

A GÊNESE DA ÉTICA DE KANT:

o desenvolvimento moral pré-crítico
em sua relação com a teodiceia

Comitê Científico

Ary Baddini Tavares
Andrés Falcone
Alessandro Octaviani
Daniel Arruda Nascimento
Eduardo Saad-Diniz
Isabel Lousada
Jorge Miranda de Almeida
Marcia Tiburi
Marcelo Martins Bueno
Miguel Polaino-Orts
Maurício Cardoso
Maria J. Binetti
Michelle Vasconcelos de Oliveira Nascimento
Paulo Roberto Monteiro Araújo
Patricio Sabadini
Rodrigo Santos de Oliveira
Sandra Caponi
Sandro Luiz Bazzanella
Tiago Almeida
Saly Wellausen

BRUNO CUNHA

A GÊNESE DA ÉTICA DE KANT:

o desenvolvimento moral pré-crítico
em sua relação com a teodiceia

1ª edição

LiberArs
São Paulo – 2017

A GÊNESE DA ÉTICA DE KANT: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia

© 2017, Editora LiberArs Ltda.

Direitos de edição reservados à
Editora LiberArs Ltda

ISBN 978-85-9459-053-4

Editores

Fransmar Costa Lima
Lauro Fabiano de Souza Carvalho

Revisão técnica

Cesar Lima

Editoração e capa

Equipe de Produção - LiberArs

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

Cunha, Bruno
C977g A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento mortal pré –
crítico em sua relação com a teodiceia / Bruno Cunha - São
Paulo: LiberArs, 2017.

ISBN 978-85-9459-053-4

1. Filosofia 2. Teodiceia 3. Conduta Moral I. Título

CDD 100
CDU 1

Bibliotecária responsável Neuza Marcelino da Silva – CRB 8/8722

Todos os direitos reservados. A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio,
das páginas que compõem este livro, para uso não individual, mesmo para fins didáticos,
sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura.

Foi feito o depósito legal.

Editora LiberArs Ltda

www.liberars.com.br
contato@liberars.com.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	9
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1	
PERFEIÇÃO E VONTADE: KANT E O PROBLEMA DA <i>TEODICEIA</i>.....	25
1.1. Os conceitos de vontade e perfeição na filosofia prática de Wolff.....	25
1.2. <i>Reflexões sobre o Otimismo</i> : as implicações éticas da crítica à <i>teodiceia</i> de Leibniz.....	36
1.3. <i>História Natural Universal</i> : liberdade e <i>teodiceia</i> dentro da ordem natural	44
1.4. <i>Nova Elucidação</i> : uma justificação racional para a liberdade e a <i>teodiceia</i>	56
1.5. O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus: as implicações da <i>teodiceia</i> nos conceitos kantianos de vontade e perfeição na filosofia prática.....	67
CAPÍTULO 2	
RAZÃO E SENTIMENTO: SOBRE UMA TEORIA DA OBRIGAÇÃO	77
2.1. <i>Preisschrift</i> : razão e sentimento como requisitos da experiência ética.....	77
2.2. As Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime: um novo ponto de partida na antropologia.....	91
2.3. Uma Tentativa de Introduzir o conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia: a lei como consciência interna	107
CAPÍTULO 3	
LIBERDADE E NATUREZA: A GÊNESE METAFÍSICA DA FILOSOFIA PRÁTICA.....	113
3.1. As Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime	113
3.2. Um estado de natureza restaurado: o estado de liberdade e de concordância da vontade.....	114

3.3. O sentimento moral como um sentimento de perfeição da vontade.....	133
3.4. A religião e os contornos de uma <i>teodiceia prática</i>	138
3.5. Sobre a felicidade e o sumo bem.....	153
3.6. <i>Sonhos de um Visionário: a teodiceia prática</i> como justificação da ordem moral e da providência.....	155

CAPÍTULO 4

VIRTUDE E FELICIDADE: A MORAL COMO SISTEMA..... 175

4.1. A <i>Dissertação</i> de 1770: o estabelecimento de uma doutrina pura da moral	175
4.2. As Preleções de Ética e as Reflexões de Filosofia Moral de 1770	188
4.3. Sobre a liberdade e o desenvolvimento do <i>imperativo categórico</i>	190
4.4. <i>Judicação e Execução</i> : o problema da motivação moral.....	203
4.5. Sobre a <i>teodiceia</i> : a propensão para o mal e a justiça moral.....	209
4.6. O problema do sumo bem: a consumação da <i>justiça</i> de Deus e a unidade entre liberdade e natureza.....	218

CAPÍTULO 5

ALGUMAS IMPLICAÇÕES DAS CONCEPÇÕES

ÉTICAS DO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO..... 241

5.1. A independência do ponto de vista prático em relação ao da metafísica teórica e o problema de uma ética crítica.....	241
5.2. O problema da dedução da consciência ética a partir do sujeito transcendental: uma resposta a Henrich.	242
5.3. A dedução da lei moral a partir do conceito de liberdade na <i>Fundamentação</i>	245
5.4. A importância da doutrina da liberdade transcendental: uma resposta à objeção de Menzer.	249
5.5. A solução prática da teodiceia: uma solução “autêntica”	253

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 263

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA..... 265

POSFÁCIO..... 273

*Das ist der Weisheit letzter Schluss:
Der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss
Goethe, Faust II, Vers 11574 ff*

PREFÁCIO

Por ocasião de uma ação, no que exatamente consiste a relação entre representação e vontade? Aqui, toda precaução é pouca. A começar pelos termos do problema. Para ficarmos com apenas um deles, “vontade” é uma palavra escorregadia. Simplificando muito, pode-se tomá-la como o livre arbítrio de que dispomos para escolher agir de uma ou outra maneira, uma escolha que transcorre segundo a representação dos fins que orientam uma ação. Aceite-se essa aproximação como válida, diríamos, como primeira resposta a nossa pergunta, que *representação* e *vontade* se relacionam toda vez que, para agir, fixamos pela mente os fins que pautam nossas condutas. Como muitas de nossas ações são condutas orientadas por fins, é de esperar que a filosofia prática cogite os fins do agir humano, investigando as representações que nos levam a fazer o que fazemos.

Tais fins, porém, são *quaisquer fins*? Ou existe um gradiente por referência ao qual se poderia hierarquizar fins desejáveis e fins a serem evitados? Digamos que os fins representados na hora de agir sejam como pontos luminosos, que iluminam nossa atividade no mundo, conferindo a nossas ações algum rumo e coerência. Ações tomadas sem uma clara representação dos fins envolvidos serão “cegas”. Respondendo a um determinado estímulo externo ou sendo a expressão de um interesse oblíquo que foge em parte ou totalmente a nosso entendimento, essas seriam ações *impensadas*; se algum motivo as engendra, é daquele tipo que escapa à consciência do agente. Indício da Natureza que habita o homem, esse pensamento impensado o espreita sob a forma do instinto, da libido, do amor-próprio. Se toda a ação fosse pautada por eles, a moral se resumiria a uma fisiologia.

Em contraposição ao pensamento impensado, as ações pautadas por fins se destacam como escolhas que exibem um padrão diverso do automatismo das ações reflexas, dos humores ou dos caprichos da sorte. Através delas, o agente imprime uma coerência desejada e refletida ao conjunto de suas ações. Concorrendo com o pensamento impensado que caracteriza o instinto, ergue-se o conjunto de condutas orientadas por fins conscientes, através das quais o pensamento se faz ação finalizada.

Foi por referência a esse pensamento que se pensa como *práxis* que, antes mesmo de Kant, a filosofia alemã demarcou o território da moralidade – e isso, em uma época em que a reflexão prática do pós-cartesianismo na França, por exemplo, seguia um caminho muito diverso. De Leibniz a Wolff e Baumgarten, a conduta moral se caracterizou pela inserção de nossas condutas em um horizonte de sentido atravessado por escolhas conscientes. Em Wolff, por exemplo, a escolha

realizada pelo indivíduo moral transcorre mediante a faculdade de representação, compreendida como discernimento de maior ou menor grau da noção de perfeição. O livro que o leitor tem em mãos começa ali onde Kant, formado nessa atmosfera leibniziano-wolffiana, arrisca seguir voo próprio, afastando-se do excessivo “intelectualismo” de uma tradição que, apesar de solavancos, dominou o debate filosófico alemão até aproximadamente o início da década de 1760.

Como caracterizar a inovação kantiana? Ela não irrompe de uma única vez, como ensina a reconstrução empreendida por Bruno Cunha. Ao contrário: Kant foi construindo sua própria perspectiva durante trinta anos de reflexão sobre questões como a perfeição, a virtude, o mal, as paixões humanas, a existência de Deus. Se fôssemos tirar uma “fotografia” desse processo, privilegiando seu resultado mais consolidado, aquele que corresponde aos textos críticos da década de 1780, diríamos que a maior novidade produzida por Kant está na ideia de uma *razão pura prática*. Ou antes, e para com isso indicar melhor a ruptura com Wolff, uma *razão pura* que, ao tornar-se *prática*, suprime da consideração do agente todo interesse que seja alheio à dinâmica de seu próprio movimento.

Um movimento da razão, em Kant? Apesar de a expressão remeter intuitivamente a Hegel - a ponto de que falar disso a propósito de Kant seja expor-se à objeção de que se está querendo hegelianizá-lo -, não faltam textos que respaldam a ideia. Leia-se, por exemplo, o início do Prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*: o dogmatismo especulativo é apresentado como um equívoco natural, exatamente por ser guiado por um movimento intrínseco à razão humana - a qual, de condição em condição, *progride* até o incondicionado. Se, ao mostrar que o dogmatismo erra ao querer conhecer teoricamente o absoluto, a crítica descortina o horizonte da moralidade, ela o faz exatamente por não invalidar, no seu ofício corretor, a progressão da razão rumo ao incondicionado. Ora, a razão pura que se torna prática faz dessa progressão o motor da atividade moral, ao pôr o incondicionado como fim último de nossa ação. Quando o indivíduo se engaja com a incondicionalidade da lei moral, ele nada mais faz do que impor a si mesmo o interesse da razão pelo incondicionado - o que se traduz, no plano subjetivo, pela consciência da liberdade. A examinar mais de perto, essa é uma ideia que beira o paradoxo: trata-se de uma faculdade de representação plenamente consciente, só que destituída de conteúdos determinados. De fato, a consciência moral kantiana é mais um movimento do que uma representação, mais uma atividade que se instaura livremente a partir do incondicionado do que a adesão irrefletida à representação do dever.

Não que à consciência moral esteja interdita a representação de fins na ocasião da ação propriamente dita. Essa subjetividade livre, consciência autodeterminada que age incondicionalmente, enuncia as máximas de sua ação como se estas fossem leis universais da natureza. Ao indagar a si mesmo se pode ou não mentir, por exemplo, o agente tem de poder representar a mentira, assim como representar que a mentira erigida em lei universal de nossas ações produziria um contrassenso. Mas, nessa conversão das máximas em leis práticas, o

decisivo é assegurar que toda e qualquer representação que seja alheia à determinação moral da vontade esteja subordinada ao movimento através do qual a razão, faculdade do incondicionado, impõe seu viés ao agente. Foi por ter se dado conta disso que Kant se afastou da filosofia prática de Wolff. Porque fazia da noção de perfeição o fim representado pela ação virtuosa, Wolff nem de perto resvalou na autopoisição da razão que, pela força de sua incondicionalidade, dissolve todo e qualquer fim prévio a sua atividade.

Poder-se-ia retrucar que Kant só chegou nesse nível de sofisticação após a descoberta do idealismo transcendental – isto é, muito tempo depois de ter rompido com Wolff. É verdade: a ruptura de Kant com o wolffianismo transcorre já no início da década de 1760, no mesmo período em que ele toma contato com a tratadística moral britânica e com Rousseau. Porém, como defendeu J. Schmucker numa interpretação que virou um clássico, muitos dentre os elementos da filosofia prática dos anos 80 encontram-se postos por volta de 1762/63. É nesse biênio que Kant afirma haver, ao lado do princípio formal da obrigação moral, um princípio material, assimilado a um sentimento sem o qual o agente não se põe em movimento, *não passa à ação*. Essa instância sensível é imediata, simples, um fundamento último de determinação da vontade que move o agente a realizar o que ele se representa como um fim incondicional.

Isso não significa que não tenha precisado correr muita água, até que Kant chegasse às formulações que levam a marca da revolução copernicana em filosofia e do idealismo transcendental, apresentado em 1781. A mais decisiva delas é a descoberta das antinomias da razão – algo que se pode localizar em torno do ano de 1769. Mas o interesse de interpretações como a de Schmucker (e a de Bruno Cunha se perfila aí) não dependem disso. Seu alcance reside em demarcar o terreno sobre o qual certos problemas irão se recolocar ao longo da trajetória que vai da ruptura inicial com o leibnizianismo wolffiano até obras como a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*. Aposta-se, assim, numa unidade formada pelos problemas, que delineiam linhas de força por referência às quais soluções concorrentes se chocam, são assimiladas umas às outras ou substituídas umas pelas outras, conforme respondam de modo mais ou menos satisfatório às questões que as ensejam.

Um desses problemas reside na distinção entre *necessitas problematicam* e *necessitas absolutas*, formulada primeiramente por Kant na *Investigação sobre a evidência dos princípios da metafísica e da moral* (1764). Nela, prefigura-se a diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos. O ponto, claro, depende do sentido em que se entende essa “prefiguração”. Seria difícil interpretá-la como uma solução a meio caminho da formulação definitiva, que, como se sabe, é respaldada pela diferenciação entre entendimento e razão, entre o conhecimento da condição e o anseio pelo incondicionado. Mas isso não suprime a *unidade do problema*, representado pelo reconhecimento prematuro, da parte de Kant, de que há um tipo de obrigação incondicional, irreduzível a qualquer cálculo prático – e dependente, por isso, de uma motivação que não seja uma outra instância discursiva assimilável

ao cômputo das vantagens e desvantagens a serem obtidas através dessa ou daquela conduta. Já se entrevê, com isso, o nexos que liga o recurso que Kant faz ao “sentimento” na primeira década dos anos 60, de um lado, e, de outro, a investigação das formulações dos imperativos práticos realizadas entre 1783 e 1785.

Viés exegético semelhante anima esse livro. A pedra de toque da reconstrução efetuada aqui, seu problema de referência, é, como anunciado no título, a questão da teodiceia. Uma questão de fundo indubitavelmente moral: ao buscar responder em que medida um Deus onipotente e bom pôde admitir a existência do mal no mundo, a teodiceia é um discurso que orienta o homem virtuoso, cuja conduta estaria destituída de sentido, caso, em seu conjunto, o universo se revelasse injusto. Como Kant responde a isso?

Procuramos, de início, assinalar a questão através do recurso aos textos kantianos dos anos 80. Como é que aquela vontade livremente determinada, que a consciência da lei moral garante ser capaz de agir incondicionalmente, se comporta como indivíduo inscrito no mundo? O que significa, concretamente, agir por respeito à lei moral? Pois o agente que se conduz moralmente também se depara com a violência, os crimes, as injustiças que açodam a história da humanidade. À primeira vista, a solução kantiana parece deparar-se aqui com seu limite, já que, quanto mais se consolida em sua autonomia, mais a razão parece exposta ao questionamento levantado pela simples existência de seu antípoda - o arbitrário, o contingente, o injustificável. Não fosse capaz de fornecer alguma resposta a essa questão, Kant estaria se arriscando a fragilizar a autonomia da razão, posta como princípio de uma práxis incondicionada - pois do que adiantaria dar a lei a si mesmo, se, sobre o fundo dessa lei, o indivíduo não vislumbrasse nenhum sentido menos adverso para o conjunto de suas ações do que faz entrever nosso vale de lágrimas?

Kant fornece uma resposta clara a esse problema. Ao impor-se como princípio de determinação da conduta, a razão também produz um objeto para a ação determinada moralmente. Como se lê na *Crítica da razão prática*, os conceitos de Deus e de imortalidade da alma obtêm do conceito de liberdade sua “consistência e realidade objetiva” (*KpV*, A4), o que possibilita reunir moralidade e felicidade através da doutrina do sumo bem. Salvo maior aprofundamento, porém, esse tipo de evidência textual não produz grande dividendo interpretativo. Pois o que exatamente significa essa razão que, além de determinar a vontade através do incondicionado, projeta a conduta do agente moral em um horizonte de sentido, que confere ao *dever* sua inteligibilidade?

O alcance e interesse da análise efetuada por Bruno Cunha revela-se aí. O autor sabe que, como muita coisa na filosofia e quase tudo no kantismo, as respostas são o resultado de uma extensa reflexão sobre os problemas. No caso presente, com efeito, a identificação dos problemas torna-se até mais importante do que as respostas dadas a eles, pois, como já mencionei aqui, Kant demorou

muito para chegar à formulação “definitiva” de sua filosofia. Bruno Cunha começa a examinar a articulação entre moralidade e o problema do mal desde o de sua aparição primeira na obra de Kant, quando, ainda na década de 1750, ele se deparou com a teodiceia leibniziana.

A originalidade de sua reconstrução reside na hipótese de que a cogitação de Kant sobre esse problema foi determinante na orientação de sua inteira filosofia prática. A ruptura com a tradição leibniziano-wolffiana, entre os anos 50 e 60, a aproximação de Kant em relação aos britânicos e especialmente, a Rousseau, são rediscutidos através desse problema, em uma investigação que combina a análise dos textos publicados com a interpretação das *Reflexionen* e das anotações ao compêndio de filosofia prática de Baumgarten. Ao fim e ao cabo, o leitor se dá conta que a articulação entre a fundamentação da obrigação, de um lado, e a aferição de um sentido para a ação moral, de outro, foi sendo gestada logo que a solução de matiz intelectualista e teológica oferecida pelo wolffianismo se revelou insustentável. A análise aqui efetuada das *Reflexionen* kantianas da segunda metade dos anos 60 é decisiva para reaver todo interessante e alcance das respostas ulteriores. Bruno Cunha é especialmente feliz em assinalar a lenta conversão de uma teodiceia objetiva – ponto de vista de Leibniz e Wolff – para o que será, com a consolidação do criticismo, uma filosofia da história. É impossível não recordar aqui um célebre artigo de G. Lebrun, no qual ele chamava a atenção para o fato de que a filosofia da história opera no kantismo como uma escatologia para o homem moral. Bruno Cunha estende no plano da gênese da obra, na leitura de sua evolução, essa tese sobre o que pauta a relação entre ação moral, escatologia e história - uma articulação que ele cuida de assinalar, foi se armando a partir do problema levantado pela teodiceia. A filosofia da história, que sabemos ser desdobramento da doutrina do sumo bem, aparece aqui como a reinterpretção da teodiceia, possibilitada pela revolução copernicana em filosofia. Como o leitor há de notar, é a própria noção kantiana de razão o que se exhibe aqui, em suas facetas diferentes mas indissociáveis - seus “momentos elementares”, para emprestarmos os termos do próprio Kant: determinação e reflexão, incondicionalidade e organicidade.

INTRODUÇÃO

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

anos, uma contribuição inestimável e totalmente inovadora ao pensamento ético ocidental.

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

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

Não obstante, apenas na segunda metade do século XX um avanço realmente significativo instaurou-se no âmbito da *Kantsforschung* decorrente da publicação dos novos tomos da edição das obras completas de Kant pela Academia de Berlim [*Kants Gesammelte Schriften*]. Por conseguinte, já na referência desse novo material, Josef Schmucker apresentou em 1961 aquela que é considerada, até hoje,

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

No período que se segue, é importante mencionar o livro de Keith Ward, de 1972, *The Development of Kant's View of Ethics*, que, embora priorize a bibliografia de língua inglesa, fornece uma visão coerente e sucinta dos principais problemas da ética pré-crítica, abordando até mesmo o obscuro período da década de 1750. No mesmo decênio, é válido lembrar ainda o trabalho de Werkmeister de 1979, *Kant's Decade of Silent*, que, apesar de não investigar apenas o problema moral nem o contexto pré-crítico por completo, empreende uma tentativa de reconstrução do problema moral a partir das reflexões dos anos de 1770. Do mesmo ano, devemos mencionar a dissertação de Werner Busch *Die Entstehung der Kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, que, mesmo se ocupando particularmente das origens da filosofia do direito de Kant, discute diversos pontos importantes ligados ao desenvolvimento moral. Em nosso contexto mais recente, destaca-se o trabalho de Richard Velkley publicado em 1989 sob o título *Freedom and End of Reason*, que não trata especificamente do pensamento ético, mas, ao investigar o caminho do desenvolvimento da razão na filosofia kantiana, proporciona uma perspectiva plausível sobre o aparecimento da concepção de razão prática. De 1999, é notável o livro de Clemens Schwaiger, *Kategorische und*

andere Imperative, que propõe, através da análise do desenvolvimento conceitual dos imperativos dentro da filosofia kantiana, um caminho distinto de interpretação em relação aos trabalhos convencionais. Schwaiger argumenta, contra as teses de Henrich e Schmucker, que a investigação conceitual atesta que, na verdade, a doutrina do imperativo categórico não poderia ter sido apresentada em meados de 1760, mas apenas posteriormente, no início da década de 1770. Não obstante, a pergunta que, em contrapartida, coloca-se diante da hipótese de Schwaiger é convenientemente articulada, em uma resenha, por Manfred Kühn (2001, p. 139), nas seguintes palavras: seria a distinção entre os imperativos de habilidade, prudência e moral “tão importante para nossa compreensão do imperativo categórico como Schwaiger parece acreditar”?

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

Diante de tantas publicações especializadas, é ainda atual a questão colocada por Josef Schmucker, em 1961, e, anos depois, corroborada por Clemens Schwaiger, em 1999, sobre o motivo pelo qual deveria ser pertinente “um novo tratado sobre a ética pré-crítica de Kant” (1961, p. 21). A questão levantada em seus respectivos prefácios parece se impor ainda mais incisivamente no contexto de hoje. Não obstante, uma justificativa para um novo trabalho sobre o tema pode encontrar algumas razões. A primeira delas é a ausência maciça de pesquisas sobre o assunto no contexto de língua latina, sobretudo, em língua portuguesa. A segunda relaciona-se ao fato de que, devido à riqueza e à abrangência das fontes do *handschriftlicher Nachlaß*, as possibilidades de interpretação ainda não se esgotaram. Nenhuma das tentativas anteriores levaram em consideração, de maneira mais ampla, as preocupações teológicas que, desde o início, apresentaram-se ao pensamento kantiano na forma de uma *teodiceia*. Pretendemos defender, com esse trabalho, portanto, a tese de que o problema da *teodiceia* forneceu uma contribuição fundamental para o desenvolvimento da filosofia prática de Kant. Desejamos argumentar, por um lado, a favor do fato de que as exigências da teodiceia em justificar a liberdade humana, o mal no mundo e a justiça de Deus impulsionaram as primeiras tentativas kantianas no período pré-crítico em direção

a uma nova fundamentação da moral. Por outro, é possível argumentar que, em uma outra direção, essa nova fundamentação da ética trouxe, por sua vez, uma inovadora e original solução para as questões da teodiceia.

