como Sensen (2011) afirma, mas no sujeito, vez que deriva de sua capacidade para legislar de forma universal, consubstanciadas nos conceitos de autonomia e personalidade moral. Afirma Kant (GMS, AA 04: 440):

É a nossa própria vontade, na medida em que agisse tão somente sob a condição de uma legislação universal possível por suas máximas é esta vontade possível para nós na idéia, que é o objeto propriamente dito do respeito, e a dignidade do homem consiste exatamente nessa capacidade de ser universalmente legislante, ressalvada a condição de estar ao mesmo tempo submetido a exatamente essa legislação.

Na *Fundamentação*, portanto a dignidade a toma um tom diferente do que ocorre com o conceito de *dignidade de ser feliz*. No texto, apesar da discussão ocorrer dentro do debate sobre o conceito de lei moral, os termos envolvidos são humanidade e autonomia, que não são aplicados à normativa abstrata, mas antes aos seres humanos, o que é reforçado pelo texto *Resposta à pergunta*. Em resumo: no primeiro termo há uma relação direta entre dois conceitos, apenas (dignidade de ser feliz e lei moral), no segundo sentido, entre três termos (dignidade, humanidade e lei moral), no sentido do opúsculo, apenas entre dois termos: sujeito e dignidade.

Também é importante notar que, na argumentação do opúsculo, a dignidade é trabalhada do ponto de vista de uma comunidade de sujeitos, o que até então não havia ocorrido. Isso também é parte de uma certa estrutura de pensamento que aparece na teoria kantiana, especificamente na década de 1780. Reforça-se, portanto, a noção de uma dignidade *humana* <Würde>, não mais interligada a discussões sobre lei moral, mas que se expande para outros campos da teoria de Kant, como a filosofia política e a teoria do direito por ele apresentadas. Isso ajuda a reforçar a noção de que o conceito de dignidade desempenha um certo papel na teoria do autor, e não é colocado nos textos de forma incidental ou secundária, como Sensen (2011)¹¹ também argumenta em sua obra. Compreende-se, aqui, que a dignidade humana <Würde> é o corolário de uma certa posição política e filosófica adotada por Kant em um certo ponto de sua filosofia, derivada diretamente de uma nova visão sobre o Estado e o ser humano. Esse ponto se torna evidente porque a dignidade é completamente vinculada à segunda pergunta kantiana, e não mais colocada a partir de uma noção de destino.

Isso é importante para compreender que parece haver, no pensamento kantiano, uma certa visão sobre a importância incondicional dos sujeitos que *atravessa* seus textos em um determinado período histórico, e que, nessa linha de pensamento, é essencial para a construção do seu conceito de comunidade moral, regida por meio de uma lei universal. Conceber os seres humanos a partir de sua importância intrínseca, em função desse elemento, parece ser uma condição para estabelecer a posição da lei moral e, conseqüentemente, do direito e da política, que dela tiram parte de sua validade. É interessante notar, contudo, que esse conceito não permanece na teoria kantiana, mas desaparece, doze anos depois, na publicação da *Metafísica dos costumes*. O último tópico do trabalho versará sobre esse ponto, e apresentará a terceira

10 De acordo com Rivero (2024, p. 252, tradução nossa) afirma que os debates acerca do direito e da filosofia do Estado, na época de Kant, versavam sobre “se e qual era o papel do conceito de humanidade (*Menschheit*) assim como o direito “direito de humanidade” (*Recht der Menschheit*), na formação do Estado”.

11 “Isso faz sentido com o fato de que Kant faz um uso escarço e disperso de ‘dignidade’, e especialmente do fato de que ele nunca se ampara no valor ou dignidade sempre que ele diz que justifica os requerimentos da lei moral ou quando ele sumariza sua posição” (Sensen, 2011, p. 7).

concepção de dignidade, que aqui é denominada de *dignidade não personificada*.

4 A dignidade na *Metafísica dos costumes*: O retorno ao conceito tradicional e a ideia de uma *dignidade não personificada*

Até aqui, foram apresentados dois conceitos de dignidade que possuem contextos específicos de delimitação. A dignidade de ser feliz <Würdigkeit> corresponde ao sentido tradicional desse conceito, que Sensen (2011) delimita a partir da história contínua, desde a filosofia de Cícero até a de Pico della Mirandola. Esse termo está presente nas *Críticas* kantianas, e tem conexão com conceitos como destino e virtude. Além disso, se desenvolvendo em paralelo nos campos da moralidade, política e direito, há a *dignidade humana* <Würde>, pesada a partir dos conceitos de autonomia e da compreensão de não objetificação dos sujeitos.

Poderia se esperar, com o desenvolver da obra filosófica de Kant na década de 1790, e o fechamento do seu sistema filosófico com a *Metafísica dos costumes*, que esses conceitos fossem retomados e que houvesse, principalmente, uma expansão da ideia disposta nas obras de filosofia prática, como a *Fundamentação* e os *Opúsculos políticos*. Porém, não é isso que parece ocorrer. Longe de argumentar a partir das ideias até então presentes, Kant parece retomar um sentido antigo de dignidade. A *Metafísica dos costumes*, dentro do sistema kantiano, ocupa uma posição de fechamento. Ela é o texto prometido por Kant desde a publicação da *Fundamentação*, e consolidaria os conceitos colocados ao longo de sua teoria prática.

Trevisan (2019, p. 17) destaca, contudo, que o longo período que foi necessário para que a obra em comento viesse à luz, não correspondeu à sua recepção. A *Metafísica dos costumes* é considerado, em verdade, um dos pontos mais fracos do projeto kantiano. A obra guarda uma incoerência profunda em relação ao restante do sistema, sendo atribuída, por vezes, ao intelecto senil de Kant. Ela parece pressupor um caráter dogmático, que não está presente em qualquer outro momento de sua obra. O livro é considerado uma repetição fraca de muitos dos erros que Kant já havia cometido, especialmente na primeira obra de seu sistema. Ao comentar como Arendt compreende Kant, Trevisan (2019, p. 19) destaca que a autora prefere utilizar obras que não correspondem à filosofia moral e política para trabalhar esses temas, na teoria kantiana.

A partir dessa visão sobre a construção do sistema de Kant é possível verificar, portanto, que na *Metafísica dos costumes* muito do caráter inovador da teoria do filósofo parece ter se perdido. O mesmo pode ser dito do conceito de dignidade. Tratando sobre a obra em si, a mesma se divide em duas etapas maiores: a Doutrina do Direito e a Doutrina das Virtudes, publicadas separadamente no ano de 1797. Nesse ponto, a filosofia da *Fundamentação* já havia sido recepcionada como uma versão de uma teoria liberal. Maliks (2014, p. 23) argumenta que o conceito de imperativo categórico abriu espaço para que liberais alemães interpretassem os conceitos ali contidos como uma justificação do Estado alinhada com suas ideias. A formação de um *reino dos fins*, em especial, parecia implicar em uma ideia de cidadãos com direitos comuns, o que por sua vez indicava que poderia haver uma relação entre a teoria ali colocada e uma ideia de democracia rousseauiana. Entre aqueles que eram discípulos da filosofia, havia inclusive uma defesa dos novos ideais que desencadearam a Revolução Francesa¹² (Losurdo, 2015, p. 144; Maliks, 2015, p. 89).

Contudo, essa visão começa a mudar a partir do escrito *Sobre o dito comum: Isso pode ser verdade na teoria mas nada vale na prática?* A negação clara do direito de revolução, presente ali, bem como o aparecimento de conceitos mais conservadores ali, como a ideia de cidadania

12 A relação entre a filosofia de Kant e o conceito de revolução, bem como a própria Revolução Francesa, é bastante complexa. Sobre isso, o texto de Losurdo (2015) e Beiser (1992) apresentam visões divergentes sobre como essa conexão e afastamento acontecem.

vinculada à propriedade, faz com que a filosofia kantiana deixe de representar, em alguma medida, um novo caminho de pensamento (TP, AA 08: p. 243-246). Desaparece uma aparente preocupação, extremamente vinculada à modernidade, de um conjunto de direitos do homem, derivados da ideia de dignidade humana e do pressuposto de não objetificação dos sujeitos.

Em alguma medida, essa mudança, que se mantém e se intensifica na *Metafísica dos costumes* é refletida no conceito de dignidade. Aqui, aparece uma forma de compreender esse conceito que é denominada, aqui, de *dignidade não personificada*. Esse conceito se assemelha ao que se tem, na antiguidade, com o conceito romano de *dignitas*. Sensen (2011, p. 153) o define da seguinte forma:

O paradigma tradicional de dignidade humana é relacionado com um terceiro e mais antigo paradigma aristocráticos de “dignidade”. O uso aristocrático é parte da linguagem corriqueira se, por exemplo, alguém fala sobre um “dignatário” ou uma “baronesa que se move com dignidade”. O paradigma aristocrático pode ser visualizado no termo romano *dignitas*, de acordo com o qual a dignidade é uma posição elevada ou rank. Em Roma, *dignitas* era um conceito da vida política: ele expressava a *posição elevada* da classe governante. Em seu uso aristocrático, a “dignidade” não é assegurada a todos os seres humanos, mas como uma forma de distinção; era uma forma de concepção aristocrática no sentido de que se aplicava somente a alguns, por exemplo um cônsul ou senador.

Esse conceito tem, como base, a ideia de uma *não personificação* do conceito de dignidade, que acaba se referindo a um cargo ou posição, e pode ser perdida. A diferença começa a ficar clara na própria conceituação de *pessoa*. Recorde-se que na *Fundamentação*, *pessoa* é aquilo que pode ser oposto à *coisa*. A diferença essencial desses conceitos é, justamente, a *dignidade humana*. Quando Kant (MS, AA 06: p. 223) conceitua pessoa na *Metafísica dos costumes* já não há referência a esse elemento:

Pessoa é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (a psicológica não passando, porém, da capacidade tornar-se a si mesmo consciente da identidade de sua existência nos seus diferentes estados), donde se segue que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei além daquela que dá a si mesma (seja sozinha ou, ao menos, juntamente com outras). *Coisa* é aquilo que não é suscetível de imputação. Todo objeto do livre-arbitrio, carente ele mesmo de liberdade, chama-se por isso coisa (*res corporalis*) (MS, AA 06: 223).

Isso poderia parecer uma diferença entre campos de argumentação, vez que a citada delimitação é feita em uma obra que trabalha a moral, enquanto o conceito de pessoa ligado à imputação é feito em um livro que tem outro escopo, mas recorde-se que em *Direito natural Feyerabend* a conexão entre ser humano e dignidade é feita de forma clara. Aqui esse argumento já não possui a mesma força. Kant (MS, AA 06: 225) parece focar mais no caráter universal da lei, definido o princípio de direito a partir da ideia de *universalidade*, não mais como a *humanidade como fim em si mesmo* como seu fundamento: “É *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (MS, AA 06: 230).

É fato que o conceito de direito não é alterado de forma significativa, quando é feita a comparação entre *Direito natural Feyerabend* e a *Metafísica dos costumes*, mas o que há é, em realidade, uma distinção de *fundamento*. Enquanto no primeiro este elemento era focado, principalmente, na noção de fim em si mesmo dos sujeitos, mesmo diante da necessária separação entre direito e moral, na segunda obra essa forma de colocar o argumento desaparece, deixando espaço, tão somente, para a compreensão do respeito à humanidade *do próprio sujeito*.

O abismo entre as duas formas de entender o conceito de direito de Kant aparece quando o autor, ao expor as fórmulas de Ulpiano, descreve o conceito de *honestidade jurídica*:

Seja um homem correto (honeste vive): A honestidade jurídica (honestas iuridica) consiste no seguinte: afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como de um homem.

Dever este que se expressa na proposição: “Não faça de si um simples meio para os demais, mas seja para eles ao mesmo tempo um fim”. Este dever será explicado no que se segue como obrigação surgida do *direito* da humanidade em nossa própria pessoa (*Lex iusti*) (MS, AA 06: 236).

Note-se a diferença entre esse trecho e a insistência de Kant em definir o direito, no texto da década de 1780, em função da necessidade de considerar *os demais* como fins em si mesmos. Aqui, a tentativa parece a de esvaziar esse termo, deixando-o apenas como a marca de um conceito de direito que é de acordo com uma nova tradição do direito natural, mas não mais uma versão aprimorada deste, de acordo com conceitos que o expandem. O termo parece indicar, tão somente, a necessidade de colocar o sujeito como parte de um nûmeno, a fim de que ele possa fundamentar uma ideia de direito racional. Isso é corroborado por outro trecho, ainda na *Introdução à Metafísica dos costumes*:

Posto que na doutrina dos deveres o homem pode e deve ser representado segundo a propriedade de sua faculdade da liberdade, que é totalmente supra sensível - portanto somente segundo sua *humanidade*, como personalidade independente de determinações físicas (*homo noumenon*), à diferença deste mesmo *homem* enquanto sujeito afetado por estas determinações (*homo phaenomenon*) (...) (MS, AA 06: 239).

O termo dignidade aparece em um sentido abstrato, referindo-se aos poderes do Estado, nunca aos cidadãos que o compõem e possui o mesmo sentido romano de *dignitas*, citado no início do tópico a partir de Sensen (2011). O que desaparece, também, é a compreensão de uma dignidade que iguala todos os sujeitos dentro da comunidade moral, permanecendo apenas uma noção de importância do indivíduo, enquanto sujeito isolado do todo. Um outro ponto essencial para compreender como Kant pensa uma *dignidade não personificada* nessa parte de sua obra é quando, na única vez que o termo se aplica ao sujeito durante a *Doutrina do Direito*, seu sentido é de uma que pode ser perdida em função de um ilícito: “Não pode haver no Estado nenhum homem sem qualquer dignidade, pois ao menos a de cidadão ele tem; a não ser que por meio de seu próprio *crime* ele se torne, embora mantido vivo, um mero instrumento do arbítrio de um outro (do Estado ou de outro cidadão)” (MS, AA 06: 329-330).

Mesmo nesse trecho, portanto, Kant não parece estar ligando a dignidade ao sujeito em função de uma capacidade para a lei moral, mas a um certo comportamento. Esse sentido se assemelha à compressão da dignidade enquanto paradigma tradicional, citada anteriormente, e que voltar a aparecer na *Metafísica dos costumes*, na *Doutrina das Virtudes*, quando Kant apresenta a ideia de servilismo. Ele afirma:

Somente o homem considerado como *pessoa*, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma *dignidade* (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade (MS, AA 06: 435).

O argumento segue com uma lista de comportamentos que os sujeitos devem seguir, a fim de não renegar sua dignidade inerente. Apesar de todos serem referenciáveis ao Imperativo categórico, esse termo não é diretamente citado na lista, tampouco a ideia de lei moral. Na *Metafísica dos costumes*, portanto, Kant parece querer estabelecer uma divisão muito clara entre a argumentação, com base na ideia humanidade do próprio sujeito, igualdade e dignidade não personificada que pode ser apresentada no campo do direito, e a dignidade no sentido tradicional, colocada como parte da ética. Essa não parecia tão clara em *Direito natural Feyerabend*, quando a dignidade funcionava como um fundamento para a própria ideia de direito natural.

Aqui parece mais evidente o ponto colocado por Sensen (2011) de que deve haver um certo comportamento para que o sujeito seja considerado possuidor de uma *dignidade humana*. É importante notar que há uma volta uma ideia semelhante àquela da dignidade de ser feliz. Porém, novamente é importante ressaltar que esses elementos reaparecem na *Metafísica dos*

costumes sempre de uma forma dissociada do que Kant vinha até então desenvolvendo e trabalhando. A impressão é que na citada obra uma certa linha de raciocínio presente na filosofia prática do autor se perde.

Esse último trecho, em conjunto com os mais pontos da teoria de Kant que aqui foram colocados nos permitem chegar a algumas conclusões, sobre o problema que foi inicialmente posto e, em especial, sobre a forma como Sensen (2011) interpreta o conceito de dignidade kantiano. Em primeiro lugar é possível dizer que há mais de um sentido para o termo dignidade na obra de Kant, como o autor assevera que ocorre, e que, em algum deles, ao contrário do que é colocado por Sensen (2011), em realidade há uma ligação entre dignidade e humanidade no sentido de gerar uma *dignidade humana*, mas esse uso é específico de alguns pontos da filosofia kantiana e também de uma certa etapa de seu pensamento.

Também é possível afirmar que há um conceito de dignidade *específico* que se interliga com a ideia de um certo comportamento que gera uma dignidade, expressamente elaborado por Kant na ideia de uma *dignidade de ser feliz*, e que aparece em suas obras nas quais a moralidade é apresentada sob o ponto de vista de uma discussão mais metafísica, como a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*. Kant parece se aproximar de um conceito tradicional de dignidade, principalmente nesses dois escritos, no qual a concordância com a lei moral é determinante para que o sujeito ocupe uma *posição* de dignidade. Para além desses dois conceitos há, contudo, também uma *dignidade não personificada* na obra do autor, o que gera a conclusão que há, em verdade, uma multiplicidade de usos para o termo dignidade, mas que são utilizados de acordo com uma certa lógica, e aparecem seguindo um certo padrão.

Dessa forma, ao contrário do que coloca Sensen (2011), não há como se compreender esse conceito meramente a partir da noção de *ranking*, e sua força depende, em grande medida, dos conceitos de humanidade e da filosofia moral de Kant, o que acontece de uma forma específica nos textos da década de 1780, inclusive no que diz respeito à sua aproximação com a ideia de direito. Kant, portanto, apesar de não poder se integrar, de forma absoluta, a um conceito contemporâneo de dignidade, em função de limitações temporais que sua filosofia apresenta, não pode ser colocado de maneira estrita, como um representante de um conceito tradicional de dignidade, tendo em vista que em diversos momentos de sua obra, a sua compreensão do valor intrínseco dos seres humanos parece ir de encontro a forma como Sensen (2011) apresenta este paradigma.

Considerações finais

O trabalho tinha como ponto de partida o conceito de dignidade kantiano e, mais especificamente, como Oliver Sensen, autor da obra *Kant on human dignity*, afirma que, a noção contemporânea de dignidade, presente nas Declarações de Direitos a partir de 1940, não pode ser compreendida a partir de um viés kantiano. O autor argumenta, como ficou disposto brevemente na introdução, que existem duas formas de compreender a dignidade. Uma referente a um valor intrínseco ao sujeito, e outra que possui relação com a noção de *ranking*. De acordo com sua obra, Kant estaria vinculado, mesmo nos trechos mais difundidos da *Fundamentação*, à essa segunda leitura. O trabalho, contudo, considerou que apesar de não ser possível atribuir uma relação completa entre o conceito de dignidade kantiano e aquele presente nas Declarações, também não é viável concordar com Sensen, vez que ao longo da teoria kantiana existem, pelo menos, três conceitos de dignidade, que possuem contextos e sentidos diferentes, e pelo menos um deles pode ser compreendido como uma *dignidade humana*, que não possui uma relação direta com a forma como Sensen compreende esse conceito a partir do paradigma tradicional.

O primeiro sentido apresentado é aquele presente nas duas primeiras críticas kantianas: a *dignidade de ser feliz*. Esse conceito aparece, primeiro, ao final da *Crítica da razão pura*, quando Kant procura expandir o conceito de razão para o campo prático, e trabalhar com o objetivo positivo da crítica, para além de sua tarefa de construir as bases para o pensamento seguro. Ali, Kant trabalha com o destino dos seres humanos, e com a forma como a ideia de felicidade precisa se integrar com a moralidade a fim de que o sumo bem possa ser realizado. Nesse ponto, há uma ligação direta entre dignidade e lei moral, no sentido de que o sujeito consegue alcançar um local de dignidade somente quando realiza a lei moral e participa da felicidade que não é simplesmente empírica, mas que também faz parte da sua liberdade.

O segundo conceito, que também é aquele mais difundido dentro dos estudos sobre dignidade que trabalham com Kant, é aquele presente não apenas na *Fundamentação*, mas em dois outros textos do mesmo período, a década de 1780. Aqui, parece que Kant expande seu conceito de dignidade, tornando-a uma *dignidade humana*. Apesar de trabalhá-lo dentro de uma ideia de lei moral, na *Fundamentação*, a ligação entre esse conceito e o ser humano, na obra em comento, é realizado por meio da capacidade para agir moralmente, a autonomia da vontade. Mesmo nesse período, contudo, a ligação entre dignidade e lei moral não é obrigatória. No texto *Resposta à pergunta*, não existe a citada correlação. Também nesse ponto, é possível ver que existe uma conexão entre a ideia de ser um fim em si mesmo, e trabalhar os demais sujeitos dessa forma e o conceito kantiano de direito, presente na obra *Direito natural Feyerabend*.

No último tópico, é apresentado um conceito diferente daqueles que foram colocados até esse ponto do trabalho, principalmente em relação ao segundo sentido. Ali, a *Metafísica dos costumes* é trabalhada, considerando principalmente a forma como a ideia de tratar os sujeitos como fins em si mesmos perde seu sentido coletivo, bem como a forma como a noção de dignidade volta a ser utilizada em relação ao Estado, não mais ao sujeito, consolidando, nessa etapa da obra, uma forma de *dignidade não personificada*. Mesmo quando esse conceito aparece, em relação ao conceito de servilismo, na ética, ele guarda uma relação profunda com uma ideia de realização moral, de forma ainda mais intensa do que poderia ser visto nas duas primeiras críticas.

Respondendo, portanto, ao questionamento feito na introdução, os sentidos podem ser resumidos em três principais: 1) O primeiro vinculado à ideia de felicidade núnica, que se realiza por meio do cumprimento da moralidade por parte de sujeitos racionais finitos, ou seja, uma *dignidade de ser feliz*; 2) O segundo um conceito que depende somente da capacidade para a autonomia, e que está presente tanto no campo político quanto moral, possuindo uma relação direta com o direito, consubstanciado na noção de uma *dignidade humana*; 3) o terceiro presente na *Metafísica dos costumes*, que possui uma conexão com conceitos abstratos, como os poderes do Estado e que não influenciam na forma como os seres humanos são tratados dentro de uma estrutura jurídica ou política, ou seja, a *dignidade não personificada*. Sendo assim, não é possível falar em um único conceito de dignidade dentro da obra de Kant e, especialmente em relação ao segundo conceito citado, não há como argumentar que existe um sentido apenas antigo de dignidade, mas antes uma noção mais moderna desse conceito, interligada com a ideia de Iluminação dos seres humanos por meio da razão.

Referências

BACIN, S. End in Itself, Freedom, and Autonomy: The Place of the Naturrecht Feyerabend in Kant's Moral Rationalism. In: RUFFING, M.; SCHLITTE, A. e BORDONI, G. (Ed.). *Kants Naturrecht Feyerabend: Analysen und Perspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 91-116, 2020.

- BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- BEISER, F. C. *Enlightenment, Revolution and Romanticism – The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- DEAN, R. The Formula of Humanity as an End in Itself. In: HILL Jr., T. (Ed). *The Blackwell Guide's to Kant's Ethics*. West Sussex: Blackwell Publishing, 2009.
- FORST, R. *Justificação e Crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- GUYER, P. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- HABERMAS, J. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, v. 41, p. 464-480, 2010.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2 Ed. Nova York: Cambridge University Press, 1994.
- HÖFFE, O. *Kant - Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HOLTMAN, S. Autonomy and the Kingdom of Ends. In: HILL Jr., T (Ed.). *The Blackwell Guide's to Kant's Ethics*. West Sussex: Blackwell Publishing, 2009.
- HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- KANT, I. *À Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2015a.
- KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2008.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016b.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015b.
- KANT, I. e MATTOS, F. C. Introdução ao Direito natural Feyerabend. (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 15, p. 97-113, 2010.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Tradução de Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução da primeira parte por Cecília Aparecida Martins e da segunda parte por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LOSURDO, D. *Autocensura e Compromisso no Pensamento Político de Kant*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MATOS, S. *Teoria Negativa da Dignidade Humana*. São Paulo: Dialética, 2025.

PFORDTEN, D. On the Dignity of Man in Kant. *Philosophy*, v. 84, no. 329, p. 371–91, 2009.

REATH, A. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.

RIVERO, G. Kant's Doctrine of Right between Conservatives and Radicals. In: FALDUTO, A. (Ed.). *Problems of Reason: Kant in Context*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2024, p. 251-266.

SARMENTO, D. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologias*. 2 ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SENSEN, O. Kant on human dignity reconsidered. *Kant-Studien*, vol. 106, no. 1, 2015, p. 107-129.

SENSEN, O. *Kant on human dignity*. Gottingen: De Gruyter, 2011.

TREVISAN, D. *Metafísica dos costumes: A autonomia para o ser humano*. São Paulo: LiberArs, 2019.

WEYNE, B. *O princípio da dignidade humana: Reflexões a partir da filosofia de Kant*. São Paulo: Saraiva, 2013.

