

Lições de Ética

(Originalmente publicado em Kant, Immanuel. *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. pp. 7-53 [extrato])

Estudo Introdutório¹

1. A história e a natureza das Lições

[7] Em 1924, por ocasião do ducentésimo aniversário de nascimento do pensador de Königsberg, pela primeira vez, Paul Menzer trouxe à luz as suas *Lições de Ética* originalmente intituladas *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. É certo que, do ponto de vista cronológico, trata-se de uma publicação tardia, considerando o fato de que ainda em vida, reconhecendo a importância filosófica de sua própria atividade de preleção, Kant já havia editado suas lições de antropologia ainda no século XVIII, publicando-a, em 1798, com o título de *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Ainda em fins do século XVIII, não obstante, a continuidade desse trabalho foi deixada sob a responsabilidade de alguns de seus mais confiáveis discípulos e amigos. Gottlob Benjamin Jäsche, doutor e *Privatdozent* na Universidade de Königsberg, foi o responsável [8] por editar e publicar as lições kantianas de lógica em 1800, enquanto Friedrich Theodor Rink, aluno de Kant entre os anos de 1786 e 1789 e frequentador de seu círculo íntimo, publicou as lições kantianas sobre geografia física e sobre pedagogia, respectivamente, em 1802 e 1803. Pouco tempo depois, em 1817 e 1821, foi a vez das conferências sobre a doutrina filosófica da religião e sobre metafísica aparecerem sob a supervisão de Karl Heinrich Pöhlitz, professor de Leipzig que também fora um aluno de Kant.

Apesar desse atraso na edição e na publicação das *Lições de Ética*, é perceptível que houve um reconhecimento progressivo da importância desses manuscritos no século XX, o que se atesta, sobretudo, nos estudos e comentários que foram desenvolvidos, a partir de então, utilizando desse material como um suplemento para a reconstrução e a compreensão do desenvolvimento do pensamento moral de Kant². Ademais, [9] é importante destacar que, tempos depois da precursora

1 [7] A primeira parte desse ensaio foi redigida pelo Prof. Bruno Cunha da *Universidade Federal de São João del Rei* e a segunda, a partir da 3ª seção, “Dos Deveres dos Seres Humanos”, pelo Prof. Charles Feldhaus da *Universidade Estadual de Londrina*.

2 [8] Da decisão dos primeiros editores das obras de Kant (*Immanuel Kant's sämtliche Werke*), Karl Rosenkranz e Friedrich Schubert, de não incluir as lições no conjunto da obra daquele tempo, passando ainda pelas reservas do primeiro editor das *Lições*, Paul Menzer, seguiu-se uma avaliação positiva do material nos trabalhos de interpretação que apareceram a partir da primeira metade do século XX. Dentre os trabalhos que se apoiam nas *Lições*, é importante citar, da primeira metade dos anos de 1900, o trabalho de Max Küenburg, *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants* (1925) e também o livro de Paul Schilpp *Kant's precritical Ethics* (1938). Da segunda metade, são memoráveis os trabalhos de Joseph Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants* (1961), o de Keith Ward, *The Development of Kant's View on Ethics* (1972), e um livro mais recente de Clemens Schwaiger,

edição de Menzer, as *Lições de Ética* foram reeditadas por Gerhard Lehmann³ e incluídas, em 1974, no tomo XXVII da Edição Crítica da Academia de Berlim das Obras Completas de Kant [*Kants gesammelte Schriften*]. Algum tempo depois, dando continuidade ao trabalho editorial, , um novo e mais minucioso texto foi preparado com o objetivo de ocupar a posição da edição de Lehmann. Dessa forma, sob os cuidados de Werner Stark, foi-nos apresentada, em 2004, aquela que é considerada hoje a mais confiável e bem elaborada entre todas as versões das *Lições de Ética*.

Mas aqui cabe perguntar: o que, de fato, são essas *Lições*? Qual a sua natureza e a sua origem? Muito embora Kant tenha dado em algum momento o aval para a divulgação de suas aulas⁴, parece bastante claro que as *Lições*, de um modo geral, [10] não são textos que foram redigidos com o propósito de publicação. Na verdade, sequer são textos que foram redigidos por Kant. Trata-se das notas que foram tomadas pelos alunos a partir dos ensinamentos do professor em sala de aula. Sabe-se que, desde 1755, Kant estava habilitado⁵ como *Privatdozent* e que, desde então, adquiriu grande notoriedade como professor. Borowski, que, como aluno, assistiu as primeiras preleções kantianas, por exemplo, relembra que Kant se entregava por completo (1804, p.186) em sua atividade docente⁶. As "Lições de Kant" são retratadas, por seu primeiro biógrafo, como sendo "temperadas de piada e bom humor, muitas vezes com citações [11] dos livros que acabara de ler, e às vezes com anedotas, que, no entanto, eram sempre relevantes" (p.188). Essa popularidade ainda é explicitada pelos relatos de outros estudantes, como o irmão de Hamann, que

intitulado *Kategorische und andere Imperative* (1999). No entanto é verdade que ainda poucos estudos têm sido dedicados às *Lições* em particular. Nesse sentido, cabe citar aqui a Dissertação pioneira de Max Küenburg.