O termo teodiceia (Théos [Deus] e Dike [justiça]) apareceu pela primeira vez em um ensaio de 1710 no qual Leibniz dirige seus esforços a uma tentativa de justificar “a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal”. Partindo do problema “da liberdade e da necessidade”, “um dos labirintos” dentro do qual a razão humana frequentemente se perde, Leibniz toma como ponto de partida a concepção de um mundo pré-determinado por Deus para levantar a pergunta sobre “a origem do mal”. Existe um aparente conflito que emerge do fato de que, no processo de criação, a conduta de Deus levanta sérias suspeitas de que Ele, enquanto Criador do mundo, possa ser o principal responsável pela existência do mal. A teodiceia trata, portanto, com os diferentes tipos de males que estão presentes no mundo e se confrontam, de alguma forma, com os atributos morais do conceito de Deus, tais como a bondade e a justiça. Enquanto o mal metafísico ou a “simples imperfeição” diz respeito às coisas, concernindo sempre à sua natureza imperfeita em relação a Deus, em contrapartida, o mal físico (o sofrimento) e o mal moral (o pecado) estão diretamente ligados aos seres racionais e inteligentes. O mal físico é sempre uma consequência do mal moral, já que, transmutado no sofrimento humano, ele deve ser concebido como uma punição do pecado, podendo, aliás, ser concebido como um meio para os fins da providência. Não obstante, o problema de maior dimensão no contexto da teodiceia decerto diz respeito ao mal moral, pois, ao se referir ao pecado, ele confronta diretamente os atributos perfeitos de Deus. A questão levantada pelo mal moral diante da razão se enuncia nos seguintes termos: os infortúnios do mundo, cuja origem parece estar nas ações humanas, são um produto do arbítrio divino ou eles, na verdade, concernem unicamente ao livre-arbítrio dos homens? É perceptível que o problema da liberdade é o eixo em torno do qual as demais questões da teodiceia são discutidas e justificadas. Leibniz está convicto de que, apesar de Deus ter constituído o mundo por meio de um princípio de razão suficiente, por meio da qual todas as causas estão determinadas, Ele não deve ser concebido como o responsável pela origem do mal moral, uma vez que Suas graças são concedidas a todas as suas criaturas e estas podem se beneficiar dela da forma como quiserem, através de seu livre arbítrio, segundo sua limitação original. Da mesma forma que a correnteza pode ser considerada como a causa do movimento do barco, mas nunca de seu atraso, Deus é necessariamente a causa de toda perfeição natural e nunca de suas limitações. Se, não obstante, podemos observar que Deus “permite” a existência do mal moral no plano do melhor dos mundos possíveis, não é menos certo que, em contrapartida, Ele reconhece o *mérito* e o *demérito* intrínseco às *ações livres* de Suas criaturas. A suprema sabedoria de Deus não é omissa à justiça, à igualdade e à virtude. Caso seja mesmo possível uma conciliação entre liberdade e providência, ou seja, caso as ações livres sejam possíveis em um mundo criado e determinado em virtude dos decretos do arbítrio divino, como Leibniz realmente

supõe, é certo que os seres racionais devem ser reconhecidos como agentes livres e responsáveis por suas ações. Isso significa, por conseguinte, que, diante da imagem de Deus como um supremo juiz, não há boa ação que não seja recompensada e má ação que não seja punida, resultando disso um retrato completamente *harmônico e ordenado* do universo. A justiça divina pressupõe um balanço perfeito entre virtude e felicidade, entre vício e punição, sendo capaz de legitimar, por este caminho, uma *justificação última para o melhor dos mundos possíveis*.

É de nosso conhecimento que Kant só abordou publicamente o tema da teodiceia tardiamente, em um ensaio de 1791, publicado no *Berlinische Monatsschrift*, com o título “Sobre o Fracasso de todas as Tentativas Filosóficas na Teodiceia”, no qual a teodiceia, abordada a partir de um leitura acurada, é compreendida como uma “defesa da sabedoria suprema do Criador do mundo frente à acusação apresentada contra ela pela razão a partir daquilo que no mundo não está adequado a nenhum fim [*aus dem Zweckwidrigen*]” (8:255)¹. Mas apesar de Kant dedicar-lhe apenas um tratamento incipiente e tardio, encontramos inúmeras referências diretas e indiretas à teodiceia desde os seus escritos mais iniciais. As primeiras reflexões kantianas sobre metafísica, publicadas como material adicional no *handschriftlicher Nachlaß*, revelam um interesse bastante remoto e *originário* na questão. Nesses fragmentos, a teodiceia de Leibniz é submetida a um detalhado escrutínio. O problema maior que emerge, nessas *Folhas Soltas*, é que o argumento físico-teleológico, que atesta a existência de Deus a partir a *perfeição* do mundo, é colocado em questão quando Leibniz atribui a existência do *mal* não à *aprovação* e ao *agrado* de Deus, mas aos defeitos necessários das coisas finitas. É possível supor que o conflito identificado aí, entre perfeição e arbítrio, tenha desencadeado algumas importantes transformações nas concepções kantianas acerca da teologia e da ética. Como um resultado disso, em relação à teologia, deparamo-nos, em todo período pré-crítico, com a insistência de um argumento ontológico segundo o qual a existência de Deus determina a ordem das possibilidades. No que concerne à ética, o impacto pode ter sido ainda mais profundo, proporcionando as bases para o rompimento kantiano com a concepção wolffiana que submete a faculdade apetitiva à intelectual. Por conseguinte, a ruptura com a tradição escolástica concedeu, ao mesmo tempo, o impulso necessário para que, pouco tempo depois, se manifestasse uma nova compreensão dos conceitos práticos fundamentais, dentre os quais o conceito de liberdade é a pedra angular. Ademais, as obras que se seguem imediatamente a essas *Reflexões* trazem referências claras às questões da teodiceia, especialmente ao problema do

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

mal e ao da justiça divina, o que vai se substancializar, ainda nesse contexto inicial, em uma primeira tentativa de se responder ao problema da teodiceia buscando remediar algumas das já identificadas deficiências da proposta leibniziana.

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

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

assumir uma *teodiceia prática*, como aquela já sugerida por Rousseau no *Emílio*, para solucionar as necessidades e as questões mais urgentes que se impõem à razão humana.

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

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

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

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

CAPÍTULO 1

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

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

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

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

wolffianismo e do modo como este foi assimilado pelo jovem Kant nos primórdios de seu pensamento.

A *Filosofia Prática Universal* de Christian Wolff, certamente, foi apresentada a Kant através da obra de seu mais importante discípulo e propagador, Alexander Baumgarten. Na verdade, em termos gerais, muito do que Kant aprendeu da doutrina de Wolff aconteceu por intermédio dos compêndios de Baumgarten. Sabe-se que a *Metaphysica* foi considerada “o mais útil e fundamental entre todos os compêndios de seu tipo” (1:503), sendo utilizada até o final dos anos de 1790 como uma referência para as preleções kantianas. Por isso, no campo da filosofia teórica, foi Baumgarten, considerado um gigante entre os metafísicos², aquele que proporcionou o substrato em torno do qual o pensador de Königsberg despendeu grande parte de suas reflexões. Neste campo, as consequências mesmas da obra de Wolff quase não se tornaram manifestas³. No âmbito da moral, Baumgarten também fez significativas contribuições ao desenvolvimento do pensamento kantiano⁴ através dos conceitos da filosofia prática que são apresentados em seus principais tratados, *Ethica Philosophica* (1740), *Metaphysica* (1739) e *Initia Philosophiae Practicae Primae* (1960)⁵. A despeito das diferenças que possam haver entre discípulo e mestre, é notável que as linhas básicas do pensamento de Wolff não sofreram modificações substanciais na reflexão de Baumgarten e, por isso, puderam ser conhecidas e absorvidas quase que integralmente por Kant. As linhas mestras da filosofia moral wolffiana estão representadas em sua *concepção ontológica da perfeição* e na *determinação intelectual e psicológica da vontade*.

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

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

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

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

⁵ Henrich (1963, p. 422) argumenta que a *Ethica* seria um livro superficial e independente demais em relação a Wolff, não sendo capaz de proporcionar, no contexto dos anos 50, as bases conceituais para qualquer análise crítica por parte de Kant. Ele sugere, por isso, que poderia ser a *Ontologia* o escrito capaz de proporcionar o referencial teórico para uma crítica. Para Henrich, nesse caso, possivelmente, o informante de Kant também teria sido Baumgarten que, através de sua *Metaphysica*, tratou de um conceito ontológico da perfeição e uma concepção psicológica da vontade que em nada se difere da do mestre. Com a publicação de *Initia Philosophiae Practicae Primae*, um novo momento se iniciou na investigação ética de Kant, pois este trabalho desenvolveu o conceito fundamental da ética em um caminho diferente do de Wolff. Como afirma Allison (2011, p. 6), tanto a *Initia Philosophiae Practicae Primae* quanto a *Ethica* de Baumgarten foram compêndios que Kant usou em suas preleções de ética. Estas leituras trazem referências claras a essas obras, além de discussões sobre tópicos concernentes à filosofia prática universal. É notável que a *filosofia prática de Herder* é um complemento à *Ethica Philosophica* de 1740 (27:871-1028). Do mesmo modo, é certo que a *Initia Philosophiae de Practicae Primae* de 1960 também é uma referência fundamental de outras preleções (19: 7 – 91).

de que a alma é uma substância simples que tem como característica essencial a capacidade de representar o mundo. Em outras palavras, a alma é a única substância cuja força é concebida como uma *vis repraesentativa*, ou seja, como a capacidade de representar a si mesma e as coisas. Portanto todas as suas atividades ou alterações devem ser interpretadas à luz de uma única faculdade e de acordo com o modo como suas representações lhe são perceptíveis⁶. Esta consideração básica está claramente apresentada no grande tratado metafísico de Wolff, *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma bem como outras coisas em geral*, conhecido popularmente como a *Metafísica Alemã*: “[c]omo eu demonstrei aqui⁷, a alma possui somente uma força própria da qual provém todas as alterações” (Met. A II. p. 745, § 265)⁸. Com efeito, o modo como o espírito representa o mundo, de acordo com o grau de clareza e distinção⁹ de suas representações, torna manifesto os aspectos da alma referentes ao entendimento, aos sentidos, à imaginação, à vontade, ao desejo, ao gosto e ao prazer (Met. A. § 747). O § 747 da *Metafísica Alemã* deixa claro esse ponto de vista: “[p]or conseguinte, os sentidos [...], a força da imaginação [...], a memória [...], a capacidade de refletir [...], o entendimento [...], o desejo sensível [...], a vontade e o que mais, além disso, ainda se pode distinguir através das mudanças que devem ser percebidas na alma, não podem ser forças distintas. Por essa razão, a única força da alma deve produzir ora sensações, ora imaginações, ora conceitos claros, ora silogismos da razão, ora desejos, ora querer e não querer e ainda outras mudanças”¹⁰. Nossas ideias mais sensoriais geralmente são resultados de meras mudanças no corpo. Por sua vez, o conhecimento dos sentidos e os desejos inferiores são aspectos referentes às representações das quais somos conscientes apenas obscuramente. O entendimento¹¹, por outro lado, opera como um meio

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

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

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

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

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

¹¹ Tanto Wolff quanto Baumgarten apresentam uma distinção similar entre a sensibilidade e o intelecto, associando o primeiro com a parte inferior da faculdade cognitiva. Os sentidos estão relacionados à

através do qual representações podem se tornar cada vez mais claras e distintas. Em outras palavras, ele é a faculdade de produzir representações distintas ou conceitos através da abstração de sensações indistintas (Met. A. § 286).

A teoria de Wolff sobre a vontade é, como se observa, consequência da estrutura monista de seu sistema, que coloca a força de representação da alma como o único caminho de interpretação de todos os fenômenos. Com efeito aspectos como a vontade e as paixões surgem, através de um mesmo modo de operação do espírito, a partir das representações. Isto é, toda explicação sobre nossa faculdade apetitiva é elaborada a partir da maneira como somos capazes de intuir ou conhecer representações ligadas à perfeição. Podemos encontrar isso indicado, de certa forma, já na carta a Leibniz de 4 de maio de 1715: “[e]u preciso da noção de perfeição para tratar com a moral”¹² (1860, p. 166). Mas, do mesmo modo que Baumgarten, Wolff não está preocupado em apenas mostrar como podemos conhecer a necessidade moral (obrigação passiva)¹³ através de nossas representações da perfeição, mas também em explicar o modo como o bem pode ser por si desejado, sendo concebido como fonte de motivação (obrigação ativa). Segundo ele, portanto, é preciso considerar, em uma *teoria da obrigação*, o aspecto psicológico ou motivacional que acompanha as ações no contexto de sua realização¹⁴. Um ato só pode designar uma obrigação ativa quando leva em consideração o motivo ou razão que o governa: “[o]brigar alguém a fazer ou deixar de fazer é nada mais do que ligar a isto um motivo [*BewegungsGrund*] de querer ou não querer”¹⁵ (E. Al, § 8). Assim, somos motivados pelas representações ligadas à perfeição que são sempre acompanhadas do sentimento de prazer. Isso é apresentado em termos simples: ao intuirmos a perfeição, alcançamos o prazer. Em sentido estrito, o sentimento do prazer confunde-se com a própria intuição da perfeição. O conceito de perfeição, como salienta Schmucker (1963, p. 37), tem um papel central na compreensão do conceito de desejo, pois o último é determinado sempre a partir de uma *representação* do primeiro. Isso é notável nas próprias palavras de Wolff, que afirma, ainda na carta para Leibniz, que “a sensação da perfeição excita certo prazer [*voluptatem*] e a sensação da imperfeição certo

nossa apreensão de idéias confusas, enquanto o intelecto diz respeito, de outro modo, à nossa capacidade de apreender idéias claras e distintas. Ver a *Psicologia Empírica* de Wolff (*Psi.* §54-55) e a *Metaphysica* de Baumgarten (*Met.* §521).

¹² *Perfectionis notione ad moralia tractanda opus habeo.*

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

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

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

desprazer [*nauseam*]. E as emoções [*affectus*] em virtude das quais a mente é, no fim, inclinada ou desinclinada, são modificações deste prazer e desprazer”¹⁶ (1860, p. 166). A intensidade do prazer depende proporcionalmente do grau da perfeição intuída¹⁷. Podemos alcançar o prazer por meio de representações claras ou obscuras da perfeição. Na medida em que estas percepções são indistintas, somos totalmente passivos. Nesse caso, estamos diante dos prazeres sensíveis. Por outro lado, as representações claras tornam-nos ativos (Met. A. § 755-6). Assim, ganhamos maior *poder de deliberação* em relação ao agir e adentramos a esfera da moralidade. Ora, quando somos capazes, em situações complexas, de empreender uma comparação diante da diversidade de perfeições, dirigindo-nos àquelas de maior intensidade, passamos do âmbito dos desejos simples, das paixões em geral, ao da vontade (Schneewind, 2001, p. 477). Por esse caminho, Wolff estabelece seu conceito de obrigação moral. Como ele afirma no Prefácio de *Pensamentos Racionais sobre o Fazer e o Deixar de Fazer dos Homens em vista da Promoção de sua Felicidade* – a conhecida *Ética Alemã* –, quando agimos orientados pelos motivos racionais do intelecto, os mesmos que são alcançados pelo prazer através da maior perfeição possível, agimos livremente em direção às nossas obrigações naturais. Então, contrapondo-se a uma posição voluntarista da moral, Wolff estabelece a obrigação e a lei natural como aspectos que nos são acessíveis internamente através da razão e da nossa faculdade superior de apetição, dispensando a necessidade da coerção externa de um supremo legislador como um meio que nos obriga para o que devemos fazer¹⁸. Estas considerações abrem espaço para uma

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

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

¹⁸ A partir dessas afirmações, tem-se, com a escola wolffiana, uma nova posição dentro da discussão moderna sobre obrigação e lei natural. “Ora, a lei da natureza exige a nossa perfeição e a de nosso estado: mas esta perfeição é o último propósito de todas as ações livres, portanto, deve o homem, que quer alcançar sua felicidade, poder alcançá-la através das forças naturais nesta vida [...]”¹⁸. Portanto, as forças que nos *obrigam* ao dever e abrem o caminho de nossa felicidade são intelectualmente acessíveis na medida em que estão de acordo com os padrões universais da natureza. Pode-se dizer que, com isso, a perspectiva de Wolff segue a de Leibniz como uma rejeição ao voluntarismo de Pufendorf, cuja teoria da lei natural baseava o conceito de obrigação na autoridade das leis (estabelecidas, em uma instância maior, como um decreto arbitrário de Deus) e em seu poder coercitivo (suscitado, na parte obrigada, como medo da punição). Para os voluntaristas, é sempre uma ordem superior o aspecto que é, primeiramente, capaz de estabelecer qualquer condição obrigatória. Wolff, em seu pensamento inicial, inclinou-se, por influência de Pufendorf, a esta concepção voluntarista da lei e da obrigação. Todavia, o eixo de sua reflexão foi profundamente modificado depois do contato com Leibniz. A perspectiva que Wolff se dispôs a seguir após a recepção de uma carta de Leibniz datada de 21 de fevereiro de 1705, o pôs de acordo com a ideia de que mesmo sem qualquer força divina superior e, portanto, também no caso dos ateus, a obrigação permanece válida. A verdadeira origem de nossa obrigação não pode derivar do medo das sanções ou da promessa de recompensas futuras, mas, de outro modo, deve provir de um

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

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

O *aspecto psicológico* da obrigação liga-se, como se vê, necessariamente a um princípio ontológico-objetivo, qual seja o conceito de perfeição. Este conceito é tratado por Wolff no campo prático como um correlato daquele empregado em sua metafísica. Devemos notar que as definições de Wolff e Baumgarten, neste campo, não apresentam qualquer diferença significativa. Baumgarten define a perfeição, em sua *Metaphysica*, como a concordância de muitas coisas para constituírem juntas a razão suficiente da unidade. Para ele, “a concordância em si é perfeição” (Met. §94). Wolff apresenta uma definição similar, identificando, segundo sua Ontologia, a perfeição com a noção metafísica de verdade²⁰, entendida como a harmonia perfeita e a interconexão de todos os atributos essenciais de algo fluindo de sua natureza intrínseca. Essa definição é resumida no §152 da *Metafísica Alemã* como “concordância na variedade”: “[a] concordância na variedade constitui a perfeição de uma coisa”²¹. Dessa definição ainda segue uma explicação no §157: “eu devo primeiramente investigar a propriedade do que é múltiplo e comparar

princípio da razão, que é o meio através do qual encontramos verdades universais que estão de acordo com as leis da natureza. Em outras palavras, a obrigação não é produto da decisão arbitrária de um legislador supremo, mas é derivável da percepção que o espírito humano tem da natureza em geral, a qual torna a obrigação necessária a nós, mesmo que se conceba a inexistência de Deus. Portanto, a essencialidade de Deus em relação à moralidade não está representada em sua capacidade de criá-la arbitrariamente como um capricho, mas, de outra maneira, em seu poder de decodificar os padrões eternos e apresentar as diretrizes de um mundo moralmente ordenado. E, uma vez que o intelecto humano é concebido, em um grau infinitamente menor, em relação ao de Deus, presume-se que o conhecimento daquelas verdades eternas e imutáveis sobre a conduta humana também nos é acessível.

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

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

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

entre si tudo que se observa a partir disso para concluir a partir disto o fundamento da concordância”²². É notável que a definição de ambos é a mesma daquela apresentada por Leibniz, para quem a “[p]erfeição é a harmonia das coisas [...], ou seja, o estado da concordância [consensus] ou identidade na variedade [*identitas in varietate*] [...]”²³ (1860, p. 172). Dessa forma, o conceito de perfeição wolffiano pressupõe, em primeira instância, o desdobramento ou a *variedade*; em segundo, a *unidade* considerada dentro da variedade e, enfim, a *ordem* que determina o desdobramento para a unidade de acordo com regras comuns: “[a] mais alta ordem existe na perfeição. Pois onde há uma perfeição tudo se relaciona com um mesmo fundamento a partir do qual se pode esclarecer o porquê de uma coisa estar, ao mesmo tempo, próxima de outra ou seguir a partir dela”²⁴ (Met.A. §156). Com isso, fica evidente o caráter teleológico do conceito tratado, uma vez que algo perfeito opera de acordo com a finalidade ou a ordem para a qual sua existência está determinada. Entidades complexas contêm em si diversas partes que atuam harmonicamente para atingir o fim para o qual foram criadas (Schneewind, 2001, p. 476). Por isso, conforme os próprios exemplos de Wolff, podemos dizer que um relógio só é perfeito quando todas as suas partes concordam e atuam tendo como fim a demonstração do tempo (Ont. §503; Met. A. §157): “[p]or exemplo, nós julgamos a perfeição de um relógio por sua habilidade de mostrar corretamente as horas e suas divisões. Ele é feito de muitas partes reunidas juntas e tanto isso quanto sua composição objetivam capacitar o mostrador a informar corretamente a hora e suas divisões. Então em um relógio encontramos uma variedade de coisas que concordam umas com as outras”²⁵.

Na filosofia moral, a consideração do *consensu in varietate* segue, basicamente, os mesmos pressupostos de sua aplicação na metafísica, pois “[a] conduta do homem existe a partir de muitas ações e se todas concordam umas com as outras, ou seja, se todas são baseadas finalmente em uma meta universal, então a conduta do homem é perfeita”²⁶ (Met. A. § 157). Aqui, do mesmo modo, o *consenso* como representação de uma ordem tende sempre para um fim determinado, nesse caso, para uma tendência comum das ações humanas (Ont. § 503, Met. A. § 157). Frente a isso, Henrich (1963, p. 426) observa que o conceito de perfeição de Wolff diz respeito a uma estrutura formal de concordância através da qual um fim geral pode

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

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

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

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

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

ser alcançado²⁷. Wolff enuncia, desse modo, a “regra universal das ações humanas” através do imperativo formal de dupla estrutura: “[f]aça o que torna você e sua condição ou a dos outros mais perfeita; deixe de fazer o que as torna menos perfeitas”²⁸. A partir de tal imperativo, fica evidente que não é possível qualquer consenso ou concordância na ação do injusto, porque uma ação desse tipo não está de acordo com o propósito natural da vida dos homens (Ont. § 504). É notável que, ao falar de meta natural, Wolff empreende a passagem da ética formal da concordância para a ética “do viver conforme a natureza” baseada, de um modo geral, no modelo estoíco (Heinrich, 1963, p. 426). Na interpretação kantiana das *Preleções*, isso fica claro na representação do princípio ético de Wolff por Baumgarten, que acrescenta aos dois enunciados “busque a perfeição tanto quanto puder”²⁹ e “faça o bem, deixe de fazer o mal”³⁰, o enunciado de caráter estoíco que exige sua concordância com a lei natural: “viva de acordo com a natureza tanto quanto puder a fim de alcançar sua perfeição”³¹. Dessa forma, fica claro que, para os wolffianos, agimos moralmente porque a natureza nos criou capazes de perceber e reconhecer um *bem ontológico*. Somos, além disso, necessariamente impelidos em direção à harmonia que ele representa³². Com efeito, nunca escolhemos aquilo que nos parece pior, mas, de outro modo, agimos conforme a lei da natureza que sempre nos exige o estado de máxima perfeição³³ (Met. A. § 503-507).

O posicionamento crítico kantiano, frente à filosofia prática de Wolff, coloca-se de forma bastante clara na década de 1780. O resultado de suas investigações

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

analisada dentro de um contexto *próprio*, levando em consideração as regras específicas e a lógica interna de seu funcionamento. Isto é dizer, em outras palavras, que a faculdade apetitiva deve ser interpretada como uma capacidade *sui generis*.

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

As preleções dos anos de 1770-80 apresentam ainda algumas críticas à caracterização wolffiana do bem. Como já vimos, o bem moral é um bem ontológico que, segundo Wolff, deve conter os fundamentos psicológicos que motivam nossas ações. Todavia, na *Filosofia Prática Universal*, este conceito permanece indeterminado (Collins, 27:264), deixando indefinido, com efeito, o fundamento da volição, que pode se vincular a qualquer fim contingente (Allisson, 2011, p. 44). Em Baumgarten, a consequência disso aparece na ideia de que imperativos não estão limitados à esfera própria da moralidade. No entanto, de acordo com o ensinamento oral kantiano, os imperativos de Baumgarten não são mais do que aquilo que é denominado *imperativi problematici*³⁶, ou seja, regras que não indicam uma obrigação genuína, porque podem se basear em fins estranhos às verdadeiras metas morais (27:264, Collins). A fórmula de Baumgarten, “busque a perfeição tanto quanto puder” e “faça o bem, deixe de fazer o mal”, falha justamente porque não define a natureza da perfeição ou do bem que deve ser buscado e do mal que deve ser omitido. A ambiguidade do enunciado (*principium vagum*) permite que o

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

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

bem seja considerado tanto em relação aos propósitos do entendimento quanto a qualquer outro propósito arbitrário, seja o prazer sensível ou a felicidade. Com efeito, a fórmula “[f]ac bonum et omittit malum pode não ser um princípio de obrigação moral, porque o bem pode ser bom de diversos modos para qualquer propósito desejado, pois é um princípio de habilidade e prudência [...]”³⁷ (27:264). O princípio da perfeição, nestes termos, demonstra, em relação ao princípio verdadeiro da moral, um *alto grau de inutilidade*³⁸.