Teleologia e desigualdade em Kant: como as desigualdades de gênero e raça integram sistematicamente a filosofia kantiana¹

[Teleology and inequality in Kant: how gender and racial inequalities are systematically embedded in Kantian philosophy]

Bruno Oberlander Erbella²

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.97146

Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar como o modelo teleológico da história humana proposto por I. Kant em alguns opúsculos de filosofia da história e na *Crítica da faculdade de julgar* (1790) serve como fundamento para a defesa do voto censitário feita pelo filósofo na *Doutrina do direito* (1797). Com esse objetivo em vista, o artigo se divide em três partes. Na primeira, nos dedicamos a explicitar a distinção entre *cidadão ativo* e *cidadão passivo* pela qual se decide quem pode participar do sufrágio no direito kantiano. Em seguida, explicamos como a divisão desigual do trabalho, que sustenta a diferença das cidadanias, é defendida por Kant como necessária ao aperfeiçoamento cultural da humanidade. Por fim, afirmamos como consequência desse modelo de desenvolvimento histórico a integração sistemática das desigualdades de gênero e de raça numa sociedade baseada no direito kantiano.

Palavras-chave: história da filosofia moderna; filosofia da história; Immanuel Kant; Crítica da faculdade de julgar; desigualdade; filosofia do direito.

Abstract

The aim of this article is to analyze how the teleological model of human history proposed by I. Kant in some opuscles on the philosophy of history and in the *Critique of the Faculty of Judgment* (1790) serves as a basis for the philosopher's defense of the census vote in the *Doctrine of right* (1797). With this in mind, the article is divided into three parts. In the first, we explain the distinction between active and passive citizens, which is used to decide who can vote in Kantian law. Next, we explain how the unequal division of labor, which underpins the difference in citizenship, is defended by Kant as necessary for the cultural improvement of humanity. Finally, we claim that the consequence of this model of historical development is the systematic embedding of gender and racial inequalities in a society based on Kantian law.

Keywords: history of modern philosophy; philosophy of history; Immanuel Kant; Critique of the faculty of judgment; inequality; philosophy of law.

¹ O presente artigo foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Brasil. Processo nº 2022/03332-3.

² Doutorando em História da Filosofia na FFLCH-USP. E-mail: brunoerbella07@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5518-9184>

O direito político na *Doutrina do direito*

Na *Doutrina do direito*, Kant define o que ele entende por *cidadão*, isto é, o *membro da sociedade civil*. Qualificam o cidadão três *atributos jurídicos* essenciais: 1) a “*liberdade legal* de não obedecer a nenhuma outra lei senão àquela a que deu seu consentimento”; 2) “a *igualdade civil* que consiste em não reconhecer nenhum superior a si mesmo no *povo*, senão aquele que tenha tanta faculdade moral de obrigar juridicamente quanto ele de obrigá-lo” e, por fim, 3) a

Independência civil, que consiste em poder agradecer sua existência e conservação não ao arbítrio de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e forças enquanto membro da comunidade política – por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não se deixar representar por nenhum outro nos assuntos jurídicos (MS, AA 06: 314; Kant, 2013, p. 70)³.

Kant vem trabalhando nessa estruturação do direito ao menos desde seu ensaio *Teoria e prática* (1793), na qual essa divisão aparece. Ela estabelece três níveis de relação do sujeito com o Estado no qual se encontra. No campo mais amplo, a *liberdade* é um atributo derivado da mera humanidade que lhe dá o direito que sua vida particular não seja coagida por outra pessoa. O círculo seguinte, mais estreito, é composto pelos *súditos* de um Estado e, por isso, exclui seus visitantes. Os que participam desse círculo estão em igualdade uns com os outros enquanto súditos do mesmo Estado e, assim, tem o direito de constranger seus iguais a obedecer a lei, e somente a ela. Quando se firma um contrato, esse ato jurídico transfere para a instância objetiva do direito esse acordo e confere às partes o direito de se constrangerem a respeitá-lo. Por fim, o círculo mais estreito é formado pelos membros da comunidade política que possuem “*independência civil*” <*bürgerlichen Selbstständigkeit*>. Esse conceito que separa o direito civil do direito político fora assim definido em sua primeira aparição:

Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se cidadão (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado <*Staatsbürger*>, e não cidadão da cidade <*bourgeois*>. A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), por conseguinte, é possuir alguma propriedade (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento; nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a alienação <*Veräusserung*> do que é seu, e não pelo consentimento a outros dado para utilizarem as suas forças, portanto, ele a ninguém deve servir em sentido próprio a não ser à comunidade (TP, AA 08: 294; Kant, 1793, p. 26).

É importante notar na definição do *Teoria e prática* a ideia positiva, que não aparece explicitamente na citação acima extraída da *Doutrina do direito*, de que o cidadão é aquele que não serve ninguém além da sua comunidade. Essa afirmação foi provavelmente inspirada em um dos traços do cidadão de Hobbes, interlocutor declarado do capítulo em questão, como caracterizado em *De cive* (1642), segundo o qual o cidadão livre é aquele que serve apenas a cidade a que pertence, enquanto é servo quem serve a outro súdito do mesmo soberano⁴.

Na *Doutrina do direito*, a independência civil é retomada a princípio negativamente, como condição na qual o indivíduo não deve sua conservação física a outro súdito da comunidade. Grosso modo, o argumento sustenta que aqueles que devem sua sobrevivência a outrem não seriam capazes de representar-se a si mesmos na esfera pública, já que seus votos seriam sempre contrangidos a alinhar-se aos interesses de seus empregadores. Nesse texto, a independência é pensada não diretamente como subordinação ao interesse comum, mas na chave da representação. Isso leva Simone Goyard-Fabre a afirmar sobre esse conceito kantiano que “a cidadania não é nada mais que ‘o direito à representação’” (Goyard-Fabre, 1996, p. 193), o que Kant chama de

³ As citações das obras de Kant seguem o padrão da *Akademie Ausgabe*. Quando a citação usa uma tradução do trecho publicada em português, a referência da tradução estará ao lado.

⁴ “And herein layes the difference between a free subject, and a servant, that he is Free indeed, who serves his City onely; but a Servant is he who also serves his fellow subject: all other liberty is an exemption from the Lawes of the City, and proper only to those that bear Rule” (Hobbes, 1983, p. 126).

“personalidade civil” <*bürgerliche Persönlichkeit*>. Parece que o critério muda entre as duas obras e que o cidadão ativo é qualificado na *Doutrina do direito* pelo poder de representar seus interesses privados, em oposição ao que lemos em *Teoria e prática*. Para resolver essa aparente contradição, é preciso levar em conta que o critério da independência civil é restritivo, trata-se de deixar de fora do sufrágio aqueles que, não sendo capazes de subsistirem por conta própria, são suspeitos de representar os interesses de quem dependem e, assim, desregular o sistema de votos. Aquele que não tem personalidade civil não é meramente incapaz de representar os próprios interesses, mas também de se engajar no interesse comum.

Existem duas formas jurídicas que concernem aos cidadãos passivos. A primeira faz parte do *Direito pessoal*, que regula os contratos estabelecidos entre sujeitos. Na divisão feita por Kant de *todos os direitos que podem ser adquiridos por contrato* (MS, AA 06: 284), conta-se duas formas de contratos de trabalho: o *contrato salarial* <*locatio operae*>, que consiste na locação da força de trabalho de uma pessoa contra o pagamento de um salário; e o *contrato por procuração* <*mandatum*>. Ao cunhar o conceito de *independência civil*, Kant precisa distinguir entre essas duas formas jurídicas, pois enquanto a primeira gera dependência, a segunda não. Ainda no *Teoria e Prática*, afirmava-se que a independência civil é garantida pela *propriedade*, o que inclui não somente a posse de terras ou riquezas, mas também “toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência” (TP, AA 08: 295). Nesse sentido, o trabalhador empregado na fábrica *aliena* simplesmente sua força de trabalho para produzir algo que não lhe pertence de modo algum, mas o advogado e o médico alienam um talento que lhes pertence mesmo quando não estão sob contrato. O artesão também é independente na medida em que ele possui seus produtos e os vende no mercado. Seguindo este critério, Kant distingue na *Doutrina do direito*

O lenhador que emprego em minha propriedade, o ferreiro na Índia, que vai pelas casas com seu martelo, sua bigorna e seu fole para trabalhar no ferro, em comparação com o carpinteiro ou o ferreiro europeus, que podem colocar publicamente à venda os produtos de seu trabalho como mercadorias (MS, AA 06: 315; Kant, 2013, p. 71).

Quem também se salva da dependência são os empregados do estado, pois uma vez que seu trabalho serve diretamente a comunidade, não há nenhuma contradição possível com o interesse público.

A segunda forma jurídica que produz dependência sai do escopo do *Direito pessoal* e exige de Kant a proposição de uma terceira divisão ainda inédita nas teorias do direito precedentes chamada por ele *Direito pessoal de tipo real*. Estão incluídas nessa parte as relações da *comunidade doméstica* pela qual o *chefe de família* adquire sua esposa, seus filhos e seus empregados domésticos *como se eles fossem coisas*. Kant funda uma *tricotomia* pela qual integra no escopo do direito a esfera doméstica e seus trabalhos específicos, como o trabalho reprodutivo. A diferença entre os contratos de trabalho assalariado e o doméstico é que no primeiro há uma contraprestação dos fins particulares de cada uma das partes, enquanto na aquisição pessoal de tipo real os fins da parte adquirida são subsumidos pelos fins da comunidade doméstica ela mesma, e estes são definidos pelo chefe de família. Kant ainda ressalta que, ao regular os membros dessa comunidade, que é desigual por princípio (MS, AA 06: 283), o direito deve os proteger do *abuso* que assemelharia o comando do chefe de família à escravidão.

Há uma diferença marcante que pode ser notada entre essas duas condições de cidadania passiva. Pois no primeiro caso, que diz respeito aos homens com idade e capacidade de trabalho, a linha que os exclui do direito ao voto é flexível e sua liberdade civil, afirma Kant, deve lhe garantir o direito de passar de uma condição a outra mediante o emprego dos seus talentos. Esse dispositivo de mobilidade social é o que, segundo o autor, compatibiliza a desigualdade política com a *liberdade e igualdade* das quais os *homens* são dotados naturalmente:

Essa dependência com relação à vontade de outrem e essa desigualdade não são de modo algum opostas à liberdade e à igualdade dos mesmos como homens que, juntos, constituem um povo: é antes em simples conformidade com as condições dos mesmos que esse povo pode tornar-se um Estado e ingressar em uma constituição

civil. Nesta constituição, entretanto, nem todos se qualificam do mesmo modo para ter direito de voto, isto é ser cidadão, em vez de ser mero associado do Estado. Pois do fato de poderem exigir ser tratados por todos os outros como partes passivas do Estado, segundo as leis da liberdade natural e da igualdade, não se segue o direito de agir também como membros ativos que lidam com o próprio Estado, o organizam ou colaboram na introdução de certas leis: segue-se apenas que, qualquer que seja o tipo de leis positivas por eles votadas, elas não podem ser contrárias às leis naturais da liberdade e da correspondente igualdade de todos no povo – segundo a qual, nomeadamente, eles podem lutar para passar desse estado passivo para o ativo (MS, AA 06: 315; Kant, 2013, p. 71).

Porém, os sujeitos subordinados à comunidade doméstica, a criança, o servo e a mulher, não tem acesso a esse dispositivo de mobilidade. Todas essas relações pertencem, como Kant esclarece em outra parte da *Doutrina do direito*, ao *direito pessoal de tipo real*, no qual esses sujeitos são adquiridos pelo chefe de família – i.e., o homem como proprietário e único que pode representar os habitantes da casa na esfera pública – *como se fossem coisas*, e não por meio de um contrato de contraprestação de duas partes com fins particulares. Essas relações não são um feito <facto> ou um contrato <pacto> naquilo que esses termos têm de contingente, explica Kant (MS, AA 06: 276), mas decorrem de uma lei <lege> *permissiva natural*. Sob essa lei, nenhuma dessas pessoas *adquiridas* tem *personalidade civil*, o direito político fundamental de representar-se na esfera pública, ainda que esse direito esteja sempre, por princípio, ao alcance dos homens. Mas há ainda mais um grau de desigualdade entre esses três sujeitos. O servo, se for homem, entrou nessa relação por um tipo de contrato, que não é de contraprestação, mas de subordinação aos fins unilaterais da sociedade doméstica comandada pelo chefe de família e, por isso, pode sair desta situação. A criança, se for homem, sairá naturalmente desse domínio como naturalmente entrara ao nascer. A mulher, porém, estará sempre subordinada a uma comunidade doméstica, seja do seu pai como criança ou do seu marido como esposa.

Como mostra o estudo de Maliks no terceiro capítulo de *Kant's politics in context* (Maliks, 2014), a teoria kantiana da cidadania responde a problemas que, ainda que possam ser abordados conceitualmente como desenvolvimentos de sua filosofia, tornam-se contextualmente relevantes com a Revolução Francesa em 1789. Maliks conta como essas questões chegaram nos debates em língua alemã e como alguns autodeclarados seguidores de Kant, entre os quais se destacam Fichte e Jakob, discutiam os modelos políticos propostos na Assembleia Geral francesa e, por isso, reagiram imediatamente às publicações do *Teoria e prática* e da *Doutrina do direito*. A própria distinção entre cidadãos ativos e passivos é extraída da proposta do membro da Assembleia Geral Emmanuel-Joseph Sièyes, que defendeu e instituiu, ao menos até o início do terror jacobino, o voto censitário baseado no gênero e no pagamento de impostos. No modelo de Sièyes, o cidadão ativo participa do estado como o sócio participa numa empresa ao comprar ações. Apesar da inspiração, Maliks tem razão ao afirmar que Kant substituiu a cidadania como atividade empreendedora pela condição de poder servir ao Estado. Isso ajuda a explicar por que o funcionário público, mesmo quando simplesmente aliene sua força de trabalho, pode ainda ser um cidadão ativo porque não há contradição possível entre o interesse público e o de seu empregador.

Essa interpretação é, no entanto, limitada, pois não dá conta da desigualdade de gênero. Maliks (2014, p. 109) observa que a censura ao voto feminino não é mera consequência do requisito de propriedade, já que não há passagem alguma em que Kant defenda que mulheres não deveriam ter terras em seu nome e o código prussiano à época não impedia isso. Logo, ele acaba por concluir, como por muito tempo foi praxe nos estudos kantianos, que a desigualdade de gênero é fruto de preconceitos pessoais de Kant⁵. O problema dessa posição é que ela não considera a desigualdade de gênero como integrada sistematicamente à filosofia kantiana e, por isso, cria a ilusão de que basta ao intérprete expurgar esses preconceitos para reconstruí-la como

⁵ “Kant clearly considered that the exclusion of women and workers was consistent with the notion of citizenship as a general membership status. It is difficult to know why he did not think women were capable of inclusion, and it is highly likely that this reflected Kant’s considerable personal prejudices” (Maliks, 2014, p. 93).

uma filosofia moral e política nas quais essas questões estão superadas.

A leitura que faz Simone Goyard-Fabre (1996, p. 193-96) da distinção entre cidadãos ativos e passivos, apesar de não ter e pretensão de explorar a fundo o tema da desigualdade de gênero na filosofia kantiana, ressalta os aspectos da argumentação de Kant na *Doutrina do direito* que a ligam à filosofia crítica. Primeiramente, ela aponta para o fato de o autor da *Metafísica dos costumes* referir-se aos cidadãos passivos como meras *partes* <Teil> da República, enquanto os ativos seriam efetivamente membros <Glieder>. Isso evoca a distinção entre as partes de um instrumento mecânico que são meio para os fins nos quais tal instrumento é empregado e os órgãos que são ao mesmo tempo meio e fim dentro do corpo organizado. A imagem orgânica esclarece a diferença entre o cidadão cuja participação política significa uma identificação entre os fins privados e os fins públicos e aqueles que simplesmente anulam seus próprios fins em nome do interesse alheio. Isso se justifica para Kant, explica Goyard-Fabre, na medida em que ele acredita que a existência dos últimos tem lugar inerente⁶ à vida republicana como o acidente que se liga à substância nos termos da primeira crítica: “Logo, se a substância do Estado é inconcebível sem a cidadania ativa e o sufrágio que ela implica, por outro lado, mesmo que a cidadania passiva seja uma realidade social, ela não é, na República, nada mais que um acidente” (Goyard-Fabre, 1996, p. 195; tradução nossa).

Na condição de acidente, a desigualdade política não é considerada uma verdadeira contradição, mas na realidade condição, da liberdade e igualdade garantidas pela constituição republicana segundo o direito natural. Com isso em mente, gostaríamos de explorar na seção seguinte porque Kant assume essa desigualdade como condição do desenvolvimento da constituição republicana. Ressaltaremos duas premissas, extraídas da concepção kantiana de história humana, que sustentam essa ideia. A primeira diz respeito ao trabalho como atividade que sintetiza o movimento histórico da humanidade em direção aos seus fins morais; e a segunda é o conflito inerente à dupla característica moral e natural dos seres humanos.

Teleologia e aperfeiçoamento desigual da humanidade

É no modelo teleológico da história humana proposto por Kant que podemos encontrar a razão pela qual ele acredita na inerência de uma classe de cidadãos passivos dentro de uma constituição republicana. Como esclarece Ricardo Terra (1995) no capítulo “*Garantia da política – o sentido da história*”, a filosofia da história kantiana se relaciona com obras como a *Doutrina do direito* dando uma certa *garantia* de que determinadas instituições políticas tenham como perspectiva a realização da moralidade, juízo que só é possível de ser afirmado teleologicamente, já que não se pode produzir moralidade por meio de um mecanismo causal. No caso que colocamos em questão, da desigualdade entre cidadãos ativos e passivos, a ligação entre a instituição do direito político e a história humana se dá pelo conceito de trabalho.

Em muitos dos opúsculos sobre a filosofia da história publicados por Kant ao longo da década de 1780 – *Idéia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolita* (1784); as duas resenhas do livro de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785); *Começo conjectural da história humana* (1786) – e na *Crítica da faculdade de julgar* (1790), o trabalho aparece como aquilo que diferencia a humanidade das outras espécies animais. Isso é precisamente o que afirma a *terceira proposição* da *Ideia de uma História Universal*:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do

⁶ “Qualquer um, em geral, que não pode manter sua existência (seu sustento e proteção) por sua própria atividade, mas segundo as disposições de outrem (exceto as do Estado), carece de personalidade civil e sua existência é como que apenas inerente” (MS, AA 06: 314; Kant, 2013, p. 71).

instinto, por meio da própria razão (*IaG*, AA 08: 19; Kant, 2011, p. 6).

O desígnio da natureza parece ser, argumenta o filósofo, ao dotar o ser humano de razão, que seus fins não se limitassem ao uso do instinto, mas que produzisse por si mesmo o seu modo de vida. E isso se dá através do trabalho, como se afirma mais adiante: “Parece que a natureza não se preocupa com que ele [o ser humano] viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar” (*IaG*, AA 08: 20; Kant, 2011, p. 7).

O trabalho produz, como bem observa Alexis Philonenko (1998, p. 86-90), a síntese histórica da própria ideia de humanidade que a princípio não tinha outro sentido que o meramente analítico de sua existência animal limitada ao instinto. Essa síntese pelo trabalho gera um problema que é formulado sempre que Kant toca no tema da filosofia da história. Pois o humano, ao mesmo tempo animal e racional, pode ser pensado não somente do ponto de vista da síntese histórica, mas também da sua conservação como espécie animal através do instinto. Este sentido animal é dito analítico por Philonenko porque ele já contém em si as determinações necessárias para os dois fins a que se submetem todas as seres vivos, a conservação de si e a reprodução. É a isso que se limita a *ordenação mecânica* da existência animal a que se refere o autor do *IaG* e, por isso, ela se realiza sempre a cada geração que sobrevive e se repete e não tem uma dimensão propriamente histórica – que atravessasse gerações. A solução do filósofo alemão é que enquanto o conceito natural de espécie humana concerne somente ao indivíduo, a ideia moral e histórica de humanidade só tem sentido se aplicada à totalidade da espécie no tempo e no espaço. Somente desse ponto de vista é compreensível para o *IaG* que o sofrimento causado pelas reiteradas provas da insociabilidade humana expressas em guerras, na opressão de certos grupos uns pelos outros etc., possam fazer parte de um sistema de desenvolvimento no qual, apesar da infelicidade de cada geração, se some os pequenos progressos em vista de um futuro moralizado. Assim, Kant estabelece como premissa fundamental da sua filosofia da história o adágio segundo o qual o aperfeiçoamento pelo trabalho aparece sempre para o indivíduo como uma perda, mas para espécie como um ganho.

A *Crítica da faculdade de julgar* organiza essa dupla determinação natural-racional da espécie humana a partir da linguagem teleológica que ela estabelece. Do ponto de vista natural, os humanos e todas as outras espécies são o que Kant nomeia “fim-natural” <*Naturzweck*>. Ao autorizar o juízo teleológico como único modo de conhecimento possível para a compreensão dos seres organizados, passamos a interpretar seu desenvolvimento orgânico como a realização de disposições implantadas pela natureza em cada espécie. É com esse tipo de juízo que em 1790 passa a ser compreendido o que o filósofo explicara, numa série de três ensaios publicados entre 1775 e 1788⁷, sobre a existência de diferentes raças humanas povoando o globo. Com o propósito da ocupação completa da terra, a natureza dispôs na forma humana originária os germes necessários para a adaptação a cada um dos climas terrestres e esse processo produziu a variação da humanidade em raças. Para essa simples ocupação do espaço o ser humano não precisa mais que seguir os fins que sua “animalidade” <*Thierheit*> lhe coloca através do instinto. Esse fim é realizado completamente em cada indivíduo que nasce, cresce e se reproduz, pois nos seres irracionais, o comportamento dos indivíduos é ajustado pela natureza somente para que os fins de conservação e reprodução sejam atingidos.

A *Crítica da faculdade de julgar* opõe ao *Naturzweck* um fim estritamente racional da espécie que é chamado “fim derradeiro” <*Endzweck*> no qual o conceito de humanidade é unido pelo dever de respeitar as leis morais extraídas exclusivamente da razão. Entre um e outro, no entanto, produz-se um conflito de finalidades interno à natureza humana que tem como uma de suas manifestações empíricas o já citado ganho da espécie em detrimento da perda individual, pois quando o respeito a uma lei universal tolhe a inclinação sensível, isso é sempre

7 *Das diferentes raças humanas* (1775); *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) e *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788).

sentido por nossa animalidade como uma perda – e mesmo como uma violência da razão⁸. Kant propõe, então, um conceito de passagem entre o *Naturzweck* e o *Endzweck* pelo qual podemos associar à espécie um fim realizável no interior da natureza, mas que esteja em conformidade com o desenvolvimento da moralidade. Ele o nomeia “fim último” *<letzter Zweck>* no sentido de que, entre todos os fins naturais da terra, o ser humano é o único que pode submeter, através da técnica, todos os outros entes, sejam orgânicos ou inorgânicos, a um sistema de fins no qual ele é o ponto de convergência. No §83 da terceira crítica, consideram-se duas hipóteses sobre qual seria o conteúdo desse fim último da natureza para a humanidade. A primeira é a “felicidade” *<Glückseligkeit>*, que é associada aos fins naturais da espécie, e a segunda a “cultura” *<Cultur>*.

São levantadas duas objeções contra a felicidade. A primeira é que ela é um conceito vazio de qualquer objetividade pela qual poderia ser universalizado e a segunda é a constatação empírica de que a natureza não concedeu à espécie humana qualquer favor nesse sentido e na realidade instiga seus membros à discórdia entre si.

O conceito de felicidade, diz Kant, não é um conceito que o ser humano, digamos, abstraísse de seus instintos e, assim, extraísse da animalidade em si mesmo; ele é antes uma mera *ideia* de um estado à qual ele quer tornar este último adequado sob condições meramente empíricas (o que é impossível) (KU, AA 05: 430; Kant, 2006, p. 327).

O rompimento da tutela instintiva tem entre seus custos a perda irreparável da identidade dos interesses individuais entre os membros da espécie. O *Começo conjectural* explicara como a razão, infundindo nossas inclinações naturais de livre arbítrio, cria uma série de paixões adventícias e mesmo objetos cuja fruição é puramente ideal. Desse mundo de fins imaginados produz-se uma diferença antropológica irreduzível.

O ideal da felicidade no humano tira sua força do impulso da animalidade que se realiza somente no indivíduo e produz a tensão entre interesse individual e interesse específico, que na humanidade não é físico e sim moral, constituinte do problema fundamental da *Ideia de uma história universal* e que tensiona a dinâmica do *Começo conjectural*. Em 1785, entre esses dois ensaios, Kant repreendera Herder por elevar a identidade entre indivíduo e espécie encontrada na natureza a princípio histórico: “Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absurdição” (RezHerder, AA 08: 65; Klein, 2013, p. 211), glosa o autor da *Resenha*, que não discorda da premissa herderiana quando limitada à classificação sistemática das espécies, isto é, quando consideramos a espécie no sentido animal e meramente analítico ao qual nos referimos acima com o auxílio de Philonenko. Porém, essa identidade impede que os animais tenham história no sentido forte e os destina à mera ocupação do espaço. Munido da premissa do trabalho como síntese da história humana, Kant descende sua argumentação à violência simbólica quando compara o modo de vida pacífico dos taitianos ao de ovelhas e bezerros:

O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerros ao invés de homens envolvidos na felicidade de meros prazeres? (RezHerder, AA 08: 65; Klein, 2013, p. 211).