3 [9] Em oposição às admitidas reservas de Menzer, para Lehmann, “todos os escritos impressos pressupõem as lições, sobretudo, os mais difíceis. As lições se constituem o acesso simples e natural à filosofia de Kant” (1966, p. 554).

4 Segundo o relato de Lehmann (1966, XVII.2: 957), atendendo às diversas solicitações e levando em consideração as péssimas condições em que se encontravam vários dos cadernos, “[...]Kant por si mesmo achou correto permitir que fossem usadas publicamente as cópias de suas lições e [...] ele cuidou do fornecimento [*Beschaffung*] dessas cópias”. Um dos primeiros a solicitar uma cópia dos manuscritos foi o ministro Zedlitz, que “solicitou uma cópia da Geografia Física”, embora ele já estivesse estudando por um manuscrito (o de Phillipi). “No entanto trata-se de algo confuso, algumas vezes também escrito de maneira errada”. Markus Herz também solicita a Kant um dos manuscritos. “Eu tenho alguns cadernos bastante conservados de suas Lições de Lógica e eu tenho que agradecer a sua aprovação. Mas eu não tenho nenhum do *Metaphysikkolleg*” (X: 241-244).

5 [10] A dissertação para obtenção do grau de *Magister* intitulou-se “Sucintas Meditações Sobre o Fogo” e foi submetida à universidade em abril de 1755. 4 semanas mais tarde o trabalho foi submetido a um exame público e em junho Kant já estava em posse do título. No entanto, para receber a “*venia legendia*” e obter a habilitação para ensinar, Kant ainda precisava defender outra dissertação. Dessa forma, em setembro, Kant apresentou e defendeu a dissertação intitulada *Nova Elucidação sobre os Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* na qual critica alguns dos princípios fundamentais da lógica e da ontologia dos wolffianos. Para comentário, consultar Cunha, “A Gênese da Ética de Kant” (2017).

6 Em pormenor, Borowski nos conta: “Eu o escutei em sua primeira lição em 1755. Ele morava naquela época na casa do prof. Kypke em *Neustadt* e tinha lá um espaçoso salão de leitura que, como o salão de entrada e a escada, era preenchido com uma quantidade inacreditável de estudantes. Isto parecia ser desconfortável para Kant. Desacostumado com a coisa, ele quase perdeu toda compostura, falando mais suave que de costume, muitas vezes corrigindo a si mesmo. Mas, certamente, isso apenas nos deu uma impressão mais vívida e maravilhosa do homem a quem presumíamos ser o mais erudito e que nos parecia apenas modesto e não temeroso. Nas lições seguintes já foi totalmente diferente. Sua palestra, tanto quanto as seguintes, não foi apenas meticulosa, mas sincera e agradável” (1804, p. 186).

revela em uma carta ao amigo: "Magister Kant vive feliz e contente. Silenciosamente, ele recruta aqueles que frequentam as lições do glamoroso Watson" (1821, p.11). Talvez não seja difícil supor alguns motivos que justificavam esta dedicação. Uma vez que a posição de *Privatdozent* estava abaixo da de professor universitário, Kant não recebia um salário fixo da Universidade, mas dependia dos honorários que eram pagos pelos estudantes, e isso talvez possa explicar, pelo menos em alguma medida, o motivo pelo qual Kant deveria se esforçar profissionalmente para conseguir seguidores, embora certamente isso não estivesse acima de sua vocação e nem de seu amor pela filosofia. Por esta razão, muito embora precisasse angariar estudantes em uma "disputa acirrada", Kant os selecionava, proferindo a sua célebre frase: "você não aprenderá comigo filosofia, mas a filosofar" (BOROWSKI, 1804, p.187).

Tão logo Kant se habilitou, começou a lecionar na *Albertina* e sua atividade se estendeu por mais de 4 décadas⁷, atraindo, desde o início, tanto os jovens estudantes de Königsberg quanto profissionais e pessoas de diversos setores da sociedade. Logo de início⁸, no semestre de inverno de 1755-1756, foram ministrados cursos de lógica, metafísica, física [12] e matemática. Ainda em 1756, no semestre de verão, foi acrescentado o curso de geografia e, logo depois, as lições de ética⁹. De uma maneira geral, os cursos ou as preleções universitárias eram oferecidas e ministradas em períodos bem definidos do ano. No semestre de verão, elas aconteciam do fim de abril ou do início de maio até meados de setembro. No inverno, eram ministradas a partir do meio de outubro, estendendo-se até o fim de março ou o começo de abril. Os cursos geralmente tinham carga horária de aproximadamente 4 horas por semana distribuídas em 2 ou 4 encontros. As *Lições de Ética*, em especial, compunham o currículo do primeiro ano, fazendo parte da preparação para os cursos de direito, medicina e teologia (KÜHN, 2004, p.108).