Ademais, Kant destaca que quando este princípio deseja se referir particularmente ao bem moral, torna-se tautológico. É de se saber que “[u]ma regra tautológica é aquela que, quando acionada para decidir sobre uma questão, proporciona-nos uma resposta vazia. Se a questão é o que eu faço em consideração a minha obrigação e a resposta é faça o bem e abstenha-se do mal, isto é consequentemente uma resposta vazia”³⁹ (27:264-265). Como ele explica, “[f]ac significa tanto o que é bom quanto o que se deve fazer, então, significa que a proposição: é bom que você faça o bem é, com efeito, tautológica”⁴⁰. Com a ausência de um significado mais específico, a regra não proporciona nada além de um *formalismo* vazio justificado no enunciado redundante de que é bom que façamos o bem (Collins, 27:264-65)⁴¹. A regra “não permite reconhecer o que é bom, dizendo apenas que eu devo fazer o que eu devo fazer”⁴². Diante do problema, Kant enfatiza que a moral, que é uma “ciência tão cheia de tautologias”, suplica por uma resposta.

Estas questões discutidas especificamente na década de 1780 nos proporcionam importantes indicações do ponto de partida do desenvolvimento kantiano em seu caminho progressivo para uma posição independente dentro da ética. Wolff e seus seguidores consideravam que a determinação do desejo acontecia por meio da ordem de representação. Com efeito, a vontade é o mero resultado de nosso conhecimento intelectual da perfeição. O conceito de perfeição,

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

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

³⁹ Eine tautologische Regel ist, welche, indem sie eine Frage auflösen soll, eine leere Resolution giebt.

Wenn die Frage ist, was soll ich thun in Ansehung meiner Verbindlichkeit, und die Antwort ist: Thue das Gute und unterlaße das Böse, so ist das eine leere Antwort [...].

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

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

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

por sua vez, é estabelecido em referência à concordância objetiva ou à unidade das partes de alguma coisa em vista de seus propósitos naturais. A virada do pensamento de Kant emergirá a partir de uma reformulação profunda desse ponto de vista, mais precisamente no momento em que a ideia de perfeição moral for desvinculada da sua tradicional aceção, de seu sentido teórico-objetivo ligado às razões da natureza, para ser entendida como uma qualidade interna da vontade. Quando a independência da faculdade de apetição for estabelecida frente ao intelecto, abrir-se-á espaço para a distinção substantiva entre os âmbitos teórico e prático e, sobretudo, para uma renovada compreensão da vontade enquanto faculdade autônoma a partir do conceito de razão prática. Essa distinção permitirá, por conseguinte, uma compreensão adequada do conceito *incondicionado* de obrigação.

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

A seleção das notas intituladas *Reflexionen zur Metaphysik*, compiladas entre 1926 e 1928 por Adickes nos volumes 17 e 18 de *Kants Gesammelte Schriften*, permitiram à *Kantsforschung* dar um grande passo em relação à *reconstrução* e à interpretação da gênese do pensamento kantiano em geral. Particularmente para a ética, devemos dar uma atenção especial aos fragmentos que, no *Legado Manuscrito* [*handschriftlicher Nachlaß*], estão apresentados como *Folhas Soltas* [*lose Blätter*] E69, D32 e D33 ou reflexões 3703- 3704-3705. Estas três reflexões sobre o *Otimismo*, como são intituladas, foram compostas em 1753 ou 1754 indubitavelmente por ocasião do anúncio - publicado pela Academia Prussiana Real de Ciências, em julho de 1753, no *Hamburger freyen Urtheilen und Nachrichten* - da pergunta tema de seu concurso para 1755. Os participantes deveriam escrever sobre o sistema do Sr. Pope expresso em sua afirmação de que “[t]udo é bom”⁴³. A discussão deveria ser complementada com uma comparação em relação ao sistema de otimismo de Leibniz, baseado “na escolha do melhor”. As *Folhas Soltas* mostram que Kant realmente tinha a intenção de participar do concurso, que contaria com a participação de nomes como Mendelssohn, Lessing e Reinhard. Por algum motivo⁴⁴, o ensaio não foi concluído, tendo o jovem pensador desistido de sua participação. Os manuscritos não publicados, todavia, são importantes por apresentarem,

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

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

através da comparação entre os dois sistemas em questão, a crítica kantiana em relação a Leibniz, estabelecida diante do modo como o problema do mal foi apresentado em seu ensaio de *teodiceia*. Esta crítica representa o início das primeiras análises kantianas em torno das questões da teologia racional, análises essas que, ao estabelecerem questões sobre o caráter da *perfeição* e da *vontade*, peremptoriamente, também demarcarão os primeiros passos rumo ao estabelecimento de uma nova posição dentro da ética.

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

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

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

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

aparentes contradições”⁴⁷, *escolhe* este mundo como “o melhor entre todos possíveis”⁴⁸ (Ref. 3704. 17:231). Leibniz, todavia, tem que lidar com uma dificuldade frente à *conduta de Deus* na escolha do melhor dos mundos possíveis, da qual se mostra consciente, fazendo-lhe uma referência logo na primeira parte do *Ensaio de Teodiceia*. De acordo com os pressupostos do *Otimismo*, Deus parece tomar “demasiada parte na existência do mal” (p. 65). Da presciência de Deus que carrega consigo a ideia de que “tudo que está por vir é determinado”, decorre a suposição de que “o pecado mesmo é uma produção de Deus, posto que todas as criaturas e todas as suas ações recebem Dele o que tem de real, de onde poderia se inferir que Ele é não só a causa física do pecado, mas também a causa moral [...] (p. 65-66).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

substituídos (17:232), através do poder de Deus, levando em consideração as vantagens gerais que podem ocasionar. Em outras palavras, o mal que existe, existe para que um bem maior seja possível⁵⁵.

A hipótese de Leibniz, na opinião de Kant, apresenta “erros [...] muito sérios”⁵⁶, incapazes de serem aceitos. O primeiro deles encontra-se no fato de que, quando Leibniz assume que os males do mundo - os quais Kant considera “exceções”⁵⁷ - são “defeitos necessários”⁵⁸ (Ref. 3705. 17:236), as regras da perfeição, voltadas para a harmonia das coisas, entram em conflito umas com as outras: “[q]uais causas, pois, podem levar aquelas determinações essenciais das coisas a discordarem entre si? O que torna as perfeições, cada uma das quais deveria aumentar o prazer de Deus, incompatíveis em uma relação?”⁵⁹ (17:236). Kant observa que nesta conjectura, há “um insondável conflito entre a vontade universal de Deus, que visa somente o bem, e a necessidade metafísica que não quer se adaptar a isso com toda harmonia (sem exceções)”⁶⁰ (Ref. 3705. 17:236-237). É como se Deus, que repugna o mal, quisesse construir um mundo sem irregularidades, mas não pudesse ter o objeto total de sua vontade realizado (Schneewind, 2001, p. 537): “[p]or que deve ser, pois, tão proficiente que tudo nas partes seja desagradável com o propósito de provocar o prazer apenas na totalidade? Se Deus abomina os vícios e os tormentos - se Ele não os deseja, mas apenas os permite - por que então foi necessário que eles existissem, assumindo também que não podem ser excluídos para não abrir espaço para defeitos ainda maiores?”⁶¹ (17:237). É verdade que este pretexto serve para manter Deus livre da culpa, mas nunca resolverá a importante questão de o porquê da necessidade essencial ter algo que contradiz a vontade universal de Deus, constringendo- a à aprovação dos males sem ter adquirido satisfação. Ademais, se as coisas são consideradas dessa maneira, o que dizer, dentro da hipótese de Leibniz, sobre “a infinitude ou a independência”⁶² de Deus? Ora, pois

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

⁵⁶[...]Fehler [...] gar zu wichtig

⁵⁷[...]Ausnahmen [...]

⁵⁸[...] nothwendige Mängel [...]

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

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

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

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

quando a sabedoria divina realiza suas escolhas, é “como um marinheiro que sacrifica parte de sua carga a fim de salvar o navio e o resto”⁶³ (17:236). O problema disso é que parece incontornável o fato de que a vontade de Deus está submetida a um “tipo de fatalidade necessária”⁶⁴. O conjunto de possibilidades está estabelecido à parte de Sua vontade: “[t]oda possibilidade está espalhada diante de Deus. Deus as observa, considera-as e as examina; por um lado, Ele é guiado através das determinações inerentes a estas possibilidades segundo o critério das perfeições particulares e, por outro lado, de acordo com aquilo que as coloca em uma combinação”⁶⁵ (17:237). Disso decorre que toda decisão de Deus é estabelecida através da “comparação”⁶⁶ empreendida diante delas. Leibniz defende “um tipo de independência”⁶⁷, para, ao mesmo tempo, afirmar a “dependência da vontade de Deus”⁶⁸ em relação às possibilidades pré-dispostas dentro da natureza espalhadas “diante de Deus”⁶⁹ (17:237).

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

O sistema de Pope, que declara que *tudo é bom*, portanto, conquista a preferência de Kant porque apresenta um caminho compatível com as belas provas da existência de Deus acessíveis a todos. Ele proporciona as bases para se acreditar que “a concordância universal da ordem do mundo, caso ela possa ser reconhecida por si e em si mesma, oferece a mais bela prova da existência de Deus e de que

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

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

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

⁶⁶[...] Vergleichung [...].

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

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

⁶⁹[...] vor Gott [...].

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

⁷¹[...] bleibt in Bekümmerniß.

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

A preferência da tese de Pope em detrimento à de Leibniz, a partir dessas *Folhas*, delineará as linhas básicas da argumentação de Kant no âmbito da teologia racional com grandes consequências no desenvolvimento posterior de sua filosofia. Os questionamentos sobre o caráter da *vontade* e da *perfeição*, bem como o argumento principal sobre as *possibilidades*, encontrarão sua forma mais elaborada alguns anos depois, no início dos anos de 1760, no ensaio *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Contudo, é notável, já em meados de 1750, a emergente preocupação frente a esses conceitos, estendendo, de modo inevitável, sua importância para além do âmbito da teologia, à filosofia moral.

Dentro da literatura secundária, Henrich (1963, p. 410) foi o primeiro a identificar a importância do problema das *Reflexões sobre o Otimismo* para a gênese da ética kantiana. Segundo ele, embora as *Reflexões* não introduzam diretamente o problema da filosofia moral, suas consequências, em direção à *Filosofia Prática Universal* de Wolff, podem ser claramente notadas. O esquema geral que Kant critica na teodiceia é basicamente o mesmo daquele apresentado na teoria wolffiana da vontade. Segundo a análise kantiana, o princípio da escolha das possibilidades na vontade de Deus é dependente do *discernimento racional* de uma

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

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

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

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

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

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

ordem mais perfeita de representações do mundo⁷⁸. Wolff compreende que o objetivo da filosofia é proporcionar uma hipótese definitiva sobre a possibilidade abstrata das coisas. Isto é, tudo o que é *possível* deve ser esclarecido no intelecto por representações claras e distintas, tornadas inteligíveis através dos princípios de razão suficiente e identidade. O fenômeno volitivo acontece, por sua vez, através da capacidade da alma de intuir essas representações da perfeição discernidas a partir da ordem das possibilidades⁷⁹. Então é possível observar que, para Leibniz e Wolff, a vontade é dependente de uma representação intelectual de uma ordem perfeita, seja em relação à estrutura interna de um objeto qualquer ou do mundo em geral. Mas, como Henrich assevera, o problema é que este processo torna a vontade limitada e dependente das possibilidades internas de algo e de sua ordem de representação. Este problema vai conduzir Kant gradativamente, ao longo de uma década, a uma conclusão decisiva: a vontade, na verdade, deve ser concebida como uma realidade antecedente e independente da ordem das representações, legitimando uma *relação originária* entre *desejo* e *objeto*. Como efeito, o critério da perfeição ou do bem moral não pode ser estabelecido de acordo com a capacidade intelectual do sujeito, mas deve concernir à disposição interna de sua vontade. A perfeição deve ser interpretada, portanto, como uma realidade que concorda com os fins da vontade e torna possível a harmonização de todos os meios com seu objeto.

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

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

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

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

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

Na mesma época, Kant trata também o tema da estética, provavelmente sob a influência de Baumgarten. O fato é que, como tem sido sugerido na literatura, Baumgarten, bem como os outros wolffianos interessados em filosofia da arte, buscou introduzir modificações na doutrina com o objetivo de remediar, para a moral e a estética, a “inadequação da teoria da faculdade única”, que promovia a intelectualização de aspectos como a vontade e o gosto (Beck, 1996, p. 271). As *Reflexões* mostram Kant atento à necessidade da distinção entre a experiência estética e a cognitiva. Por mais que, nessas *Reflexões*, ele ainda aceite os postulados básicos de Wolff, é possível notar que, como Baumgarten, ele reconhece a existência de uma “força sensível do juízo” (Refl. 1748. 16:101) como o meio através do qual se é possível alcançar a experiência do belo. A reflexão 1753 (16:101) é importante a este respeito: “[e]m toda perfeição existe uma regra ou propósito; em segundo lugar, uma concordância para encontrá-los. Tem-se no conhecimento, sobretudo, dois propósitos: instruir-se ou deleitar-se. O primeiro é alcançado através de *insights* claros. O segundo através de uma outra maneira: através da beleza do objeto ou da agradabilidade da apresentação. Essa última é a perfeição estética do conhecimento, uma vez que ela não pode ser alcançada através de representações completamente claras”⁸².

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

No entanto, talvez, as indicações mais incisivas em torno do problema da perfeição para o campo da moral possam ser mais claramente notadas nos grandes tratados kantianos de 1750. As obras principais dessa década, a *História Natural Universal e Teoria do Céu* e a *Nova Elucidação sobre os Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*, apresentam, em suas distintas reflexões, as primeiras

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

tentativas kantianas de pensar o homem frente a sua recém-assumida concepção mecânica do universo. Neste horizonte, o problema apresentado nas *Reflexões sobre o Otimismo* emergirá como uma nova posição sobre a teologia racional e a teodiceia, trazendo uma primeira solução para o problema da liberdade, que, em alguma medida, mostrar-se-á distinta da compreensão escolástica.

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

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

⁸³A *História Natural Universal* trouxe na edição de Peterson respeitáveis 266 páginas. Lamentavelmente, a falência da editora impediu esta obra extraordinária de chegar a um público maior, mantendo-a quase que totalmente desconhecida para os leitores. É notável que ela antecipa muito das concepções apresentadas na *Cosmologische Briefe* (1761) de Lambert e do *Système du Monde* (1795) de Laplace, além de fornecer indicações sobre a descoberta de Herschel do planeta Urano (1781) (Walford, 1992, p. 1).

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

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

A *História Natural* marcou, de modo efetivo⁸⁶, a conversão de Kant à doutrina de Newton. Porém, esta conversão foi mais do que uma aceitação passiva do novo paradigma, porque ele buscou estender os fundamentos do *Principia* a outras questões. Na verdade, sua meta foi completar a proposta que havia sido inaugurada pela nova ciência, generalizando sua teoria dentro de um modelo explanatório que levasse em consideração os pressupostos de uma hipótese metafísica sistemática e plausível⁸⁷. O esforço nessa direção pode ser observado na tentativa kantiana, desenvolvida nas duas primeiras partes do tratado, de preencher a lacuna deixada por Newton na explicação da origem do sistema solar. A ausência de causas mecânicas no vácuo tornava inexplicável a ordem universal observada no comportamento dos planetas. Para Newton, Deus não atribuiu às substâncias constituintes dos corpos físicos uma determinada quantidade de movimento. Portanto, sem uma explicação científica plausível, Newton viu-se obrigado a recorrer ao argumento da *mão de Deus* para explicar a regularidade dos movimentos planetários e, de um modo geral, a perfeição da ordem da natureza. De acordo com as palavras temerosas de Kant em seu prefácio, não é seu objetivo negar a religião, mas, em seu ponto de vista, é inaceitável considerar, dentro de uma teoria científica, qualquer explicação sobrenatural para o desenvolvimento do cosmos (1:222-5). Admitir a necessidade de milagres, com efeito, é admitir a falta de estabilidade e permanência na constituição do universo, colocando em questão a dignidade de Deus como criador da natureza⁸⁸ (1:311).

Na perspectiva de *História Natural*, assim, a atuação de Deus na natureza não acontece de modo aleatório. É possível encontrar as marcas do Criador, que são as

⁸⁶ Kant já procede de acordo com as linhas gerais da doutrina de Newton em dois artigos publicados em 1754. O artigo conhecido como *Rotação* [*Umdrehung*] apresenta uma “Investigação sobre a questão se a Terra em sua rotação axial, em que ela causa as mudanças de dia e noite, experimentou qualquer mudança desde os tempos iniciais de sua origem [...]” [*Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe [...]*] (1:183). Nele, Kant descreve a atração gravitacional descoberta por Newton como o “motor universal da natureza” [*das allgemeine Triebwerk der Natur*] capaz de revelar os segredos naturais de uma forma “tão clara quanto indubitável” (1:186). Ao fim do ensaio, Kant anuncia o objetivo, a ser apresentado em sua próxima obra, de realizar uma “Cosmogonia ou uma tentativa de deduzir a origem do cosmos, e constituição dos corpos celestes e a causa de seus movimentos a partir das leis gerais do movimento da matéria de acordo com a teoria de Newton” [*Kosmogonie, oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newtons gemäß herzuleiten [...]*] (1:191).

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

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

indicações de sua “arte secreta”⁸⁹ (1:229), dentro dos aspectos naturais que nos são acessíveis. A marca da criação pode ser percebida nas características intrínsecas da matéria, as quais, segundo Kant, são indícios de um “esforço essencial” (1: 226) ou um impulso de se organizar (1:263): “[o] desdobramento natural não é algo extraordinário na natureza, mas que seu esforço essencial traz consigo tal necessidade e que isto é o mais magnífico testemunho da dependência da natureza daquele Ser originário, o qual carrega em si até a origem dos entes da natureza e de suas primeiras leis de atuação”⁹⁰ (1: 226). Portanto “[a] matéria, determinando-se segundo suas leis mais gerais, produz - através de seu comportamento natural ou, se preferirmos, através de uma mecânica cega - consequências adequadas, que parecem ser o projeto de uma sabedoria suprema.”⁹¹ (1: 225). Em outras palavras, a atividade da matéria é um impulso em direção à *perfeição*, que se revela, dentro da natureza, como expressão da atividade de um *Designer* inteligente⁹². As leis da natureza atraem e compelem a matéria, gerando conexões autônomas e necessariamente belas (1: 228). É como se Deus tivesse colocado nas forças da natureza uma arte secreta capaz de transpor, “por si mesma, o caos em direção a uma constituição perfeita do mundo”⁹³ (1:229)⁹⁴. Causalidade e teleologia, em sua hipótese, caminham juntas. É desse modo que Kant pretende responder a Newton no que concerne à questão de como é possível ao universo nascer e se organizar, de forma independente, a partir da matéria.

⁸⁹ [...]geheime Kunst [...].

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

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

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

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

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

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

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

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

Uma alusão a estes problemas, sem ser necessariamente uma resposta a eles, emergirá na parte três do tratado, permitindo reconhecer a amplitude das intenções kantianas. É perceptível que a *História Natural* projeta metas que são tanto cosmológicas e científicas como morais e religiosas. Kant admite, já nesse estágio inicial da carreira, certos limites para a razão teórica. O escopo que não pode ser devidamente alcançado pela razão, todavia pode ser, ao menos, vislumbrado pela imaginação. Assim, o desejo por um conhecimento que ainda não pode ser estabelecido cientificamente conduz Kant à elaboração de um apêndice no

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

qual apresenta uma hipótese “que contém em si uma tentativa de uma comparação, baseada em analogias naturais, entre os habitantes de diversos planetas” ⁹⁶ (1:349). O propósito de tal apêndice⁹⁷ é o de superar o que torna a teoria universal dos céus ainda limitada ou, nas palavras de Kant, menos do que satisfatória (1:345). O que falta nela até aqui é exatamente uma explicação sobre a harmonia entre a ordem *natural-material* e a *espiritual-racional*, representada nos propósitos da vida inteligente. Trata-se, na verdade, de se lançar um questionamento sobre o lugar e a função do homem diante do desenvolvimento cosmogônico. A tentativa de reconciliar esses dois aspectos intermitentes no universo é apresentada através de uma hipótese cuja explicação baseia-se na relação entre a aptidão da mente no que concerne à inteligência e a composição e densidade do material corpóreo ligado a ela. Em relação a isso, diz Kant:

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

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

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

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

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

[...]queremos apenas investigar as restrições das quais padecem a faculdade de pensar racionalmente e o movimento de seu corpo, movimento que obedece a essa faculdade, através da constituição da matéria à qual ele está ligado, constituição que é proporcional à distância do sol. A despeito da distância infinita que deve ser detectada entre a força de pensar e o movimento da matéria, entre o espírito racional e o corpo, é, todavia, certo que o homem, que recebe todos os seus conceitos e representações das impressões que o universo desperta em sua alma por meio do corpo [...], é totalmente dependente da constituição desta matéria à qual o criador o vinculou. ⁹⁹ (1:354-355).

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

A grosseria do componente material que forma os seres humanos, portanto, “é a causa da letargia que mantém as capacidades da alma em uma lassidão e

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

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

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

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

¹⁰³ [...] ist [...] schwach [...].

debilidade impotentes”¹⁰⁴, sendo ela “[...] a fonte não só do vício, mas também do erro” (1:357)¹⁰⁵. No entanto, a composição material, que nos seres humanos é responsável por restringir a atividade do espírito, deve ser, segundo a especulação de Kant, distinta em relação aos possíveis habitantes de outros planetas, porque o caráter de sua composição específica tem “um essencial relacionamento ao grau de influência com o qual o sol a anima, [...] uma influência proporcional a sua distância.” Assim, os seres habitantes dos planetas próximos ao sol, como Mercúrio e Vênus, seriam formados de uma matéria mais densa, restritiva à capacidade do pensamento, enquanto os seres de planetas localizados em uma distância ideal, como Júpiter e Saturno, seriam constituídos de um material mais leve e volátil, mais condizente com as condições exigidas pelos mais sublimes atributos espirituais. Esta explicação abre o espaço para se estabelecer o nível intermediário da espécie humana tendo em vista sua localização no cosmos.

A natureza humana, que por assim dizer mantém na escala do ser o grau do meio, está localizada entre dois limites externos absolutos mais extremos da perfeição, que são equidistantes um do outro. Se a representação das mais sublimes classes de criaturas racionais vivendo em Júpiter ou Saturno provocam a inveja dos seres humanos e os desencoraja com o conhecimento de sua própria posição modesta, então, a visão dos graus mais baixos, que nos planetas Vênus e Mercúrio estão rebaixados em relação à perfeição da natureza humana, trazem novamente a eles satisfação e tranquilidade. Que visão digna de admiração! De um lado, vemos criaturas pensantes entre as quais um groenlandês ou um hotentote seriam um Newton; do outro, vemos pessoas que deveriam admirar Newton como se fosse um macaco¹⁰⁶ (1:359-360)¹⁰⁷.

Ao pensar a condição humana nestes termos, em sua recém-assumida concepção determinista do universo, Kant demonstra, no âmbito do problema cosmogônico, o início de seu interesse antropológico, que, segundo Erdmann (apud Menzer, 1899, p. 292), pode ser mais claramente observado no programa de suas

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

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

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

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

preleções sobre geografia física de 1757¹⁰⁸. Menzer, em seu precursor artigo, afirma que o interesse específico de Kant em volta dos temas da ciência natural, nos anos 50, indicou, ao contrário disso, uma atitude *pessimista* e uma grande falta de interesse em relação às questões humanas. A *História Natural*, segundo Menzer (1899, p. 291-292), seria, então, expressão deste pessimismo, que encontra suas raízes mais profundas nas difíceis experiências iniciais da vida do filósofo de Königsberg. Menzer certamente encontra o apoio para sua posição em algumas passagens específicas da obra nas quais são apresentadas algumas desdenhosas observações sobre o ser humano¹⁰⁹. De um modo geral, o argumento de Menzer carece de fundamentação¹¹⁰, mas a hipótese do pessimismo poderia encontrar um maior respaldo a partir da leitura de Schmucker (1961, p. 41), que interpreta a doutrina wolffiana, que influenciou Kant, como “uma enunciada ética da luta” estabelecida a partir de uma “avaliação pessimista das possibilidades morais da natureza humana”. O estado normal da maioria das pessoas, como o autor sublinha, é o de “escravo dos sentidos, da força da imaginação e dos afetos” e a “verdadeira liberdade moral” é alcançada apenas de “maneira incompleta”.