O caso dos taitianos, porém, foge à regra que Kant pretende atribuir à natureza humana. Talvez porque jamais deixaram sua pequena ilha tal qual o filósofo em Königsberg, esse povo jamais tenha sentido o aguilhão das paixões que jogam os homens uns contra os outros e os transforma em colonos de outras partes⁹. O autor da terceira crítica encara como verdade

8 Sobre como a tese da necessidade da violência da razão contra a animalidade em nós, ver o livro de David Baumeister *Kant on the Human Animal: Anthropology, Ethics, Race* (Baumeister, 2022), especialmente o capítulo 2 *Animality and morality*.

9 Talvez esse modo de vida seja fruto, ao contrário, da convicção dos taitianos, Kant não leva tão a fundo essa questão. O século XVIII é ainda o tempo dos relatos de viagem e não das etnografias e o mais comum é que os povos

empírica que a humanidade sempre tendeu à opressão e a guerra, fato que contraria o juízo de que a felicidade seria um fim conforme à natureza humana¹⁰. A insociável sociabilidade, além de reforçar o juízo de que os males produzidos pelos homens estão radicados na animalidade, se adequa ao fim último na medida em que promove a dispersão pelo globo, que não ocorreria senão pelo dissenso. Ela confia à razão, por outro lado, o trabalho de reatar os laços rompidos através de sistemas mais complexos de cooperação, como o comércio e, mais idealmente, as federações políticas, os quais são produtos da cultura, a hipótese restante. Assim, razão e natureza encaixam-se num mecanismo cuja pretensão é abarcar o todo da natureza num sistema conforme a fins e Kant conceitua o fim último como um processo de preparação da espécie para a realização de seus fins morais cuja adequação a estes é o critério do seu conteúdo.

É essa preparação que podemos apontar como o conteúdo da história humana e os processos pelos quais ela é realizada serão colocados pelo filósofo sob o conceito de *cultura*. Kant divide sob o conceito de cultura dois processos: 1) a cultura da “habilidade” <Geschicklichkeit>, aproximação positiva por meio do desenvolvimento das disposições naturais em talentos conformes ao uso da moralidade; 2) a “cultura da disciplina” <Disciplin>, aproximação negativa, no refreamento das inclinações inconformes. Como condicionados ao fim derradeiro, nenhum desses dois fins tem em si um valor absoluto, de modo que a extrapolação de um ou outro, num caso o luxo e no outro o ascetismo, os afastam da conformidade ao *Endzweck*.

Nessa divisão há uma tensão cuja fonte é a mesma do conflito entre natureza e moralidade e cuja solução é a justificativa dos males individuais dos humanos em nome do desenvolvimento da espécie. Essa tensão é expressa na cultura da habilidade, a que nos interessa nesse artigo, pelo rebaixamento do trabalho subjacente aos interesses vitais da espécie diante dos trabalhos voltados para o refinamento da cultura como as artes e as ciências. Assim Kant a define:

A habilidade não pode ser bem desenvolvida na espécie humana a não ser por meio da desigualdade <Ungleichheit> entre os homens; pois a maioria provê as necessidades da vida como que mecanicamente, sem precisar de artes especiais, para a comodidade e o lazer de outros, que cuidam de questões menos necessárias como a cultura, a ciência e a arte, mantendo aqueles em um estado de opressão, trabalho duro e pouca fruição, ainda que muito da cultura das classes superiores se espalhe gradativamente para estas (KU, AA 05: 432; Kant, 2016, p. 329).

Essa conceituação transfere para o desenvolvimento da cultura a tensão implicada no conflito entre a animalidade e racionalidade. Sabemos que a natureza ela mesma coloca para nós determinados fins cuja realização redunde no agir meramente animal, numa relação estritamente funcional com a manutenção da vida na qual nossa liberdade se apaga. Um povo no qual todos os indivíduos se dedicassem a *prover as necessidades da vida* não desenvolveria nenhuma habilidade. Porém, como tais necessidades ainda precisam ser satisfeitas de algum modo, isso gera uma estratificação entre os responsáveis pelos trabalhos de conservação e reprodução da espécie e aqueles que, livres das amarras naturais, produzem os bens da cultura. Tal divisão do trabalho é um indício que permite distinguir as sociedades na qual o fim último

mais afastados apareçam como o negativo dos costumes europeus. Independentemente da razão de sua conservação, a providência não permite esse tipo de paz se sustentar indefinidamente, pois como teorizará Kant mais adiante em *À paz perpétua*, se o conflito interno demora a surgir, então a guerra certamente será trazida de fora e, com ela, pensa o autor, a esperança do direito republicano: “Mesmo se um povo não fosse compelido por discórdias internas a submeter-se à coação de leis públicas, fá-lo-ia no entanto a guerra a partir de fora, pois, segundo a disposição natural antes mencionada, todo o povo encontra diante de si um outro povo que se impõe como vizinho e contra o qual ele deve constituir-se internamente num *Estado*, para assim, como *potência*, estar armado contra aquele” (ZeF, AA 08: 366).

10 “Por outro lado, é um equívoco achar que a natureza o tomou como seu preferido especial acima de todos os animais, favoreceu-lhe com a sua beneficência; qualquer outro animal, de seus efeitos devastadores na peste, na fome, no perigo de enchente, no frio, no ataque por outros animais pequenos ou grandes; e, mais ainda, que o conflito nas suas *disposições naturais* – manifestando-se em pragas inventadas por ele mesmo para si e para os demais de sua espécie, pela opressão da dominação, pela barbárie das guerras etc. – o colocam em uma tal situação de miséria, e ele mesmo trabalha de tal maneira na destruição de sua própria espécie, que mesmo que a mais benéfica natureza fora de nós tivesse por fim a felicidade de nossa espécie, este fim não seria atingido em um sistema de fins na terra, pois a natureza em nós não lhe seria receptiva” (KU, AA 05: 430; Kant 2016, p. 327-328).

da nossa natureza se vê em progresso daquelas estagnadas, entre as quais o Taiti imaginado por Kant é o caso paradigmático.

Teleologia e as desigualdades de gênero e raça

A ideia da cultura como meio de aperfeiçoamento da humanidade estabelece uma escala de valor às atividades humanas cujo polo positivo se afasta da condição animal. No entanto, como a espécie não pode descolar-se dessa condição e essa tensão não pode ser rompida, ela se reflete numa organização social em que o trabalho mecânico de conservação e reprodução da espécie é atribuído a parte da população e o trabalho cultural a outra. Nesse sentido, se reforça a interpretação de Goyard-Fabre segundo a qual Kant divide a sociedade entre partes <Teil> mecânicas do todo e membros <Glieder> que participam efetivamente da constituição dessa totalidade. Pois não é simplesmente uma metáfora que liga a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Doutrina do direito*, mas um traço inerente ao processo cultural da espécie. Logo, a animalidade como característica accidental de uma espécie racional se reflete, para Kant, na desigualdade como característica accidental das instituições políticas de bases racionais.

Na medida em que a racionalidade é considerada inerentemente moral porque somente a razão prática pura num exercício livre de toda inclinação sensível chega aos princípios da moralidade, a animalidade se torna signo do interesse particular. Quando a razão é usada como meio para um fim particular é a animalidade o princípio ativo dessa inclinação que se reforça até o nível de uma paixão. Isso leva Kant ao argumento de que interesse comum só pode ser promovido por aqueles cujo interesse vital foi anulado na comodidade. Isso separa, a partir de então, aqueles cuja propriedade ou posição social lhe concedem acesso ao trabalho da cultura, no qual o indivíduo se afirma ao mesmo tempo fim de si e fim da humanidade, daqueles que não podem fazer mais que empregar sua força em troca da subsistência da espécie, isto é, da conservação e reprodução de si e de seus empregadores. G. Lebrun observa que a inflexão entre fim-natural e fim último na terceira crítica tem como efeito justamente a alienação entre atividade vital e trabalho socializado que será um dos temas centrais da filosofia de Marx, “era preciso que o processo vital tivesse sido tomado como referencial para que sua alienação fosse diagnosticada como desvio em relação à nossa atividade finalizante, queda da *praxis* na *poiesis*” (Lebrun, 2002, p. 648).

O livre recente de Jordan Pascoe (2022), *Kant's theory of labour*, faz uma excelente análise que parte da distinção entre cidadãos passivos e ativos na *Doutrina do direito* e mostra como a caracterização dos humanos segundo as diferenças de gênero e de raça trabalhada por Kant durante décadas em seus cursos de antropologia servem como fatores que determinam a capacidade de um grupo étnico ou de um gênero em realizar os fins animais ou morais da espécie. Pascoe aponta (2022, capítulo 5) a importância dada pelo autor da *Antropologia pragmática* na distinção entre o “repouso após o trabalho” (<Zustande Ruhe nach der Arbeit>; Anth, AA 07: 276; Kant, 2006, p. 162) – ao qual ela refere-se como “lazer” <leisure> – como *sumo bem físico* que pode alcançar o homem e a “preguiça” <Fauleit> como o mais desprezível dos vícios humanos. Ela sopesa isso com o fato de que, ao percorrermos sistematicamente os cursos de antropologia, encontramos uma caracterização racializada dos povos humanos que estigmatiza os não-europeus como preguiçosos e avessos ao trabalho. O Taiti, como comentamos acima, é o exemplo máximo dessa suposta propensão viciosa.

Desde o *IaG* Kant defendera um certo pioneirismo cultural dos povos europeus que os qualificaria a dar leis ao resto da humanidade¹¹. Segundo Pascoe, Kant sustenta que a

11 “Pois, se partimos da história grega como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas, ou ao menos a que garante a sua autenticidade; se perseguirmos sua influência sobre a formação e degeneração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência

sociedade europeia teria o direito legítimo <entitlement> de terceirizar trabalhos indesejados por ter se encarregado sozinha do trabalho intergeracional de civilização. Esse mecanismo de hierarquização dos povos humanos segundo sua posição relativa à finalidade cultural da espécie humana, que é reforçado com explicações pseudocientíficas da inferioridade natural dos talentos de povos não-brancos, é fundamento para a legitimação e reprodução da desigualdade política. Como bem explica Pascoe, há uma espécie de argumento do trabalho originário da sociedade europeia que legitima a terceirização do trabalho no futuro:

Kant é consistente ao caracterizar pela *preguiça* os escravizados libertos que se recusam a realizarem ‘trabalhos de verdade’, os Nativos Americanos que realizam trabalhos domésticos ao invés de trabalhar o campo, e os africanos colonizados e escravizados como ‘avessos ao trabalho’; suas referências ao *lazer*, apesar de menos sistemáticas, repetidamente referem-se ao proprietário como legitimado [entitled] a terceirizar o trabalho doméstico a esposas, servos (e/ou escravos). Em bloco, essas observações revelam um padrão persistente de trabalhos racializados e divididos por gênero, mapeando proprietários brancos europeus como sempre já legitimados ao lazer após um trabalho bem-feito, e não-europeus como sempre preguiçosos, não tendo *nunca* o direito ao descanso. Como é o caso da opinião de Kant em relação ao gênero, essas não são meras observações antropológicas, mas são integradas em sua teoria do Estado por meio de sua descrição do cidadão independente. Porque o trabalho é ao mesmo tempo uma propriedade de e uma prova de civilização, os proprietários brancos europeus já são desde sempre legitimados ao descanso, pois eles já teriam realizado o trabalho da civilização; uma função primária da educação, como Kant sugere em suas preleções de pedagogia, é reproduzir essa legitimação nas gerações subsequentes de homens brancos europeus (Pascoe, 2022, p. 31; tradução nossa).

A leitura de Pascoe nos mostra que o critério da independência civil de não agradecer a outrem sua conservação se sustenta na esfera pública somente na medida em que esta conservação é dependente do trabalho alheio na esfera privada. A única contraprestação do chefe de família ao trabalho doméstico que lhe é prestado é a representação na esfera pública, cujo acesso é impedido aos seus dependentes na comunidade doméstica. Porém, essa contraprestação se traduz justamente no apagamento político desses grupos que não tem condições de acesso nem mesmo ao debate público.

Pode-se notar que Pascoe refere-se ao contra-argumento do qual frequentemente se lança mão na literatura kantiana contra a ligação consequente entre as descrições de gênero e raça dos cursos de antropologia e da *Antropologia pragmática* e a filosofia crítica, especialmente a filosofia prática pura, na qual seriam abstraídos todos os aspectos contingentes da humanidade. É preciso ter em conta que a obra kantiana não se reduz à filosofia pura. Pelo contrário, ela é uma filosofia que se esforça por construir passagens entre os aparentemente irreconciliáveis domínios do sensível e do intelectual. Pascoe percebe que a descrição antropológica influi na *Doutrina do direito* e a nossa análise na seção anterior mostra como o modelo teleológico da história desenvolvido na terceira crítica fundamenta essa passagem entre o antropológico e o moral.

No caso da divisão por gênero do trabalho vital de conservação e reprodução da espécie e do trabalho intergeracional da cultura, a influência da característica antropológica é ainda mais categórica. Como apontamos anteriormente, o valor concedido por Kant às atividades humanas é aferido progressivamente da mera animalidade à máxima racionalidade. Do ponto de vista dessa escala, vemos diferentemente as descrições antropológicas kantianas que estigmatizam paulatinamente as mulheres como seres que, como as crianças, são incapazes de dominar completamente sua animalidade pela razão. Na *Antropologia pragmática*, a mulher no estado de natureza é dita “um animal doméstico. O homem vai à frente com suas armas na mão, e a mulher o segue, carregando a bagagem e os utensílios do lar” (*Anth*, AA 07: 304; Kant,

dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até os nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos tal como seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio destas nações esclarecidas – descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras)” (*IaG*, AA 08: 29; Kant, 2011, p. 20-1).

2006, p. 189). Seu aperfeiçoamento, no entanto, não é ilimitado e potencialmente moralizante como o do homem, mas restringe-se a duas finalidades na sociedade, a saber, o trabalho doméstico, reprodutivo e de cuidado, por um lado, e o refinamento dos costumes por meio de sua influência na atitude masculina, única função civilizacional conferida ao gênero. Não obstante, Pascoe nos mostra que mesmo no caso em que a mulher europeia se emancipa do lar para acessar a sociedade refinada, o modelo social de Kant conserva a obrigação das mulheres ao trabalho doméstico. Sua análise interseccional do trabalho feminino, e principalmente do trabalho feminino não-branco, no modelo social inferido do direito kantiano, nos ajuda a compreender isso. Esses dois trabalhos entram em conflito entre si na medida em que um é realizado na sociedade e o outro confinado ao ambiente doméstico. Logo, quando a mulher europeia decide frequentar a sociedade, ela precisa terceirizar seu trabalho doméstico e este será imposto, na casa burguesa que está em formação no contexto histórico de Kant, às servas domésticas cuja maioria é não-branca dadas as novas configurações sociais produzidas pelo rapto de pessoas escravizadas de seus continentes de origem. Logo, o efeito da conquista de um certo espaço social das mulheres europeias levará à maior dependência civil das mulheres não-europeias, dinâmica que Pascoe explica segundo o conceito de *cadeia global de cuidado* <Global care chain> da socióloga Arlie Hochschild (Pascoe, 2022, p. 48).

Conclusão

Na seção anterior, o livro de Jordan Pascoe nos ajuda a entender como a divisão desigual do trabalho por gênero e raça é um aspecto funcional da organização histórico-social kantiana e, por isso, a mobilidade social de um grupo obriga outro a preencher a função esvaziada. Nas duas primeiras seções, argumentamos como a teleologia kantiana produziu um dispositivo que justifica tais desigualdades com base no desenvolvimento geral da espécie. Com base nisso, concluímos que, quando colocado em prática como fundamento das instituições políticas, esse modelo teleológico tende a justificar a reprodução dessas mesmas desigualdades por meio da divisão desigual do trabalho. Além disso, ele reforça posições tomadas em seus escritos antropológicos que animalizam as mulheres e os povos não-europeus.

Referências

- BAUMEISTER, D. *Kant on the Human Animal: Anthropology, Ethics, Race*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2022.
- GOYARD-FABRE, S. *La philosophie du droit de Kant*. (Histoire des idées et des doctrines). Paris: J. Vrin, 1996.
- HOBBS, T. *De cive: the English version entitled, in the first edition, Philosophicall rudiments concerning government and society*. (The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, v. 3). Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1983.
- KANT, I. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Lusofia, 1793. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1793/mes/corrente.htm>.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

KANT, I. *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: De Gruyter, 1902-.

KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KLEIN, J. T. *Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas*. *Studia Kantiana*, v. 11, n. 14, p. 190-214, 17 ago. 2013.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MALIKS, R. *Kant's politics in context*. Oxford: Oxford University press, 2014.

PASCOE, J. *Kant's Theory of Labour*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 2022.

PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986.

TERRA, R. R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo, São Paulo: Iluminuras, Fapesp/Iluminuras, 1995.

Conceito de experiência interna entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da razão pura*

[The concept of internal experience between the first and second edition of the *Critique of pure reason*]

David Barroso Braga¹

Universidade Federal da Bahia (Salvador, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.95734

Resumo

A *Refutação do idealismo* não consiste apenas de um novo método para apresentar os argumentos do “Quarto paralogismo” da *Crítica da razão pura* de 1781 e, assim, refutar o idealismo cético ou problemático de uma maneira mais clara ou convincente, mas de uma nova *Refutação do idealismo* (KrV, B XXXIXn). Nesse sentido, é possível dizer que essa nova refutação introduz alguns elementos que alteram a compreensão do que se constituía por experiência interna na primeira edição da *Crítica*. Isso posto, o presente trabalho tem por objetivo discutir a alteração que o conceito de experiência interna sofreu entre a primeira (1781) e a segunda (1787) edição da *Crítica*, tendo como parâmetro o arcabouço argumentativo defendido na “Refutação do idealismo”. Assim sendo, defende-se que Kant altera o conceito de experiência interna para ajustá-lo à nova *Refutação do idealismo* e, assim, responder às acusações de idealista solipsista.

Palavras-chave: experiência interna; auto-afecção; refutação do idealismo; experiência externa; solipsismo.

Abstract

The *Refutation of idealism* does not consist merely of a new method for presenting the arguments of the “Fourth paralogism” of the *Critique of pure reason* of 1781 and, thus, refuting skeptical or problematic idealism in a clearer or more convincing manner, but of a new refutation of idealism (KrV, B XXXIXn). In this sense, it is possible to say that this new refutation introduces some elements that alter the understanding of what was constituted by inner experience in the first edition of the *Critique*. That said, the present paper aims to discuss the change that the concept of inner experience underwent between the first (1781) and the second (1787) edition of the *Critique*, using as a parameter the argumentative framework defended in the “Refutation of idealism”. Therefore, it is argued that Kant alters the concept of inner experience to adjust it to the new refutation of idealism and, thus, respond to the accusations of solipsistic idealism.

Keywords: internal experience; self-affection; refutation of idealism; external experience; solipsism.

¹ Professor do Instituto Federal do Piauí - IFPI e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. E-mail: david.barroso@ifpi.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8879-8947>

Introdução

A *Refutação do idealismo* não consiste apenas de um novo método para apresentar os argumentos do “Quarto paralogismo” da *Crítica* de 1781 e, assim, refutar o idealismo problemático de uma maneira mais clara ou convincente, mas de uma nova *Refutação do idealismo* psicológico <eine neue Widerlegung des psychologischen Idealisms> (KrV, B XXXIXn). Nesse sentido, é possível dizer que essa nova refutação introduz alguns elementos que alteram a compreensão do que se constituía por experiência interna na primeira edição da *Crítica* (1781), visto que “a refutação do idealismo possui a forma de um argumento que estabelece as condições de possibilidade de um determinado tipo de experiência, a saber, da experiência ‘interna’” (Klotz, 2012, p. 415, tradução nossa).

Antes de qualquer coisa, é mister salientar que a experiência interna diz respeito ao conhecimento obtido por intermédio do sentido interno, isto é, diz respeito à maneira como podemos obter uma intuição interna determinada que seja factível de se tornar um conhecimento experiencial (mediante a intervenção do entendimento). Nesse contexto, Kant concebe dois modos antagônicos de alcançar uma experiência interna: o primeiro modo dá-se mediante auto-afecção e se caracteriza por ser autossuficiente, quer dizer, por não depender de nenhum objeto exterior; já o segundo modo estabelece a experiência externa como condição de possibilidade da experiência interna.

Assim, enquanto o primeiro modo é apresentado na “Estética transcendental” da edição de 1781, sendo aludido no “Quarto paralogismo” (1781) e especificado em algumas passagens inseridas na “Observação geral II” da “Estética transcendental” e no parágrafo 24 da “Dedução transcendental”, ambos da *Crítica* de 1787, o segundo é abordado explicitamente na “Refutação do idealismo”, embora haja uma passagem na “Observação geral II” da “Estética transcendental” de 1787 que reforça essa mesma tese. Começemos, pois, com a exposição do primeiro.

1. A auto-afecção como o único modo de alcançar uma experiência interna

O “Quarto paralogismo” de 1781 concede a Descartes² a possibilidade de alcançar um conhecimento do “eu” independentemente de qualquer objeto exterior ao sujeito, contanto que o “eu pensante” cartesiano seja interpretado como um objeto empírico (KrV, A 367). Nesse contexto, o “objeto do sentido interno <Gegenstand des inneren Sinnes> (eu mesmo e minhas representações) é imediatamente percebido e a sua existência não sofre dúvida alguma” (KrV, A 368). Por conseguinte, o “eu pensante” cartesiano não é um objeto conhecido a partir de conceitos puros, mas “é dado como substância no fenômeno, perante o sentido interno <als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben>” (KrV, A 379). Assim, apesar da concessão, fica nítido que Kant concebe o conhecimento do “eu” diferentemente de Descartes.

Ora, essa diferença mostra-se essencial na medida em que permite a Kant rejeitar o conhecimento do “eu” a partir do mero pensamento, quer dizer, sem a apresentação de uma intuição determinada (KrV, B 157). Isso significa que o projeto cartesiano e racionalista³ de estabelecer os fundamentos de uma psicologia racional como “ciência racional da alma” (KrV, A 342/B 400), na qual se pretendia conhecer o “eu pensante” como ele é em si mesmo

2 “Para Descartes, o conhecimento do “eu” “não supõe o conhecimento da existência do mundo nem o de Deus nem o de outras mentes. De fato, a proposição eu sou pensante foi demonstrada num contexto cético e solipsista. Segue-se daí que o conhecimento de si, que é imediato, não depende do conhecimento das realidades externas” (Landim Filho, 2009, p. 129).

3 Descartes é o filósofo a ser combatido nos paralogismos, posto que é dele o projeto de uma psicologia racional (Caranti, 2007, p. 82), embora nestes Kant também dialogue com outros filósofos racionalistas.

e independentemente da experiência — através de um ato de introspecção (Wolff, 1963, p. 192) –, é derivado de uma ilusão transcendental, pois pressupõe equivocadamente um acesso intelectual, portanto, privilegiado (imediatamente) ao conhecimento do “eu”: “pode dizer-se que toda a aparência <*Schein*> consiste em tomar a condição subjetiva do pensamento pelo conhecimento do objeto <*Erkenntnis des Objekts*>” (KrV, A 396)⁴.

Contudo, Kant defende que o “eu” pensante, tomado como um ente exclusivo do entendimento, pode ser caracterizado como “a mera consciência que acompanha todos os conceitos” (KrV, A 346/B 404), o que possibilita representá-lo como “um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos seus pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito” (KrV, A 346/B 404). Destarte, os conceitos contidos no “eu” da psicologia racional podem ser atribuídos ao “eu” pensante como “unidade do sujeito <*Einheit des Subjekts*>” (KrV, A 365) na medida em que são transcendentais, mas nunca como um conhecimento real desse “eu”, pois esses conceitos não contêm a síntese do múltiplo da intuição, quer dizer, são meros conceitos vazios de conteúdo.

Assim, a expressão *eu*, enquanto ser pensante <*denkend Wesen*>, indica já o objeto da psicologia <*Gegenstand der Psychologie*>, a que se pode chamar ciência racional da alma, se eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*) (KrV, A 342/B 400).

Todavia, embora o “eu” pensante não possa ser conhecido, diz Kant que há um outro eu, isto é, um eu noumenal, que apesar de ser idêntico ao eu pensante, pode ser representado como um objeto do sentido interno (KrV, B 157), ou melhor, como um objeto da experiência interna na medida em que ele aparece na intuição⁵. Nesse sentido, o eu noumenal não pode ser confundido com uma coisa em si mesma exterior, mas deve ser considerado como algo em si mesmo que é inerente ao próprio sujeito <*das Subjekt*>, donde a experiência interna ser o resultado da relação do sujeito consigo mesmo, quer dizer, a relação da parte ativa do sujeito com a sua parte passiva (Vaihinger, 1992, p. 480).

Mas como poderá o eu, o eu penso, distinguir-se do eu que se intui a si próprio <*von dem Ich, das sich selbst anschauet*> (posso ainda imaginar um outro modo de intuição, ao menos como possível) e todavia ser idêntico a este último, como o mesmo sujeito <*dasselbe Subjekt*>? Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito pensante, me conheço a mim próprio como objeto pensado <*als gedachtes Objekt*>, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição <*Anschauung gegeben*>, apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço <*sondern wie ich mir erscheine*>? Eis uma questão que não é mais nem menos difícil do que a de averiguar como posso ser em geral para mim mesmo objeto, e precisamente objeto da intuição e das percepções internas (KrV, B 155-156).

Em face desse eu noumenal, Kant identifica o modo como aparecemos à nós mesmos com um ato de *auto-afecção*, uma vez que o “eu” fenomenal se apresenta como o produto da afecção do “ânimo <*Gemüt*> em si mesmo” (expressão de Vaihinger, 1992, p. 483) sobre o sentido interno. Destarte, essa auto-afecção constitui a única maneira pela qual

É possível a intuição do seu estado interno <*allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist*>, de tal modo que tudo o

4 Nesse contexto, enquanto o eu é epistemologicamente privilegiado, os objetos exteriores são apenas inferidos a partir de nossas representações internas, por isso “esse caráter especial do autoconhecimento coloca o mundo natural em desvantagem epistemológica e torna necessária uma prova especial da possibilidade de conhecimento de objetos materiais” (Wolff, 1963, p. 192, tradução nossa).

5 Segundo Kant, é mediante o sentido interno que podemos intuir a nós mesmos e nossos estados interiores (KrV, A22), sendo o tempo a sua forma *a priori*. Assim sendo, o sujeito é o (único) objeto do sentido interno (KrV, B 68). Em KrV, B 153, Kant confirma essa mesma tese, embora reconhece o *paradoxo* que há em nos comportar como *passivos* perante nós mesmos.

que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo” (KrV, A 23).

Assim sendo, o “eu” fenomenal não é “a intuição da própria alma como objeto <keine Anschauung von der Seele selbst, als einem objekt>” (KrV, A 22), isto é, como sendo uma coisa em si mesma, mas apenas a maneira como ela aparece no tempo (na intuição interna) como objeto.

Porque se os meus estados de consciência são fenômenos do meu eu enquanto me afeto a mim mesmo na introspecção (enquanto a atividade do meu entendimento afeta a passividade do meu sentido interno), então impõe-se que estes fenômenos sejam fenômenos de um eu noumenal que não pode ser conhecido em si mesmo, mas apenas através dos seus fenômenos internos (Bonaccini, 2003, p. 304).

Nessa perspectiva, Kant esclarece na “Observação geral II” da *Estética*, texto também inserido na *Crítica* de 1787, que o tempo, forma *a priori* do sentido interno, não possui nada que possa representar exceto que algo seja posto na intuição, pois não pode dá a si mesmo seu próprio objeto. Destarte, o sentido interno somente adquire algo (o múltiplo) para representar quando o “ânimo <Gemüt>”⁶ é “afetado pela sua própria atividade <durch sich selbst affiziert wird>”, por conseguinte, “tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno <Erscheinung>” (KrV, B 68). Consequentemente, “o sujeito <das Subjekt>, que é o seu objeto <Gegenstand>, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual” <seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d.i. intellektuell, wäre> (KrV, B 68).

Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no ânimo <Gemüte>, é preciso que este seja afetado <affizieren> por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios <eine Anschauung seiner selbst hervorbringen>; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao ânimo, determina na representação do tempo a maneira como o múltiplo está reunido no ânimo <Gemüte>. Este, com efeito, intui-se a si próprio <sich selbst anschaut>, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente <innen affiziert wird>; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é <wie es sich erscheint, nicht wie es ist> (KrV, B 68, grifo nosso).

Desse modo, é possível dizer que “eu sou um objeto do sentido interno” (KrV, A 362), ou melhor, um objeto que difere dos objetos do sentido externo por não possuir extensão, impenetrabilidade, figura, permanência, enfim, as propriedades que constituem um objeto externo. Por conseguinte,

Os seres pensantes nunca podem, como tais, apresentar-se a nós entre os fenômenos exteriores ou que não podemos intuir exteriormente os seus pensamentos, a sua consciência, os seus desejos, etc., pois tudo isto é do foro do sentido interno <denn dieses gehört alles vor den innern Sinn> (KrV, A 357)⁷.

Isso posto, é mister salientar que Kant contrapõe os sentidos externos e sua forma espacial ao sentido interno e sua forma temporal como dois modos distintos e análogos de intuir objetos. Assim, enquanto por intermédio dos sentidos externos obtemos intuições espaciais dos corpos (incluindo o nosso), por intermédio do sentido interno obtemos intuições temporais da *alma* ou do eu. Por conseguinte, os sentidos externos possibilitam intuir os objetos do mundo exterior, ao passo que o sentido interno possibilita intuir o “eu” como único objeto interno.

Contudo, uma vez que os objetos dos sentidos externos são intuídos mediante *afecção* da sensibilidade, o recurso à auto-afecção para explicar a maneira pela qual aparecemos enquanto objeto do sentido interno tem o desígnio de estabelecer também uma analogia entre esses dois

⁶ Para evitar qualquer interpretação de cunho metafísico do termo alemão “Gemüt”, decidimos seguir a orientação de Rohden (1993, p. 64) e traduzir esse termo por “ânimo” ao invés de “espírito”.

⁷ Contudo, se o sentido interno é representativo, assim como o sentido externo, então ele deve nos fornecer uma representação do eu empírico. O problema é que Kant não nos concede meios para expressar essa representação (Wolff, 1963, p. 197).

modos de afecção (Vaihinger, 1992, p. 480; Allison, 1983, p. 258) e, dessa maneira, elucidar como a nossa sensibilidade *passiva* intui os materiais (o múltiplo) dos sentidos externo e interno para poder transformá-los (com o auxílio do entendimento) em objetos de experiência⁸. No que concerne a esse analogia, Kant declara na “Dedução transcendental” de 1787 que

Se aceitarmos, quanto a estas últimas [as determinações do sentido externo], que por seu intermédio só intuimos objetos na medida em que somos afetados exteriormente <äußerlich affiziert werden>, também temos de admitir, quanto ao sentido interno, que por ele nos intuimos apenas tal como interiormente somos afetados por nós mesmos <wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden>, isto é, que no tocante à intuição interna conhecemos o nosso próprio sujeito apenas como fenômeno <nur als Erscheinung> e não tal como é em si <an sich selbst ist> (KrV, B 156).

Diante disso, podemos dizer que o recurso à auto-afecção através do “eu noumenal” tem por objetivo elucidar como podemos alcançar uma intuição determinada de nós mesmos, e isso, claro, tendo como analogia a obtenção de intuição externa (determinada) por intermédio da afecção da sensibilidade por coisas exteriores em si mesmas. Segue-se disso que temos um duplo modo de afecção por coisas em si mesmas, isto é, uma afecção interna (auto-afecção) e uma afecção externa, as quais esclarecem *independentemente* uma da outra como obtemos intuição determinada tanto de nós mesmos quanto de objetos externos.

Para finalizarmos a exposição desse primeiro modo de obtermos uma experiência interna, é relevante frisar que, segundo Vaihinger (1992, p. 482-3), a analogia entre a intuição externa e a intuição interna não foi bem sucedida, visto que, enquanto o objeto do sentido externo se submete aos cinco sentidos, tornando-se objeto subjetivo, portanto, objeto que não possui nenhuma propriedade que possa corresponder ao objeto afetante, o objeto do sentido interno é apenas adicionado à forma temporal, uma vez que não passa por nenhum “filtro” (no caso do sentido externo, os cinco sentidos) que o torne subjetivo e que lhe conceda alguma propriedade que o torne *identificável* como fenômeno, mantendo-se, assim, com algo da coisa em si afetante⁹.

Essa disparidade entre o sentido externo e o sentido interno, apontada por Vaihinger, não é o resultado que Kant pretendia chegar, embora ela tenha sido fomentada pelo caráter obscuro e inconcluso da própria doutrina do sentido interno. Por esse motivo, essa doutrina é considerada por quase todos os comentadores de Kant um dos textos mais difíceis da *Crítica* (Allison, 1983, p. 255), o que justifica a indicação de Vaihinger (1992, p. 485) de que Kant era constantemente chamado na vida privada a esclarecer algum ponto dessa doutrina, daí ele sentir-se compelido a explicar e, segundo a nossa interpretação, a alterar publicamente essa doutrina na segunda edição da *Crítica*. É o que veremos agora.

2. A experiência interna depende da experiência externa

Não obstante esse modo de obter o conhecimento do eu, Kant assevera na “Refutação do idealismo”, portanto, no texto inserido na segunda edição da *Crítica*, que a determinação empírica da minha existência, isto é, a experiência interna, pressupõe objetos reais exteriores. Isso implica dizer que sou consciente que a determinação empírica da minha própria existência

8 Nesse mesmo sentido de estabelecer um paralelismo, diz Kant no “Quarto paralogismo” de 1781 que tanto o objeto transcendental que está na base dos fenômenos externos quanto o objeto transcendental que está na base da intuição interna, “não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico” (KrV, A 379-380) tanto do “eu representado no tempo pelo sentido interno” quanto dos “objetos representados no espaço fora de mim” (KrV, A 379).

9 Por mais que Kant afirme na primeira e mesmo na segunda edição da *Crítica* que nós aparecemos para nós mesmos, ele não indica o que é que aparece, quer dizer, ele não aponta nenhuma propriedade que esse objeto do sentido interno tem de possuir. Por esse motivo, pode-se dizer que a expressão minhas representações designa que tenho representações, mas não que sejam representações de mim mesmo enquanto apareço no sentido interno (Caranti, 2007, p. 133-4).

não ocorre por um ato interno de auto-afecção, mas pela ação de algo real permanente e exterior a mim. Desse modo, “a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim *<ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge die ich außer mir wahrnehme, möglich>*” (KrV, B 275-276).

Além disso, diz Kant que a própria consciência da determinação temporal da minha existência é, simultaneamente, a consciência da existência de coisas reais fora de mim, posto que “precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente” (KrV, B 275). Em outras palavras, a experiência interna, a qual tem como *forma* o tempo, somente pode ocorrer se algo que está fora do tempo a determinar, pois o que se encontra em mim, portanto, no tempo, não é outra coisa senão representação.

Ora, o recurso ao permanente traz para o contexto da “Refutação do idealismo” os argumentos defendidos nas “Analogias da experiência”, em especial, na “Primeira analogia”, visto que é nesta parte da *Crítica* que Kant introduz a tese de que é necessário haver algo permanente e duradouro como fundamento para que seja determinada a mudança e a simultaneidade. Nesse sentido, “o permanente é o substrato *<Substratum>* da representação empírica do próprio tempo *<Zeit selbst>* e só nesse substrato é possível toda a determinação do tempo *<alle Zeitbestimmung allein möglich ist>*” (KrV, A 183/B 226). Em síntese, “o ponto básico é que, dada a natureza sucessiva da nossa apreensão, se não identificássemos algo como permanente, não teríamos um termo de comparação com o qual pudéssemos contrastar a própria sucessão e tomar consciência dela” (Caranti, 2007, p. 139, tradução nossa).

Assim sendo, o permanente pode ser designado como o substrato imprescindível para que o tempo, forma imperceptível e imutável da intuição interna, manifeste suas relações (a mudança e a simultaneidade) nos fenômenos. Consequentemente, mesmo a duração da existência somente é possível em virtude do permanente, uma vez que

Na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando *<verschwindend und anhebend>* e não possui nunca a mínima quantidade. Sem esta permanência não há, portanto, qualquer relação de tempo *<Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis>* (KrV, A 183/B 226).

Por conseguinte, o permanente é “o substrato de todo o real” *<das Substrat alles Realen>* (KrV, B 225), o qual possibilita pensar tudo quanto pertence a existência como determinação interna.

De uma forma sucinta e um tanto surpreendente, no texto em que Kant acrescentou na “Observação Geral II” da “Estética transcendental”, portanto, entre os comentários acerca do sentido interno e da auto-afecção, pode-se vê-lo claramente afirmar que todo o conteúdo do sentido interno advém do sentido externo: “as representações dos sentidos externos constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso ânimo *<die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen>*” (KrV, B 67). Isso indica que Kant efetivamente modifica a maneira como concebe a aquisição do material para o sentido interno, já que agora declara abertamente que o sentido interno não possui múltiplo próprio (Allison, 1983, p. 261; Caranti, 2007, p. 133), portanto, não é independente de objetos externos: “de acordo com a doutrina da segunda edição, a determinação do sentido interno deve ser também uma determinação do sentido externo” (Paton, 1936, p. 394, tradução nossa).

Nessa perspectiva, Kant, na “Dedução transcendental” de 1787, declara que “é o entendimento e a sua capacidade originária de ligar o múltiplo da intuição *<der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Manniffaltige der Anschauung zu verbinden>*, isto é, de o submeter a uma apercepção (como àquilo sobre o qual assenta a sua própria possibilidade)” que determina o sentido interno (KrV, B 153). Com isso, Kant *parece* indicar que a auto-afecção não produz qualquer múltiplo, mas apenas sintetiza o múltiplo já dado. É nesse sentido que ele deslinda que é no ato da síntese transcendental da imaginação (síntese figurada) que o entendimento

determina o sentido interno, isto é, que ele liga o múltiplo da intuição interna e o interpreta como um conhecimento experiencial (KrV, B 154).

Ora, essa declaração é uma tentativa de Kant de ressignificar o conceito de auto-afecção e buscar moldá-lo ao contexto argumentativo defendido na “Refutação do idealismo” — as passagens que fundamentam essa ressignificação são todas da *Crítica* de 1787. Assim sendo, ele rompe com a concepção original de que é mediante um ato de auto-afecção que obtemos uma intuição determinada de nós mesmos e coloca no seu lugar a tese de que o múltiplo do sentido interno advém do sentido externo. Por conseguinte, “há uma diferença entre os dois casos, uma vez que a afecção pelos objetos externos nos dá a matéria da intuição, ao passo que a auto-afecção não nos dá uma nova matéria, mas apenas combina a matéria dada sob a forma do tempo” (Paton, 1936, p. 400, tradução nossa).

Entretanto, essa tentativa de ressignificar o conceito de auto-afecção, alinhando-o aos argumentos defendidos na “Refutação do idealismo” defronta-se com a insistência do próprio Kant em incluir na segunda edição da *Crítica* teses que resguardam o significado original de auto-afecção, isto é, a concepção de que a auto-afecção é o único modo pelo qual obtemos intuição interna, tal como na “Observação geral II” da “Estética transcendental” e no parágrafo 24 da “Dedução transcendental” de 1787. Além disso, a ressignificação desse conceito mostra-se vulnerável na medida em que não esclarece como podemos obter uma experiência interna: no máximo, ela elucida o modo como a auto-afecção — agora tomada como síntese transcendental — contribui para a elaboração da experiência.

Para responder a essa questão, Michael Washburn (*apud* Allison, 1983, p. 267), retomando uma passagem da “Estética transcendental” (KrV, B 68), a qual declara que “se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no ânimo <Gemüte>, é preciso que este seja afetado <affizieren> por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios”, assevera que há um outro sentido para o conceito já ressignificado de auto-afecção, o qual está associado à síntese empírica da apreensão¹⁰. Nesse contexto, é possível dizer que há dois modos distintos de conceber a auto-afecção: um em que o “ânimo” afeta o sentido interno e, assim, sintetiza o múltiplo que se encontra neste, possibilitando a experiência em geral; outro em que o “ânimo” afeta o sentido interno, propiciando a síntese empírica da apreensão, a qual toma as representações externas por representações do sentido interno, contribuindo especificamente para a elaboração da experiência interna.

Diante disso, pode-se inferir que a intuição obtida pelo sentido interno não é uma intuição de nós mesmos (a auto-afecção no sentido original), a qual nos eximia de “olhar para fora” para encontrar o permanente necessária para a experiência da sucessão das minhas representações no tempo” (Caranti, 2007, p. 128, tradução nossa), mas um ato de apreensão (a auto-afecção ressignificada) pelo qual o “ânimo” <Gemüt> toma as intuições externas como suas próprias intuições, quer dizer, como determinações do sentido interno. Por conseguinte, as representações do sentido interno não são representações do eu, ou melhor, não são representações de como apareço a mim mesmo na intuição, mas um fluxo contínuo de representações que me pertencem (Allison, 1983, p. 262).

Note-se que esta explicação parece deixar-nos com um objeto de sentido interior e de experiência interior bastante diferente daquele indicado por vezes por Kant, especialmente na Primeira Edição. Na verdade, a sua teoria afirma que o objeto do sentido interior é a alma (ou a mente). Isto sugere que devemos encontrar no sentido interior um objeto permanente e reidentificável, ao passo que a presente explicação permite muito menos. Para começar, o objeto do sentido interno parece ser um fluxo de representações. Além disso, o conteúdo destas representações vem do sentido exterior (Caranti, 2007, p. 133, tradução nossa).

Nessa conjuntura, a analogia que Kant pretendia estabelecer entre a auto-afecção (em

¹⁰ Segundo Allison (1983), a síntese transcendental da imaginação é a primeira aplicação do entendimento ao sentido interno, enquanto a síntese empírica da apreensão é a segunda.

seu sentido original) e a afecção externa perde o sentido, posto que não se pode mais traçar um paralelo entre a origem das representações do sentido externo e a origem das representações do sentido interno: a afecção externa justificaria como obtemos o material para o sentido externo, enquanto a auto-afecção (ressignificada) justificaria como nos apropriamos internamente das representações externas. Disso decorre que as representações dos sentidos externos seriam representações de objetos, enquanto que as representações do sentido interno não seriam minhas representações, isto é, representações da alma ou do “ânimo” <Gemüt>, mas representações que pertencem a mim na medida em que são “objetos subjetivos” (Allison, 1983, p. 262).

Ora, tendo em vista o que foi apresentado acerca dos dois modos pelos quais Kant concebeu a experiência interna, podemos depreender que a alteração entre o primeiro e o segundo modo ocorreu para tentar adequar a experiência interna à nova tentativa de refutar o idealismo, pois explicar a experiência interna mediante auto-afecção tomada no sentido original *parece* aproximar o “eu penso” kantiano ao “eu sou” cartesiano, uma vez que é possível interpretar o *permanente* como se fosse o “eu” cartesiano. Nesse caso, eu permaneço idêntico a mim mesmo enquanto minhas representações estão num fluxo incessante, o que admite concluir que eu possa ser quem determina temporalmente a minha própria existência. Assim sendo, o eu pensante tomado independentemente dos sentidos e da experiência não seria *uma mera consciência*, mas uma substância <res cogitans>, portanto, uma coisa em si mesma que originaria (mediante afecção) todas as intuições internas (incluindo a de mim mesmo) (Bonaccini, 2003, p. 294).

Em face disso, diz Allison (1983, p. 298), Kant parece ter percebido essa possibilidade de interpretação, por isso alterou o trecho da “Refutação do idealismo” que oportunizava equiparar o eu pensante ao permanente. Esse trecho dizia: “este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente” (KrV, A 275). Assim, o “equivoco” desse trecho consiste em não fazer menção à *intuição* (interna), deixando

Em aberto um movimento óbvio para o cartesiano: afirmar que o sujeito pensante <res cogitans> é ele próprio a entidade permanente necessária e que a existência dos seus estados pode ser determinada no tempo, referindo-se a ele (Allison, 1983, p. 298, tradução nossa).

A alteração supramencionada encontra-se no prefácio à segunda edição da *Crítica* (1787) e diz o seguinte:

Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim <eine Anschauung in mir>, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim <in mir>, são representações <sind Vorstellungen> e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas <selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches> e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, conseqüentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram (KrV, B XXXIXn, grifo nosso).

Uma vez que o enunciado dessa alteração rejeita que o permanente possa ser uma intuição interna, ele invalida qualquer possibilidade de equiparar o eu pensante ao permanente, posto que o eu pensante é “apenas consciência que sou <nur daß ich bin>” (KrV, B 157), isto é, que existo, enquanto o permanente pressuposto deve ser uma intuição que não está em mim, quer dizer, uma intuição que não seja um fluxo constante. Por conseguinte, o eu pensante não pode ser o permanente, pois ele “não se refere a nada determinado que possa servir para determinar a existência do eu e seus estados no tempo” (Allison, 1983, p. 299, tradução nossa).

Em decorrência disso, Kant rejeita que o entendimento <Verstand> ou o ânimo <Gemüt> possa determinar (afetar) o sentido interno e fazer com que nós apareçamos para nós mesmos como um objeto (a auto-afecção no sentido original), pois a intuição empírica (o múltiplo) necessária para a experiência interna tem que ser oriunda de alhures. É o que ele *parece* dizer no final do parágrafo 25 da “Dedução transcendental”: “essa inteligência só pode conhecer-se tal como aparece a si mesma com respeito a uma intuição <in Absicht auf eine Anschauung> (que não

pode ser intelectual nem ser dada pelo próprio entendimento <die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann>”) e não como se conheceria se a sua intuição fosse intelectual <wenn ihre Anschauung intellektuell wäre> (KrV, B 159).

Conclusão

Diante de tudo o que foi exposto, fica nítido que se Kant pretende refutar o idealismo, ele não pode manter em seu pensamento a concepção de que a experiência interna ocorre mediante auto-afecção (em seu sentido original), pois, nesse caso, o eu pensante poderia ser tomado como o elemento permanente e teria um significado semelhante ao eu cartesiano <res cogitans>, isto é, seria uma substância pensante (uma coisa em si mesma), o que impediria o idealismo kantiano de ir além da assertiva cartesiana de que é indubitável que eu, que tenho representações, existo. Apesar disso, Kant parece não saber o que fazer com a tese da auto-afecção (tomada em sentido original) e sua analogia com a tese da afecção externa, pois mantém os dois modos antagônicos de conceber a experiência interna.

Desse modo, pode-se dizer que a determinação empírica da existência deve ser feita por algo real externo que seja permanente, pois só assim é possível a Kant 1) afastar seu idealismo transcendental do idealismo problemático de Descartes, bem como 2) buscar virar o jogo desse idealismo (problemático) contra ele mesmo. Assim, apenas mediante a existência real desse algo permanente e exterior é que Kant pensa poder demonstrar a relação necessária entre a experiência interna e os objetos exteriores. Por esse motivo, os parágrafos 24 e 25 da “Dedução transcendental”, a “Observação geral II” da “Estética transcendental” (B 68-9) e a “Refutação do idealismo” devem ser lidos conjuntamente como “a resposta de Kant às acusações de idealismo que foram dirigidas contra a primeira edição da *Crítica*” (Wolff, 1963, p. 191, tradução nossa).

Referências

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven/London, Yale University Press, 1983.

BONACCINI, J. *Kant e o Problema da Coisa em si no Idealismo Alemão*. Sua Atualidade e Relevância para a Compreensão do Problema da Filosofia. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2003.

CARANTI, L. *Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian skepticism*. Toronto/Bufalo/London: Toronto University Press, 2007.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. (Durchgesehener Nachdruck von 1976). Hamburg: F. Meiner. 1956.

KLOTZ, H. C. *A Refutação do idealismo: Problema, Objetivo e Resultado do Argumento Kantiano*. In: KLEIN, J. T. (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Nefipo, p. 779-814, 2012.

LANDIM FILHO, R. *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*. São Paulo,

Discurso Editorial, 2009.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. vol. I. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.

ROHDEN, V. O sentido do termo *Gemüt* em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 61-76, 1993.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/ Leipzig, 2 Bd, 1922.

WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.

Os dois prefácios de *A religião nos limites da simples razão* de Immanuel Kant: comentário e tradução

[*The two forewords of Immanuel Kant's Religion within the boundaries of mere reason: commentary and translation*]

Diego Carlos Zanella¹

Universidade Franciscana (Santa Maria, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.94017

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar uma discussão detalhada do conteúdo dos dois prefácios de *A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant, e, traduzi-los ao português brasileiro, dada a carência de boas traduções. Além disso, ainda que indiretamente, este artigo também pretende estimular os estudos sobre o tema da religião em Kant e da tão necessária crítica da religião. O estudo da religião em Kant exige a compreensão não só de uma parte apenas do escrito sobre a religião, mas de toda a obra. O mais essencial é a compreensão da estrutura metodológica, a qual está apresentada nos seus dois prefácios.

Palavras-chave: religião moral; analogia; esquematismo prático.

Abstract

The objective of this paper is to present a detailed discussion of the content of the two prefaces to *Religion within the boundaries of mere reason*, by Immanuel Kant, and to translate them into Brazilian Portuguese, given the lack of good translations. Furthermore, albeit indirectly, this article also intends to stimulate studies on the topic of religion in Kant and the much-needed critique of religion. The study of religion in Kant requires understanding not just part of what he wrote about religion, but the entire work. The most essential thing is understanding the methodological structure, which is presented in its two prefaces.

Keywords: moral religion; analogy; practical schematism.