Todavia quando se admite, nesses termos, o caráter pessimista da *História Natural* como uma influência de Wolff, deve-se aceitar, com efeito, que essas mesmas características da *ética da luta* estão presentes nos escritos éticos tardios de Kant. Schmucker (1961, p. 46) abre espaço para essa suposição quando afirma que ambos os modelos de ética se caracterizam pela renúncia dos desejos através de uma atividade de reflexão que, em Wolff, está voltada para a consumação da perfeição verdadeira e, em Kant, busca preservar a pureza da disposição da vontade. Não se trata, portanto, de interpretar a *História Natural* como fruto de um pessimismo filosófico, mas de perceber que Kant aqui nos apresenta, pela primeira vez, uma *concepção antropológica* coerente da natureza humana¹¹¹, que, em suas

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

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

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

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

linhas mais gerais, estabelecer-se-á como uma *referência* de seu pensamento. Quando Kant situa o homem, usando o critério de sua constituição física e capacidade moral, no meio do caminho entre os seres completamente morais, os seres de Júpiter, e aqueles carentes de moralidade, os habitantes de Mercúrio, não endossa qualquer perspectiva pessimista, mas demonstra uma consciente lucidez a respeito dos traços fundamentais de nossa natureza. Ora, a constituição dos seres humanos carrega consigo o *contraste entre razão e sensibilidade*. As condições impostas por sua localização no universo colocam sempre a condição do *conflito* que deve ser experimentada para controlar as forças mais baixas, o que, nas palavras do filósofo, caracteriza exatamente a “excelência de sua natureza”¹¹².

A antropologia moral kantiana que começa a se desenhar aqui, a partir das condições impostas pela geografia cosmológica, é o aspecto que, no horizonte da *Teoria do Céu*, introduz o problema da *teodiceia*¹¹³. Ora, não é exatamente a “determinada posição média” do homem que proporciona a “infeliz capacidade para o pecado?” Os habitantes da Terra estão exatamente “no perigoso caminho do meio, onde a experiência dos encantos sensíveis tem uma poderosa habilidade para desviar a soberania do espírito [...]”. A literatura, de um modo geral, tem sugerido que as insinuações éticas da *História Natural* apoiam, na verdade, a impossibilidade da perfeição humana, que, submetida aos encantos da sensibilidade, permanece como uma meta interna paradoxalmente inalcançável. Segundo Shell (2009, p. 33), o propósito para o qual nós fomos criados somente parece possível para poucos e mesmo para eles só é alcançável após uma intensa batalha de autossuperação e em face de um claro conhecimento de que a meta em questão não pode ser alcançada. A única solução encontrada para o dilema, então, é a *esperança no futuro*, contexto no qual a alma renasce em outros planetas situados em uma distância mais favorável ou entram em participação espiritual no esquema da criação. Este argumento parece endossar mais uma vez a hipótese do pessimismo, porque o *sumo bem*, a saber, a conexão perfeita entre moralidade e felicidade, que para Wolff é realizável nessa vida, não se mostra possível aqui. Kant claramente não aceita o mundanismo e a imanência do ideal moral da forma como é colocado por Wolff, alertando-nos para a necessidade da *esperança* para a efetivação completa das metas morais (Schmucker, 1961, p. 49). Contudo, mais uma vez, não devemos perder de vista a doutrina madura, esquecendo que o elemento religioso é, do mesmo modo, reivindicado no contexto tardio para a realização do objeto final da moralidade. Se, de fato, no desenvolver cosmogônico, a felicidade vincula-se à imortalidade, por outro lado, existe uma exigência implícita em sua caracterização antropológica¹¹⁴ que demanda a realização de

dentro de um universo incomensurável, por outro, ele é levado a reconhecer também que não é o único ser racional da criação e nem o mais perfeito.

¹¹² „[...] Vorzug seiner Natur [...]“

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

¹¹⁴ No contexto da ética crítica, Kant está consciente de que os entraves da sensibilidade ou da faculdade de apetição inferior são traços fundamentais da natureza humana e influenciam profundamente em nossa experiência ética. Na segunda *crítica*, estes entraves tornam urgentes a necessidade da crença moral para a realização do objeto integral da moralidade. Ora, é exatamente a consciência da *falibilidade da*

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

[...] não se pode, todavia, negar aquela capacidade pela qual ele [ser humano] está na posição de resistir aos estímulos sensíveis, a não ser que em vez disso sua inércia prefira se deixar levar por eles; aqui, pois, é onde reside o perigoso ponto intermediário entre fraqueza e capacidade [*Vermögen*] [...]. De fato, os dois planetas, Terra e Marte, são os membros mais centrais do sistema planetário e supõe-se para seus habitantes talvez com alguma probabilidade uma constituição física bem como uma constituição moral no meio do caminho entre os dois extremos¹¹⁵ (1:366).

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

[...] Se entre as criaturas racionais deste planeta existem seres maliciosos que, desconsiderando todos os estímulos que tal grande assunto pode incitar, estão, todavia, em condição de permanecerem presos firmemente ao serviço da vaidade, quão infeliz então é esta esfera por produzir tão miseráveis criaturas! Mas, por outro lado, quão afortunada é esta mesma esfera, pois, sobre

natureza humana que explicita o fato de que a santidade ou a perfeição moral nunca é alcançada no mundo sensível, exigindo, ao sujeito moral, uma crença racional em uma progressão da vida que se estende ao infinito. Do mesmo modo, o *Escrito sobre a Religião* em sua primeira parte, mostra que a natureza do mal radical não está na liberdade nem na natureza humana, mas reside em uma propensão radical presente na *última*, que aparece a partir de um conflito no qual o homem reconhece sua debilidade em aderir à lei incondicionada, subordinando a lei moral aos moveis sensíveis exteriores.

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

condições as mais dignas de serem aceitas, um caminho permanece aberto para alcançar felicidade e nobreza, algo que se eleva infinitamente acima das vantagens que podem alcançar as mais benéficas de todas as constituições naturais em todos os corpos planetários!¹¹⁶ (1:367).

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

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

No limiar de suas primeiras reflexões sobre o lugar do homem, compreendido como um ser livre, dentro de um universo determinístico regido por leis mecânicas, Kant vai se deparar com uma questão crucial. Uma concepção

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

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

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

abrangente do universo exige uma resposta sobre como os aspectos espontâneos da dimensão espiritual podem ser compatíveis com uma concepção determinística do universo entendida nos moldes da doutrina de Newton. Ora, é preciso justificar adequadamente a relação intrínseca entre natureza e liberdade, entre teoria e prática. A conciliação dessas duas dimensões é vislumbrada, nesse ponto, através dos mesmos tipos de razões, vinculadas ao intelecto, e mediante uma concepção monista do mundo. Com efeito, isso implica justamente em uma tentativa de conciliar as duas teses apresentadas como contrárias e incompatíveis na primeira antinomia crítica. Ou seja, segundo as convicções kantianas iniciais, o âmbito da liberdade é indissociável da ordem e dos padrões determinísticos da natureza em geral¹¹⁹. De acordo com o monismo ontológico de Kant, teoria e prática parecem completamente indissociáveis, basta encontrar uma explicação razoável para justificar o relacionamento intrínseco, aparentemente irreconciliável, entre liberdade e determinismo, uma vez que a devida compreensão dos propósitos naturais mais profundos demonstra que seus caminhos universais são compatíveis.

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

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

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

¹²⁰ Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, dass die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sind. Man wird hinlänglich überführt werden, dass sie wesentliche Verwandtschaften haben, durch die sie sich von selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen, die Wechselwirkung der Elemente zur Schönheit der materialischen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geisterwelt [...]. [...]so ist

No escrito de habilitação de 1755, Kant vai desenvolver mais profundamente essa explicação, empreendendo uma tentativa de demonstrar a possibilidade de se derivar racionalmente, a partir de um mesmo princípio único e de uma mesma dedução ontológica, todas as causas do mundo, referentes tanto aos fenômenos *naturais, materiais e mecânicos* quanto aos *espirituais e livres*¹²¹. Ao mesmo tempo, a *Nova Elucidação* apresentará uma primeira tentativa de responder às questões que permaneceram indicadas, mas ainda insolúveis no horizonte da *Teoria do Céu*, ligadas à *teodiceia*. Trata-se de justificar a liberdade e o problema do mal diante da existência de Deus e do universo mecanicamente ordenado e de demarcar a posição dos membros dessa dimensão espiritual em relação à *justiça distributiva*, que representa, propriamente, a *ordem* exigida por uma *teodiceia*, em que os virtuosos são recompensados por Deus com a felicidade e os viciosos com a punição¹²².

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

Em *Nova Elucidação*, o tratamento kantiano dado aos problemas morais nos permitirá notar, pelo menos em alguma medida, que as linhas básicas de um distanciamento em relação a Wolff, no âmbito da ética, já começavam a ser devidamente estabelecidas. A espinha dorsal de *Nova Elucidação*, todavia, não é especificamente o problema moral, mas os problemas metafísicos teóricos, cujo tratamento crítico é realizado em referência aos princípios racionalistas da filosofia wolffiana¹²³. Segundo Borowsky, o primeiro biógrafo do pensador de

kein Wunder, dass die Vollkommenheit der Natur von beiderlei Orten in einem einzigen Zusammenhange der Ursachen und aus gleichen Gründen bewirkt worden. Diese Übereinstimmung ist also bei genauer Erwägung nichts Plötzliches oder Unerwartetes, und weil die letzteren Wesen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfassung der materialischen Natur eingeflochten worden: so wird die Geisterwelt aus eben den Ursachen in den entfernten Sphären vollkommener sein, weswegen es die körperlich ist.

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

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

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

Königsberg, em *Nova Elucidação* já há sinais de que Kant “planejava uma revolução na metafísica” porque, de fato, ele submete “os princípios da metafísica a uma crítica impiedosa”¹²⁴. Esta revisão teórica foi exigida, em grande parte, com o propósito de adaptar os princípios tradicionais do racionalismo à assumida concepção kantiana de um mundo “real” no qual substâncias *interagem*, que é a base de sua apropriação metafísica da doutrina de Newton. Esta visão de mundo interacionista, segundo as próprias palavras do jovem pensador, escapou totalmente àqueles que, em contribuição à divulgação da filosofia de Wolff, julgaram que toda mudança relativa à substância decorre de um princípio interno de atividade¹²⁵ (1:401). De outra maneira, segundo ele, “se ainda quisermos saber como acontecem as mudanças cuja sucessão no universo verificamos”¹²⁶ - e aqui se trata de justificar a visão de cosmos apresentada na *Teoria dos Céu* - “é preciso levar em consideração as mudanças produzidas pela relação entre as coisas, isto é, pela dependência mútua de suas determinações”¹²⁷ (1: 411). Isso significa que a totalidade dos fenômenos do mundo deve levar em consideração as condições de coexistência das substâncias nas quais o estado de cada uma é *determinado* pelos estados subsequentes.

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

conhecimento quanto à realidade. Eles são, ao mesmo tempo, leis lógicas do conhecimento e leis metafísicas da natureza (Schönfeld, 2000, p. 136).

¹²⁴ Influenciado por Crusius, Kant vai além de Wolff ao perceber a necessidade de uma profunda revisão nos fundamentos da disciplina. Assim nas três primeiras proposições que compõem a seção I do tratado, Kant rejeita o postulado wolffiano que estabelece o *princípio de contradição* como o fundamento de todas as verdades, assumindo um princípio para o pensamento, o *princípio de identidade*, cujo caráter dual é capaz de abranger em uma proposição tanto as verdades positivas quanto as negativas. Na seção II, constituída pelas proposições IV-XI, Kant estabelece o princípio de toda a experiência, o qual denomina *princípio da razão determinante*, também em seu caráter dual, dividindo-o entre os fundamentos determinantes *antecedentes*, os quais incluem os fundamentos de explicação, do ser e do tornar-se, e os fundamentos *consequentes*, representados no fundamento do conhecimento. Enfim, na seção III, que se divide nas proposições XII e XIII, Kant, da mesma maneira, sugere um duplo princípio para a metafísica, apresentados como o *princípio de sucessão*, fundamento que se relaciona com a possibilidade da interação e mudança interna das substâncias, e o *princípio de coexistência*, que justifica a interação das substâncias através de um princípio comum encontrado no intelecto divino (Walford, 1992, p. 2).

¹²⁵ Sectio III - Dilucidatio

¹²⁶ Todas as traduções da *Nova Elucidação* tomaram como referência a tradução alemã do v.1 do Kants Textausgabe da Suhrkamp e, quando necessário, a tradução em inglês apresentada no v.1 da Cambridge Edition. *Si quis porro scire avertet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur [...] [...] is ad ea, quã per nexum rerum h.e. mutuum ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat.*

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

cópula entre sujeito e predicado. O princípio de razão suficiente¹²⁹ determina, para cada coisa particular, o conjunto de predicados que lhe dizem respeito, excluindo todos os outros predicados possíveis, incluindo suas negações. Desse modo, a razão suficiente é o fundamento da existência pelo qual uma coisa é aquilo que é e não o seu contrário. Este princípio, segundo a interpretação kantiana, sempre exige que uma determinação seja posta em relação ao predicado de algo, excluindo seu oposto¹³⁰ (1:393). Em outras palavras, sem uma razão suficiente seria impossível verificar e determinar qual predicado pode ser atribuído a dado sujeito. Todavia este princípio - que Kant decide renomear como princípio da razão determinante¹³¹ - deve ser sempre, quando tomado como critério não só da verdade, mas também da existência, uma razão anteriormente determinante, ou seja, uma *ratio essendi*. A razão posteriormente determinante nunca pode ser um fundamento de existência, mas somente de explicação ou conhecimento, ou seja, uma *ratio cognoscendi*.¹³² Isso implica que na cadeia das determinações possíveis, o princípio de razão determinante opera a causalidade natural, determinando e trazendo cada estado de coisas à existência através de outros estados que são as suas causas.¹³³ A consequência disso é que, necessariamente, todos os eventos da

¹²⁹Os princípios de identidade e contradição têm apenas uma relevância ontológica implícita em *Nova Elucidação* porque as consequências ontológicas tornam-se mais perceptíveis com o princípio da razão suficiente. Este é tanto uma condição lógica relativa às proposições verdadeiras (1: 393) como uma lei causal de existência (1:396). Se Kant começa o trabalho discutindo sobre a verdade, ele desloca o eixo de sua discussão no decorrer da obra para o tratamento do modo como as substâncias podem se relacionar com as outras e com Deus (Schönfeld, 2000, p. 133).

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

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

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

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

natureza devem acontecer tendo causas determinantes antecedentes como fundamento.

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

No argumento desenvolvido na proposição VII da *Nova Elucidação*, Kant interpreta o conceito de *possibilidade* como “resultado de uma comparação”¹³⁶ (1:395). Portanto a *possibilidade* só é concebível porque existem coisas disponíveis para uma tal comparação. Ora, com efeito, nada existe de real em todo conceito possível a menos que possa existir algo absolutamente necessário, pois, sem essa premissa, nada deveria ser possível. A partir disso, afirma-se a necessidade de que a realidade que existe com limitações nas coisas contingentes seja possibilitada pela existência de um único Ser, que, com efeito, existe de forma absolutamente necessária. Seguindo a problemática teológica das *Reflexões*, Kant conclui que “[e]xiste, por conseguinte, um Deus que é único, o princípio absolutamente necessário de toda a possibilidade”¹³⁷ (1:395). Negar a existência de Deus é “abolir não somente a completa existência de todas as coisas, mas ainda sua própria possibilidade interna [das coisas]”¹³⁸ (1:395). Encontramos aqui a demarcação da posição kantiana em relação à de Leibniz que, de acordo com as *Reflexões*, parece aceitar um tipo de *necessidade metafísica* independentemente da existência de Deus. Ora, segundo Kant, mesmo as essências fundadas na necessidade interna das coisas, como aquelas referentes às propriedades de um triângulo, não são em si necessárias, mas, antes, precisam de Deus para pertencer às coisas de um modo absolutamente necessário. Deus é o único ser absolutamente perfeito e necessário, porque Ele não está submetido a qualquer possibilidade à parte de sua própria existência. Nele, “a existência é primeira, ou se preferir, é idêntica à possibilidade”¹³⁹ (1:396).

Neste contexto onde todas as coisas, exceto Deus, estão condicionadas por uma razão anteriormente determinante, Kant precisa proporcionar, todavia, uma

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

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

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

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

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

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

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

Para preservar a possibilidade das ações livres, Crusius havia defendido o conceito de *liberdade de indiferença*, que é a noção segundo a qual a ação não é determinada por nenhuma causa anterior, estando submetida tão somente pela sua própria existência. Defendendo o princípio da razão suficiente contra esse ponto de vista, Kant afirma que este tipo de ação indeterminada é tanto ontologicamente impossível, porque nada pode existir sem uma determinação, como logicamente inconcebível, pois, uma vez que se admite que nela se encontra o princípio de sua existência, admite-se, com efeito, que ela é tanto causa quanto efeito de si¹⁴⁴ (1:393). Ainda segundo ele, estas ações, nascidas “ao acaso”, uma vez privadas do encadeamento de razões, “nessas condições seriam pouco dignas de figurar entre as prerrogativas dos seres inteligentes”¹⁴⁵ (1:400). Mesmo em Deus, que possui uma liberdade absoluta por estar além das cadeias de determinações, a ação é “determinada por razões que incluem os motivos de sua inteligência infinita, na medida em que estes inclinam certamente a sua vontade, não procedendo de uma força cega da natureza”¹⁴⁶ (1:400). Em relação aos homens, as ações livres são possíveis quando possuem seu fundamento de determinação em razões antecedentes, razões estas que não se encontram, como nas coisas, em “razões [*rationibus*] que são estabelecidas exteriormente aos desejos e às inclinações espontâneas do sujeito”¹⁴⁷ (1:400). Isso significa que, mesmo a partir das determinações, o homem é livre, pois não é impelido contra sua vontade a realizar ações por uma necessidade inevitável. Como se observa, em sua defesa da liberdade, Kant segue, pelo menos em parte, o mesmo argumento de Leibniz: nós somos determinados, mas esta determinação não é uma necessidade absoluta e sim hipotética, ou seja, somos determinados por um *fundamento interno* cuja

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁶ [...] *quia iis rationibus determinatur, quã motiva intelligentiã suã infinitã, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a cãca quadam naturã efficacia proficiscuntur.*

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

determinação contrária não encerra qualquer tipo de contradição¹⁴⁸. O oposto nas ações livres pode ser considerado, mas nunca realizado, pois “está impedido pelas razões já existentes”¹⁴⁹ (1:399). Assim, quando Caio mentiu, devido às suas determinações, ele não era estranho à sinceridade. Mas, no momento de sua ação, a sinceridade lhe era estranha, pois havia razões que determinavam sua ação em direção ao contrário (1:399).

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

O fato é que na execução da ação, a vontade encontra-se diante de dois motivos igualmente atrativos. Isto é, “seja qual for o momento em que a ação se realizou, a série de razões implicadas forneceu motivos suficientemente sedutores tanto de um lado quanto de outro”¹⁵³ (1:402). Mas, no momento da escolha, a vontade é determinada não por um estímulo externo, mas por um princípio interno representado na *aquiescência da vontade no objeto*, que é o que permite o direcionamento do arbítrio para aquilo que lhe parece mais agradável. O *prazer*, entendido como a concordância da vontade com o objeto, é o *motor da ação*, na medida em que provoca a *atração* da vontade: “[o] que é o prazer senão a inclinação da vontade em um sentido e não em outro conforme a atração do objeto? [...] Como se acredita, o prazer determina a ação; ele é a aquiescência da vontade no objeto, por razão da atração que este exerce sobre a vontade”¹⁵⁴ (1:401). Por isso, na hipótese de Kant, somos livres quando agimos conforme nossos desejos e a partir de motivos que são representados no entendimento como os melhores possíveis. Mesmo quando o homem age em direção ao mal, ele é

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

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

¹⁵⁰ [...] *attentioni*[...].

¹⁵¹ [...] *rationes obiectivas*[...].

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

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

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

determinado por um princípio interno que inclina a vontade em direção a um motivo inferior que corresponde a uma representação equivocada do que é melhor. Agir nessa direção é um ato que reflete o desejo mais profundo do agente. Assim, quando Caio escolhe por “beber, jogar e sacrificar Vênus”¹⁵⁵, ele não o faz arrastado contra sua própria vontade. Ele afastou-se, por vontade própria, da via reta e abandonou-se ao vício porque toda sua “*resistência*”¹⁵⁶ e “luta contra as seduções”¹⁵⁷ não foi suficiente (1:401).

Apesar das cadeias de determinação, “o que acontece pela vontade de seres inteligentes e dotados da faculdade de autodeterminação livre origina-se, indubitavelmente, de um princípio interno de desejos conscientes e na escolha de uma alternativa de acordo com a força do arbítrio”¹⁵⁸ (1:404). Kant insere, assim, entre os fundamentos de determinação existentes desde o início do mundo, o direcionamento voluntário das ações humanas em relação ao bem e ao mal. Desse modo, as ações humanas, por se originarem de uma decisão voluntária, são imputáveis, atribuindo-se toda responsabilidade unicamente ao agente. Como se vê, “os mortais pecaram voluntariamente devido a uma paixão íntima de sua mente”¹⁵⁹ (1:404). A ordem de razões antecedentes não os empurrou ou arrastou contra a sua vontade, mas, de outro modo, os *atraiu*. Portanto “a origem dos males encontra-se em um princípio interno de autodeterminação, sendo bastante claro que deve ser imputado aos pecadores”¹⁶⁰ (1:405). A natureza decadente do homem, denunciada em *História Natural*, não o exonera da culpa por suas ações, uma vez que seus atos são *expressões internas de desejos profundos em direção a um objeto* ou representação.

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

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

¹⁵⁶ [...] *renitentem* [...].

¹⁵⁷ [...] *allectamentis strenü obluantem* [...].

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

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

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

conveniente que os pecadores respondam por atos que tiveram tanto prazer de cometer e que paguem através da justiça por um prazer proibido (1:404).¹⁶¹

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

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

Por um lado, é visível que Kant segue Leibniz ao repetir sua hipótese da compensação segundo a qual a existência de um mal imediato é justificada mediante seu contrapeso em relação ao bem do todo. Mas ele segue por conta própria ao justificar o mal através do argumento de que a manifestação completa da glória divina exige a consideração dos diversos graus de perfeição existentes na natureza. Os graus mais inferiores existem para embelezar, dentro da variedade de manifestações, o todo da criação. Isto não é diferente dentro da história da

¹⁶¹ *Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quantaquanta in illas cadit, perfectionem mundi quæ spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu non perfectioribus tantum, quæ postmodum propullarent rationum ordine, eventuum seriebus dedit operam, sed, ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes et ad nihilum usquæ, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irreperepassus est, quæ admistis quam plurimis malis saltem quicquam boni, quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinæ gloriæ infinita varietate distingüendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani, ut lugubris, tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit*

humanidade, cuja propensão para o mal, “por mais lamentável que seja”, está “perfeitamente de acordo com a sabedoria, o poder e a bondade divina. No interior do “dilúvio de males” que observamos a partir da história humana, verificam-se “testemunhos infinitos de bondade divina”¹⁶² (1:404). Todavia o fato de Deus permitir os males não significa necessariamente que Ele os consentiu: “[n]ão devemos supor que a força divina repudia menos o pecado, pelo fato de, admitindo-o, ter dado, de certo modo, seu consentimento”¹⁶³ (1:405). Na verdade, o que Deus tem em mente, segundo o jovem filósofo, “é o bem” e Ele reconheceu que este não poderia subsistir sem o equilíbrio dos fundamentos e que seria indigno da Sua sabedoria suprema erradicar, do plano da criação, “o joio ruim”¹⁶⁴ (1:404). Segundo a interpretação de Shell, nessa hipótese, Deus é inocentado pela dor curativa que Ele assume para produzir o melhor dos mundos possíveis a partir do mal que se pressupõe na liberdade humana. A teodiceia de Kant, portanto, repousa em uma *antropologia moral* interpretada a partir da história “obscura” do homem como “poda” de Deus para extrair mais de menos (Shell, 2009, p. 21-22). Isto é, Deus respeita a condição humana e se esforça para extrair dos homens – através “de advertências, de ameaças, de encorajamentos”¹⁶⁵ (1:405) e por meio do próprio *esforço* humano ou da *virtude* – a compensação que consiste em produzir o bem através de um *esforço contínuo*. Através desses meios, Ele extirpa o mal, “respeita a liberdade humana”¹⁶⁶ (1:405) e conduz o mundo à perfeição.