¹ Doutor em Filosofia, Mestre em Filosofia e Bioética. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Humanidades e Linguagens (PPGEHL), docente do curso de Filosofia, membro do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP) e da Comissão de Ética no Uso de Animais (CEUA), na Universidade Franciscana (UFN), Santa Maria, RS. Membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB) e membro relator (suplente) da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), período 2024-2027. E-mail: diego.zanella@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2180-4011>

Introdução

Immanuel Kant (1724-1804) é um filósofo alemão bem conhecido pela comunidade filosófica brasileira. Seu pensamento também já se encontra bem recepcionado no Brasil. Daniel Omar Perez demonstra isso no livro que organizou sobre *Kant no Brasil*, e que se encontra publicado em português (cf. Perez, 2005) e em inglês (cf. Rauscher; Perez, 2012). A edição em inglês é uma versão ampliada, tendo traduzido e republicado textos que procuram mostrar uma abrangência maior da recepção e interpretação de *Kant no Brasil*. “O conjunto resultante retém cerca de metade dos ensaios de *Kant no Brasil* e agora abrange vinte ensaios de dezoito diferentes pesquisadores. Uma continuidade substancial de conteúdo e propósito se reflete na manutenção do título original, *Kant no Brasil*” (Rauscher, 2012, p. 6). A edição brasileira procurou mapear as linhas interpretativas de *Kant no Brasil*: o trabalho filológico com Valerio Rohden (1937-2010), a interpretação política e sistemática com Ricardo Ribeiro Terra, a leitura analítica com Guido Antônio de Almeida, e a reconstrução semântica com Zeljko Loparic (cf. Perez, 2005, p. 3-4).

Uma análise dos sumários de ambas as obras demonstra a amplitude dos temas abordados da filosofia kantiana e comprova a sua ampla difusão no Brasil. O próprio Frederick Rauscher indica isso em sua introdução à edição inglesa, apesar de justificar certa ênfase temática:

Há uma inclinação para o trabalho em filosofia prática e estética nesta coleção. [...] Em parte, essa ênfase decorre da importância histórica das questões políticas na filosofia brasileira, em parte da disponibilidade em inglês de algum material que de outra forma poderia ter sido selecionado (Rauscher, 2012, p. 7).

O ponto em questão aqui é que a grande maioria dos temas da filosofia kantiana encontra-se muito bem disseminada no Brasil. No entanto, há outros temas que têm recebido menor atenção por parte dos pesquisadores da filosofia de Kant. O tema da religião é uma dessas áreas da filosofia de Kant que tem recebido pouca atenção dos pesquisadores brasileiros. Por quê? Há alguma razão para o pouco interesse no tema da religião em Kant?

Essa é uma questão difícil de ser respondida. Mas, parece que as razões para tal podem ser resumidas em três: i) ainda não há uma boa tradução para o português brasileiro de *A religião nos limites da simples razão*; ii) o argumento da senilidade de Kant ainda se faz presente e gera alguma dúvida sobre a precisão conceitual das obras da fase final da vida de Kant; e, iii) a complexa estrutura conceitual e interpretativa da religião empregada por Kant na obra.

O estudante brasileiro que deseja estudar o tema da religião em Kant certamente encontrará alguma dificuldade. O primeiro obstáculo é que ainda não há uma boa tradução ao português brasileiro dessa obra. Há uma tradução para o português europeu, de Portugal, realizada por Artur Morão, em 1992, e que apresenta erros que comprometem a compreensão adequada dessa obra. A recente tradução publicada pela Editora Vozes, em 2024, é melhor do que a tradução portuguesa, mas, mesmo assim, ainda há falhas significativas na tradução. Assim, o estudante brasileiro necessita recorrer ao texto original, em alemão, ou a outras traduções disponíveis. O conhecimento de outro idioma pode apresentar-se como uma barreira para o estudo do tema da religião em Kant.

O argumento da senilidade de Kant é bastante controverso, está presente em alguns textos e traz algumas dificuldades. Marco Antonio Zingano, em *Razão e história em Kant*, originalmente publicado em 1989, um livro muito influente para quem estuda os escritos tardios de Kant, afirma que “[...] a anedota de senilidade intelectual precoce foi levada a sério, o que leva a suspeitar de que, provavelmente, há aqui alguma coisa arredia ao pensar ou sobre a qual não queremos refletir” (Zingano, 2022, p. 21).

O argumento de Zingano aponta para o fato de que a própria senilidade de Kant seja algo que põe em dúvida a credibilidade dos textos da década de 1790, como se a senilidade fosse a

causa dos problemas de compreensão de tais textos. Entretanto, Zingano também aponta para outro lugar, a saber, haveria nesses textos algo “arredio” ao pensamento ou mesmo algo sobre o qual não se quer refletir, ou ainda, algo sobre o qual é melhor não refletir. Pessoalmente, não acredito que o argumento da senilidade deva ser levado a sério. Até porque existem estudos que mostram que os últimos escritos de Kant não devem ser descartados apressadamente como produto da senilidade e que Kant é muitas vezes mal interpretado porque ele ensina a filosofar, não filosofia (cf. Schepelmann, 2018, p. 80-84). O livro de Maja Schepelmann — *Der senile Kant: Zur Widerlegung einer populären These* — ajuda a convencer qualquer um que ainda afirme que Kant tenha se tornado senil em sua última década de vida e que, por isso, desconsidera seus escritos desse período (cf. Schepelmann, 2018).

Dessa forma, é a segunda suspeita de Zingano que deveria ser levada a sério, aquela sobre algo “arredio” ao pensamento, acrescido do fato que Kant queria filosofar sobre diferentes assuntos em sua obra filosófica, como indicado por Schepelmann, e que isso tenha sido motivo de má interpretação em muitos casos. Assim, o objetivo central desse artigo é o de apresentar detalhadamente o conteúdo dos dois prefácios de *A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant, e, ao final, apresentar a tradução ao português brasileiro de ambos os prefácios.

Parte I: Comentário

A organização metodológica da religião moral

Ao se analisar os dois prólogos de *A religião nos limites da simples razão*, observa-se a articulação dos conceitos de moralidade, religião e teologia em três momentos. No primeiro momento, Kant trata de questões entre moral e religião. Nele, a argumentação é a de que a moralidade se basta a si própria, mas que também dela promana um fim. No segundo momento, o argumento é acerca da relação do trabalho que cabe ao investigador filosófico da religião e ao teólogo bíblico, no sentido de que um não deve avançar sobre a área de atuação do outro. No terceiro momento, Kant se detém em explicar como compreende o título da obra — *A religião nos limites da simples razão* — a partir do experimento com círculos concêntricos no qual o elemento histórico-revelado fornece uma roupagem para o elemento moral puro.

Isso leva, ademais, a acrescentar um quarto momento no intuito de explicar essa estrutura metodológica, a saber, como o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro? Esse momento será respondido na parte final desse artigo através do mecanismo do esquematismo da analogia, uma estrutura teórica para a ilustração analógica dos conceitos e princípios morais. Essa estrutura teórica não fornece nenhum tipo de conhecimento teórico-especulativo, mas apenas torna um conceito moral-puro compreensível através da analogia com alguma coisa sensível. Dito de outra forma, trata-se de analisar como os conceitos morais puros podem influenciar a disposição humana, isto é, sobre as máximas do arbítrio, ou nas palavras do próprio Kant: “como se pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática” (KpV, AA 05: 151).

A articulação metodológica entre moralidade e religião

Kant abre o prefácio à primeira edição da *Religião* recuperando algumas conclusões de sua filosofia moral. Ele argumenta que

[A] moralidade, na medida em que se baseia na concepção de ser humano como um ser livre que, por isso mesmo, também está vinculado por sua razão a leis incondicionais, não precisa nem da ideia de outro ser superior [Deus] a ele [ser

humano] para reconhecer seu dever, nem qualquer outro incentivo [felicidade] que não seja a própria lei para observá-los (RGV, AA 06: 3).

Essa argumentação inicial tem como objetivo afirmar que a moralidade se satisfaz a si própria porque possui a condição necessária para a determinação do arbítrio humano. Tal condição necessária é a suscetibilidade humana para respeitar a lei moral como sendo ela mesma o único incentivo supremo para a determinação do arbítrio. No entanto, cabe lembrar que a vontade humana pode “não *querer* resistir às inclinações, quando elas encorajam à transgressão” (RGV, AA 06: 58n). Contudo, como bem argumenta Kant “é sua própria culpa se tal necessidade se encontra nele mesmo” (RGV, AA 06: 3). E, desse modo, não é necessário que exista nenhum ser superior que faça com que o ser humano reconheça a lei que o ordena a agir moralmente.

Enquanto fundada no conceito de dever, “[p]ortanto, de modo algum a moralidade precisa da religião (tanto objetivamente, no que diz respeito ao querer, quanto subjetivamente, no que diz respeito à capacidade)” (RGV, AA 06: 3) para fundamentar-se. Ela é autossuficiente porque o ser humano é dotado de uma vontade capaz de legislar para si mesma, e, desse modo, determinar-se; e por possuir essa capacidade é razão prática. Mesmo assim, Kant argumenta que da moralidade algum fim deve surgir.

Mas, embora a moralidade não necessite por si mesma da representação de um fim que deva preceder a determinação da vontade, pode bem ser que ela tenha uma relação necessária com tal fim, a saber, não quanto ao fundamento, mas quanto às consequências necessárias das máximas tomadas de acordo com elas (RGV, AA 06: 4).

Com isso, uma noção de finalismo aparece naquilo que diz respeito à religião. Contudo, quanto à moralidade, não há necessidade alguma de um fim para a determinação do correto agir, pois para tal “a lei, que contém a condição formal para o uso da liberdade em geral, basta para isso” (RGV, AA 06: 4-5). No entanto, quanto às questões sobre a religião, a referência a um fim — que tenha a sua origem na moralidade — é necessária. Essa noção de fim não pode vir como fundamento senão como consequência.

Segundo Stephen Richard Palmquist essas duas passagens de Kant expressam uma posição copernicana, pois elas “invertem a ordem de prioridade que a maioria das pessoas (se filósofos ou não) indicariam para religião e moralidade” (Palmquist, 2000, p. 191, tradução nossa). Assim como a revolução copernicana operou mudanças significativas no contexto epistemológico com a exclusão das ideias inatas e a afirmação de que “os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento” (*KrV*, B XVI), essa mesma revolução também operou alterações no campo da investigação moral com a mudança do terreno da autoridade. O ser humano pode usar sua razão, aplicá-la a qualquer problema e alterá-lo. O ambiente no qual o ser humano encontra-se vivendo, de certo modo, contribui para a sua formação, no entanto, ele detém a possibilidade de alterá-lo, e, portanto, de melhorá-lo, assim como, também, melhorar a si próprio.

Contudo, a revolução copernicana não ocorreu apenas no campo epistemológico e moral, mas também teológico. Para Kant, o sentido moral do ser humano torna-se a fonte da consciência moral. Na *Religião*, Kant está interessado em localizar os principais conceitos religiosos de pecado e salvação historicamente articulados pelo Cristianismo na estrutura de significado legitimada pelas três *Críticas*. Essa estrutura requer que rígidos limites sejam localizados sob as afirmações teóricas sobre Deus e a alma que estão encravadas em tais doutrinas. A localização de tais limites serve para apresentar o que Kant considera ser o autêntico significado religioso dessas doutrinas, isto é, o redirecionamento delas a partir da liberdade moral humana e o destino moral da espécie humana como a única convergência de liberdade e natureza. Nesse sentido, o significado humano da religião é visto como enraizado com o exercício da liberdade moral humana nas suas dimensões individual e social.

Dado que a razão, na filosofia kantiana, não pode provar nem negar a existência Deus, essa ideia deve ser removida do campo especulativo e localizada no campo da fé.

Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem *Crítica da razão pura*, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática (KrV, B XXX).

Nesse sentido, a tentativa teórica de provar a existência de Deus conduz ao ceticismo e a incredulidade. No entanto, a partir da revolução copernicana operada no campo teológico, a religião não pode entrar em conflito com a razão por que a razão a partir de agora é detentora da autoridade. Dito de outra maneira, a razão é quem determina a origem, o conteúdo e o objetivo de toda e qualquer religião possível. O nome dessa determinação é moralidade. É através dessa redefinição do conceito de teologia que Kant justificou a possibilidade de uma passagem do conhecimento à moralidade e da moralidade à religião. Com a única diferença que a moralidade não fornece nenhum tipo de conhecimento, mas apenas coloca o agente moral diante do imperativo categórico do puro dever, e o “tu deves” nunca o levará a formular qualquer espécie de “eu sei”. A partir disso, o “conhecimento” que o ser humano tem de Deus e da religião permanecem em sua consciência moral. Essa consciência incita no ser humano o senso do dever, isto é, um comprometimento à virtude.

Disso segue-se que o redirecionamento da religião a partir da moralidade tem como objetivo fornecer um ponto particular de referência à ação humana. Esse ponto particular de referência é que todos devem adotar um compromisso público de lealdade comum. É isso que Kant quer afirmar quando diz no primeiro prólogo à *Religião* que “[a] chave para a solução desta tarefa, tanto quanto acredito compreendê-la, só posso indicar aqui sem realizá-la” (RGV, AA 06: 6n). Para tal desenvolvimento deve-se esperar, pelo menos, até o terceiro ensaio da *Religião*. No entanto, cabe aqui mostrar qual é a chave para a explicação dessa tarefa.

Portanto, é apenas a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins que devemos ter (o dever) e ao mesmo tempo tudo o que está condicionado a todos os fins que temos (a felicidade apropriada à sua observação), isto é, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade devemos assumir um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, que sozinho pode unir os dois elementos desse bem (RGV, AA 06: 5).

Esse é o argumento moral para a existência de Deus. No entanto, se a ideia de um sumo bem no mundo é para ser realizada, então Deus deve existir. E, a proposição “há um Deus, portanto, há um bem supremo no mundo” (RGV, AA 06: 6n) deve apenas ter significado como uma proposição de fé.

Ela seria uma proposição analítica, se da bondade de Deus fosse possível derivar o sumo bem no mundo. No entanto, a relação entre o dever moral e a ideia de Deus é analítica porque as leis da moralidade são as únicas que estão de acordo com a ideia de uma suprema perfeição, isto é, a santidade. A proposição citada é sintética *a priori* porque procede da moral: enquanto, por um lado, deve-se assumir a existência de Deus como postulado, por outro lado, o sumo bem no mundo deve ser realização da vontade racional humana determinada unicamente pela lei moral. A proposição citada é sintética *a priori* porque ela “vai, no entanto, além do conceito de dever, que a moralidade contém (e que não pressupõe nenhum conteúdo do arbítrio, mas apenas suas leis formais)” (RGV, AA 06: 6n). Isso não significa afirmar a real existência de Deus, mas apenas aceitá-lo como o postulado de um legislador supremo. “Mas a aceitação da existência desse legislador diz mais do que a mera possibilidade de tal objeto” (RGV, AA 06: 6n). O que na proposição sintética *a priori* excede o conceito de dever? O que está contido no conceito de dever? Para o conceito de dever que a moralidade contém apenas a lei formal do dever é suficiente para a determinação do arbítrio. No entanto, o que excede o conceito de dever é a suposição de um fim, uma vez que não há necessidade alguma de assumir um fim para a determinação do correto agir na moral, pois para tal “a lei, que contém a condição formal para o uso da liberdade em geral, basta para isso” (RGV, AA 06: 4-5).

No entanto, o sumo bem é a ideia prática que une em si todos os fins porque representa

uma totalidade, a saber, “a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura” (KpV, AA 05: 108). É nesse sentido que o sumo bem deve ser entendido. O conceito de sumo bem é definido na *Crítica da razão prática* como a relação proporcional entre felicidade e virtude (cf. KpV, AA 05: 110). Então, o que é felicidade e o que é virtude? Na *Crítica da razão pura*, Kant define a felicidade como a “satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração)” (KrV, A 806/B 834); ou seja, “para a ideia de felicidade se exige um todo absoluto, um máximo de bem-estar, em meu estado presente e em todo estado futuro” (GMS, AA 04: 418). Não obstante, embora a felicidade seja desejada por todos os seres humanos, e, a partir dessa concepção de felicidade, conclui-se que ter a ideia exata da felicidade é algo impossível para qualquer ser humano racional, pois para tal “seria preciso onisciência” (GMS, AA 04: 418). Na *Religião*, Kant define virtude como “a disposição firmemente estabelecida para cumprir estritamente o seu dever” (RGV, AA 06: 22n). Dadas essas caracterizações, observa-se que o conceito de sumo bem é uma síntese entre felicidade e virtude. Contudo, cabe analisar em que sentido o sumo bem estabelece uma síntese *a priori*. Tendo em vista a filosofia moral de Kant, afirmar que a tendência à felicidade é o que produz uma disposição virtuosa, isso seria o mesmo que fundar o princípio moral em um dado empírico. O problema da felicidade como princípio moral é sua determinação por um elemento empírico, e por isso ela é formalmente indeterminada e indeterminável, pois o agente não tem as condições necessárias para delimitar precisamente o conjunto das condições necessárias para a sua perfeita felicidade. A felicidade não é a causa da moralidade para Kant, mas uma das suas consequências. Portanto, a moralidade não pode ser deduzida de qualquer princípio empírico, como a felicidade, mas deve ter como fundamento determinante da vontade a representação da lei como motivo suficiente.

Do contrário, afirmar que a disposição virtuosa produz a felicidade supõe-se ser um argumento mais coerente. Relacionado a isso, na primeira *Crítica*, Kant afirmou que a “felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral” (KrV, A 813/B 841). Ao que parece, a ideia de uma moralidade recompensadora está presente nesse argumento para o sumo bem, no entanto, isso é precisamente o que a teoria moral de Kant não aceita. Já na segunda *Crítica*, semelhante argumentação também é encontrada: “não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial” (KpV, AA 05: 115). Esse argumento retoma a relação entre Deus e o sumo bem encontrada nas páginas do primeiro prólogo da *Religião*. Nessas páginas, observa-se que o conceito do sumo bem contém alguma coisa a mais do que contém o mero conceito do dever.

Nesse sentido, entende-se que a religião é necessária porque é um modo de apresentar a realização do destino moral da humanidade como a convergência de liberdade e natureza. Nessa instância, Kant está interessado com o sentido prático em que os seres humanos poderiam comprometer-se na busca pelo sumo bem moral, “de tal modo que a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade” (Kant, 2001, p. 645; B 841). A religião tem como função ensinar como estabelecer uma boa disposição moral. Esse argumento tem como pressuposto que o ser humano “é afetado ele próprio por tantas inclinações, é certamente capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz *in concreto* no modo de vida que é o seu” (GMS, AA 04: 389). Nesse sentido, segundo Allen W. Wood, “Kant entende a religião não como uma matéria de conhecimento teórico, mas como uma matéria de disposição subjetiva prática” (Wood, 1991, p. 7, tradução nossa) e a fonte da autêntica religião continua sendo a consciência da obrigação moral.

A religião não se diferencia em parte alguma da moral quanto à matéria, isto é, quanto ao objeto, pois esta lida com os deveres em geral; antes, sua diferença em relação a esta é meramente formal, isto é, é uma legislação da razão, para que a moral, através da ideia de Deus por ela mesma produzida, exerça influência sobre a

vontade dos homens para o cumprimento de todos os seus deveres (SF, AA 07: 36).

Essa passagem deixa claro que quanto à matéria de ambas — moralidade e religião — é uma e a mesma, como Kant afirma, deveres. No entanto, cabe observar em que sentido se orienta o conceito de dever na moralidade e na religião. A principal diferença é justamente a linguagem utilizada para expressar esses deveres. Tanto a religião quanto a moralidade expressam esse conteúdo, cada uma com sua própria linguagem. Esse conteúdo é o mesmo, do mesmo modo que a lei moral só é essencialmente uma e a mesma, por muitas que sejam as formas e os símbolos sob os quais se pretenda expressá-la. A moralidade kantiana usa uma linguagem formal para expressar o dever. Segundo essa teoria, o dever é expresso na forma de um imperativo categórico. Desse modo, a lei sempre é a forma ou o princípio orientador da ação. Ao invés de conceber o dever simplesmente como aquilo que ordena, de acordo com a moral, na religião o conteúdo do dever aparece resumido na ideia de um ser supremo, considerado como autor da lei moral.

A partir dessa consideração, problemas começam a surgir. Por que a ideia de Deus é produzida a partir da moral? E, que tipo de influência é essa sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres? E, se o conceito de dever está resumido na ideia de Deus, isso não está colocando em risco o conceito de autonomia da teoria moral de Kant? Contudo, essas questões são recolocadas por Allen W. Wood ao afirmar que aquilo que é “requisito para a religião é que (1) temos deveres, (2) temos um conceito de Deus, e (3) somos capazes de relacionar nossos deveres como alguma coisa que Deus deseja que façamos” (Wood, 1991, p. 7, tradução nossa).

Quanto ao primeiro ponto não restam dúvidas, tanto a moralidade quanto a religião têm a ver com deveres. Os outros dois — sobre o conceito de Deus — são os mais controversos. Segundo a passagem de *O conflito das faculdades*, a ideia de Deus que deve ser esclarecida é aquela produzida a partir da moralidade para exercer influência sobre a vontade humana. No entanto, na *Fundamentação*, Kant pergunta “[d]e onde, porém, temos o conceito de Deus, enquanto o sumo bem?” (GMS, AA 04: 408-409), ou seja, um conceito de Deus que seja capaz de exercer influência sobre a vontade humana; e na sequência ele mesmo responde: “[u]nicamente da ideia de perfeição moral que a razão projeta *a priori* e vincula inseparavelmente ao conceito de uma vontade livre” (GMS, AA 04: 409). De acordo com essa passagem, a ideia de Deus como bem supremo que surge da moralidade é uma ideia que a razão estrutura a partir da perfeição moral, isto é, da ideia de santidade. “O conceito de Deus e até a convicção da sua existência só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêm nem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada mesmo pela maior autoridade” (WDO, AA 08: 142). Na *Religião*, Deus é reconhecido como ser moral, isso significa que conhecemos Deus enquanto ele é para nós e não em si, o que Kant chamará de conhecimento por analogia. Ou melhor, não se trata mais de dizer o que é Deus, mas de pensar como se pode falar sobre ele. No entanto, cabe ainda perguntar, que tipo de influência esse conceito de Deus é capaz de exercer? Essa influência somente pode ser explicada por meio de uma ilustração analógica dos conceitos e princípios morais, uma vez que a definição desse conceito de Deus é uma ideia que a razão estrutura a partir da perfeição moral, isto é, da ideia de santidade. Contudo, o que significa afirmar Deus como um ser moral? A incognoscibilidade das profundezas do coração humano por parte dos seres humanos é o que permite Kant, na *Religião*, postular Deus como o perscrutador dos corações. Obviamente, uma vez que é admitida a existência de Deus é possível conferir a esse ser a competência de examinar o coração humano. Na *Religião*, Kant afirma que Deus é “quem conhece o fundamento inteligível do coração” (RGV, AA 06: 48).

Considerada dentro dos limites da razão, a religião não compreende nenhum dever para com Deus, pois Deus somente é uma ideia da razão. Na religião, os deveres somente podem ser deveres dos homens para com eles mesmos. Dado isso, a definição de religião deve ser revisada. Na passagem citada do *Conflito*, a religião é definida como uma legislação da razão com a função de adequar para a moralidade um alcance sobre a vontade humana para o cumprimento de

todos os seus deveres. No entanto, na *Religião*, Kant entende que a “*religião* (subjettivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (RGV, AA 06: 153). Com isso, observa-se que a religião é definida ao nível da subjetividade, isto é, religião é uma instância de reconhecimento ou o nível da consciência. Desse modo, a definição de religião é entendida como uma legislação da razão para proporcionar à moralidade uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. Isso quer dizer que a religião é uma atitude pessoal por considerar a lei moral como se fosse um mandamento divino. Dado que a religião é definida ao nível da subjetividade, isto é, a religião é uma instância de reconhecimento ou o nível da consciência do dever. A religião é o reconhecimento pelo ser humano de um princípio superior, um destino comum do qual depende o destino de todo o ser humano. A religião como reconhecimento de um princípio superior não sugere nenhum tipo de heteronomia, porque Kant está interessado com o significado prático pelo qual os seres humanos poderiam melhor comprometer sua busca de seu supremo fim moral. Desse modo, a religião como uma instância de reconhecimento é uma atitude pessoal – intelectual e moral – para com o destino humano.

A articulação metodológica entre filosofia e teologia

A relação entre filosofia e teologia guarda uma estreita relação com o tópico anterior sobre a relação entre moralidade e religião. Kant apresenta a relação entre filosofia e teologia na forma de um conflito entre as faculdades de filosofia e de teologia (cf. SF, AA 07: 36-38). Nesse sentido, a problemática gerada sobre a obra kantiana sobre a religião se reporta, ao menos, a dois pontos: o direito de o filósofo se pronunciar sobre assuntos de religião, e, o lugar da revelação na obra. No contexto da segunda metade do primeiro prefácio, essa problemática consiste em uma mudança no conteúdo, embora permaneça em relação com o anterior. A partir disso, no que toca ao primeiro ponto, Kant está interessado em apresentar a relação do trabalho que cabe tanto ao investigador filosófico da religião quanto ao teólogo bíblico, no sentido de que um não deve avançar sobre a área de atuação do outro, mas que o primeiro pode pronunciar-se sobre assuntos de religião.

No entanto, apesar de ser uma passagem enigmática, o parágrafo de abertura da segunda metade do primeiro prefácio ou o que constitui o segundo momento, ressalta a importância da crítica. Parafraseando as palavras de Kant (cf. RGV, AA 06: 7), se a moralidade reconhece um objeto digno de ser respeitado por causa da santidade da sua lei, ao nível da religião, a moralidade representa um objeto de adoração na causa suprema que traz essa lei para realizar, e por causa disso, a moralidade aparece na sua majestade. No entanto, esse objeto de adoração que a moralidade apresenta na religião como digno de respeito é degradado pelos seres humanos quando eles aproveitam tal ideia para seu próprio uso. Contudo, o respeito somente pode ser motivado na medida em que o ser humano é livre. A degradação e a tutela religiosa tornam o ser humano em um ser dependente e supersticioso porque corrompem sua disposição à liberdade e à autonomia, e, desse modo, o que deveria ser – sinceramente – adorado de modo livre resulta degradado. Essa degradação é culpa do próprio ser humano porque é “tão cômodo ser menor” (WA, AA 08: 35), e, desse modo, é o próprio ser humano quem se submete à sujeição pela dependência das leis coercitivas da Igreja e do Estado.

Desse modo, o debate sobre o direito de o filósofo se pronunciar sobre assuntos de religião foi um elemento chave para Kant, de modo que projeta o ponto principal do Iluminismo, a emancipação do uso público da razão de qualquer dependência ou qualquer relação com algo além de si mesma, principalmente com coisas da religião. No entanto, cabe perguntar, por que principalmente com coisas da religião? Para Kant, a religião pode ser um instrumento de opressão e controle social quando mal conduzida.

[A] liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral*; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos

que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal* (WDO, AA 08: 145).

A religião, como uma fonte eminente para a interpretação do sentido da vida humana e como um fator importante na sociedade, também foi pensada por Kant para tornar-se sujeito da argumentação pública e crítica. No prefácio da *Crítica da razão pura* Kant já anunciava que na época do criticismo — o modo que ele viu o seu século — a religião e a política poderiam afirmar uma validade futura na medida em que elas passassem por um exame em um debate livre e público.

Com respeito aos problemas que tem uma influência sobre a vida humana em sociedade, a razão deve ser entendida como a capacidade do pensamento humano para levantar e responder as questões não apenas sobre a realidade e a causalidade no mundo físico — a qual é uma tarefa da ciência — mas também sobre a veracidade das normas morais e a legitimidade de instituições sociais e políticas. De qualquer modo, ao centrar um de seus focos na questão da possibilidade da liberdade, na possibilidade de uma nova instância transcendental que fornece um critério para a avaliação das ações do sujeito racional no mundo, a *Crítica da razão pura* inicia a abertura de um novo leque de investigação no campo prático, em que temas como a política, o direito, a história, a religião tornam-se novos objetos da apreciação crítica.

Desse modo, no debate sobre o direito de o filósofo também poder se pronunciar sobre assuntos de religião, aquilo que cabe como tarefa do filósofo com a religião não é uma intromissão no campo de atuação do teólogo bíblico, mas apenas um uso para sua teoria, pois, “entre a razão e a Escritura não se encontra somente compatibilidade, mas também concórdia” (RGV, AA 06: 13). Com isso, a pretensão kantiana no texto sobre a religião é que “essa associação ou a tentativa dela é uma tarefa conveniente ao pesquisador filosófico da religião com pleno direito e não uma intervenção no direito exclusivo do teólogo bíblico” (RGV, AA 06: 13). A tentativa dessa união se dá em virtude da relação entre filosofia moral e teologia bíblica que Kant está propondo. Essa relação é uma tarefa que cabe ao investigador filosófico da religião.

A intromissão do investigador filosófico da religião na área de atuação do teólogo, para Kant não ocorre, uma vez que a desordem só tem lugar quando o investigador filosófico da religião “introduz algo na teologia bíblica, e, assim, deseja direcioná-la para fins diferentes daqueles permitidos pelo seu estabelecimento” (RGV, AA 06: 10). Mas, segundo a proposta de Kant, não há intromissão do investigador filosófico da religião na teologia bíblica porque ele deve permanecer dentro dos limites da simples razão.

Esse aspecto já está inscrito no próprio título da obra — *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* — uma vez que a palavra *Grenzen* sugere uma limitação à investigação sobre a religião.

O uso de *Grenzen* indica que ele [Kant] tem em mente um *limite* (como uma cerca dividindo duas porções de terra), em qualquer um dos lados, nos quais encontramos aspectos legítimos (embora diferentes) de um e mesmo território (a saber, a religião). Em um dos lados encontramos o que é racionalmente necessário, e no outro o que é empiricamente real (Palmquist, 2000, p. 118, tradução nossa).

A imagem sugerida por Stephen R. Palmquist deixa mais evidente a disputa entre o que é tarefa do filósofo e o que é tarefa do teólogo. Na proposta, “o que é racionalmente necessário” — a filosofia moral — é tarefa do filósofo, e “o que é empiricamente real” — a religião revelada — é tarefa do teólogo. Com isso, pode-se afirmar que o filósofo também poder pronunciar-se sobre assuntos de religião, uma vez que ele se pronuncia a partir de um determinado ponto de vista, a saber, o da moralidade; e também, não é uma intromissão naquilo que é específico do teólogo bíblico, porque “o filósofo *toma* algo emprestado da teologia bíblica para usá-lo em seu próprio propósito” (RGV, AA 06: 9) e não introduz nada à teologia, a fim de que vá conduzi-la a outros

fins que não são adequados a sua própria organização. Além do mais, o uso de Kant da palavra *Grenzen* tem a pretensão de implicar limites territoriais, pois se Kant não tivesse desejado dar indício de tal imagem, ele poderia, certamente, ter usado um outro termo mais técnico, como, por exemplo, *reinen* (puro), para referir-se ao aspecto interno ou invisível da verdadeira religião.

A estrutura metodológica da religião moral

No segundo prefácio da *Religião*, Kant se detém em explicar como compreende o título da obra — *A religião nos limites da simples razão* — a partir do experimento com círculos concêntricos, no qual o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro, ou seja, o segundo elemento da problemática gerada sobre a obra: o lugar da revelação. A imagem kantiana de círculos concêntricos é a marcação do limite entre o que é essencial e o que é supérfluo em matéria religiosa. Isso quer dizer que ao definir os limites nos quais poderá desenvolver uma religião racional, Kant apresenta uma preocupação metodológica para a fixação dos critérios da determinação de uma relação entre a razão e a revelação, isto é, entre a crítica e a história. Kant propõe esse experimento explicando a compreensão do título de sua obra. Tal explicação consiste em que

A revelação pode pelo menos compreender também em si a pura religião da razão, mas não o contrário, isto é, a pura religião da razão não pode conter o histórico da revelação, assim, posso considerar a revelação como uma esfera maior da fé que contém em si a religião da razão como uma esfera menor (não como dois círculos externos um em relação ao outro, mas como círculos concêntricos) (RGV, AA 06: 12).

Para Kant, o aspecto revelado da religião contém algo de puro em seu interior, as ideias morais suprassensíveis que são “vestidas” através da linguagem simbólica da religião revelada, unicamente, para torná-las mais compreensíveis à humanidade sensível. A religião racional pura é a “essência verdadeira e racional” (Wood, 1970, p. 193, tradução nossa) da revelação. A revelação, enquanto tal constitui uma religião empírica, histórica. Essa condiciona a fé eclesial por suas circunstâncias históricas e afirmações baseadas na revelação divina. A religião racional pura, enquanto estrutura da pura fé religiosa (fé moral), contém a parte mais importante, pois é o núcleo da revelação.

O experimento kantiano com círculos concêntricos reportar-se à pura religião da razão — na esfera mais estreita, e aponta para a avaliação de alguma religião empírica particular — na esfera mais ampla, por “considerar a revelação como sistema histórico em conceitos morais meramente fragmentário e ver se este não conduz de volta ao mesmo sistema racional puro da religião” (RGV, AA 06: 12). Para a religião pura, um desígnio moral-prático de investigação é suficiente, uma vez que o conceito racional *a priori* apenas tem lugar em uma tal conexão (entre religião racional e religião revelada). E, como entre ambas existe certa harmonia, quem — *obedecendo aos conceitos morais* — seguir uma, coincidirá com a outra.

Para o experimento kantiano, o culto não é um fim em si, pois isso é um sinal de que ele serve apenas como meio para transmitir as ideias morais que a religião histórico-revelada possui em seu núcleo. Nesse intuito, essa seção tem como objetivo mostrar como essas ideias morais são transmitidas à humanidade em um processo histórico, isto é, como a religião histórica é o veículo da religião moral. Ou ainda, é uma investigação para averiguar se o experimento kantiano de círculos concêntricos funciona. Desse modo, a religião moral tem como principal tarefa a formação moral do indivíduo porque torna “sensível” a percepção da lei moral para o ser humano.

O que significa, então, tal conexão, se o conhecimento do suprassensível não é possível? Ou melhor, qual a “utilidade” dessa conexão (entre religião racional e religião revelada)? Segundo a afirmação de Gordon E. Michaelson, “o lado empírico, histórico e representativo da religião, longe de ser automaticamente ilícito é um importante mediador da pura religião moral

para uma humanidade finita e sensitiva” (Michaelson, 1979, p. 10, tradução nossa). Nesse contexto, o que significa que a religião histórica ou revelada seja mediadora da religião moral pura? Esse é o significado do que Kant propõe com o experimento de círculos concêntricos. Esse experimento consiste em abordar questões de religião dentro dos limites da simples razão.

Na *Religião*, como já afirmado, o que é suprassensível e não está submetido às condições da sensibilidade, o espaço e o tempo, deve adquirir um aspecto sensível, e desse modo, a narrativa bíblica permite representar, por analogia, o que não comporta espaço e tempo, no espaço e tempo. Desse modo, é possível afirmar que a religião histórica é o veículo da religião moral. Isso se dá, dada à definição do experimento kantiano de círculos concêntricos, pois a religião histórica é o veículo da religião moral uma vez que aquela contém os elementos morais dessa em seu núcleo.

[A] a história prova que nenhuma fé fundada nas Escrituras poderia ter sido destruída [...], quando tal livro [a Bíblia] que chegou às mãos dos seres humanos, além de seus estatutos como leis de fé, também contém o mais puro ensinamento religioso moral com integridade, que pode ser harmonizado da melhor forma com esses estatutos (como veículos de sua introdução) (RGV, AA 06: 107).

Através dos elementos da narrativa bíblica Kant pode simbolizar as ideias morais, isto é, uma forma de fornecer uma explicação das ideias morais de modo que seja mais acessível à vida humana. Esse processo de simbolização dos conceitos morais se dá em um contexto bem delimitado, desse modo, Kant pode ilustrar o modo em que esses conceitos morais puros podem ser representados por exemplos históricos contingentes. Na *Religião*, Kant apresenta esse argumento afirmando que “é claramente uma limitação da razão humana, sempre inseparável dela, que não se pode pensar em qualquer valor moral significante nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, representar essa pessoa ou a sua expressão sob uma forma humana” (RGV, AA 06: 64-65n). Isso quer dizer que há uma necessidade natural na humanidade de que essas ideias morais suprassensíveis possam ser amparadas sensivelmente, isto é, uma confirmação experiencial qualquer. Desse modo, todo objeto suprassensível – no ser humano – necessita ser representado por algo visível, isto é, sensível. De acordo com isso, esse procedimento somente tem sentido para o âmbito prático da razão, uma vez que ele não possibilita nenhum tipo de conhecimento do objeto em questão, senão que “em uma representação simbólica em que apenas o prático é compreensível para nós” (RGV, AA 06: 171), isto é, a possibilidade de fazer com que uma ideia da razão seja intuitiva apenas segundo certa analogia. Ou seja, a analogia “é propriamente uma linguagem para o indizível, uma linguagem que não recua diante das formas onde a experiência humana se dá” (Marty, 1997, p. 224, tradução nossa).

O mecanismo do esquematismo da analogia é o procedimento desenvolvido por Kant para tornar compreensível como uma religião histórica pode concretizar e representar ideias morais. Esse procedimento ajuda a compreender a mediação entre o que é sensível e o que é suprassensível. Essa discussão kantiana se resume principalmente, senão exclusivamente a dois pontos: o papel que a figura de Cristo tem como o símbolo de um princípio metafísico-moral e como o fundador histórico de uma religião; o outro ponto, a religião histórica fundada por Cristo é o veículo da religião moral proposta por Kant porque contém em seu núcleo os elementos morais dessa.

O papel da figura de Cristo como a representação do arquétipo da disposição moral agradável a Deus, na *Religião*, tem sua raiz na discussão do *ideal da razão pura* na *Crítica da razão pura*. Na primeira seção, *do ideal em geral*, Kant argumenta que

[e]mbora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que [...], têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações* (KtV, A 569/B 597).

Nesse contexto, o ideal é a possibilidade do arquétipo, pois é a ideia *a priori* de tal arquétipo

aquilo que possibilita a determinação do ideal. A representação do ser mais real — o ideal — não é para ser entendida como existência, mas apenas como a representação transcendental de um ideal. Para que o arquétipo seja visto como um ideal é necessário que seja determinado *a priori* pela ideia, que no caso da moralidade é a ideia da perfeição em si mesma, isto é, a ideia de santidade. Esse arquétipo não se torna um modelo necessário para a vida moral humana por força da imagem pessoal em que se exprime — a figura de Cristo —, mas, enquanto essa figura representa a ideia de santidade. É referindo-se a essa ideia de santidade entendida como ideal que Kant na *Fundamentação* argumenta que “[m]esmo o Santo do Evangelho tem de ser comparado primeiro com o nosso ideal de perfeição moral antes de ser reconhecido como tal” (GMS, AA 04: 408). Isso significa que a ideia de perfeição moral somente é delineada *a priori* pela razão e somente nela reside.

Esta santidade da vontade é, todavia, uma ideia prática que necessariamente tem de servir como **arquétipo**, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constantemente e corretamente ante os olhos (KpV, AA 05: 32).

Cabe aqui ressaltar que o aspecto inteligível para Kant é considerado sempre como um ideal, isto é, um modelo <Urbild> perfeito a ser imitado. É esse modelo de santidade da vontade que a figura de Cristo representa e que a constante aproximação a ele é o que compete à vontade humana, desse modo, “a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita [– humana –] pode conseguir” (KpV, AA 05: 33). No entanto, o máximo de perfectibilidade que um ser humano pode alcançar nunca se igualará ao modelo perfeito. O máximo de perfeição humana pode — adequadamente — ser apresentado como virtude, isto é, a virtude humana é uma imitação imperfeita (de natureza *ectypa*) do aspecto inteligível que o arquétipo ou o modelo de disposição moral agradável a Deus (santidade da vontade) representa. De acordo com isso, pode-se afirmar que o ser humano não deve imitar a representação visível de tal arquétipo, mas a intenção moral da boa vontade que tal arquétipo representa. Para Kant, um exemplo serve apenas para o encorajamento moral. Ainda na *Fundamentação*, encontra-se a afirmação que a

Imitação não tem lugar de modo algum no domínio moral, e os exemplos servem apenas de incentivo, isto é, põem fora de dúvida a factibilidade daquilo que a lei manda; eles tornam intuitivo [*anschaulich*, visível, concreto] aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem autorizar a pôr de lado o seu verdadeiro original, que está na razão, e a regular-se por exemplos (GMS, AA 04: 409).

De acordo com a passagem, para a moralidade não pode existir exemplos a serem seguidos porque de um exemplo existiria apenas a imitação de seu comportamento empírico, ou seja, somente aquilo que está ao alcance do “conhecimento” moral-empírico humano. A figura de Cristo representa o ideal da disposição moral agradável a Deus, isto é, de uma boa disposição moral. Ou ainda, a figura de Cristo representa aquilo que não é apenas legalmente bom, mas também moralmente bom.

Jesus é o símbolo do arquétipo moral que torna evidente analogicamente a possibilidade e a necessidade de imitar esse arquétipo. Os diversos fatos sobre a história pessoal do Mestre do Evangelho esquematizam, em primeiro lugar, a intenção moral originária da humanidade em geral e, em segundo lugar, os obstáculos que se apresentam para a realização dessa intenção moral ao bem (Lema-Hincapié, 2006, p. 136, tradução nossa).

De acordo com isso, pode-se perguntar: o que a figura de Cristo representa para a humanidade sensível? A figura de Cristo representa para a humanidade um exemplo de vida moral agradável a Deus. Desse modo, o Cristo não pode ser visto como o Salvador do mundo como ensina a doutrina do Cristianismo. Aquele que exige um modelo sensível de imitação não passa de um incrédulo moral, isto é, alguém que não acredita na virtude humana, mas que espera algum tipo de assistência sobrenatural sem tornar-se digno dela.

Se uma religião moral (para não ser projetada nos dogmas e observância, mas na

disposição do coração para observar todos os deveres humanos como mandamentos divinos) deve ser estabelecida, eventualmente todos os *milagres* que a história conecta com sua fundação devem eles mesmos tornar a fé nos milagres em geral dispensável. Pois, traímos um grau culpável de incredulidade moral se não concedemos autoridade suficiente para os preceitos do dever, como originalmente inscritos no coração pela razão, a não ser que eles estejam autenticados em adição através de milagres: “Exceto que você veja sinais e maravilhas, você não acreditará” (RGV, AA 06: 84).

Segundo a proposta kantiana de uma religião moral, todos devem reconhecer que as prescrições do dever se encontram na razão mesma. Desse modo, essas prescrições não devem buscar justificação fora da razão, pois isso é o que qualifica a fé na revelação. Uma autêntica religião moral estabelece-se na pura intenção do coração em cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos. O fundador de uma autêntica religião moral somente pode ser alguém que possui uma pura intenção do coração, e por causa disso, ensina aos outros homens como assim viver.

Não podemos pensar o ideal da humanidade agradável a Deus (portanto, de tal perfeição moral como é possível para um ser pertencente a esse mundo e dependente de necessidades e inclinações) exceto na ideia de um ser humano solícito não apenas para executar, em pessoa, todos os deveres humanos, e, ao mesmo tempo propagar a bondade sobre ele tão longe quanto possível através do ensino e exemplo, mas também, ainda que provocado pela maior tentação para tomar sobre ele mesmo todos os sofrimentos, até a morte mais vergonhosa para o bem do mundo e mesmo de seus inimigos (RGV, AA 06: 61).

Segundo essa passagem, Kant vê a figura de Cristo como o fundador de uma religião universal que se denomina Cristianismo, que como “primeiro propósito verdadeiro tinha nenhum outro senão a introdução de uma pura fé religiosa” (RGV, AA 06: 131). A partir disso, o Cristianismo é visto como uma religião universal porque nele as leis não são vistas como as leis coercitivas que constituem um Estado senão como as leis morais que dizem respeito à intenção moral. E ainda, o Cristianismo tem a pretensão de universalidade, o que, para Kant, possui as condições adequadas para servir de meio “instrumental para fins morais” (Michaelson, 1979, p. 12, tradução nossa). A partir disso, a religião histórica “será amada e cultivada como simples meio, embora o mais precioso, para dar significado, difusão e continuidade à religião natural — mesmo entre os ignorantes” (RGV, AA 06: 165).

A partir disso, o terceiro ensaio da *Religião – o triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra* — é desenvolvido dentro de um projeto histórico. Kant utiliza-se de um procedimento analógico para mostrar como o princípio bom triunfa sobre o princípio mau, ou melhor, o triunfo do princípio bom sobre o mal ocorre mediante a fundação de um reino de Deus na terra. O reino de Deus representa um reino de santidade, isto é, um ideal de reino moral. Sob o ponto de vista da organização humana de tal reino, isto é, o aspecto sensível da humanidade, esse reino de Deus somente pode ser realizado na forma de uma Igreja. “A verdadeira Igreja (visível) é aquela que exhibe o reino (moral) de Deus na terra, na medida em que o último pode ser realizado através dos homens” (RGV, AA 06: 101). Segundo Kant, existe uma verdadeira Igreja visível que representa o reino moral de Deus, e suas notas características são: *a universalidade*: a pretensão da união de toda a humanidade; *a qualidade*: a pureza da união sob leis morais; *a relação*: somente sob o princípio da liberdade; e, *a modalidade*: a imutabilidade da sua constituição (cf. RGV, AA 06: 101-102). Essa verdadeira Igreja visível é a religião histórica fundada por Cristo e que se denomina Cristianismo.

A Igreja visível representa uma comunidade ética sob a legislação moral divina, isto é, o reino de Deus organizado na forma humana. No entanto, o reino de Deus como um ideal de reino moral é uma Igreja invisível, isto é, “uma mera ideia da união de todos os homens honestos sob o governo divino direto, ainda moral, do mundo, como serve de arquétipo para qualquer tal governo a ser fundado por homens” (RGV, AA 06: 101). A Igreja fundada pelos homens é a Igreja visível, isto é, “a união real dos homens em um todo que concorda com esse ideal” (RGV, AA 06: 101). Um reino de Deus é um reino onde as disposições devem ser boas.

O processo de instituição de uma comunidade ética — organizado na forma humana como uma Igreja — é o lugar onde a religião realiza a sua função de cultivar e disciplinar no homem a boa disposição moral, desse modo, prepara o homem para o seu fim final, isto é, a moralização. Para Kant, a Igreja é um lugar de “reunião para a instrução e a inspiração [estimulação] das disposições morais” (RGV, AA 06: 106). De acordo com isso, a ideia de reino de Deus é o símbolo para uma comunidade ética na forma de uma Igreja.

No que toca a parte humana do desenvolvimento dessa ideia, “ao homem não é permitido sob sua conta permanecer ocioso no empreendimento e deixar a Providência ter rédeas livres, como se cada um pudesse ir depois de seus assuntos morais privados”, mas o ser humano deve “conduzir-se como se tudo dependesse dele. Apenas sob essa condição ele poderia esperar que uma sabedoria suprema aprovisionasse a realização de seu esforço bem-intencionado” (RGV, AA 06: 100-101).

Kant apresenta o reino de Deus como um arquétipo, isto é, um modelo ideal de comunidade onde os seres humanos vivem sob leis morais, a saber, a comunidade ética porque entende que o ser humano é um ser que pode aperfeiçoar-se. No entanto, Kant nunca deixa de chamar a atenção para a responsabilidade individual que o sujeito agente deve ter como membro do domínio de uma comunidade ética, pois o âmbito social no qual ele vive e age está progressivamente adquirindo forma e estrutura no tempo. Desse modo, a reflexão sobre a comunidade ética é uma “reflexão sustentada sobre a ideia de agentes morais legislando universalmente por eles mesmos e um ao outro [de modo que] constroem uma comunidade de virtude que é diferente em tipo de uma comunidade política tradicional, porque suas leis são geradas autonomamente de “dentro”, em vez de impostas heteronomamente de fora” (Michalson, 1999, p. 100). Isso se dá desse modo por causa da natureza voluntária a associação na Igreja, em contraste ao mecanismo coercitivo associado com a aplicação das leis no território político.

Além do mais, é importante salientar como Kant testa seu experimento examinando um “modelo” de religião empírica para “ver se este não conduzirá de volta ao mesmo sistema racional puro da religião” (RGV, AA 06: 12). De acordo com isso, no esquema kantiano, a religião histórica é o veículo da religião moral, “a expressão histórica das verdades morais é pedagogicamente necessária” (Michaelson, 1979, p. 116-117, tradução nossa), pois ensina como o ser humano deve construir uma vida moral. O desenvolvimento religioso do ser humano traduz-se como o desenvolvimento de suas capacidades racionais, ou melhor, a função pedagógica a ser desenvolvida pela religião é o ensino de como estabelecer uma vida moral. A religião moral consiste na melhoria moral do ser humano. No entanto, dada à natureza sensitiva da humanidade, para tal ensino é necessária uma ajuda heurística que é provida pelo aspecto histórico-revelado. Desse modo, a metáfora kantiana de círculos concêntricos que marca o limite entre o que é essencial e o que é supérfluo em matéria religiosa significa o que afirma. De acordo com isso, a conclusão do experimento de Kant é que o Cristianismo pode justificadamente ser considerado como a primeira e ainda a melhor manifestação histórica do que ele chama de religião universal da humanidade.

Como já afirmado, a relação entre moral e religião, além de ser um elemento essencial e estrutural da razão pura, é a consideração progressiva de um plano universal segundo o qual, a despeito de todos os abusos da liberdade por parte dos seres humanos, alcançará no final o mais alto grau possível de perfeição do gênero humano. A pura religião moral, para Kant, não pôde instituir-se historicamente, justamente devido à sua pureza, e, todavia, o seu destino puramente racional — moral — realiza-se somente na perspectiva de um progresso moral-histórico em que as ideias suprassensíveis da moralidade são comunicadas à humanidade sensível. “Uma religião histórica, precisamente porque ela afeta o ser humano sensível onde ele é mais ‘receptivo’, assume o papel de uma força maiêutica no esquema de Kant” (Michaelson, 1979, p. 73, tradução nossa). Nesse processo evolutivo, em que uma religião histórica é o veículo para as ideias de uma pura religião moral, processo em que a religião realiza a sua função, a religião

histórica ou revelada é necessária porque provê uma ajuda heurística. Sem essa ajuda heurística, a pura religião moral não poderia constituir-se. Por causa disso, a instituição de uma religião moral ocorre somente na forma de um progresso moral-histórico, pois o que é transmitido à humanidade sensível são as ideias morais apenas.