É notável, a partir das questões apresentadas, que o eixo da orientação de Kant em relação a Leibniz e aos wolffianos encontra-se, de alguma forma, modificado. Segundo Henrich (1963, p. 412), a *Nova Elucidação* certamente assume a doutrina da liberdade de Wolff, no entanto, de um modo distinto, sem basear o fenômeno da vontade na *psicologia geral*, o que, como podemos observar, culminaria, com efeito, na restrição de seu característico tom *intelectualista*. Em contrapartida a isso, Schmucker (1961, p. 32) interpreta a perspectiva tanto da *História Natural* quanto da *Elucidação* como totalmente baseada na *psicologia racional* e na *teoria intelectualista* da clareza e distinção das representações do intelecto, pois, de acordo com ele, Kant determina a essência do conhecimento como articulação de conceitos claros e distintos e considera a ação moral como mera consequência dessas representações. Se, talvez, diante dessas considerações, realmente possa ser exagerada a afirmação de que Kant na *Nova Elucidação*

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

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

¹⁶⁴[...] *infelici lolio* [...].

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

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

concebe o fenômeno volitivo totalmente à parte do intelectualismo e do psicologismo, um ponto importante, negligenciado por Schmucker, leva-nos a aceitar a *peculiaridade* do *insight* kantiano. De acordo com Henrich, Wolff, em sua *Psicologia Empírica*, concebeu o prazer [*lubitus*] como a *consequência* de uma escolha a partir da intuição da perfeição (§ 937). Baumgarten, do mesmo modo, identificou o *lubitus* com o *conhecimento* da substância do fundamento de determinação para a ação (Met. § 712). Mas devemos observar que Kant considera, de modo diferente, o *lubitus* como idêntico à *voluntas*¹⁶⁷, porque interpreta o *prazer* a partir da *atração* [*allectamentum*] da vontade, um *conceito* que não pode ser encontrado na doutrina dos wolffianos.

A sugestão de Henrich nos permite supor que existe realmente uma diferença no modo de funcionamento da faculdade de apetição nas teses de Kant e Wolff. Como vimos, o último compreende, de forma radical, o *prazer e a vontade* como uma *consequência* dos graus da intuição intelectual, que podem variar segundo a *clareza* e a *distinção* das *representações*. Mas devemos observar com atenção, sobretudo, dois pontos que aparecem como diferenças substantivas entre as hipóteses de ambos os autores. Em primeiro lugar, ao falar da *aquiescência da vontade* em um *objeto*, como *motor da ação*, Kant não interpreta o *sentimento de prazer* a partir do mero consequencialismo, mas, de modo distinto, concede um grau maior de independência para a faculdade de desejar, cuja atividade não se fundamenta essencialmente nas representações, mas no agrado em si como base da atração da vontade em um objeto. Se isso ainda não libera Kant de seu ponto de vista escolástico, por outro lado, é o primeiro esforço em direção à concepção, que será mais claramente apresentada na década seguinte, da ação como um fim em si, quando Kant vai finalmente libertar-se do determinismo do motivo para conceber a experiência do bem a partir do prazer imediato e incondicionado no objeto. O outro ponto importante está no fato da hipótese kantiana basear-se em um tipo de *autarquia* do sujeito caracterizada de um modo diferente da de Wolff. De acordo com Schmucker, a força da *atenção* na doutrina de Wolff é constantemente *determinada* e desviada dos bens do intelecto para representações obscuras devido à *unidimensionalidade* da consciência. Como o conhecimento intelectual e abstrato do bem se liga proximamente ao conhecimento sensível e intuitivo dentro da faculdade única, a sensação de prazer da última tende a ser mais forte, desviando ou impedindo, através dos inúmeros afetos, a reflexão necessária para a força da *atenção* que permite o *discernimento* adequado e o direcionamento para uma ação verdadeiramente boa¹⁶⁸. Mas é perceptível que Kant não assume a teoria da

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

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

faculdade única em *Nova Elucidação*, porque ela é uma mera consequência da teoria da harmonia pré-estabelecida de Leibniz que é rejeitada a favor da hipótese dos influxos físicos (Schmucker, 1961, p. 51). Por isso, o caráter autárquico da experiência moral adquire maior intensidade e independência, permitindo ao agente conceder ou retirar a “atenção”¹⁶⁹ e ainda alterar a *bel-prazer* a direção de suas próprias “razões objetivas”¹⁷⁰, determinando sua vontade de acordo com o prazer sempre em uma direção em detrimento de outra. Isso se manifesta como um tipo de experiência de *autocontrole* capaz de uma avaliação mais *rigorosa* diante de dois *motivos* igualmente *atrativos*. Torna-se possível, assim, ao agente *resistir* à “força equivalente” dos prazeres sensíveis (Shell, 2009, p. 22), direcionando sua *atenção* não para os bens corpóreos, mas para os bens do entendimento. Este forte caráter *autárquico* da experiência moral é resultado do *retrato antropológico* kantiano da cosmogonia que estabelece a virtude, enquanto *disposição interna* ou *esforço* vigoroso diante dos obstáculos, como *excelência* da natureza humana. No contexto da *Elucidação*, é esta mesma característica que aparece como o meio de adequar o *prazer* às representações do entendimento. Na teodiceia, é o *esforço virtuoso* dos homens que preenche os propósitos de Deus em direção à maior quantidade de perfeição possível.

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

Apesar do progresso observado na posição ética de *Nova Elucidação*, as raízes ainda wolffianas do pensamento kantiano, todavia, não permitirão que a solução seja satisfatória. Kant vai falhar em sua proposta mais fundamental de conciliar as duas teses, consideradas *antinômicas* na perspectiva crítica, representadas, por um lado, no conceito de vontade livre e, por outro, no determinismo natural. Demonstrar-se-á demasiadamente problemática a justificativa para o caráter intrínseco e independente da vontade a partir do princípio de *razão determinante*. O problema torna-se notável já na passagem intitulada “Refutação das objeções” (1:400-405), onde os dois tipos de causalidade, a saber, a física e a livre, são distinguidas apenas em termos de modo causal (1:400), sendo derivadas do mesmo princípio ontológico (1: 400). Certamente, Kant tem algum sucesso em mostrar como o determinismo dos processos físicos da natureza resulta de um princípio da *razão determinante*, mas, notavelmente, sua tentativa falha na derivação da liberdade a partir do mesmo axioma. Especificamente, o problema aparece na relação causal que é estabelecida entre o *motivo*, que é identificado nas representações, e a *atração* da vontade, entendida como atividade interna e

¹⁶⁹ [...] *attentioni* [...].

¹⁷⁰ [...] *rationes obiectivas* [...].

independente. Na teoria kantiana, as representações intelectuais estão sempre ligadas à série externa de eventos determinados. Mas, em seu argumento, a atividade interna da vontade não está ligada necessariamente a estes motivos, o que abre uma lacuna, isto é, na cadeia de eventos, o *motivo* é consequência de uma compulsão externa, mas a atração da vontade ou sua atividade interna não aparece como uma consequência do motivo. De acordo com a hipótese dos influxos físicos, as mudanças internas da alma não podem nascer isoladamente como na doutrina da harmonia pré-estabelecida. Desse modo, qualquer atividade interna só é possível a partir do nexo que possui com as coisas externas. As representações ou motivos, na hipótese de Kant, aparecem como as ligações finais entre a corrente de determinações antecedentes e a *escolha livre* da vontade. Ora, se as representações intelectuais, que devem motivar a vontade, estão determinadas com *necessidade*, deve se admitir que, no argumento kantiano, ou deve haver um rompimento causal da atividade interna da vontade ou não há liberdade. Para justificar o primeiro caso, Kant deveria admitir de maneira plena, como Crusius, que as estruturas causais em questão são distintas, mas ele defende o contrário, e ao tentar estabelecer a atividade da vontade junto ao princípio de razão determinante e sua cadeia de eventos causais, ele não é capaz de se desvencilhar do determinismo (Schönfeld, 2000 p. 158). Com efeito, Kant acaba preso ao que Schmucker chama de *fisicismo* ético wolffiano, que concebe a derivação do bem moral como uma mera consequência da perfeição física ontológica da natureza. Este problema, como já havia afirmado Crusius, submete a moral às circunstâncias e transforma a virtude (Inst. § 46) em uma *questão de sorte*, suprimindo qualquer independência do agir ético. Ademais, esta situação também traz consequências para o problema da teodiceia, porque não permite justificar devidamente a *imputabilidade moral*, tornando as ações de Deus arbitrárias em relação à justiça distributiva (Schneewind, 2001, p. 543).

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

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

É bastante claro, como a literatura secundária¹⁷¹ tem destacado, que foram motivos teológicos que constituíram o *background* dos tratados metafísicos da década de 1750. Podemos observar que, em *História Natural*, o conceito de Deus foi

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

chamado, através do argumento do *design*, para justificar a atividade teleológica da natureza e a perfeição de suas formas através de seu desdobramento mediante leis naturais. Por sua vez, a *Nova Elucidação* trouxe a ideia de Deus como o fundamento de possibilidade ontológica e interação de substâncias, proporcionando o *esboço* de uma prova partindo do ponto de vista da essência, isto é, fundada em uma evidência absolutamente primeira, a saber, a possibilidade das coisas (1:395-396). Mas apesar da centralidade do problema teológico nas investigações da década de 1750, não é possível observar nenhuma tentativa mais profunda e sistemática de uma demonstração sobre a existência de Deus nestes tratados¹⁷². Talvez porque a força de tal demonstração exigisse algo que ainda estava além das forças do projeto kantiano inicial: um grande esclarecimento conceitual acerca dos elementos em questão e, sobretudo, a precisão lógica exigida nas etapas de construção. Embora Kant reconheça mais à frente, em 1763, no prefácio de *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*¹⁷³, o caráter ainda superficial de sua argumentação nesses termos¹⁷⁴, seu propósito nesta obra é exatamente o de alcançar este objetivo¹⁷⁵, apresentando as etapas do desenvolvimento de um argumento cujo fundamento, segundo a sua concepção, é o único que contém realmente a força apodítica da qual uma prova deste tipo necessita.

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

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

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

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

No tratado, Kant vai discutir de uma forma mais ampla e defender os dois argumentos¹⁷⁶ que já havia apresentado, em alguma medida, na década anterior¹⁷⁷, embora assumia apenas um deles como o *argumento* ou, mais literalmente, o *fundamento da prova* [*Beweisgrund*].¹⁷⁸ Em suas considerações preparatórias, uma distinção fundamental, que já vinha sendo ensaiada desde 1755¹⁷⁹, é introduzida. Contrapondo-se à prova cartesiana, inferida a partir da ideia de que o conceito de Deus traz a existência como um predicado necessário, Kant afirma a necessidade de se considerar que a “existência não é de forma alguma um predicado ou uma determinação de qualquer coisa”¹⁸⁰ (2:72). Ela deve, na verdade, ser interpretada como a “posição absoluta”¹⁸¹ (2:73) de algo. A existência, desse modo, certamente, relaciona-se com os predicados específicos e as atribuições de uma coisa, mas não é ela mesma um predicado por seu próprio direito. Um predicado, por sua vez, apenas posiciona “algo relativo em relação a uma coisa”. Isto é, ele deve “ser pensado meramente como a relação (*respectus logicus*) de algo como uma nota característica de uma coisa e, então, o ser, que é a posição dessa relação, nada mais é do que a cópula em um juízo”¹⁸² (2:73). As implicações dessas profundas considerações¹⁸³ são suficientes para demonstrar que a prova ontológica cartesiana está envolvida em uma grave “confusão conceitual” na medida em que estabelece a existência como um atributo analítico dedutível a partir do próprio conceito. Diante do problema, é sugerido um diferente caminho para elaborar um argumento *a priori* da existência de Deus, no qual se deve começar com a existência

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

¹⁷⁷ Para Schmucker (1963, p. 446) e Henrich (1960, p. 181-2) as provas da década de 1760 apresentadas em *O Único Argumento* não possuem uma conexão mais próxima com aquelas da década anterior, porque as últimas aceitam a ideia fundamental de Leibniz-Wolff da existência como predicado. A crítica que Kant faz a prova cartesiana em *Nova Elucidação*, para Heinrich, não rejeita a existência como propriedade necessária e analítica de Deus, mas somente pondera que a premissa do pensamento da prova contém somente existência imaginada. Schmucker, por sua vez, diz que a crítica de Kant não é substancial porque somente repete a crítica de Crusius. Schönfeld, por sua vez, acredita que se trata exatamente da mesma prova.

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

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

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

¹⁸¹ [...] *absolute Position* [...]

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

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

contingente das coisas¹⁸⁴, considerando, a partir disso, a *possibilidade* interna dos objetos em geral, para então chegar à existência necessária de Deus (Schönfeld, 2000, p. 201). Nesse caminho, a análise do conceito de possibilidade alcança a existência de uma entidade necessária que revela a partir de si qualidades como unidade, imutabilidade, eternidade, realidade, ordem, beleza, *perfeição*, espírito, razão e *vontade*, que indicam que esta entidade só pode ser Deus.

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

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

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

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

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

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

abriria a possibilidade da não existência. Disso decorre que algo, especificamente, um ser, deve existir necessariamente.

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

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

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

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

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

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

¹⁹¹ Não nos ateremos aos detalhes dessa argumentação aqui.

¹⁹² [...] beivohnende Bestimmungen [...].

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

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

outras coisas e o que é real de toda possibilidade”¹⁹⁵ são fundadas em um Ser único, no qual é encontrado “o mais alto grau de entendimento e vontade”¹⁹⁶ (2:91) e estes aspectos encontram “o mais alto grau de harmonia”¹⁹⁷. Pressupõe-se, com isso, que a criação é um ato proveniente de toda natureza interna de Deus e, particularmente, da harmonia entre razão e vontade na constituição das possibilidades internas das coisas, não como um ato aleatório, mas como uma exigência interna e integral da própria essência racional do arbítrio divino. Assim, Kant apresenta sua resposta integral à questão das *Reflexões* de 1753-4,

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

Nas *Reflexões*, juntamente com a crítica à caracterização do arbítrio divino, Kant havia deixado claro que o conceito de perfeição é mal compreendido. Aqui uma referência é clara em relação a isso, quando Kant rejeita o conceito tradicional de perfeição que “consiste no mais alto grau de harmonia em um”¹⁹⁹ e admite, certamente devido às questões anteriores, ter despendido anos de dedicação em torno do tema: “[e]u despendi um longo tempo investigando cuidadosamente o conceito de perfeição, de forma geral e em particular” 200 (2:90). Esta profunda investigação, como ele próprio admite, foi de fundamental importância especificamente para o esclarecimento da questão moral. Ora, pois, em suas próprias palavras, um conhecimento mais preciso da perfeição “contém bem oculto em si o que é capaz de esclarecer a natureza de um espírito, nosso próprio sentimento e ainda os conceitos fundamentais da filosofia prática”²⁰¹. Apesar das variadas aplicações linguísticas do termo, estas investigações profundas

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

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

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

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

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

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

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

elucidaram seu significado fundamental. Este conceito “sempre pressupõe a relação de um ser dotado de conhecimento e desejo”²⁰² (2:90). Assim, ao afirmar a importância da natureza infinita de Deus na constituição das possibilidades, Kant também está preparado para responder a Leibniz em relação ao verdadeiro caráter da perfeição. Nesse sentido, ele prossegue: “[c]onsequentemente, as possibilidades das coisas mesmas, que são dadas através da natureza divina, harmonizam com seu grande desejo. Nesta harmonia, todavia, existe o bem e a perfeição”²⁰³ (2:91). Kant, neste momento, rejeita claramente a concepção leibniziana da perfeição para entendê-la à maneira de Crusius, a partir da bondade²⁰⁴. Agora, de um modo claro, a perfeição é entendida como o desejo consciente de produzir um estado racional de coisas e, do mesmo modo, como a existência de um estado de coisas legitimadas a partir de um desejo (Schneewind, 2001, p. 539).

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

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

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

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

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

boas por serem naturalmente necessárias”²⁰⁶ (2:110). Isso significa que o mundo natural é perfeito e o *mal físico* não existe (Schneewind, 2001, p. 539).

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 2

RAZÃO E SENTIMENTO: SOBRE UMA TEORIA DA OBRIGAÇÃO

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

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

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

polêmica discussão entre Leibniz e Pufendorf²¹¹ em torno de um *conceito racional de obrigação*.

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

²¹¹ Em *De Jure Naturae et Gentium*, Pufendorf defende a concepção de que Deus deu a todas as pessoas a capacidade de conhecer, sem a ajuda da religião, os princípios fundamentais da moralidade e do direito, entendidos como *leis naturais*. Todavia, para o autor, devido ao advento do pecado original, nosso conhecimento natural é deficiente. Nem todas as pessoas estão aptas a reconhecer a lei nos casos particulares, e, sobretudo, a agir de acordo com as exigências implícitas em seus princípios. Por isso, a maioria precisa tomá-las de uma *autoridade* (Pufendorf, 1672, II.iii.13, p. 204). De um modo geral é a partir dessa premissa que Pufendorf apresenta seu conceito de *obrigação*. A força da *obrigação* é justificada a partir da *autoridade* que subjaz à lei e determina punições em caso de transgressão. Ela reside, portanto, em seu *poder coercitivo*, suscitado, na parte obrigada, como *medo* da *punição*. As sanções são justificadas porque a *obrigação* pressupõe que as diretrizes vêm de alguém que por direito pode exigir determinado comportamento dentro de limites que possam ser considerados justos. Desse modo, em um contexto mais amplo, a *lei natural* e a *obrigação* dependem da *autoridade de Deus*. Ele, como o supremo legislador, apresenta as leis. Nós, como súditos, somos obrigados a segui-las. Não é nossa compreensão desses princípios que nos move a ação, porque seu conteúdo, enquanto proveniente da vontade de Deus, é *incompreensível*. De outro modo, é a consciência das sanções e o respeito que nos fornece o incentivo suficiente para seguir os mandamentos de Deus apresentados como *lei natural*. Essa posição será combatida por Leibniz publicamente em *Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principii*. Neste ensaio, o autor rejeita o fundamento voluntarista de Pufendorf, para estabelecer que a moralidade não é uma criação aleatória da vontade divina. Com efeito, a garantia de qualquer *obrigação* é válida, não porque um estado de coisas é criado a partir do medo das sanções, mas porque ela expressa uma *necessidade racional*, que é tão universal para nós quanto para Deus. Como nos indica a correspondência entre Leibniz e Wolff de 1705, esta orientação foi repassada ao último, que inicialmente se inclinou em direção à posição de Pufendorf. Ver carta de Leibniz 21 de janeiro (p. 19, 1860) e 8 de dezembro (p. 50, 1860). Ver também Schwaiger (2009) e Cunha (2015).

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

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

meio para se alcançar a perfeição máxima dos estados naturais internos e externos do homem, o que corresponde, para ele, à posse do Sumo Bem, a saber, a máxima virtude adequada proporcionalmente ao estado máximo de satisfação (Fil. Prat. U. § 374 cf, E.A § 44). Kant interpreta, à maneira de Crusius, essa necessidade vinculada aos meios como uma “necessidade problemática”, porque ao invés de uma obrigação, ela indica “apenas um preceito como resolução de um problema: quais os meios de que tenho de me servir, se quero atingir certo fim. Quem prescreve a outrem quais ações teria que executar, se esse outrem quisesse promover sua felicidade, [...] talvez pudesse bem submeter todas as lições da moral a esse preceito; mas estas lições não seriam mais obrigações [...] mas [...] instruções para uma conduta hábil, quando se pretende atingir um fim” (2:298). Uma prescrição deste tipo é comparável com a necessidade de “traçar dois arcos secantes, se quero dividir uma reta em dois arcos iguais”²¹⁴. Então, no limiar de sua compreensão madura dos imperativos²¹⁵, Kant sustenta a convicção de que “todas as ações são contingentes na medida em que a moral as prescreve sob as condições de certos fins, e não podem chamar-se obrigações enquanto não forem subordinadas a um fim necessário em si”. Em outras palavras, para um imperativo ser estabelecido como uma condição obrigatória das ações em geral, ele deve representar *incondicionalmente* uma *necessidade dos fins*, o que se define, em termos kantianos, como uma “necessidade legal”²¹⁶.

Contudo, é perceptível que na presente investigação o conceito de uma *necessidade racional dos fins* ainda se encontra pouco claro. Esse fato explicita-se

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²¹ § 162: “Ou o fundamento da necessidade moral repousa em uma lei e em nosso dever [*Schuldigkeit*] de satisfazê-la, então eu gostaria de chamar aquele dever [*Pflicht*] de um dever de virtude. A obrigação que nasce a partir disso, no entanto, pode ser chamada de obrigação legal ou obrigação de virtude ou também de verdadeira obrigação em um sentido mais estrito. Com efeito, a obrigação de prudência na moral é a relação de um fazer ou deixar de fazer de certos fins derradeiros que desejamos devido a nossa natureza [...]”. “Oder der Grund der moralischen Nothwendigkeit liegt in einem Gesetze und in unserer

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

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

Schuldigkeit, dasselbige zu erfüllen, so will ich dergleichen Pflicht eine pflicht der Tugend nennen. Die daraus erwachsende Verbindlichkeit darzu aber kann die gesetzliche Verbindlichkeit oder die Verbindlichkeit der Tugend oder auch die wahre Verbindlichkeit im engerm Verstande heissen. Derowegen ist die Verbindlichkeit der Klugheit in der Moral dasjenig Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse Endzwecke, welche wir vermöge unserer Natur begehren [...]“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sentimento moral, enquanto realidade irreduzível, Hutcheson reivindica um direito próprio para a existência da consciência moral diante da inadequação da faculdade teórica. A razão teórica, como o britânico professa, não pode ser critério na aprovação de nossos motivos, porque seus juízos são letárgicos para a tomada de decisões. A razão enquanto uma atividade puramente lógica é capaz apenas de conectar ideias, mas não de influenciar diretamente o agir. Hutcheson critica abertamente o racionalismo exacerbado da modernidade e o alcance da razão dedutiva e hipotética em relação à experiência mais concreta e fundamental do bem. A modernidade legou ao esquecimento a função específica da vontade²²⁹ (Moral Phil., 1755, p. 38). Por isso, os sentimentos e afecções são acionados para suprir nesse campo os limites da razão (Henrich, 1958, p. 61-62)²³⁰. O conceito de sentimento moral é capaz de representar esta experiência ética imediata, todavia, não a partir de um juízo, mas como um tipo de *satisfação* imediata. De forma mais específica, um senso imediato da beleza moral torna o homem “apto a aprovar as ações virtuosas e rejeitar as viciosas, sem o auxílio da razão” (Suzuki, 2014, p.171)²³¹. Para se compreender adequadamente o papel de Hutcheson na gênese das concepções morais kantianas, portanto, é importante estar atento para este

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

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

²³¹ No que concerne ao senso moral, Suzuki (2014, p.153-154) traça um paralelo entre Cícero e Hutcheson. Segundo o intérprete, além da inclinação à sociabilidade, a capacidade humana “de sentir o que é a ordem, a conveniência, a moderação nos atos e nas palavras” é fundamental para a discussão em torno do sentimento moral e estético junto aos pensadores britânicos. Assumindo a forma de um “senso da conveniência e do decoro”, Cícero compreende essa capacidade como o “órgão” responsável por captar a beleza e a elegância tanto das coisas visíveis como das espirituais. Para Hutcheson, a hipótese do senso de decoro vai ser assumida como aspecto fundamental em sua filosofia, funcionando como um senso de medida e excelência, “o qual detecta as belas proporções entre as coisas e a justeza das ações morais: como em Cícero - ele é um senso imediato, que capta a verdadeira ordem inscrita na natureza das coisas”. Devemos perceber, portanto, que, segundo ele, o homem é dotado de poderes distintos daquilo que normalmente denominamos como sensação. É preciso considerar que existem sentidos diferentes que proporcionam prazeres distintos, alguns deles, como os ligados ao senso moral e estético, são capazes de produzir uma felicidade distinta e mais segura do que as proporcionadas pelas sensações e emoções comuns (p.177).

caráter interno, essencial e inderivável da experiência ética contida na noção de sentimento moral (Henrich, 1959, p. 63).

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

Para uma melhor compreensão da questão, devemos estar atentos para o caráter que a regra formal começa a adquirir no campo prático. Dentro da literatura secundária, os intérpretes, de um modo geral, compreenderam que a regra formal pronunciada por Kant é meramente uma repetição do imperativo de Wolff. Todavia, no escrito sobre a existência de Deus, Kant admitiu, como já vimos,

ter refletido durante anos antes de abandonar a definição da perfeição como *consensus in varietate* para aceitá-la como uma propriedade baseada na harmonização entre *razão* e *desejo* na criação de um estado determinado de coisas. Está claro que o pensador de Königsberg se afasta nesse momento do sentido ligado ao fisicismo natural de Wolff (Schmucker, 1961, p. 74), que interpreta a bondade como um aspecto ontológico da natureza. Por conseguinte, pode-se supor que aqui a regra formal já representa mais do que um meio para se extrair o bem natural, mas é um artifício para alcançar o bem como um fim racional e necessário da vontade. Trata-se, como pode se ver, de um primeiro esforço verdadeiro na separação entre os âmbitos da teoria e da prática. Percebe-se, todavia, que, nesse ponto, a regra ainda é vazia de conteúdo, sendo incapaz de proporcionar um fim para a vontade sem o auxílio do sentimento. Isto é, no estabelecimento da hipótese, a regra formal superior é destituída de qualquer conteúdo, exigindo os princípios concretos imediatos fornecidos pelo sentimento com o objetivo de tornar inteligível a exigência moral do imperativo (Henrich, 1958, p. 64). Neste processo, a razão realiza uma abstração a partir do objeto de desejo imediato, ou seja, do sentimento, formando um conceito de bem indeterminado que deve se estabelecer, através do princípio formal, como fim da vontade: “é um ofício do entendimento resolver e tornar distinto o conceito composto e confuso do bem, ao mostrar como ele surge das mais simples sensações do bem” (2:299). Todavia devemos estar atentos para o fato de que este processo acontece em uma via de duas mãos, pois ao mesmo tempo em que o conceito de perfeição contido no princípio formal deve ser uma representação abstrata do sentimento, este, como os exemplos de Kant nos esclarecem, deve representar a experiência concreta da ideia de perfeição exigida nesse princípio formal. Quando o imperativo exige a realização da perfeição, o conceito do bem é alcançado a partir da subsunção do conteúdo concreto do sentimento, proporcionando o fim imediato da vontade. Mas, nesse processo, este conteúdo concreto não pode ser identificado, de antemão, como o fundamento do princípio formal, porque é a ideia de uma perfeição contida no último que permite a experiência de aprovação que caracteriza a atividade do primeiro. Nesta hipótese, é preciso, todavia, considerar mais exatamente se é a razão que, de algum modo, constitui, através de seu conceito de uma perfeição como fim em si, o fundamento do sentimento ou, de outro modo, se é o fim em si, contido na experiência imediata do sentimento, que determina a finalidade do princípio formal e, portanto, da vontade. De fato, a obscuridade do problema é devidamente destacada através da dúvida kantiana das linhas finais do tratado. Kant admite que para “ser possível alcançar o maior grau de evidência filosófica nos primeiros princípios da moralidade”, deve ser decidido “antes de tudo, se tão somente o poder do conhecimento ou o sentimento (o fundamento primeiro, interno do poder de desejar) estabelece os primeiros princípios na filosofia prática” (2:300).

Devemos admitir que a carência de dados em torno da proposta torna difícil uma interpretação mais precisa da questão ética da *Preisschrift*. O caráter

incompleto das considerações de Kant é confesso: “os limites de um tratado como o presente, que talvez já tenha sido ultrapassado, não me permitem a completude que eu desejaria” (2: 300). Além disso, o problema deixado em aberto nas linhas finais aprofunda ainda mais as dificuldades. De acordo com Henrich (1958, p. 65), a *Preisschrift* não sucede em adequar aspectos formais e materiais. Talvez por isso muito tenha sido discutido sobre a influência dos moralistas ingleses sobre Kant nesse momento. Todavia, a despeito disso, parece ser um equívoco identificar, como foi feito inicialmente, a hipótese kantiana com a teoria de Hutcheson, uma vez que a colocação do problema não indica apenas uma aproximação, mas também um decisivo distanciamento. Embora o sentimento seja definido, como na hipótese dos moralistas ingleses, como uma experiência de aprovação, Schilpp (1966) observa adequadamente que não existem evidências que permitam reconhecer, como fez Menzer (1898, p. 79), o sentimento moral como expressão de um sentido separado aos moldes de Hutcheson. Nada indica que, como em Hutcheson, a virtude, identificada com a benevolência²³², é um motivo proporcionado por impulsos naturais e nem que este motivo seja a base última da ética (Schneewind, 2001, p. 365). Se, de fato, Hutcheson (1755) reconhece o senso moral como uma capacidade específica da própria alma, tal como o juízo e o raciocínio (Moral Phil., p. 58), está claro que ele não é capaz de compreender, devido aos limites de sua teoria da subjetividade²³³, a exigência incondicionada intrínseca à experiência do bem. Não é possível para ele ir além das próprias afecções (Passions and Affections, 1728, p. 242)²³⁴, explicando ou justificando racionalmente e internamente a experiência moral (Henrich, 1958, p. 62). A experiência de aprovação não pode explicar ou supor qualquer coisa externa a ela própria.²³⁵ Devemos reconhecer, por outro lado que, na hipótese de Kant, a razão e

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

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

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

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

o sentimento²³⁶ são igualmente solicitados para alcançar a *essência do bem* e o *fim em si* da obrigação. Por isso, Schmucker constata que Kant se distingue de Hutcheson, em primeiro lugar, ao empreender a tentativa de uma determinação categórica e incondicionada da obrigação e, também, ao introduzir um princípio formal da obrigação através do qual o conteúdo do sentimento moral adquire o caráter de dever. É perceptível, como ele vê, que Hutcheson trata apenas com o fato material. Em contrapartida, devemos observar que, embora Kant ainda não tenha sucedido em deduzir o *princípio de judicação* [*principium diudicationis*] da moralidade a partir da razão ou do conceito de vontade (Henrich, 1958, p. 64), sua hipótese busca justamente explicar como o princípio racional pode representar a *perfeição* ou o *fim em si* da vontade. No caminho para esclarecer o caráter desse princípio - ao contrapor o verdadeiro imperativo do dever aos imperativos hipotéticos - Kant caminha para uma progressiva compreensão de que as forças do arbítrio não são determinadas por razões especulativas vinculadas à ordem natural²³⁷. Ele está se tornando lúcido da necessidade da distinção entre teoria e

²³⁶ Segundo Manfred Kühn (1995), Kant pertenceu a uma geração que foi educada segundo os princípios da *Philosophia Practica Universalis*, sejam eles referentes à lógica, à ontologia ou à teologia racional, mas que demonstrava, em contrapartida, muito interesse pelas recém descobertas, principalmente dentro da filosofia moral, dos empiristas ingleses. Embora a filosofia britânica fosse uma fonte de novos conhecimentos, os filósofos dessa época estavam convictos que havia vários problemas que precisavam de explicações. Com efeito, para muitos deles, tornou-se uma preocupação fundamental explicar como a teoria wolffiana poderia fundamentar os fatos descobertos pelos ingleses. Kühn exemplifica essa tendência em uma resenha de Mendelssohn para o trabalho de Edmund Burke: “Nossos vizinhos e em especial os ingleses nos precedem com observações filosóficas da natureza e nós os seguimos com nossas inferências racionais [...]”. Trata-se de buscar, a partir da análise das sensações no contexto teórico, moral e estético, uma teoria universal do pensamento e da sensação que deveria combinar observações “britânicas” e explicações “alemãs”. Segundo Kühn, isso mostra que, diferente da interpretação de Henrich que identifica um contraste nas filosofias de Wolff e Hutcheson, não existe uma oposição completa entre as hipóteses e, por isso, a independência da ética de Kant resultou muito mais de uma crítica de se tentar combinar ambas as hipóteses, do que, como sugeriu Henrich, de uma tentativa de criticar as duas tendências (p. 379).

²³⁷ Quando se analisa as conclusões teóricas da *Preisschrift*, torna-se possível perceber as consequências profundas de seu impacto nas ainda imaturas percepções de Kant em relação ao problema da metafísica. Algo é nitidamente palpável: para Kant, as conclusões representam, por um lado, o início da catarse, que culminará anos depois em uma solução adequada e satisfatória para a questão principal e, por outro, simbolizam a consciência da incoerência das linhas anteriormente esboçadas. A urgente necessidade da total reavaliação, que aqui se apresenta, projeta também suspeitas diante da própria capacidade de Kant como filósofo nesse contexto. Afinal, nitidamente, foi preciso assumir uma posição extremamente crítica em relação aos aspectos que antes foram assumidas como postulados fundamentais. Trata-se, como se observa, especificamente, em reavaliar o conceito fundamental de mônadas, uma definição meramente inventada (2:277), também, de limitar os incontestáveis axiomas de razão (2:275), cuja insegurança dá ensejo à nova tarefa da filosofia, e, enfim, de rejeitar as respostas sobre a inteligibilidade da ideia de liberdade, que até agora não foi levada a uma correta compreensão pelos filósofos (2.282). Se a proposta do *Ensaio* deixa transparecer, por um lado, uma ponta de otimismo representada na convicção da possibilidade futura de estabelecer a metafísica como disciplina científica, acabando finalmente com a instabilidade de opiniões e seitas acadêmicas neste campo de batalha de intermináveis controvérsias, por outro, exige a reavaliação e a rejeição de muitas das mais profundas convicções filosóficas assumidas anteriormente. Desse modo, diante de uma *crise de identidade* profissional e filosófica, iniciada nesse contexto, Kant vai começar a alcançar o discernimento, não propriamente de uma solução teórica definitivamente satisfatória para o problema da metafísica teórica, mas do verdadeiro caráter do problema prático e da real significação do conceito de liberdade, que, com efeito, vai conduzi-lo à elaboração das linhas gerais de um novo tipo de metafísica.

prática, uma vez que o conceito de liberdade, pedra angular sobre a qual todo o agir moral deve se fundar, pressupõe uma ordem distinta e independente de razões. O desenvolvimento dessa questão encontrará, no que se segue, um apoio decisivo no pensamento de Rousseau.

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

No início dos anos de 1760, o contato de Kant com a obra de Rousseau promoveu uma verdadeira revolução em sua maneira de pensar, estendendo-se progressivamente²³⁸ no decorrer da mesma década. É certo que na época da redação de seu mais popular trabalho, as *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, Kant já estava sob influência do Emílio de Rousseau²³⁹. Todavia, como Schmucker observa, nesse primeiro momento, Kant ainda não havia assimilado a fundo a doutrina que, pouco tempo mais tarde, assumiria uma função decisiva na descoberta de um novo princípio ético. Mesmo assim, sob a influência estilística e filosófica do genebrino, Kant abandonou o elitismo escolástico, tornando-se, pelo menos momentaneamente, um ensaísta popular, psicológico e estilista, preocupado em descrever, com profundidade, os caracteres da natureza humana ou, especificamente, a beleza e a sublimidade de seus sentimentos. Isso é visto tanto no estilo de escrita como no conteúdo apresentado em 1764, em *Observações*²⁴⁰, que estabeleceu, segundo Cassirer, um novo padrão para a literatura filosófica alemã do

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

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

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

século XVIII²⁴¹, oferecendo uma precisão de análise e uma lucidez de apresentação que nunca mais foi alcançada em qualquer um de seus escritos tardios.

O título do trabalho leva-nos imediatamente a supor que Kant vai direcionar seus esforços para um tratamento exclusivo e substancial do tema da estética, aos moldes daquele empreendido no tratado de Burke²⁴² publicado em 1757 sob o título de *Investigação Filosófica dentro da Origem de nossas Ideias do Sublime e do Belo*, que se tornou amplamente conhecido na Alemanha, em 1758, através do recenseamento de Mendelssohn. Mas, ao contrário disso, Kant não apresenta propriamente uma teoria estética e sim uma primeira tentativa de elaborar uma *antropologia*, a partir da análise das diferenças de raça e gênero, caracterizada por um emergente interesse moral. De acordo com as indicações do *Anúncio do Programa de suas Preleções do Ano de 1765-66* e da *Filosofia Prática de Herder*, o método de análise antropológico²⁴³ é proposto como um novo caminho para a investigação ética. Mais exatamente, ele é apresentado como um *meio* para se alcançar as verdadeiras bases da moral (27: 62-63). De acordo com Zammito (2002, p. 108), no início dos anos 60, Kant viu a antropologia como um importante programa de pesquisas para a descoberta dos princípios fundamentais da moralidade, sendo as *Observações* a primeira verdadeira contribuição nesse sentido.

A falta de acesso às fontes completas do *Nachlaß*, no entanto, conduziu os primeiros comentadores a uma equivocada interpretação do verdadeiro papel desse programa antropológico. Através desse novo procedimento, Kant decide começar suas análises pelas pressuposições históricas e antropológicas em suas investigações no campo da ética, o que parece concordar pouco com sua hipótese madura. Sem a genuína compreensão à qual algumas fontes do *Nachlaß* nos dirigem, os primeiros intérpretes, Kuenburg, Foerster e Menzer, compreenderam que Kant assumiu o método psicológico, baseado na análise dos sentimentos, como o critério de uma ética normativa preocupada em resolver justamente o problema do dever. Como consequência, o decisivo problema ético da *Preisschrift* foi interpretado à luz do método de investigação proposto nas *Observações*.

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

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

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

Schmucker observa que disso resultou uma compreensão limitada e inadequada das teses principais que são desenvolvidas lá. Tanto Foerster quanto Menzer chegaram à conclusão de que, a despeito de toda a reivindicação racional do problema, as bases da moral são estabelecidas na consciência do sentimento. Esta posição foi seguida de perto por outros intérpretes, dentre os quais podemos citar Vleeschauer, que afirma que, nesse contexto, a consciência do sentimento moral se apresenta claramente como o fundamento da ética (1962, p. 43). Ward (1972, p. 24-25) segue a mesma direção ao afirmar que Kant ainda parece estar comprometido com uma hipótese da moralidade em termos de sentimento e, por isso, ele é incapaz de justificar de forma consistente o princípio ético relacionado com o fim em si das ações que ele mesmo formula nas linhas da *Preisschrift* (2:298). Fins morais incondicionados não podem ser alcançados quando são interpretados como relativamente universais, porque, enquanto sentimentos, eles dependem das disposições psicológicas contingentes do homem, incapazes de estabelecer qualquer fundamento de uma ação como um fim em si. Com isso, Ward percebe uma tensão no pensamento ético de Kant em interpretar a moralidade, por um lado, em termos de sentimento e, por outro, em termos de necessidade moral e obrigação. Apesar de perceber essa tensão, ele prefere afirmar que Kant segue os moralistas ingleses, especialmente Hutcheson, ao *fundar* a moralidade no sentimento. Assumindo um caminho de interpretação semelhante, Reich (1936) também chega à falsa conclusão de que Kant reconheceu Rousseau apenas como uma influência na limitada área da investigação antropológica, aceitando, com efeito, a análise psicológica do fato moral e a doutrina de sentimento moral de Hutcheson e Shaftesbury (Schmucker, 1961, p. 154). Em uma interpretação mais recente, Suzuki (2016, p.160-161) se alinha à interpretação tradicional ao defender que, embora as *Observações* apresentem claramente as influências de Burke e Hume tanto em relação à distinção entre o belo e o sublime quanto no que diz respeito à tipologia das qualidades morais, o opúsculo é essencialmente *hutchesoniano* na medida em que sua configuração “lembra bastante a da filosofia do sentimento moral”. Conforme sua análise constata, o encaminhamento dado ao texto que vai das distinções estéticas às morais segue justamente a divisão das *Investigações* de Hutcheson, não havendo, de fato, um distanciamento qualitativo, na hipótese kantiana, entre as qualidades virtuosas e a verdadeira virtude (p.167). Todavia, como Schmucker (1961, p. 63) sublinha, se realmente a pressuposição desses intérpretes é verdadeira, devemos aceitar que Kant, em pouco tempo, desde a *Preisschrift*, realizou praticamente uma inversão de marchas, abandonando a posição moral estabelecida lá como fruto de uma longa reflexão. Se nas *Observações*, o princípio da ética é, realmente, tratado somente em referência ao sentimento moral, isso mostra que toda discussão realizada com Wolff, Baumgarten e Crusius sobre as bases da obrigação, levando em consideração um princípio formal incondicionado como ideal de perfeição, foi totalmente abandonada.

Frente a isso, parece mesmo necessário bastante diligência na interpretação tanto do papel desse método antropológico nesse contexto quanto da estimação da medida em que o pensamento kantiano está, de fato, vinculado à tradição britânica. Schmucker (1961, p. 104) mostra-se atento a esse problema ao sugerir que, nas *Observações*, Kant apenas desenvolve o tema moral nos limites de sua teoria estética, não demonstrando qualquer objetivo de desenvolver, em um caminho decisivo, a teoria moral introduzida anteriormente.²⁴⁴ Ao mesmo tempo, ele sugere que, talvez, essa falta de aprofundamento filosófico encontre uma justificação apropriada nas admitidas intenções de Kant, reveladas nas considerações iniciais de seu prefácio, no qual ele abertamente afirma seu desejo de se comportar, no decorrer de sua investigação, somente a partir do ponto de vista do mero observador. O problema principal que Schmucker observa está no fato de que Kant não estabelece *claramente* um princípio objetivo para justificar aquilo que ele chama de disposições virtuosas, tratando-as em proximidade com as considerações estéticas e com o fato psicológico propriamente dito. Com efeito, isso torna difícil compreender como essas disposições podem ser capazes de ultrapassar a categoria de meras máximas ou princípios subjetivos. Apesar de tal dificuldade, devemos investigar, mesmo assim, em qual caminho as afirmações antropológicas e psicológicas de Kant, em *Observações*, podem ser consistentes com a sua posição na *Preisschrift*. Elas, de alguma maneira, apresentam alguma contribuição para a questão da base racional da ética que lá se enuncia? Elas podem nos dizer algo mais sobre o princípio objetivo da moral em sua relação mais próxima com o sentimento?

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

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

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

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

montanha cujos picos cobertos de neve surgem acima das nuvens, a descrição de uma tempestade vertiginosa ou a caracterização do reino do inferno por Milton”²⁴⁷ (2:208) - é algo que desperta uma satisfação que vem acompanhada ao mesmo tempo de temor. Em vista disso, o sublime é, nas palavras de Kant, um tipo de experiência que toca, enquanto o belo é aquela que seduz. O primeiro se exemplifica na noite e “no semblante sério, rígido e atônito” das pessoas que estão tomadas por esta experiência, o outro, por sua vez, está representado no dia e é percebido na “alegria nos olhos” de uma pessoa e nos traços de seu sorriso (2:209).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Apesar da clara exigência de se fundar a virtude “sobre princípios” (2:218), percebemos, todavia, a reivindicação de Kant dos belos e nobres sentimentos - a saber, a simpatia e a complacência, os quais ele denomina virtudes adotivas - como *suplementos* motivadores da virtude genuína. Kant compreende que tais sentimentos estão próximos à virtude e podem atuar, em alguma medida, como móveis auxiliares, porque eles são legitimados por um prazer imediato no objeto: “[e]stas virtudes adotivas têm, todavia, grande semelhança com as verdadeiras virtudes, uma vez que elas contêm o sentimento de um prazer imediato pelas ações boas e benévolas”²⁵⁵ (2:218). A exigência dessas boas qualidades auxiliares parece encontrar uma boa justificativa na questão antropológica levantada na cosmogonia, a saber, o problema da falibilidade moral. Como afirma Schmucker (1961, p. 109), as virtudes adotivas devem substituir provisoriamente a verdadeira disposição virtuosa nas pessoas que ainda não são capazes de agir a partir de princípios, dirigindo-as às ações belas e nobres. Elas devem, em segunda instância, apoiar a força motivacional e o ímpeto dos verdadeiros impulsos morais, compensando e contrabalanceando, enfim, as ações na natureza humana, uma vez que todas as ações belas e virtuosas tendem a ser suprimidas pelas ações

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

²⁵⁴ Tugendsschimmer

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

grosseiras comandadas por um *quarto* tipo de motivação, a saber, o egoísmo. Podemos dizer, em suma, que essas qualidades auxiliares que se ligam as caracteres da natureza humana são “implantados pela natureza para suprir a ausência do ‘sentimento moral universal’” (Suzuki, 2014, p.162).

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

É notável, no entanto, que essas virtudes auxiliares distinguem-se do sentimento moral universal e das verdadeiras intenções virtuosas, porque elas permanecem, em sua essência, sempre vinculadas às paixões, que são fracas e cegas. Certamente, os indivíduos que atuam a partir dos instintos auxiliares são conduzidos a ações cujo o resultado, de algum modo, acontece em proveito do todo. No entanto, o resultado de suas ações é certamente inferior àquele que pode ser engendrado a partir daquilo que Kant chama de verdadeira virtude. Esta é identificada com princípios a partir dos quais as disposições são tornadas independentes da inconstância e da mutabilidade das situações. Observa-se, frente a isso, que há um claro contraste entre o sentimento ligado às paixões naturais, às quais os instintos morais se vinculam, e o sentimento que se refere a uma experiência ética genuína: “[o] fundamento nobre permanece e não está submetido de modo algum às circunstâncias das coisas exteriores. Tal é a propriedade dos princípios em comparação com as emoções que nos exaltam apenas em ocasiões particulares, e assim é o homem de princípios, oposto àqueles oportunamente conduzidos por um impulso bondoso e amoroso”²⁵⁷ (2:221). Por isso, o sentimento

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

²⁵⁷ Der edle Grund bleibt und ist nicht dem Unbestande äußerer Dinge so sehr unterworfen. Von solcher Beschaffenheit sind Grundsätze in Vergleichung der Regungen, die bloß bei einzelnen Veranlassungen

que se vincula a princípios, quando “se eleva à sua devida universalidade, é sublime, mas também mais frio”²⁵⁸ (2:216). Ao discorrer particularmente sobre seu caráter, Kant afirma que os verdadeiros princípios da virtude não são identificados com regras especulativas, mas, uma vez considerados imediatos, eles se estabelecem diretamente no *coração* de todos os homens. Trata-se daquilo que se define como o *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*.

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

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

aufwallen, und so ist der Mann von Grundsätzen in Gegenhalt mit demjenigen, welchen gelegentlich eine gutherzige und liebeiche Bewegung anwandelt.