Como já afirmado, a religião histórica tem utilidade apenas como meio de transmissão das ideias morais. Essa religião histórica analisada por Kant como um exemplar de religião empírica é o Cristianismo. No entanto, o Cristianismo é visto por Kant como a verdadeira Igreja visível, desse modo, com pretensão de universalidade e condições adequadas para servir como o meio mais precioso para os fins morais porque as características do Cristianismo preenchem os requisitos de uma religião moral.

Com isso, o principal problema da religião histórica que serve apenas de meio, em vez de promover o autêntico encorajamento para uma conduta de vida moralmente boa, faz mal uso de seus mecanismos internos, porque a religião

Tem sujeitado a consciência [moralmente sã] dos indivíduos à hierarquia de padres, solapando a liberdade individual de consciência que é a essência própria da religião racional, escravizando a alma mesmo, onde a apropriada função da verdadeira religião é precisamente liberá-la (Wood, 1991, p. 5, tradução nossa).

Essa discussão apresenta-se como a crítica kantiana da religião. Essa crítica tem como objetivo examinar a origem, o método, e os limites da pretensão de validade de tal religião. Segundo Jair A. Krassuski, “nos limites da simples razão, a religião encontra as condições de possibilidade de sua verdadeira constituição” (Krassuski, 2005, p. 171). No entanto, não cabe aqui desenvolver a crítica – nos moldes kantianos – da religião, mas, sobretudo, indicá-la. A crítica da religião somente é possível pelo fato de Kant analisar uma religião histórica. Essa religião histórica é – precisamente – o veículo imperfeito da religião moral. Por isso, a crítica da religião constitui-se em mostrar os princípios morais que conduzem o agir humano contra toda pretensão de ilusão e opressão religiosa.

A proposta de uma religião – que se opõe contra todo tipo de ilusão e opressão religiosa – deve ser pensada dentro dos moldes racionais, em que apenas a razão tem “o privilégio de ser a derradeira pedra de toque da verdade” (WDO, AA 08: 146). O princípio de pensar por si mesmo é um caso especial do princípio kantiano da autonomia aplicado à conduta intelectual humana. O teste moral consiste em perguntar para si mesmo se o fundamento sob o qual considera a sua própria crença poderia servir como um princípio universalmente válido da razão.

Exigir *universalidade* para uma fé eclesial (*catholicismus hierarchicus*) é uma contradição, porque universalidade incondicionada pressupõe necessidade, o que só pode ocorrer quando a própria razão fundamenta suficientemente as proposições da fé, por isso estas não são meros estatutos. Ao contrário, a fé religiosa pura tem uma pretensão legítima à validade universal (*catholicismus rationalis*) (SF, AA 07: 49-50).

Dessa passagem duas coisas são importantes: primeiro, a experiência nunca fornece universalidade em seus juízos e isso já estava afirmado na *Crítica da razão pura*; segundo, e consequência do anterior, essa falsa universalidade nunca pode ser comunicada, pois não repousa sob fundamentos racionais, o que também já estava afirmado na primeira *Crítica*. O critério para que algo possa ser comunicado é que a “verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo” (KrV, A 820/B 848).

Nesse contexto, Kant localiza o Cristianismo por referência à construção conceitual dominante no Iluminismo de “religião natural”. Ele observa que como um resultado dos obstáculos que surgem do caráter finito e sensível que constitui a natureza humana, uma religião puramente natural é incapaz por si própria de comandar o assentimento a ela devido. Por causa disso, existe uma necessidade histórica para a revelação ser adicionada à religião da razão. O propósito da revelação não é adicionar alguma coisa de essencial da qual a religião

da razão carece, mas servir como um veículo para o assentimento livre. “A única fé que pode fundar uma Igreja universal é a *fé religiosa pura*, pois ela é uma simples fé racional que pode ser convincentemente comunicada a cada um, enquanto a fé histórica, fundada meramente sob fatos, pode estender sua influência até onde conseguem chegar às notícias relevantes aos juízos de sua credibilidade” (RGV, AA 06: 103).

O que estabelece a crucial diferença na análise concreta da fé histórica e da fé racional é que, por um lado, o Cristianismo é considerado como uma pura fé racional, e por outro lado, ele também é considerado como uma fé eclesial, isto é, na revelação. Além do mais, esse é o motivo pelo qual Kant considera o Cristianismo afim com a filosofia crítica, e, em meio às religiões existentes, a mais completa. Justamente por não se tratar de argumentos teóricos que produzem razões objetivas, a fé moral que também pode ser chamada de convicção prática é o assentimento completo por fundamentos subjetivos. “Se as verdades da religião são descobertas pela simples razão, sem a ajuda de uma comunicação divina, então a religião deve ser uma matéria de que todos os homens sensatos são capazes de conhecer” (Michaelson, 1979, p. 56, tradução nossa). É no seio dessa discussão que Kant define a religião como o reconhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos. Essa discussão é o debate entre religião natural e religião revelada.

A *religião revelada* é aquela em que primeiro reconhece-se que algo é um mandamento divino para depois reconhecê-lo como dever. A *religião natural* é aquela em que primeiro sabe-se que algo é um dever antes de poder reconhecê-lo como um mandamento divino (cf. RGV, AA 06: 154-155). Nesse mesmo contexto, Kant ainda marca diferentes posições que podem ser assumidas em matéria religiosa. Nesse sentido, o *racionalista* é alguém que declara que a religião natural é moralmente necessária, ou seja, um dever; o *naturalista* é alguém que nega a realidade de qualquer revelação natural divina; o *racionalista puro* é alguém que segue a revelação, no entanto, afirma que não é moralmente necessário para uma religião tomar o conhecimento dessa revelação e aceitá-la como real; o *supranaturalista* é alguém que considera a fé na revelação divina ser necessária para a religião universal. Nesse debate, no quarto ensaio da *Religião*,

A posição de Kant é que poderia existir uma coisa como a revelação sobrenatural, mas, se existe, no entanto, nenhum ser humano poderia conhecer tal coisa e nenhuma afirmação particular para a revelação sobrenatural poderia ser digna de nosso assentimento racional” (Wood, 1991, p. 11, tradução nossa).

Nesse sentido, a posição de Kant é a de um racionalista, alguém que considera que a religião natural é apenas moralmente necessária. Desse modo, divide a religião (quanto a sua origem primeira e a sua possibilidade interna) em religião revelada e religião natural. No que toca a qualidade da religião, isto é, a suscetibilidade de comunicação externa, Kant a divide em religião natural e religião erudita. A estratégia kantiana é que aquilo que deve ser a marca da verdadeira religião é a sua comunicabilidade, portanto, universalidade. Com essa estratégia, Kant quer fazer duas coisas ao mesmo tempo: manter o critério de universalidade sem eliminar o potencial eficaz da religião revelada. O que lhe permite fazer isso é a distinção entre classificações de religião segundo a origem e a classificação de religião segundo a qualidade. Desse modo, e como consequência, aquela religião que deve obrigar todo ser humano

Pode ser *natural*, ainda que também *revelada*, se ela é assim constituída que os seres humanos *poderiam e deveriam ter* chegado à ela sob seu próprio uso da razão, mesmo que eles não *tivessem* que vir a ela tão cedo ou tão frequentemente como é requerido, portanto uma revelação dela em um dado tempo e um dado lugar poderia ser sensata e muito vantajosa para a raça humana, pois então, uma vez que desse modo introduzida, a religião está à mão, e, uma vez que tem se tornou publicamente conhecida, cada um pode convencer-se de suas verdades por si próprio e sua própria razão (RGV, AA 06: 155-6).

Uma religião revelada, situada em circunstâncias particulares de um povo, ensina o ser humano ao que ele poderia e deveria ter chegado e descoberto pelo próprio uso da razão. Desse modo, torna-se evidente a eficácia que a religião histórico-revelada tem como um importante

instrumento mediador para fins morais. Como afirmado, o Cristianismo fundamenta-se sobre a fé racional e a fé revelada. Para explicar como uma religião histórica contém um núcleo racional, Kant considera que a “religião é *objetivamente* uma religião natural, embora uma religião *subjetivamente* revelada” (RGV, AA 06: 156).

Para Kant, existe apenas uma verdadeira religião que é objetivamente natural, no entanto podem existir vários tipos de fé. Como existem inúmeras manifestações de religiões históricas, isto é, vários tipos de fé histórica, Kant considera a possibilidade de que essas manifestações contenham um núcleo racional rodeado de elementos empíricos e contingentes. Segundo Kant, “toda a religião, em parte ao menos, mesmo que revelada, deve também conter certos princípios da religião natural” (RGV, AA 06: 156).

Nesse âmbito, o interesse de Kant em considerar um exemplo de religião é em encontrá-lo como objetivamente natural e subjetivamente revelado. Uma religião objetivamente natural é derivada da razão prática, pois para ela os deveres são morais antes de serem divinos. Essa definição expressa a posição de Kant como um racionalista, alguém que considera a religião natural moralmente necessária, isto é, um dever. Como a religião histórica encontra-se manifestada em um dado tempo e em um dado lugar sob a forma histórico-representativa, isto é, subjetivamente revelada, aspecto que pode ser sensato e vantajoso para a humanidade, pois é um importante instrumento mediador para fins morais.

O tratamento dessas questões se dá desse modo por causa das limitações da sensibilidade humana. “Um aspecto inescapável de ser uma criatura racional é o papel mediador desempenhado por nossa natureza sensitiva em qualquer situação que pode ser chamada de ‘experiência’ pelos padrões kantianos” (Michaelson, 1979, p. 71, tradução nossa). Desse modo, a religião histórica desempenha uma importante função de mediador-representativo na teoria moral de Kant entre as ideias morais suprassensíveis e a humanidade sensível. Com isso, o fator mediador-representativo preenche a necessidade humana de um “*apelo sensível*” (RGV, AA 06: 109) para compreender as coisas do suprassensível.

O esquematismo da analogia e o antropomorfismo

Como o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro? A estratégia da seção anterior foi a de mostrar como isso ocorre, no entanto, como Kant encontra uma justificativa para desenvolver esse procedimento metodológico? Essa é a questão que se pretende responder nessa seção. Para Kant, uma religião histórica é a forma ou o modo de uma religião que é concretamente acessível à vida humana. A religião histórica representa a necessidade humana por um “*apelo sensível*” (RGV, AA 06: 109) que conduz Kant a afirmar que a religião revelada “deve ser estimada e cultivada como um mero meio, mesmo assim, o meio mais precioso” (RGV, AA 06: 165) para promover os autênticos fins morais. Como já afirmado, a narrativa bíblica tem uma função importante no desenvolvimento da analogia do esquematismo na *Religião*. Essa importante função é que a simbologia que fortemente compõe a narrativa bíblica não é a determinação de um objeto qualquer, seja ele natural ou sobrenatural. “O símbolo bíblico é uma *ilustração analógica* dos conceitos morais e dos princípios morais” (Lema-Hincapié, 2006, p. 125, tradução nossa). No entanto, essa função denota uma limitação da razão humana.

A ilustração analógica de conceitos morais através de um símbolo bíblico represente uma limitação da razão humana, pois a representação bíblica de conceitos morais nunca será perfeita. A. Lema-Hincapié argumenta que esse é o limite da analogia. Diz ele: “ela estabelece uma proporção de equivalência onde os termos são sempre de proporcionais, porém, jamais idênticos” (Lema-Hincapié, 2006, p. 125, tradução nossa). Desse modo,

Sempre precisamos de certa analogia com os seres naturais para compreender as propriedades suprassensíveis. [...] Temos aqui (como meio de explicação) um

esquematismo da analogia, com o qual não se pode dispensar. Transformá-lo em um *esquematismo da determinação do objeto* (como meio de expandir nosso conhecimento) constitui um *antropomorfismo*, e de um ponto de vista moral (na religião) isso tem as mais danosas consequências (RGV, AA 06: 65n).

Segundo A. Lema-Hincapié, da doutrina kantiana da analogia surge o Princípio de Simbolização que enuncia: “*para o uso prático, as representações bíblicas servem para tornar intuitivos os conceitos morais*” (Lema-Hincapié, 2006, p. 120, tradução nossa). Desse modo, para as representações bíblicas não deve ser confundido o esquematismo da analogia com o esquematismo da determinação do objeto. Nesse intuito, o que Kant quer dizer quando afirma que a fé histórica é a apresentação simbólica de uma fé religiosa pura?

Aqui também quero observar a propósito que, na ascensão do sensível para o suprassensível, podemos *esquematizar* (tornar um conceito compreensível através da analogia com alguma coisa sensível), mas, de modo nenhum inferir por analogia que o que pertence ao sensível deve também ser atribuído ao suprassensível (então, expandindo o conceito do último): não podemos, para a razão completamente simples [pois] que ela correria *contra* a analogia para concluir que, desde que devemos necessariamente usar um esquema para um conceito tornar-se compreensível a nós (para apoiá-lo com um exemplo), esse esquema deve necessariamente pertencer ao objeto também como seu predicado. [...] Mas, entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação desse esquema ao conceito da coisa em si não existe analogia, mas um formidável salto [...] que conduz diretamente ao antropomorfismo (RGV, AA 06: 65n).

Para esclarecer a relação entre os elementos morais e históricos da “religião da boa *conduta de vida*” (RGV, AA 06: 51) foi necessário mostrar a relação existente entre religião histórica e religião moral. Em outras palavras, foi uma investigação sobre o *status* de como a religião histórica é o veículo da religião moral. Na *Religião*, o que é suprassensível (ideias morais) e não está submetido às condições da sensibilidade, o espaço e o tempo (limitações humanas), deve adquirir um aspecto sensível, e desse modo, a narrativa bíblica permite representar ou esquematizar, por analogia, o que não comporta espaço e tempo, no espaço e tempo.

No entanto, para melhor explicar a justificação do desenvolvimento de tal procedimento metodológico – o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro – necessita-se recorrer a outras obras kantianas onde esse mesmo procedimento também é desenvolvido. Nesse sentido, a *Crítica da faculdade de julgar* proporciona a melhor explicação. Tal explicação aparece no § 59 – *da beleza como símbolo da moralidade*.

Kant inicia o § 59 da terceira *Crítica* argumentando que a “prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições” (KU, AA 05: 351), ou seja, a realidade é sempre fornecida ao conceito através de uma intuição que o exhibe. Para conceitos empíricos, as intuições são exemplos; para conceitos do entendimento, as intuições são esquemas; no caso dos conceitos da razão ou ideias, um símbolo os torna apreensível através de um procedimento analógico. Nesse último caso, a realidade objetiva não pode ser fornecida através de uma intuição porque existiria conhecimento teórico. Dado isso, intuições não podem corresponder a conceitos da razão. De acordo com isso, o problema está em como dar significado para uma ideia da razão, ou seja, como torná-la sensível para melhor compreendê-la. Sendo que, para sensibilizar um objeto requer-se tempo e espaço, e como as ideias da razão não possuem intuições, portanto, não estão localizadas no tempo e no espaço. Então, como sensibilizá-las para melhor entendê-las? A resposta de Kant é encontrada na teoria da simbolização apresentada no § 59 da terceira *Crítica*. A teoria da simbolização é análoga à teoria do esquematismo posta na *Crítica da razão pura*.

Toda *hipotipose* (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo

é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo (KU, AA 05: 351).

Hipotipose esquemática ou simbólica são duas formas do modo de representação, isto é, dois caminhos, nos quais a imaginação trabalha. No caso de conceitos *a priori*, o esquema procede através de demonstração, enquanto o símbolo procede via analogia. De acordo com o primeiro caso, a hipotipose esquemática consiste na apresentação *a priori* da intuição correspondente ao conceito do entendimento, portanto, à teoria do esquematismo da *Crítica da razão pura*. Esquematismo é o processo seguido pela imaginação sob a regra do entendimento para produzir conhecimento, isto é, a aplicação da categoria ao objeto. O esquema vincula as heterogeneidades da intuição sensível e o conceito do entendimento (cf. KrV, A 137-142/B 176-181).

De acordo com o segundo modo de apresentação, na hipotipose simbólica está a possibilidade de tornar um conceito da razão em conceito sensível, isto é, o ato de sensibilizar conceitos da razão que não possuem intuição correspondente. O caminho que segue a hipotipose simbólica é diferente do caminho que segue a hipotipose esquemática. Enquanto na hipotipose esquemática o “intuitivo do conhecimento” é “*esquemático* por demonstração”, na hipotipose simbólica, o “intuitivo do conhecimento” é “*simbólico* enquanto representação segundo uma simples analogia” (KU, AA 05: 352n). Isto é, enquanto na hipotipose esquemática há uma apresentação direta do conceito, na hipotipose simbólica o conceito é apresentado indiretamente através de uma analogia.

Na hipotipose simbólica o conceito é tornado sensível apenas em um modo indireto, isto é, através da analogia. Nesse modo, a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: “primeiro, de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo” (KU, AA 05: 352). No intuito de tornar mais compreensível o esquematismo da analogia, o que se propõe é tomar um exemplo, nesse caso, sugere-se um que Kant apresenta nos *Prolegômenos*:

Se digo que estamos compelidos a olhar o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, não digo realmente nada mais que isto: assim como um relógio, um navio e um regimento se relacionam a um artesão, um construtor e um comandante, também o mundo sensível (ou tudo o que constitui a base desse conjunto de aparecimentos) se relaciona ao desconhecido, que eu não conheço por esse meio segundo o que é em si mesmo, mas apenas segundo o que é para mim, isto é, em relação ao mundo do qual sou parte (Prol, AA 04: 357).

A explicação que Kant dá dessa passagem é posta numa nota de rodapé e pode ser reconstruída do seguinte modo. Nos *Prolegômenos*, Kant afirma que analogia significa “uma perfeita similaridade de duas relações entre coisas inteiramente dissimilares” (Prol, AA 04: 357). No entanto, a explicação do exemplo dado por Kant é ainda mais esclarecedora: “a promoção da felicidade das crianças = *a* está para o amor dos pais = *b* como o bem-estar da espécie humana = *c* está para o desconhecido em Deus = *x*, que chamamos amor” (Prol, AA 04: 358n). Essa relação pode ser expressa como $a : b = c : x$. Explicitando essa relação G. E. Michaelson argumenta que se

Falamos do amor de Deus para a humanidade como análogo ao amor de um pai por seus filhos, não estamos — sob fundamentos kantianos — postulando uma analogia entre Deus e a ideia de um pai. Estamos postulando uma analogia entre duas relações: a relação entre Deus e humanidade é análoga a relação entre pai e filho (Michaelson, 1979, p. 112).

Aplicando a fórmula de Kant dos *Prolegômenos* para a concepção de ideias regulativas, a primeira relação ($a : b$) é a relação categorial entre aparências na experiência possível ou como o exemplo claramente expressa, a relação entre pai e filho. A segunda relação ($c : x$) é

um modelo heurístico de reflexão, isto é, a regra de reflexão usada na primeira relação é a mesma regra de reflexão usada na segunda relação. Ou melhor, a regra de reflexão é transferida de uma relação à outra para fazer um objeto suprassensível compreensível. A relação entre ambos é a mesma, no entanto, o complexo “coisa” das aparências é mutuamente relacionado dentro da experiência possível (primeira relação: esquematismo) e o complexo “coisa” da relação da experiência possível ao fundamento pensado na ideia (segunda relação: simbolização) é totalmente diferente. A diferença está no fato que a ideia significa apenas um “objeto na idéia” (KrV, A 670/B 698), portanto, o desconhecido – e desconhecível – quarto membro da proporção, na qual se pensa “algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenômenos, análoga à que os fenômenos têm entre si” (KrV, A 674/B 702).

O interesse ou necessidade da razão em unificar o que é conhecido pelo entendimento funciona assim por construir modelos de uma fonte de unidade e inteligibilidade que é identificada com as relações existentes entre o mundo da experiência possível e a mera ideia. Concretamente, isso envolve o uso análogo das categorias na sua função do conhecer, isto é, a analogia entre o esquematismo e as ideias regulativas, que relacionam o que é conhecido no mundo com uma causa desconhecida e desconhecível que é assumida como se fosse uma causa como as causas conhecidas no mundo. Dado isso, a função do procedimento analógico tem por objetivo fazer um conceito da razão – tal como as ideias da moralidade – intuitivo. Nesse sentido, “a noção de lei moral e a ideia de uma disposição agradável a Deus não são tipos de coisas que poderíamos ‘ver’. Elas são tipos de coisas que podem ser simbolizadas e personificadas” (Michaelson, 1979, p. 112): esse é o significado do esquematismo da analogia.

Nesse sentido, o problema apresentado no final do § 57 dos *Prolegômenos* e no início do § 59 da *Crítica da faculdade de julgar* é o do conhecimento da natureza e existência divina. O conhecimento de Deus é apenas um conhecimento simbólico. Isso significa que “atribuímos, entretanto, à relação desse ser [ente supremo] com o mundo, e permitimo-nos um antropomorfismo *simbólico*, que de fato concerne apenas à nossa linguagem e não ao próprio objeto” (KU, AA 04: 357). É nesse contexto que se insere a discussão sobre Deus. No § 57 dos *Prolegômenos*, Kant introduz a temática de como conhecer objetos que são representados por signos discursivos, pois se trata do conhecimento filosófico prático, isto é, conceitos que não possuem correlato empírico na experiência possível. Depois de Kant ter afirmado que o entendimento humano é discursivo (cf. *Prol*, AA 04: 351), pergunta-se, então, como o conhecimento de objetos “que não pode ser objeto da intuição sensorial, como os conceitos da metafísica e da moral” (cf. *Prol*, AA 04: 353) é possível?

Mas, visto que jamais podemos conhecer esses seres inteligíveis segundo o que podem ser em si mesmos, isto é, de maneira determinada, embora devamos, não obstante, assumi-los em relação ao mundo sensível e conectá-los com este mediante a razão, poderemos ao menos pensar essa conexão por meio de conceitos que expressem a relação desses seres com o mundo sensível. Pois, se pensarmos um ser inteligível apenas por meio de conceitos puros do entendimento, efetivamente não pensamos, com isso, nada de determinado, e nosso conceito é, assim, sem significado; se o pensamos por meio de propriedades tomadas de empréstimo do mundo sensível, ele não é mais um ser inteligível, mas é pensado como um dos fenômenos e pertence ao mundo sensível (*Prol*, AA 04: 355).

Essa passagem dos *Prolegômenos* resume o que Kant tem em mente ao abordar o caminho da primeira *Crítica* aos *Prolegômenos*. Esse discurso se põe como a questão do real ao nível da possibilidade da experiência. Nesse nível, as coisas são acessíveis ao ser humano através daquilo que ele é, ou seja, um ser de natureza sensitiva. Por causa disso, o conhecimento do qual o ser humano é capaz passa por sua sensibilidade, assim como o desenvolvimento de sua vida moral também deve passar por ela, ou melhor, é na sensibilidade humana que os empecilhos para esse desenvolvimento aparecem.

Como já mencionado, trata-se de recolocar o discurso sobre Deus, isto é, a problemática

de se o possível também é real na experiência. Desse modo, não se trata de apresentar a crítica kantiana aos argumentos da existência de Deus, mas apenas de tomar esse resultado, pois o desenvolvimento dessa crítica em Kant é exatamente o de se o possível, isto é, aquilo que pode ser pensado sem contradição também é real. A conclusão de Kant é que nenhum conhecimento teórico é possível sobre a natureza de Deus. Isso não pode ser compreendido como um discurso sobre a existência ou a não-existência de Deus. Nesse contexto da *Crítica da razão pura*, a preocupação de Kant é sobre a possibilidade do conhecimento teórico apenas. A possibilidade do conhecimento teórico é desenvolvida por Kant na *Analítica dos Princípios* da primeira *Crítica*. Com os *Prolegômenos*, como afirma François Marty, o conceito de analogia é redefinido. A redefinição do conceito de analogia é desenvolvida claramente em um viés teológico a propósito da recolocação do discurso sobre Deus. “Necessita-se simplesmente observar uma exatidão: o que é dito não é o que Deus é em si mesmo, mas o que ele é em relação ao mundo do qual eu mesmo faço parte, isto é, o que ele é para mim” (Marty, 1997, p. 179, tradução nossa). Ou ainda, “o discurso onde se dá uma relação com Deus só é receptível se ele é aquele discurso que se insere no universo como tarefa a fazer, não como objeto a ser explicado” (Marty, 1997, p. 174, tradução nossa). O tema da religião em Kant é um discurso que se apresenta como tarefa a fazer dada ao ser humano porque ele é um ser finito que vive e relaciona-se com as coisas e seus semelhantes nesse mundo onde tais “objetos” não tem significado em si, mas que tem significação para a vida e o agir humano.