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

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

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

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

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

²⁶² Em sua leitura do texto, Suzuki (2014, p.163-164) enfatiza, de maneira correta, que a “compaixão é um sentimento bom, mas cego”. Ele observa que o “exemplo utilizado é recorrente entre os pensadores britânicos” e se encontra principalmente em Hume: “ao se deixar levar por sentimentos de consideração para com os necessitados, o indivíduo compassivo estará ‘em débito com um terceiro’ e impedido, dessa forma, de cumprir com ‘o dever estrito da justiça’”. Hume observa, portanto, que os indivíduos compassivos seriam prejudiciais do ponto de vista da utilidade pública. Certamente, tanto Kant quanto Hume percebem que o problema em torno disso está na impossibilidade de generalizar as ações benévolas e compassivas. No entanto, para Suzuki, enquanto Hume acredita que a razão seria o aspecto responsável por empreender toda a correção ou equidade das ações humanas, “no Kant pré-crítico ela é ainda feita pelo *sentimento*”. Em sua opinião, isso se daria pela ampliação e extensão dos bons sentimentos ao maior número de indivíduos. No entanto, com essa posição, reduzimos a tese de Kant à de Hutcheson ou à de Rousseau, o que uma análise mais minuciosa do desenvolvimento, a partir de outras fontes, não nos permite reconhecer.

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

Já se constata nessa hipótese, todavia, que o conceito da essência do bem ou da perfeição moral como fim em si, que está por detrás do princípio formal kantiano discutido anteriormente, adquire um sentido mais determinado. Esclarece-se, em um ponto de vista que já aponta para a ética tardia, que a virtude exige a subordinação de inclinações particulares e sentimentos naturais, como a simpatia e a complacência, a princípios universais que se ligam a beleza e a dignidade da natureza humana. Segundo Schmucker (1961, p. 113), nesse ponto, nós já encontramos, ao menos indicados, alguns caracteres do princípio do dever. O bem e a perfeição ligam-se agora à exigência de que todas as inclinações devam se submeter aos caracteres universais da natureza humana (p. 116). Observa-se, com isso, que apesar de toda caracterização estética e antropológica²⁶⁵, já existe, nessa

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

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

²⁶⁵ Apesar de concordar que há semelhanças entre o ponto de vista de *Observações* e a perspectiva madura que seria apresentado na *Fundamentação*, Frierson (2011, p. XVIII-XIX) observa que a primeira obra difere em muitos pontos da segunda. Segundo ele, em *Observações* a ética não é *a priori*; o

hipótese, um conceito universal do bem a partir do qual se deve derivar categoricamente as boas ações e o próprio conteúdo do sentimento moral.

Torna-se possível, através dessas pistas, apercebermo-nos melhor do caráter adquirido na relação entre os aspectos formais e materiais da moralidade, bem como a função do sentimento moral como princípio *suplementar*. Na *Preisschrift*, o sentimento moral foi definido, a partir das categorias de simplicidade e insolubilidade, como uma experiência imediata de prazer e desprazer ou de aprovação e desaprovação moral. Está indicado lá, na apresentação dos exemplos do amor recíproco e da desobediência a Deus, que o critério dessa experiência de prazer deve ser objetivo e independente das inclinações particulares do sujeito. A validade objetiva do sentimento já está contida na simplicidade e insolubilidade da experiência e no objeto formal ao qual ele se vincula. Esse ponto é mais adequadamente destacado aqui na diferenciação entre o sentimento moral universal e os outros sentimentos morais básicos, como a simpatia. Kant esclarece que a “simpatia moral ainda não basta, todavia, para incitar a natureza humana inerte a ações em vista do interesse comum [...]”²⁶⁶ (2:218). Prosseguindo, ele ainda explica: “[o] de constituição de ânimo sanguínea [...] tem grande simpatia moral [...]. Seu sentimento moral é belo, mas destituído de princípios e depende sempre da impressão atual que os objetos produzem nele”²⁶⁷ (2:222). A simpatia observada na descrição do caráter moral do sanguíneo, portanto, está vinculada tão somente às disposições mais particulares e emocionais do sujeito. Constata-se, por outro lado, que o sentimento moral universal baseia sua objetividade em um critério mais abrangente e fundamental. Em outras palavras, este sentimento é acionado porque um tipo de bondade essencial interna pode ser identificada. A aprovação se vincula a um valor superior proporcionado pelo objeto formal cuja exigência é a universalidade. Dessa forma, a atividade do sentimento pode ser

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

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

²⁶⁷ Der von sanguinischer Gemüthsverfassung [...] hat viel moralische Sympathie. [...] Sein sittliches Gefühl ist

schön, allein ohne Grundsätze und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrücke ab, den die Gegenstände auf ihn machen

percebida, de um modo mais claro, como a de um princípio suplementar que atua de acordo com as regras de uma consciência formal imediata, objetiva e universal. Isso é uma evidência relevante, diante da interpretação tradicional, a favor do fato de que a experiência de aprovação e desaprovação, já nesse contexto, não pode ser concebida como a última instância no processo de *juízo* moral.

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

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

se conformar com a constituição melancólica do ânimo em sentido moderado²⁶⁸ (2:219).

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

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

A presente análise da natureza humana mostra que a maior parte dos homens não está apta a submeter as inclinações decorrentes do amor de si aos princípios da liberdade implícitos na experiência do sentimento moral. Embora Kant reconheça a carência do comportamento de acordo com princípios, ele sublinha a importância de se considerar a variedade das manifestações de temperamento para a uma caracterização completa da natureza humana. Todas essas qualidades são pensadas como aspectos que, em seu papel social e em relação a sua participação no todo, podem contribuir, de alguma forma, à natureza humana²⁷⁰. Como Ward nos sugere, em palavras que nos remetem à teodiceia da década anterior, trata-se de considerar a diversidade extraordinária dos sentimentos e

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

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

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

atitudes humanas, sejam boas ou más, como partes de um grande e sublime *design* no qual as partes individuais e defeituosas contribuem para a maior perfeição possível do todo.

Quando eu observo alternadamente o lado nobre e o lado débil do homem, então reprovo a mim mesmo de não poder colocar-me naquele ponto de vista em que estes contrastes, todavia, apresentam o grande quadro de toda a natureza humana de uma forma tocante. Pois eu me conformo de bom grado com o fato de que, na medida em que pertence ao projeto da grande natureza, essas atitudes grotescas não podem conceder outra coisa do que uma impressão nobre, embora tenhamos uma visão muito limitada para percebê-las nesta relação ²⁷¹ (2:226-7).

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

No entanto, para lançarmos um rápido olhar nisso, então eu creio poder observar o seguinte: Aqueles entre os homens que se comportam de acordo com princípios são muito raros, o que é sobremaneira bom, uma vez que pode acontecer facilmente de errarmos nesses princípios e então o prejuízo que emerge dessa situação é tão maior quanto mais universal for o princípio e quanto mais firme for a pessoa que o estabeleceu para si mesmo. Aqueles que se comportam a partir de impulsos benignos são a maioria, o que é, de fato, excelente, embora isso não possa ser creditado como um mérito especial da pessoa; pois esses instintos virtuosos faltam às vezes, mas eles no geral servem ao grande propósito da natureza humana, da mesma forma que os instintos restantes que tão regularmente movimentam o mundo animal. Aqueles, que têm fixo diante dos olhos o tão amado eu próprio como o único ponto de referência de seus esforços e que buscam tornar o egoísmo o grande eixo em torno do qual tudo gira, são a maioria. Nada pode ser também mais vantajoso do que isso, pois estas pessoas são as mais diligentes, organizadas e cautelosas; elas concedem sustentação e solidez ao todo, quando, mesmo sem intenção, tornam-se comunitariamente úteis, suprimindo as carências necessárias e oferecendo a base sobre qual almas mais refinadas podem difundir beleza e harmonia. Por fim, o amor pela honra está espalhado em todos os corações humanos, embora em medidas diferentes, devendo conceder ao todo uma beleza atraente até alcançar a admiração [...] ²⁷² (2:226-7).

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

²⁷² Um indessen doch einen schwachen Blick hierauf zu werfen: so glaube ich folgendes anmerken zu können. Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige, welches auch überaus gut ist, daßes so leicht geschehen kann, da man in diesen Grundsätzen irre und

Todavia, diante desse variado extrato antropológico que mostra as motivações da natureza humana, Kant já pressupõe o papel de uma regra como critério restritivo para as ações por impulso, capaz de orientar mais adequadamente nosso livre-arbítrio. Assim, apesar de Kant destacar a incapacidade humana de julgar corretamente de acordo com princípios e temer o peso da responsabilidade moral, discriminada na consequência das ações por princípios, por fim, ele admite que todas as inclinações dominantes, em algum momento, devem ser submetidas ao julgamento de um tribunal que avalia as consequências da conduta a partir de um “ponto de vista estranho”. Trata-se, em outras palavras, de considerar um ponto de vista fora de si para julgar a aparência da própria conduta e para avaliar qual efeito tem esta conduta em relação aos outros. Segundo Schilpp (1966, p. 75), a partir deste impulso secreto, elevamo-nos sobre nossas ações e interesses mais particulares, o que permite nos separarmos momentaneamente de nossa individualidade. Se, de fato, nesta situação, este procedimento ainda não é capaz de *direcionar* o comportamento em direção a uma necessidade *propriamente* categórica, ele, pelo menos, permite julgar mais objetivamente ou racionalmente o caráter das nossas ações²⁷³. É certo que Kant ainda suplica por uma resposta mais clara sobre este ponto de vista no qual os *contrastes* podem efetivamente *se harmonizar* no quadro geral da natureza humana. Ele está se tornando cada vez mais lúcido, todavia, de que esta resposta não está no *conhecimento metafísico da natureza*, mas se encontra decisivamente em uma compreensão mais profunda do homem, à qual Rousseau lhe fornece um modelo através de seu “homem natural”.

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

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

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

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

O ensaio intitulado *Uma Tentativa de Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas dentro da Filosofia* foi publicado no final de 1763, quase um ano antes da publicação da *Preisschrift*. Apesar disso, sabe-se, através de algumas fontes²⁷⁵, que o último foi concluído pelo menos seis meses antes do primeiro. É possível supor, então, que a *Preisschrift* foi concluído no final de 1762 enquanto *Grandezas Negativas*, por sua vez, em junho de 1763, como comprova o registro da *Acta Facultatis Philosophiae* da Universidade de Königsberg. Embora investigue um problema de natureza diversa, *Grandezas negativas* toca nas principais questões da *Preisschrift*, sejam elas relativas ao problema teórico que se circunscreve no contraste entre os métodos da matemática e da metafísica (2:167) ou ainda na própria questão que se enuncia em torno do problema ético. Todavia, enquanto a *Preisschrift* empreende uma crítica à aplicação do método matemático no âmbito da metafísica, *Grandezas Negativas* vai se opor diretamente ao alcance do logicismo wolffiano. Kant vai apresentar o contraste entre a oposição lógica e a real, observando que o zero produzido por uma oposição lógica é apenas uma simples contradição, enquanto o zero resultante de uma oposição real se relaciona com a própria existência, sendo concebido como uma definição física (2:171-2) e como “uma verdadeira força” (2:178-9)²⁷⁶. Isso leva particularmente a uma distinção decisiva em torno das respectivas funções das relações dedutivas, que são de caráter meramente lógico, e as *relações causais* de existência, que devem caracterizar as operações da natureza.

Embora o conceito de oposição real restrinja as ambições kantianas de realizar uma cosmogonia, na medida em que denuncia a incapacidade da razão

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

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

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

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

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

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

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

A ideia de oposição real quando aplicada propriamente à filosofia prática conduz ainda a algumas interessantes considerações em torno do caráter *sui generis* da lei interna da perfeição e, ainda, a alguns problemas específicos da teodiceia. Esta perspectiva mostra-se especialmente útil para esclarecer o sentido da natureza do mal. Abandonando a perspectiva leibniziana apresentada em seu *Ensaio de algumas Considerações sobre o Otimismo* de 1759, Kant compreende o mal não como a ausência de bondade ou de perfeição, mas como um *meritum negativo*, algo que, de fato, representa uma realidade efetiva. Novamente, o critério para a existência real do vício está na consciência da transgressão de uma lei interna positiva. É interessante notar que Kant acredita, em um caminho semelhante à ideia madura do fato de razão, que esta lei emerge como uma

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

consciência obrigatória imediata em todos os seres racionais. Por sua vez, a supressão da obrigação, que caracteriza propriamente a natureza das ações viciosas, acontece através da *atuação real* das próprias *forças do ânimo*: “[e]ssa lei interna é um fundamento positivo de uma boa ação, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido. Aqui, portanto, há uma privação, uma oposição real, e não apenas uma ausência” (2:182). Em outras palavras, o mal moral é um estado de dívida, não de ausência. Apenas na inexistência de um determinado *fundamento superior de perfeição*, a ausência não expressa um vício (p. 184). Kant, então, reafirma a validade dessa lei racional da obrigação ou princípio de perfeição tanto para os casos de execução, nos quais os homens praticam delitos concretos, quanto nos casos de omissão, nos quais se deixa de realizar aquilo que é exigido pela lei. Em relação ao último, Kant observa que a atuação da “lei positiva de amor ao próximo”, pressuposta “no coração de todo homem”, é do mesmo modo, válida. Dessa forma, levando em conta a lei, um ato de omissão representa “uma ação interna efetiva, advinda de móveis, sem a qual a omissão não seria possível. Este zero é uma consequência de uma oposição real” (2:183).

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

Estas considerações mostram que o mal deve ser devidamente atribuído à própria atuação da vontade em sua relação interna de oposição à lei. Mais uma vez, nesse contexto, como é possível notar, Kant deixa indicado a exigência de uma distinção essencial entre natureza e liberdade, entre teoria e prática, para a compreensão adequada do problema moral. A despeito das *aparências*, a moral e, com efeito, o mérito e o demérito, diz respeito a uma operação interna da mente. A moralidade de uma ação deve ser concebida em função de forças internas que devem mover o ato, em vez de impulsos físicos externos e suas consequências no mundo. Muitas faltas por omissão, devido às suas consequências moderadas, são tornadas quase invisíveis pelo hábito ou pela cultura (2:183). Ora, isso explicita, segundo Kant, a impossibilidade dos homens deduzirem “com certeza o grau de disposição moral de seus semelhantes a partir de suas ações” (2:200). Como uma alusão à sua ainda distante virada copernicana, ele argumenta que, no âmbito teórico, “todas as espécies de conceitos precisam repousar sobre a atividade interna do espírito, como seu fundamento. Coisas externas bem que podem conter a condição sob a qual se apresentam desta ou daquela maneira, mas não a força para efetivamente produzi-las”. A questão é posta analogamente ao problema moral. Do mesmo modo que não se pode estipular se certas negações são

verdadeiras oposições reais tão somente por meio da análise empírica da natureza, no campo da filosofia prática, não se pode avaliar a verdadeira moralidade, oriunda das oposições reais das forças motivacionais internas, tão somente através de suas consequências externas. É certo que a disposição interna do homem precisa superar as forças contravalentes do amor próprio. Todavia não somos capazes de inferir verdadeiramente o grau de tais forças ao ponto de estimarmos tanto a disposição quanto o valor moral das pessoas. O *juiz* e o *tribunal* para julgar nossa conduta encontram-se igualmente *ocultos*.

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

Essas questões de ordem moral decorrentes do conceito de oposição real conduzem mais uma vez ao problema do arbítrio de Deus já abordado no contexto da teodiceia. Trata-se de verificar se o conceito de uma oposição real pode ser aplicado ao arbítrio divino: “[c]aso queiramos nos aventurar a aplicar esses conceitos ao frágil conhecimento de que podem dispor os homens da divindade infinita, que dificuldades não cercarão, então, nossos maiores esforços”. Mas Kant acredita que o conceito de uma oposição real não pode ser aplicado ao arbítrio perfeito e absoluto de Deus. Como foi discutido no tratado de 1762, a existência de Deus deve estabelecer a ordem completa de todas as determinações possíveis. Com efeito, isso impossibilita qualquer tipo de supressão interior no que diz respeito ao desejo, uma vez que, como se supôs diante da tese de Leibniz, não há na vontade de Deus qualquer carência ou mesmo pressupostos meramente subjetivos. É possível presumir, por outro lado, que a oposição se aplica à vontade finita dos homens, porque as máximas subjetivas nem sempre correspondem ao critério objetivo estabelecido para as ações. Como vimos, no homem, a faculdade de apetição trabalha com diversos fundamentos subjetivos do prazer, os quais devem pressupor sempre o sentimento de desprazer ou uma aversão positiva em relação

aos fundamentos contrários. Em outras palavras, o resultado que não está em conformidade com esse prazer subjetivo em vista de um objeto específico do desejo emerge como um tipo de aversão positiva ou desprazer: “[n]o apetite que um mestre devotado possui de educar seu aluno, todo resultado que não for conforme a este desejo se lhe opõe positivamente, sendo um fundamento de desprazer”. Todavia de “espécie totalmente diferente são as relações dos objetos à vontade divina”. Kant observa, no caminho decisivo já indicado em *O Único Argumento*, que “[n]ela, nenhuma coisa exterior é propriamente fundamento de prazer e desprazer, pois ela não depende absolutamente de outra coisa e esse prazer puro não habita aquele que por si mesmo é bem-aventurado porque o bem exista fora dele, ao contrário: esse bem existe porque a representação eterna de sua possibilidade e o prazer ligado a ela são um fundamento da satisfação do apetite” (2:201). É possível perceber que o abismo de diferença que pode ser reconhecido entre a representação do desejo em Deus e a das criaturas encontra-se, dentre outras razões, no fato de que, no arbítrio de Deus, os fundamentos subjetivos correspondem sempre e exatamente aos objetivos. Kant explicará, pouco tempo depois em suas *Preleções*, que as máximas ou “as leis subjetivas são derivadas da constituição desse ou daquele sujeito; elas estão restritas a eles. [...] Na vontade de Deus, as leis subjetivas daquela vontade são idênticas às leis objetivas [...]” (27:264). Portanto, de acordo com essas indicações, a representação ideal do arbítrio divino deve levar em conta tanto a satisfação quanto a correspondência completa do desejo de Deus com o objeto desejado, que, nesse caso em especial, só pode ser um objeto racional construído internamente e independente de qualquer outra condição. Assim, a possibilidade de uma solução para o problema ético kantiano, enunciado na *Preisschrift*, ganha espaço a partir da seguinte sugestão, a saber: é necessário compreender como os fundamentos subjetivos da vontade finita humana podem se harmonizar com um *objeto ideal* interno, conservando a *validade subjetiva e a objetiva* do prazer. Trata-se de encontrar ou *construir racionalmente* um objeto de apetição válido ou, em outras palavras, um objeto que possa ser *universalmente* desejado. Esta sugestão, com efeito, vai abrir as portas para a compreensão inicial de uma faculdade superior de apetição, onde os fundamentos da razão determinam *internamente e objetivamente* o desejo, que mais tarde vai culminar no conceito de razão prática.

CAPÍTULO 3

LIBERDADE E NATUREZA: A GÊNESE METAFÍSICA DA FILOSOFIA PRÁTICA

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

O aparecimento do volume XX dos escritos completos de Kant, editado por Gerhard Lehmann e publicado pela Academia de Berlim em 1942, representou uma contribuição fundamental para a interpretação do desenvolvimento da filosofia moral kantiana, uma vez que, pela primeira vez, os intérpretes tiveram acesso ao extrato completo das decisivas *Anotações* de Kant em seu exemplar particular de *Observações sobre o Sentimento do belo e do Sublime*²⁷⁸, datadas de 1764-65²⁷⁹. Como se nota, pouca progressão foi observada no trabalho dos primeiros intérpretes, que, com acesso apenas aos enxertos incompletos organizados

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

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

anteriormente por Schubert²⁸⁰, não foram capazes de avaliar adequadamente os problemas fundamentais da filosofia moral com os quais Kant, em sigilo, estava preocupado nesse contexto. O que se vislumbra, a partir dessas *Anotações*, é um conjunto completo de reflexões que, de fato, representam o que nas palavras de Schmucker (1961, p. 173) se resume como o debate [*Auseinandersetzung*] crucial de Kant com o pensamento de Rousseau, em particular com seu *Emílio*. No auge de sua influência, de acordo com Cassirer (p. 13), Rousseau não era para Kant um apóstolo das verdadeiras emoções e paixões, como em sua retratação pelos românticos, mas o restaurador dos direitos da humanidade. Como Kant admitiu em umas das notas, era preciso superar a força retórica de Rousseau, contornando o elemento emotivo de suas obras para interpretá-lo com razão: “[eu] devo ler Rousseau até que a beleza de [sua] expressão não mais me incomode e só assim então posso examiná-lo com razão”²⁸¹ (20: 30). O momento lúcido da leitura kantiana de Rousseau encontra-se exatamente no transcorrer dessas notas, que, por um lado, são, como Adickes supôs, um suplemento ou anexo com avaliações críticas e referências diretas às questões antropológicas e estéticas que foram desenvolvidas em *Observações*, mas, mais do que isso, são um atestado de que, a partir do debate com Rousseau, emergiram reflexões totalmente novas no pensamento moral de Kant. É notável que, em certo ponto, estas anotações deixam de ser um adendo aos temas da obra principal para tornarem-se reflexões críticas profundas sobre os escritos rousseauianos, que se bifurcam na direção de problemas decisivos para o desenvolvimento da teoria kantiana, quais sejam: o da natureza essencial e irreduzível do homem em consideração ao seu lugar na ordem das coisas e da providência; o da perfeição humana e da felicidade em relação ao estado de natureza e civilização; o da essência da vontade como princípio do bem e da obrigação; o do papel do sentimento moral; e, enfim, o da relação próxima entre moralidade e religião (Schmucker, 1961, p. 180).

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

No *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765 – 1766*, Kant demonstra a pretensão de estabelecer um critério de investigação para sua doutrina da virtude: “[n]a doutrina da virtude eu devo começar sempre por considerar historicamente e filosoficamente o que acontece antes especificamente

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

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

do que deve acontecer”. Nota-se, a partir disso, que o estudo histórico e antropológico, enquanto uma “descoberta de nossos tempos”, é reivindicado, sob a influência clara de Rousseau, como uma condição necessária para a investigação moral. Trata-se de investigar um conceito de homem “distorcido por sua forma mutável que é colocada sobre ele através das contingências de sua condição” para encontrar “a forma imutável da natureza humana em sua posição distinta dentro da criação”. Portanto, por intermédio desse método, deve ser possível verificar “qual perfeição é apropriada para ele no estado de inocência primitiva e qual é no estado de sábia inocência” (2:311-312), determinando, a partir da consideração desses limites, as regras do comportamento humano em direção ao maior grau de perfeição física e moral²⁸². As *Anotações* aprofundam-se exatamente no ponto onde Kant percebe os resultados dessa investigação, explicitando claramente o motivo pelo qual ele estima tanto a Rousseau ao ponto de compará-lo a Newton. De fato, com sua doutrina do homem natural, Rousseau descobriu as *leis da perfeição* que subjazem e perfazem a natureza humana, justificando o trabalho da providência. De forma decisiva, ele apresentou uma justificativa plausível para o *dito de Pope* de que tudo no curso do mundo pressupõe a ordem, proporcionando, com efeito, as primeiras respostas definitivas sobre as dúvidas morais e religiosas que, na forma de uma *teodiceia*, assolaram o pensamento de Kant na década anterior.

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

Pode-se dizer que a posição de Rousseau se assemelha à de Newton, pois ambos descobriram a ordem e as leis ocultas da natureza distanciando-se da visão que dominava a sabedoria e o senso comum de sua época (20:120). Todavia, embora Rousseau seja considerado “outro Newton”, Kant demonstra agora a consciência de que a verdadeira e mais importante *perfeição* não se encontra na *beleza* estruturada e ordenada do cosmos. Se, no contexto de sua cosmogonia, Kant

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

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

regozijava-se ao contemplar o céu estrelado acima de si, agora suas preocupações se voltam para o universo oculto da alma humana: “[n]ós podemos ver outros mundos à distância, mas a gravidade necessária a nós permanece na terra”²⁸⁴ (20: 153). Nesse mesmo sentido, ele ainda fala: “[e]u não tenho de modo algum a ambição de querer ser um Serafim, meu orgulho está apenas no fato de ser um homem”²⁸⁵ (20:47). Esclarece-se, portanto, que “[a] grande preocupação do homem é saber como preencher seu lugar na criação e compreender corretamente o que se deve ser a fim de se tornar um homem”²⁸⁶ (20:41). Essa clara mudança de prioridades delimita, do mesmo modo, qual deve ser o verdadeiro *escopo da razão*. Se, anteriormente, Kant valorizou os homens de acordo com suas capacidades intelectuais, desprezando o senso comum, a crítica de Rousseau o *corrigiu*. Um autêntico testemunho disso é notado em suas sinceras e agradecidas palavras ao autor que *censurou* sua arrogância intelectual, alertando-o para o verdadeiro fim da humanidade. Este fim não se refere, certamente, ao progresso científico-cultural do homem, mas é expressão exclusiva de sua natureza moral.