Parte II: Tradução

[RGV, AA 06: 3]

I. Prefácio à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*

A moralidade, na medida em que se baseia na concepção de ser humano como um ser livre que, por isso mesmo, também está vinculado por sua razão a leis incondicionais, não precisa nem da ideia de outro ser superior a ele para reconhecer seu dever, nem qualquer outro incentivo que não seja a própria lei para observá-los. Pelo menos, é sua própria culpa se tal necessidade se encontra nele mesmo, que então não pode ser remediada por qualquer outra coisa: porque o que não se origina de si mesmo e de sua liberdade não oferece nenhuma compensação pela falta de sua moralidade. Portanto, de modo algum a moralidade precisa da religião (tanto objetivamente, no que diz respeito ao querer, quanto subjetivamente, no que diz respeito à capacidade), mas em virtude da pura razão prática é autossuficiente. Uma vez que suas leis se conectam pela mera forma da legalidade geral das máximas a serem tomadas de acordo com elas, como condição suprema (mesmo incondicional) de todos os fins: a moralidade, portanto, não precisa de absolutamente nenhum fundamento material determinante do livre arbítrio,² ou seja, de nenhum fim, nem para reconhecer o que é o dever, [RGV, AA 06: 4]

2 Aqueles para quem o fundamento determinante meramente formal em geral (a legalidade) não bastará no conceito de dever como fundamento determinante, admitem, no entanto, que este não pode ser encontrado no *amor-próprio* direcionado ao próprio *bem-estar*. Mas então restam apenas dois fundamentos determinantes, um racional, a saber, a própria *perfeição*, e outro empírico, a *felicidade* alheia. — Se pela primeira não compreendessem já a perfeição moral, que só pode ser uma (a saber, uma vontade que obedece incondicionalmente à lei), caso em que estariam, porém, definindo em círculo, [RGV, AA 06: 4] então teriam que considerar a perfeição natural do ser humano, na medida em que é passível de aperfeiçoamento, e dessa perfeição pode haver muitos aspectos (como a habilidade em artes e ciências, o gosto, a agilidade física e assim por diante). Mas estes aspectos sempre são apenas condicionalmente bons, isto é, bons apenas sob a condição de que seu uso não conflite com a lei moral (a única que comanda incondicionalmente); portanto, a perfeição moral não pode ser o princípio dos conceitos de dever, quando transformada em fim. Isso também vale para o fim que visa a felicidade de outras pessoas. Pois uma ação deve primeiro ser ponderada em si mesma de acordo com a lei moral antes de ser direcionada para a felicidade dos outros. A promoção dessa felicidade

nem para exercê-lo: ao contrário, pode e deve, quando o dever está em questão, abstrair-se de todas as finalidades. Por exemplo, é preciso saber: se devo (ou também posso) ser verdadeiro em meus testemunhos perante o tribunal ou leal no caso de requisição de bens de terceiros a mim confiados, não há necessidade de exigir um fim que talvez eu possa propor a mim mesmo realizar por minha declaração, pois que tipo de fim seria esse não importa de forma alguma; pelo contrário, aquele que ainda acha necessário procurar algum fim quando sua confissão lhe é legalmente exigida, a esse respeito já é desprezível.

Mas, embora a moralidade não necessite por si mesma a representação de um fim que deva preceder a determinação da vontade, pode bem ser que ela tenha uma relação necessária com tal fim, a saber, não quanto ao fundamento, mas quanto às consequências necessárias das máximas tomadas de acordo com elas. — Pois, na ausência de qualquer relação com um fim, não pode ocorrer nenhuma determinação da vontade no ser humano, porque tal determinação não pode ser sem efeito, cuja representação, embora não como fundamento determinante do arbítrio nem como fim que precede a intenção, no entanto, deve admitir um fim como consequência de sua determinação pela lei (*finis in consequentiam veniens*), sem o qual o arbítrio que não acrescenta nenhum objeto nem objetivamente nem subjetivamente determinado (que tem ou deveria ter) à ação planejada, embora instruído a *como* agir, mas não *para onde* agir, não pode satisfazer a si mesmo. Assim, a moralidade não precisa realmente de um fim para a ação correta, mas a lei, que contém a condição formal para o uso [RGV, AA 06: 5] da liberdade em geral, basta para isso. No entanto, um fim emerge da moralidade; pois é impossível para a razão ser indiferente à resposta à pergunta: *o que então resulta dessa nossa ação correta*, e para o que, mesmo que isso não esteja completamente em nosso controle, não poderíamos direcionar as nossas ações e omissões para um fim para, pelo menos, concordar com ele. Portanto, é apenas a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins que devemos ter (o dever) e ao mesmo tempo tudo o que está condicionado a todos os fins que temos (a felicidade apropriada à sua observação), isto é, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade devemos assumir um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, que sozinho pode unir os dois elementos desse bem; mas essa ideia (considerada em termos práticos) não é vazia: porque ajuda nossa necessidade natural a pensar algum fim último que pode ser justificado pela razão para com nossas ações e omissões consideradas como um todo, o qual, de outra forma, seria um obstáculo à resolução moral. O mais importante aqui, no entanto, é que essa ideia procede da moralidade e não é o seu fundamento; um fim que alguém toma para si já pressupõe princípios morais. Assim, não pode ser indiferente à moralidade se ela constitui para si mesma o conceito de um fim último de todas as coisas (para o qual concordar não aumenta o número de seus deveres, mas dá a eles um ponto de referência especial na unificação de todos os fins) ou não: porque esta é a única maneira pela qual a realidade prática objetiva pode ser dada à combinação da intencionalidade da liberdade com a intencionalidade da natureza, da qual não podemos prescindir. Suponhamos que um ser humano que venera a lei moral e que pensa (o que dificilmente pode evitar) que mundo ele poderia, guiado pela razão prática, criar se estivesse em seu poder, e de modo que ele se colocasse como um membro dele, assim, ele não apenas o escolheria da maneira como a ideia moral do sumo bem exige, se apenas a escolha lhe fosse deixada, mas também gostaria que existisse um mundo, porque a lei moral quer que o maior bem possível se realize por nosso intermédio, embora de acordo com essa ideia ele se veja em perigo de perder muita felicidade [RGV, AA 06: 6] para sua pessoa, porque é possível que talvez ele não esteja adequado à demanda da felicidade, exigência que a razão impõe; ele se sentiria compelido pela razão a reconhecer esse julgamento com total imparcialidade, como se tivesse sido feito por um estranho e ao mesmo tempo o seu próprio, e assim o ser humano evidencia a necessidade, efetuada nele pela moralidade, de acrescentar ao pensamento de seus deveres também um fim último, como consequência deles.

A moralidade, portanto, conduz inevitavelmente à religião, através da qual se estende³

é, portanto, apenas um dever condicional e não pode servir como o princípio supremo das máximas morais.

³ A proposição: há um Deus, portanto, há um bem supremo no mundo, se (como proposição de fé) deve apenas

para a ideia de um poderoso legislador moral fora do ser humano, em cuja vontade está o fim último (da criação do mundo) que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do ser humano.

Quando a moralidade reconhece na santidade de sua lei um objeto do maior *respeito*, no plano da religião ela representa [RGV, AA 06: 7] um objeto de adoração diante da causa suprema que executa essas leis e aparece em sua majestade. Tudo, porém, mesmo o mais sublime, diminui nas mãos dos seres humanos quando eles aplicam [RGV, AA 06: 8] a ideia para seu próprio uso. O que só pode ser verdadeiramente honrado na medida em que o respeito por ele é livre, é forçado a se conformar a formas que só podem ser respeitadas por meio de leis coercitivas, e o que por si mesmo se expõe à crítica pública de todo ser humano, deve submeter-se a uma crítica que tenha o poder, isto é, a uma censura.

Entretanto, visto que o mandamento: ‘obedeça às autoridades!’ também é moral, e a sua observância, como a que se pode extrair de todos os deveres para com a religião, convém que um tratado dedicado à definição do conceito de religião dê ele próprio um exemplo desta obediência, que, no entanto, não pode ser demonstrada apenas pelo atendimento à lei em uma

emergir da moralidade, é uma proposição sintética *a priori* que, embora seja aceita apenas em uma relação prática, vai, no entanto, além do conceito de dever, que a moralidade contém (e que não pressupõe nenhum conteúdo do arbítrio, mas apenas suas leis formais) e, portanto, não pode ser desenvolvida analiticamente a partir dela. *Mas como é possível tal proposição a priori?* O acordo com a mera ideia de um legislador moral para todos os seres humanos é de fato idêntico ao conceito moral de dever em geral e, nessa medida, a proposição que comanda esse acordo seria analítica. Mas a aceitação da existência desse legislador diz mais do que a mera possibilidade de tal objeto. A chave para a solução desta tarefa, tanto quanto acreditado compreendê-la, só posso indicar aqui sem realizá-la.

Um fim é sempre o objeto de uma *inclinação*, isto é, de um desejo imediato de possuir uma coisa por meio de sua ação, assim como a *lei* (que praticamente comanda) é o objeto do *respeito*. Um fim objetivo (isto é, aquele que devemos ter) é aquele que a mera razão nos atribui como tal. O fim, que contém a condição inevitável e ao mesmo tempo suficiente de todos os outros, é o *fim último*. A felicidade pessoal é o fim último subjetivo dos seres racionais do mundo (que cada um deles *tem* em virtude de sua natureza dependente de objetos sensíveis, e dos quais seria absurdo dizer que se *deva* tê-lo), e todas as proposições práticas que têm esse fim último como fundamento são sintéticas, mas ao mesmo tempo empíricas. [RGV, AA 06: 7] Mas que todo ser humano deva ter o maior *bem* possível no mundo como seu *fim último* é uma proposição sintética prática *a priori* e, na verdade, uma proposição objetivo-prática, dada pela razão pura, porque é uma proposição que vai além do conceito de dever no mundo e acrescenta uma consequência (um efeito) do dever que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode ser desenvolvido analiticamente a partir delas. Pois essas leis comandam absolutamente, quaisquer que sejam suas consequências, na verdade, elas até exigem que nos abstraiamos inteiramente de tais consequências sempre que uma ação particular esteja em causa, e assim elas fazem do dever o objeto de maior respeito, sem nos propor, ou atribuir um fim (e um fim último) que constituiria uma espécie de incentivo ao cumprimento do nosso dever. Todos os seres humanos também poderiam participar suficientemente desse incentivo se apenas aderissem (como deveriam) à regra da razão pura na lei. O que eles precisam saber sobre o resultado de suas ações e omissões morais que o curso do mundo trará? É suficiente que cumpram seu dever; mesmo que tudo acabasse com a vida neste mundo, e nesta vida talvez nunca convergissem felicidade e dignidade. No entanto, uma das limitações inevitáveis do ser humano e de sua faculdade prática da razão (talvez também de todos os outros seres do mundo) de estar preocupado com o resultado de cada ação a fim de encontrar algo que possa servir como fim e até mesmo provar a pureza de sua intenção, cujo resultado de fato viria por último na prática (*nexu effectivo*), mas primeiro na representação e na intenção (*nexu finali*). Entretanto, neste fim, os seres humanos buscam algo que possam *amar*, mesmo que isso lhes seja proposto pela mera razão; a lei, portanto, que meramente inspira *respeito*, ainda que não reconheça esse algo procurado como uma necessidade, se estende em nome dele para incluir o fim último moral da razão entre os seus princípios determinantes, ou seja, a proposição: ‘faça do maior bem possível no mundo o seu fim último’ é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral, e por meio da qual, no entanto, se expande para além desta, o que é possível porque a lei moral se relaciona com a propriedade natural do ser humano de ter que pensar ainda em um fim para todas as ações além da lei (essa característica dos seres humanos os tornam um objeto da experiência), e só é possível (assim como as proposições teóricas e ao mesmo tempo sintéticas *a priori*) porque contém o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, na medida em que a experiência exhibe os efeitos da moralidade em seus fins, dá realidade objetiva, embora apenas prática, ao conceito de moralidade como tendo causalidade no mundo. — Mas se agora a observação mais estrita das leis morais [RGV, AA 06: 8] deve ser pensada como a causa da obtenção do sumo bem (como fim): então deve, porque a capacidade humana não é suficiente para tornar efetiva a felicidade no mundo proporcional à dignidade de ser feliz, um ser moral onipotente deve ser assumido como governante do mundo, sob cuja precaução isso acontece, isto é, a moralidade conduz inevitavelmente à religião.

única regulamentação no Estado, e que permanece cega em relação a todas as outras, mas apenas por meio do respeito coerente a todas as regulamentações. Então, o teólogo que avalia os livros pode ser designado ou como aquele que deve cuidar simplesmente do bem-estar das almas, ou como aquele que ao mesmo tempo deve cuidar do bem-estar das ciências: o primeiro avalia apenas como clérigo, o segundo como erudito também. Cabe a este último, como membro de uma instituição pública à qual (sob o nome de uma universidade) são confiadas todas as ciências relacionadas com a cultura e para as salvaguardar contra interferências, limitar as presunções do primeiro à condição de que a sua censura não leva à destruição no campo da ciência e se ambos são teólogos bíblicos, então a primazia na censura pertence ao segundo como membro da universidade em uma faculdade encarregada do tratamento dessa teologia: porque no que diz respeito ao primeiro assunto (a salvação das almas) ambos têm a mesma missão; mas no que diz respeito à segunda (a salvação das ciências), o teólogo, como erudito universitário, ainda tem uma função especial a administrar. Se nos desviarmos dessa regra, as coisas devem finalmente chegar ao ponto em que já estiveram (por exemplo, na época de Galileu), a saber, que o teólogo bíblico, a fim de humilhar o orgulho das ciências e poupar seus esforços nelas, pode aventurar-se até mesmo na astronomia [RGV, AA 06: 9] ou em outras ciências, como a história antiga da terra, e se encarregar de todos os empreendimentos do entendimento humano, assim como aqueles povos que, não encontrando em si mesmos nem habilidade nem resolução suficiente para se defender contra ameaças de ataque, transforme tudo o que os rodeia em um lugar selvagem.

Em oposição à teologia bíblica, no entanto, existe no campo das ciências uma teologia filosófica que é uma propriedade confiada a outra faculdade. Essa teologia filosófica deve ter total liberdade para se expandir até onde alcança sua ciência, contanto que permaneça dentro dos limites da simples razão e faça uso da história, das línguas, dos livros de todos os povos, até mesmo da Bíblia, para confirmar e explicar suas proposições, mas apenas para si mesma, sem transpor essas proposições para a teologia bíblica e desejar modificar suas doutrinas públicas, o que é um privilégio dos teólogos; e embora o direito de censura do teólogo (considerado como um mero clérigo) não possa ser contestado quando se estabeleceu que a teologia filosófica realmente ultrapassou seus limites e invadiu a teologia bíblica, no entanto, assim que isso estiver novamente em dúvida e for questionado, portanto, se a transgressão ocorreu por meio de um escrito ou algum outro discurso público de um filósofo, a censura superior só pode recair sobre o teólogo bíblico como *membro de sua faculdade*, pois, como tal, ele também foi encarregado de cuidar do segundo interesse da comunidade, ou seja, o florescimento das ciências, e foi nomeado com tanta validade quanto o primeiro.

Na verdade, em um caso como este, a censura primária é prerrogativa desta faculdade [de teologia] e não da faculdade de filosofia: porque apenas a primeira é privilegiada para certas doutrinas, enquanto a última conduz relações abertas e livres com suas próprias doutrinas, portanto, apenas a primeira pode apresentar queixas de que o seu direito exclusivo foi violado. No entanto, as dúvidas sobre a intervenção podem ser facilmente afastadas, independentemente da proximidade de ambas as doutrinas entre si e da preocupação de que a teologia filosófica possa ultrapassar os seus limites, apenas quando se considera que esse absurdo não acontece porque o filósofo *toma* algo emprestado da teologia bíblica para usá-lo em seu próprio propósito (pois a própria teologia bíblica não querará negar que contém muito em comum com as doutrinas da simples razão, e, além disso, contém algumas informações sobre a história dos estudos linguísticos e sua censura); mesmo admitindo que o filósofo use tudo o que tomou emprestado da teologia bíblica, de uma [RGV, AA 06: 10] maneira apropriada à simples razão, mas talvez não agradável a essa teologia; [a desordem] apenas na medida em que o filósofo *introduz* algo na teologia bíblica, e, assim, deseja direcioná-la para fins diferentes daqueles permitidos pelo seu estabelecimento. — Assim, não se pode dizer, por exemplo, que o professor de direito natural invade o Código de Direito Romano só porque dele toma emprestada muitas expressões e fórmulas clássicas para a sua doutrina filosófica do direito natural, mesmo quando, como muitas vezes acontece, ele não as emprega exatamente no mesmo sentido em que os

intérpretes do Código gostariam que fossem interpretadas, a menos que ele não queira que os próprios juristas ou até mesmo os tribunais também utilizá-las desta forma. Pois se isso não fosse da sua competência, poderíamos também, inversamente, acusar o teólogo bíblico, ou o jurista estatutário, de ter incontáveis vezes invadido o domínio da filosofia, porque ambos, muitas vezes, tomam emprestado dela, embora apenas para sua respectiva vantagem, uma vez que eles não podem prescindir da razão nem, quando se trata de ciência, da filosofia. Mas, se o teólogo bíblico considerasse não ter absolutamente nada a ver, sempre que possível, com a razão nas coisas religiosas, poderíamos facilmente prever de que lado estaria a perda; pois uma religião que declara sem hesitação guerra à razão não resistirá por muito tempo contra ela. — Eu até atrevo-me a sugerir se não seria benéfico, depois de completar a instrução acadêmica em teologia bíblica, acrescentar sempre, a título de conclusão, como requisito para a preparação completa do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que se aproveitaria de tudo, inclusive da Bíblia), segundo um fio condutor, algo nos moldes deste livro (ou de qualquer outro, se for possível encontrar um melhor do mesmo tipo). — Com efeito, as ciências somente se beneficiam com a separação, na medida em que cada ciência constitui primeiro um todo por si mesma, e, somente depois disso se tentará considerá-las em associação. O teólogo bíblico pode, assim, concordar com o filósofo ou crer que deve refutá-lo: se, contudo, o escutar. Pois só desta forma o teólogo pode estar preparado contra todas as dificuldades que o filósofo possa lhe causar. Mas, ocultar essas dificuldades, ou até mesmo desacreditá-las como ímpias, é um expediente mesquinho que não se sustenta; mas, misturar as duas [disciplinas] e dirigir apenas um olhar ocasional [para a filosofia], por parte do teólogo bíblico, constitui uma falta de meticulosidade, com a qual, [RGV, AA 06: 11] no final, ninguém sabe exatamente como ele se posicionam no todo no que diz respeito à doutrina da religião.

Dos quatro ensaios seguintes, nos quais, a fim de tornar perceptível a relação da religião com uma natureza humana, parcialmente carregada de boas disposições e parcialmente de más disposições, apresento a relação dos princípios do bem e do mal como duas causas atuantes, auto subsistentes e que afetam o ser humano, o primeiro ensaio já estava inserido na *Revista Mensal de Berlim* de abril de 1792, mas não poderia ser omitido aqui, pela rigorosa coerência dos materiais desta obra que, nos três ensaios que agora serão acrescentados, contém o desenvolvimento completo do primeiro.

O leitor desculpará a ortografia diferente da minha nas primeiras folhas, tendo em vista as diferentes mãos que trabalharam no exemplar e a brevidade do tempo que me restava para a revisão.

[RGV, AA 06: 12]

II. Prefácio à segunda edição de *A religião nos limites da simples razão*

Nesta edição nada foi alterado, exceto os erros de impressão e algumas poucas expressões melhoradas. As adições recém-adicionadas foram colocadas em notas de pé de página e indicadas por uma cruz (†).

A partir do título desta obra (pois, no que diz respeito ao seu propósito oculto, dúvidas foram expressas), ainda observo: visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a pura *religião da razão*, mas não o contrário, isto é, a pura religião da razão não pode conter o histórico da revelação, assim, posso considerar a revelação como uma esfera *maior* da fé que contém em si a religião da razão como uma esfera *menor* (não como dois círculos externos um em relação ao outro, mas como círculos concêntricos). O filósofo se mantém dentro do último círculo como um puro professor da razão (a partir de simples princípios *a priori*), com isto, também deve abstrair de toda experiência. Deste ponto de vista, posso apenas fazer a segunda tentativa, a saber, partir de qualquer revelação alegada, e, enquanto abstraio da pura

religião da razão (desde que ela constitui um sistema existente para si), considerar a revelação como sistema histórico em conceitos morais meramente fragmentário e ver se este não conduz de volta ao mesmo sistema racional puro da religião, que, embora não em uma perspectiva teórica (para a qual também deve ser considerado o propósito técnico-prático do método de ensino como estética), mas em uma perspectiva moral-prática independente e suficiente para uma religião verdadeira que se realize como conceito racional *a priori* apenas nesta relação. Se isto está correto, então, se poderá [RGV, AA 06: 13] dizer que entre a razão e a Escritura não se encontra somente compatibilidade, mas também concórdia, de modo que, quem segue uma (sob a direção de conceitos morais) não deixará de se encontrar também com a outra. Se não fosse assim, então, ou se teria duas religiões em uma pessoa, o que é absurdo, ou uma religião e um culto, caso em que, já que o culto (assim como a religião) não é um fim em si mesmo, mas apenas tem um valor como meio, ambos têm que ser frequentemente sacudidos juntos para se combinarem por um curto período de tempo, e, logo a seguir, se separarem novamente como óleo e água e deixar flutuar a religião moral pura (a religião da razão).

Observei no primeiro prefácio que essa associação ou a tentativa dela é uma tarefa conveniente ao pesquisador filosófico da religião com pleno direito e não uma intervenção no direito exclusivo do teólogo bíblico. Desde que encontrei essa afirmação na Moral do bem-aventurado *Michaelis* (Parte I, p. 5-11), um homem bem versado em ambas as especialidades, e praticada em toda sua obra sem que a faculdade superior tenha nisto encontrado algo prejudicial aos seus direitos.

Nesta segunda edição, não pude tomar em consideração, como eu bem gostaria, os juízos sobre este escrito de homens dignos, nomeados e não nomeados, visto que eles (como toda literatura estrangeira) chegam muito tarde em nossa região, especialmente no que diz respeito às *Annotationes quaedam theologicae etc.* do célebre Sr. Dr. Storr, em Tübingen, que examinou esta obra com sua habitual sagacidade, zelo e equidade, merecedores dos maiores agradecimentos. Certamente planejo lhe responder, mas não o prometo por causa das dificuldades que a idade impõe especialmente no tratamento de ideias abstratas. — Uma apreciação, a saber, aquela no número 29 das Recentes Notícias Críticas, de Greifswald, eu posso dispor tão rapidamente quanto o revisor o fez com o meu escrito. Pois, em sua opinião, meu escrito nada mais é do que a resposta à pergunta apresentada por mim a mim mesmo: “como é possível, segundo a razão pura (teórica e prática), o sistema eclesiástico da dogmática nos seus conceitos e doutrinas?” — Esta experiência, portanto, não diz respeito àqueles que conhecem e entendem tão pouco o seu sistema (o de Kant), como eles o exigem poder e para aqueles que o [RGV, AA 06: 14] olham como não existente. — A isso respondo: para entender este escrito, segundo o seu conteúdo essencial, apenas é necessária a moralidade comum sem se aventurar pela *Crítica da razão prática* e menos ainda pela razão teórica, e, quando, por exemplo, a virtude como uma habilidade nas ações em conformidade com o dever (segundo a sua legalidade) é chamada de *virtus phaenomenon*, mas, a virtude como uma *disposição* constante de tais ações por *dever* (por causa de sua moralidade) é chamada de *virtus noumenon*, essas expressões são usadas apenas por causa da escola, assim, o próprio assunto está contido na instrução mais popular das crianças ou na homília, se bem que com outras palavras e de fácil compreensão. Caso se pudesse exaltar o mesmo dos mistérios da natureza divina, inseridos na doutrina religiosa, os quais foram introduzidos nos catecismos como se fossem muito populares, mas, mais tarde, devem ser transformados em conceitos morais, se devem ser compreensíveis para todos.

Königsberg, 26 de janeiro de 1794.

Referências

- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão [RGV]*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão [RGV]*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2024.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo [KU]*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- KANT, I. *Crítica da razão prática [KpV]*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura [KrV]*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [RGV]*. Haburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes [GMS]*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Kants Werke: Akademie Textausgabe [AA]*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KANT, I. *O conflito das faculdades [SF]*. Trad. André Rodrigues Ferreira Perez e Luiz Gonzaga Camargo Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2021.
- KANT, I. *O que é esclarecimento? [WA]*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- KANT, I. *O que significa orientar-se no pensamento? [WDO]*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência [Prol]*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KANT, I. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2005.
- LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris: Beauchesne, 1997.
- MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimension of a Rational Faith: The Role of History in Kant's Religious Thought*. Washington: University of America Press, 1979.
- MICHALSON, G. E. *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell, 1999.

PALMQUIST, S. R. *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*. Burlington: Ashgate, 2000.

PEREZ, D. O. (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.

RAUSCHER, F. Introduction. In: RAUSCHER, F.; PEREZ, D. O. (orgs.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012, p. 1-13.

RAUSCHER, F.; PEREZ, D. O. (orgs.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012.

SCHEPELMANN, M. *Der senile Kant? Zur Widerlegung einer populären These*. Paderborn: Mentis, 2018.

WOOD, A. W. Kant's Deism. In: Rossi, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 1-21.

WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. 2 ed. São Paulo: Madamu, 2022.