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

É perceptível, com isso, uma decisiva reorientação do fim da razão que leva ao “primado da razão prática” (Zammito, 2002, p. 99). O suporte necessário para essa *revolução* encontra-se, como se pode ver, particularmente, na denúncia de Rousseau, apresentada em seu primeiro discurso, de que as ciências e as artes não fizeram mais do que corromper a natureza humana. Por isso, no *Emílio*, como meta de seu programa pedagógico, Rousseau apresenta o objetivo de estabelecer os princípios de uma educação de acordo com a natureza. A educação, portanto, deve tornar o homem livre de suas dependências externas, como aquelas exigidas pela cultura social, conduzindo-o ao seu verdadeiro ser: “[o] propósito principal de

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

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

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

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

Rousseau é que a educação seja livre e também faça o homem livre²⁸⁸ (20:167). O problema denunciado por Rousseau, que Kant também assume, encontra-se no fato de que a multiplicidade das formas adquiridas pela natureza humana na cultura, apoiadas por um uso não sadio da razão, estabeleceram critérios inválidos e nocivos para a vida humana em geral. Estes critérios foram identificados erroneamente como fundamentos válidos do desejo e valores genuínos da natureza humana.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹² Wenn er aber über oder unter sich Vergnügen kennen lernt die ihm zwar schmeicheln wozu er aber nicht organisirt ist und welche dem Zuschnitt der Einrichtung widerstreiten welche die Natur ihm angemessen hat wenn er sittliche Eigenschaften kennen lernt die da schimmern so wird er die schöne Ordnung der Natur stören sich selbst u. andern nur das Verderben zu bereiten denn er ist aus seinem Posten gewichen denn da er sich nicht gnügen läßt das zu seyn wozu er bestimmt ist da er außer dem

Kant encontra no estado de natureza de Rousseau, portanto, um modelo ideal, cujos “pontos fixos” possibilitam uma tentativa de responder ao problema da desordem das forças do espírito, submetidas, no atual estado, a *desejos* que não lhe correspondem: “[t]udo corre em um rio que passa diante de nós, e o gosto mutável e as formas variadas do homem torna o desafio inteiro incerto e enganoso. Onde eu encontro pontos fixos da natureza que o homem nunca pode mudar e que podem conceder-lhe os sinais sobre cujas margens deve se manter?”²⁹³ (20: 46). Completando o programa proposto no *Anúncio*, Kant está convicto que alguns critérios certos e essenciais podem ser encontrados na oposição ou na distinção entre um estado originário de natureza e aquele outro estado casual e contingente observado na civilização: “[d]uas pedras angulares da distinção entre o natural e o não natural. 1. Se é adequado àquilo que não se pode mudar; 2. Se pode ser comum a todos os homens ou somente para uns poucos com a opressão do resto”²⁹⁴ (20:35). Através desse contraste, uma nova compreensão acerca de um estado ideal dos desejos humanos de acordo com as forças da razão emergirá, estabelecendo, enquanto faculdade superior de apetição, as bases metafísicas dos inovadores conceitos de liberdade e obrigação.

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

Os desejos que são necessários ao homem, pela sua natureza, são desejos naturais. O homem que não possui outros desejos - e nenhum deles em um grau mais alto do que através da necessidade natural - chama-se homem da

Kreise eines Menschen herausrückt so ist er nichts u. die Lücke die er macht breitet sein eigen Verderben auf die benachbarten Glieder aus.

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

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

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

natureza e sua capacidade de satisfazer-se com pouco é a suficiência [*Genugsamkeit*] da natureza²⁹⁶ (20:5-6).

A quantidade de conhecimentos e outras perfeições que são exigidas para a satisfação da natureza é a simplicidade da natureza. O homem no qual se encontram tanto a simplicidade como a suficiência da natureza é o homem da natureza. Quem aprendeu a desejar mais do que é necessário através da natureza é luxurioso²⁹⁷ (20: 6).

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

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

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

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

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

Ele percebe ao mesmo tempo que quando o prazer e a vaidade se manifestam como os motivos principais da ciência, a verdade perde sua importância: “[s]e o agrado a partir das ciências deve ser o motivo, então é indiferente se ele é verdadeiro ou falso. O ignorante e o prematuro têm, em relação a isso, uma vantagem sobre o razoável e o cauteloso. O fim último é encontrar a vocação do homem”³⁰⁰ (20:175). Fica claro que essa observação se dirige, em particular, ao próprio status da reflexão metafísica, o qual Kant critica abertamente, em 1766, nos *Sonhos de um Visionário*. No entanto, se seu diagnóstico aqui é claramente desfavorável, emergindo como um decidido ceticismo (20:117), ele não é completamente negativo. Ora, Kant destaca que as artes e as ciências são capazes de impedir vários males quando ajustadas à intensidade adequada de nossas forças: “[a]s ciências causam muitos males e, então, elas também servem como um meio para melhorar seu próprio mal. [...]” (20:105). Sobre isso, ainda vemos escrito em outro comentário: “[e]feminação nos costumes, ócio e vaidade produzem as ciências. Essas concedem à totalidade um novo ornamento, prevenindo muitos males, e quando elas são elevadas a certo nível, então melhoram aqueles males que elas mesmas causaram³⁰¹ (20:43). O que se nota é que as ciências modernas devem ser capazes de curar os males que elas mesmas causaram (20: 43; 39; 105) e ainda desfazer a ilusão, quando atuam, não segundo uma especulação infrutuosa, mas de acordo com uma compreensão saudável e o *sentimento para agir* (20: 175). Isso significa que elas são capazes de vislumbrar os traços da verdade, todavia, unicamente através de uma *revolução de seus fins*. Para tanto, é preciso que se adaptem às *necessidades e capacidades humanas*, estabelecendo-se como uma *propriedade comum* a todos e não como um mero instrumento de opressão (20:35). Certamente, essas considerações mostram que Kant já tem em mente a nova função da metafísica, que seria apresentada em *Sonhos de um Visionário*, como

²⁹⁹ Das übel passende der Wissenschaft vor die Menschen ist vornemlich dieses daß der allergrößte Theil derer die sich damit zieren wollen gar keine Verbesserung des Verstandes sondern nur eine Verkehrtheit desselben erwirbt nicht zu erwehnen daß sie den mehresten nur zu Werkzeugen der Eitelkeit dienet. Der Nutzen den die Wissenschaften haben ist entweder die Üppigkeit, e.g. Mathematik oder die Verhinderung der Übel die sie selbst angerichtet hat oder auch eine gewisse Sittsamkeit als eine Nebenfolge.

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

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

ciência dos *limites da razão*, cujas fronteiras vão legitimar a atuação da *crença moral*.

A dúvida que eu assumo não é dogmática, mas uma dúvida de procrastinação [*Aufschubs*]. Pesquisadores zetéticos. Eu levantarei razões para ambos os lados. É surpreendente que alguém se preocupe com o perigo disso. A especulação não é assunto de necessidade vital. Os conhecimentos em relação ao último são seguros. O método da dúvida é útil devido ao fato de que ele *preserva* o ânimo, não para agir de acordo com a especulação, mas de acordo com o entendimento sadio e o *sentimento* [...] ³⁰² (20:175).

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

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

Em contrapartida, tanto o procedimento analítico kantiano quanto sua concepção antropológica não permitem um reconhecimento imediato desse ponto

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

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

de vista. Segundo a caracterização antropológica que desde a *Teoria do Céu* se estabeleceu no pensamento de Kant, um ideal de bondade e virtude precisa considerar a fraqueza do espírito humano frente aos desejos e, portanto, se estabelecer a partir da capacidade interna do sujeito na superação de obstáculos, o que se expressa em *autarquia*. Nas *Notas*, esse ponto emerge tendo como referência o problema do pecado original, cuja concepção reformatória de Kant se apoia na convicção da corrupção interna da disposição natural do homem para a moral e a religião (20:14) ³⁰⁴. Frente a isso, Kant rompe com a concepção rousseauiana ao compreender que o homem natural não pode ser bom apenas por causa da ausência e do desconhecimento das inclinações nocivas à sua natureza. O problema encontra-se, particularmente, no fato de que o estado de natureza de Rousseau é meramente um estado de *simples inocência*, que, na ausência de inclinações ou privações, constitui-se sem a necessidade de qualquer forma de autocorção interna. É um estado no qual é possível ser bom, sem nenhuma virtude (20:184). De acordo com Kant, “[n]o estado de simplicidade não há nenhuma virtude [...]” (20:64) ³⁰⁵. Em contrapartida, ele acredita que é justamente a imersão do homem dentro de um estado corrompido e decadente o que torna possível se falar verdadeiramente em virtude.

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

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

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

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

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

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

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

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

A virtude é forte; então o que debilita e torna alguém fraco a partir dos prazeres ou torna alguém dependente de delírios é oposto à virtude. O que torna a vida desprezível ou ainda detestável a nós não está na natureza. O que torna o vício fácil e a virtude difícil não está na natureza³⁰⁹ (20:45).

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

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

O coração do homem pode ser constituído da forma como ele quiser; a questão aqui é somente se o estado de natureza ou o civilizado desenvolve mais pecados reais e prontidão para os mesmos [...]. O homem simples tem poucas

³⁰⁸ Da die Tugend stärke anzeigt so muß sie sich vor kriegersichen Staaten schiken mehr vor Rom als Carthago

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

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

tentações para se tornar vicioso. A luxúria constitui unicamente as grandes tentações, e a cultura do sentimento moral e do entendimento não pode nunca contê-las quando o gosto pela luxúria já é grande³¹¹ (20:14).

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

Esta perspectiva, segundo a interpretação de Schmucker, é desenvolvida em proximidade com um conceito do *iluminismo alemão* presente em Thomasius, a saber, “a alma em paz repleta de sentimentos”. Trata-se de um estado de tranquilidade do espírito que, na leitura de Kant, é desenvolvido dentro do estado de luxúria. Esta tranquilidade, porém, não é abalada pelos prazeres desordenados porque, nessa situação, todas as sensações estão em um estado perfeito de simetria (20:98).

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

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

O que é agradável pode se opor bastante às carências, mas quando está de acordo com elas, então é uma bela simplicidade. As carências dos homens

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

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

estão proximamente relacionadas com a facilidade de pensar e representar algo. Eis porque a ordem agrada. Simetria³¹³ (20:149).

Segundo as indicações encontradas nessas notas, um estado de natureza deve ser corretamente compreendido como uma condição na qual a natureza humana encontra-se livre dos obstáculos e consequências alienantes do progresso social (20:45). Mas, mais do que isso, tal estado precisa ser concebido, em um sentido positivo, como uma condição na qual a liberdade restaura a *justiça* das forças do espírito, submetidas, dentro do estado de luxúria, às condições de violência (20:10)³¹⁴, desigualdade e submissão (20:10; 28; 140). Na interpretação de Richard Velkey (p. 84), Kant está diante de uma questão de justiça porque seu problema pressupõe uma inadequação entre o bem (ou a meta final) e as forças reais da razão. Ou seja, os bens para os quais os homens têm se esforçado não são os adequados para as suas capacidades reais. Por isso, o estado de liberdade moral deve ser compreendido como um estado de *natureza restaurado*, que não é meramente o de simplicidade, mas o de *inversão* do estado de luxúria (20:153). O homem restaurado, dessa forma, posiciona-se justamente entre o estado de luxúria, que é uma condição viciosa, e o estado de simples natureza, que é, por sua vez, apenas um estado de liberdade meramente negativo: “[o] selvagem mantém-se abaixo da natureza do homem. O luxurioso continua a vagar fora de seus limites e o artificialmente moral o ultrapassa”³¹⁵.

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

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

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

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

³¹⁵ Defendendo Rousseau das críticas de seu tempo, Schmucker (1961, p. 223) observa que Kant mostra consciência do verdadeiro propósito do autor que, quando colocou diante dos olhos do homem civilizado o estado natural, não sugeriu uma volta para as selvas, mas buscou estabelecer um padrão ideal diante do estado social. Do mesmo modo, Velkey (1989, p.91) compreende que a nova ideia de natureza proposta por Kant não se refere a uma estrutura de ordem empírica nem a uma reconstrução do mundo em termos de noções dadas imediatamente na consciência. Para Rousseau e Kant, natureza é uma ideia que a razão deve postular como realidade originária. Uma ideia que permite reconhecer a tendência auto-alienante da razão que se mostra no estado de civilização. Der Wilde hält sich unter der Natur des Menschen Der Uppige schweift ausser ihren Grenzen weiter undder moralisch gekunstelte geht über ihr. Dessa forma,

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

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

Diante disso, o que Kant parece designar quando fala de um estado de natureza restaurado é uma condição na qual o homem não se encontra mais submetido às suas inclinações ou aos seus desejos sensíveis³¹⁸. Trata-se, na verdade, de uma condição na qual o homem é capaz de produzir, de forma ativa, um *estado ideal e perfeito dos desejos*, a partir da pressuposição da *unidade formal do prazer* (20: 138;144-145). Com efeito, implicitamente levanta-se a pergunta sobre uma faculdade superior de apetição, abrindo um caminho totalmente novo para se compreender o ideal de *perfeição da vontade* (20: 137; 144).

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

está bem claro que o estado de natureza, como na hipótese de Rousseau, não é uma condição empírica e histórica, mas uma noção ideal construída pela razão, uma ideia que remove todos os atributos acidentais e contingentes, buscando a origem, para estabelecer, assim, um modelo para a condição presente do homem [31.17-19]. “Quando consideramos a felicidade do selvagem então não se trata de voltarmos para as selvas, mas apenas de ver o que perdemos enquanto, por outro lado, o que ganhamos”. Wenn man die Glückseligkeit des Wilden erweget so ist es nicht um in die Wälder zu kehren sondern nur um zu sehen was man verloren habe indem man andrerseits gewinnt.

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

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

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

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

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

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

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

Não é difícil observar, em vista de toda a discussão precedente, que este *ideal de perfeição* é articulado levando em consideração a recente concepção kantiana do arbítrio divino e, agora, o conceito político de vontade geral de Rousseau. O arbítrio divino é o arquétipo de uma vontade perfeitíssima que não está submetida a nenhuma determinação extrínseca, sejam as possibilidades ou qualquer bem pré-existente. Ao contrário, todo bem ou perfeição são pressupostos a partir dele como resultado de uma determinação imediata, interna e objetiva da razão sobre o desejo. O modo como esta determinação interna é possível clarifica-se a partir do conceito rousseauiano de vontade geral, que é a concepção segundo a qual a vontade, enquanto expressão de todos os fins de uma comunidade, apresenta-se como uma lei interna para si mesma. Por conseguinte, Kant adquire o apoio conceitual para compreender que o conceito de perfeição, enquanto um atributo da faculdade de apetição, é a representação de um estado de harmonia da vontade consigo mesma, alcançado, em um caminho estritamente formal, quando a vontade é determinada internamente a partir de uma regra universal. Tem-se, com isso, o bem e a perfeição moral. Nesse processo, o aspecto sociável da vontade exige que a vontade particular seja colocada sob o ponto de vista daquilo que deve ser *desejado* universalmente, ou seja, sob o ponto de vista de uma regra universal. Isso ganha consistência através de um teste heurístico de universalidade e não contradição a partir do qual a vontade particular dos homens e a geral da humanidade são confrontadas e consideradas reciprocamente: “[a] vontade deve ser boa quando não se contradiz quando tomada universalmente e reciprocamente” (20:67). Isso permite que a validade moral de uma ação seja verificada quando a disposição da vontade não se contradiz no ponto de vista da *regra da vontade universal*. Quando se assume, desse modo, um ponto de vista fora de si, observamos que o que é

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

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

contraditório em relação à ação das outras pessoas emerge como desagrado, enquanto aquilo que se harmoniza deve produzir, como resultado da aprovação, um tipo especial de agrado.

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

Como é possível notar, uma concordância ou contradição da ação em relação a si mesma manifesta-se quando a máxima da vontade ou a vontade particular é colocada sob o ponto de vista de uma vontade universal. Como exemplo, podemos observar que uma contradição, como critério da impossibilidade moral ou da ilicitude da ação, manifesta-se no exemplo da violação de um dever de direito. Quando eu quero tomar posse da propriedade de alguém segundo os critérios de minha vontade particular, torna-se notável que esta ação, sob o ponto de vista objetivo de uma vontade universal, é contraditória, pois se eu coloco esta ação como uma condição geral do que se deve desejar, logo se percebe que nada poderá ser adquirido. Esta ação se contradiz quando levada em conta universalmente. Eu só posso querê-la sem contradição, em relação à minha vontade particular, nunca de acordo com a regra de uma vontade universal. Da mesma forma que a vontade de Deus encontrar-se-ia em uma contradição caso ela permitisse a existência de pessoas cuja vontade fosse contrária a si mesma (o que nos remete à própria crítica kantiana a Leibniz), a vontade do homem é inválida, do ponto de vista moral, quando ela deseja aquilo que é repudiado do ponto de vista universal. Segundo

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

Schmucker (1961, p. 243), a contradição acontece porque o homem, enquanto portador de uma natureza sociável, não pode aprovar em si um *desejo* que não seja aprovado no ponto de vista de outros.

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

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

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

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

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

³²⁴ Embora a importância de pensadores como Crusius, Hutcheson e Rousseau seja indiscutível para o desenvolvimento da ética kantiana durante a década de 1760, é preciso ressaltar ainda a relevância daquele autor cujos compêndios eram utilizados por Kant em suas *Preleções*. Isso se confirma a partir das anotações de Kant às margens de seu manual de aula, muitas vezes carregada de teor crítico e correções às perspectivas oferecidas pelo seu autor, a saber, Alexander Baumgarten. As *Reflexões* mais iniciais retiradas desse compêndio são correspondentes às fases, que segundo a datação de Adickes, inserem-se nos anos de 1760 - 1766 e de 1764-1768 e, por isso, elas complementam várias questões apresentadas nas *Anotações* e em *Sonhos de um Visionário*. Na reflexão 6463, Kant admite a distinção: “[...] 2. Necessitatio objectiva est vel categorica ou conditionalis. 3. Obligatio est vel primitiva vel derivativa; prior non habet causas impulsivas”. [Necessitação objetiva é ou categórica ou condicional. 3. Obrigação é ou originária ou derivada, a primeira não tem causas impulsivas]. Observa-se, com isso, a consideração da necessitatio objetiva ou categórica que é imediata e independente de condições e por

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

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

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

isso produz uma bondade [bonitas] imediata. Trata-se de uma *obligatio primitiva* que, mais a frente (Refl. 6506), vai ser identificada com aquela que emerge originariamente da essência da liberdade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

É notável que muito do que foi discutido acerca do sentimento moral anteriormente, nos escritos de 1762-63, será retomado e desenvolvido nas *Anotações*. Podemos observar que, nessas reflexões, Kant mantém suas considerações sobre o sentimento moral como uma experiência de aprovação universal em relação ao agir e, ainda, as afirmações sobre a falibilidade do sentimento, cujos limites fomentam a exigência do trabalho educacional (20:168). Todavia aqui o conceito de sentimento moral vai adquirir definitivamente contornos fundamentais, que apenas se mostravam superficialmente indicados nas obras anteriores. O que se explicita é justamente o ponto fundamental de separação entre Kant e os moralistas ingleses, que se revela no problema acerca do *fundamento objetivo* do sentimento moral. A atividade do sentimento é aqui equiparada à do intelecto: “[p]osição moral, através do instinto, simpatia e pena ou através do intelecto”³³⁰ (20:169). Com efeito, a universalidade do sentimento é

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

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

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

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

[a saber], de compaixão e benevolência, temos razão para acreditar que eles são meramente grandes esforços para aliviar o mal-estar dos outros, tomados a partir da autoaprovação da alma, que produzem estas sensações.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³⁵ *Sensus internus voluptatis et taedii est prior appetitione et aversatione quia receptivitas gaudendi aut aversandi subjecto inest quanquam adhuc objecti hujus sensus ignarus sit ut ignoti nulla est cupido. Appetitio vel est primitiva vel derivativa prior est varia etiam qua qualitatem. Sensus internus si*

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

allegatur ut principium probandi logicum legis moralis est qualitas occulta si ut facultas animae cuius ratio ignoratur est phaenomenon

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

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

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

Em sua *Profissão*, Rousseau indaga-se sobre o lugar do homem dentre as coisas que Deus governa. Ele vê ordem na natureza, mas desordem no mundo humano³³⁸. Apesar de todo mal, Rousseau chama a atenção para a sua origem no mundo a partir das forças humanas. Considerando a capacidade livre dos seres humanos, definida, particularmente, como o poder de querer senão aquilo que convém a si mesmo, sem que nada de estranho conduza essa determinação³³⁹, Rousseau entende que nenhum mal pode ser atribuído a Deus. A liberdade e a

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

³³⁸ “Onde está a ordem que eu havia observado? O quadro da natureza oferece-me harmonia e proporções, enquanto o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! A concórdia reina entre os elementos, e os homens estão no caos! Os animais são felizes; só seu rei é desgraçado! Ó sabedoria, onde estão suas leis? Ó Providência, é assim que rege o mundo? Ser benevolente, onde está o seu poder? Eu só vejo o mal sobre a terra.” “Où est l'ordre que j'avais observé? Le tableau de la nature ne m'offrait qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre! Le concert règne entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos! Les animaux sont heureux, leur roi seul est misérable! O sagesse, où sont tes lois? O Providence, est-ce ainsi que lu Régis le monde? Etre bienfaisant, qu'est devenu ton pouvoir? Je vois le mal sur la terre.” (v.5, p. 214).

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

responsabilidade dos atos isentam a providência de qualquer culpa³⁴⁰. Com efeito, o abuso que os homens fazem de sua liberdade não é capaz de perturbar a ordem geral do mundo, mas apenas recaem como um efeito sobre eles mesmos³⁴¹. Kant é diretamente influenciado por este argumento³⁴². Em suas *Anotações*, ele acredita que somos levados a acreditar, por meio de um tipo de ilusão, que toda a ordem do universo foi constituída para corresponder aos nossos desejos desordenados. Uma falsa teologia nos conduz à convicção de que devemos esperar, através de preces e outros atos de submissão, uma interferência direta de Deus na ordem natural para satisfazer os nossos desejos.³⁴³ Sem sucesso, blasfemamos contra a providência porque acreditamos que toda infelicidade do mundo não é nossa culpa. Todavia, de modo coerente, não deveríamos esperar que a providência pudesse concordar com os nossos desejos não naturais. Seguindo os passos de Rousseau, fica claro que o

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

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

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

³⁴³ Em paralelo com Rousseau: “Eu converso com Ele, introduzo todas as minhas faculdades na Sua essência divina, impresso-me com os Seus benefícios e o abençoio pelos Seus dons; mas não lhe dirijo preces. O que eu poderia lhe pedir? Que mudasse, para mim, o curso das coisas e realizasse milagres a meu favor? Eu que deveria amar sobre todas as coisas a ordem que a sua sabedoria estabeleceu e a sua providência mantém, pretenderia que a ordem fosse perturbada em meu benefício?” “Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence; je m'attends à ses bienfaits, je le bénis de ses dons ; mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fit des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi?” (v.5. p. 227).

mal que existe e provoca nossa infelicidade deve ser *atribuído* às nossas próprias ações e desejos (20:68)³⁴⁴.

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

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

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

O fato é que o estado natural restaurado admite um princípio moral de retorno que, segundo Shell (2009, p. 55), pode ser comparado às leis newtonianas do movimento que postulam que para toda ação há sempre uma reação igual e oposta. Do mesmo modo que um rio cria novos bancos quando retrocede, no que concerne ao princípio reativo da moral, os “males não podem ser trazidos ao seu ponto mais alto sem o balanço oscilante do outro lado, aqui, de novo, estagnação e

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

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

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