É de nosso conhecimento que os compêndios universitários eram uma referência obrigatória das lições em geral¹⁰. Dessa forma, sabe-se que, para a matemática, Kant utilizou-se dos compêndios de Christian Wolff. *Princípios de todas as Ciências Matemáticas* e o *Extrato dos*

7 [11] Foram mais de 80 semestres de docência, de 1755 a 1796.

8 Por ocasião de sua promoção à *Magister*, Kant teve de proferir em 12 de junho de 1755 uma palestra em latim sobre "A exposição fundamental e fácil na filosofia". Para Lehmann (1966, XXIV.2, p. 955), caso este documento não tivesse sido perdido, seria "o primeiro documento da história das lições kantianas".

9 [12] Segundo o *Índice* de Arnoldt dos cursos kantianos ministrados ou apenas anunciados, em 1759/60, já se encontra uma referência às *Lições de Ética* como "Ethik über Baumgarten" (1894, p. 330). Contudo, Lehmann é da opinião que Kant não usou as duas obras de Baumgarten até o semestre de inverno de 1764-1765, época em que Herder assistiu suas preleções. A *Praktische Philosophie Herder* é baseada na *Ethica Philosophica* de Baumgarten. Antes disso, Kant supostamente teria usado o manual de Baumeister. No entanto, segundo Stark (1993, p.327) e Schwaiger (1999, p.34 ff), a suposição de que Kant teria ensinado antes com a obra de Baumeister, *Elementa philosophiae*, é provavelmente falsa.

10 Sobre isso, Erik Adickes (XIV: xxi) comenta, em sua introdução ao *Legado Manuscrito*, que "Os compêndios de Meier, Baumgarten, Achenwall, Eberhard lhes serviam como base para suas lições. Naquele tempo, o uso de manuais deste tipo era reconhecidamente comum nas universidades alemãs e foram incutidos, de modo especial, aos professores de Königsberg por meio de um édito do ministro [13] V. Zedlitz de 16 de outubro de 1778. 'O pior dos compêndios', se diz aqui, 'é certamente melhor do que nenhum e os professores podem, se possuírem sabedoria o suficiente, melhorar seus autores tanto quanto puderem, mas a leitura em forma de ditado deve ser abolida totalmente'".

Princípios de todas as Ciências Matemáticas. Os cursos de física e ciências naturais foram baseados no texto de Johann Eberhard, *Primeiros Fundamentos da Doutrina da Natureza*. As leituras de metafísica, por sua vez, eram feitas tendo como referência o "mais útil e fundamental entre todos os compêndios do seu tipo" (AA 1: 503), a saber, a *Metaphysica* de Alexander Baumgarten, a quem Kant, expressando claramente o seu respeito e preferência, julgou como um gigante entre os metafísicos (AA 1:408). A lógica era ensinada a partir do *Extrato da Doutrina da Razão* do discípulo de Baumgarten, Georg Friedrich Meier. Na antropologia e na religião foram seguidos, respectivamente, partes da *Metaphysica* e, além dela, na religião, a *Preparação para a Teologia Natural* de Eberhard. Para as *Lições de Ética*, em particular, os textos de referências foram a *Ethica Philosophica*¹¹, de 1740, e os *Initia Philosophiae Practicae Primae*¹², de 1760, ambos de Alexander Baumgarten.

Diferente da atitude de alguns que insistiam em seguir a risca os compêndios, era nítida a atitude crítica e independente de Kant diante dos textos de referência que, de acordo com Borowski (1804, p.186), não eram estritamente seguidos, mas [14] eram apenas um meio pelo qual Kant se orientava pela ordem na qual os autores disponibilizavam os seus tópicos, apresentando suas próprias observações e teorias sobre os assuntos em questão, sempre de uma maneira "muito interessante" (p.186). Ao que parece, em total contraste com sua caracterização tradicional como um pensador frio e abstrato, seus comentários ao compêndio escolástico o retratavam não como "um filósofo especulativo", mas como "um orador espirituoso". Segundo Jachmann (apud Menzer, 1924, p. 323), um dos "mais entusiasmados alunos de Kant e seu biógrafo", as *Lições de Ética*, em particular, provocavam uma profunda impressão em seus ouvintes: "quão frequente ele [Kant] nos levou às lágrimas; quão frequente ele balançou violentamente nosso coração, quão frequente ele elevou nosso espírito e nosso sentimento dos grillhões do eudaimonismo egoísta até a elevada autoconsciência da liberdade da vontade, até a obediência incondicionada à lei da razão"¹³. Mas, de alguma maneira, eloquência e espontaneidade pareciam não concordar bem com um rigor estritamente didático e, dessa forma, segundo Borowski (1804, p.187), considerando o fato de que Kant não ditava sistematicamente as lições, não gostava de se repetir e tampouco de forçar o aprendizado de seus alunos, ter atenção era um requisito fundamental ao estudante que não quisesse ser deixado para trás¹⁴. Essa exigência pode [15] justificar, talvez, o motivo pelo qual Kant não era

11 É provável, de acordo com Menzer (1924, p.326), que Kant tenha utilizado da segunda edição.

12 *Princípios Primeiros da Filosofia Prática*.

13 [14] Esta passagem é retirada do trabalho de Jachmann de 1804.

14 Adickes (XIV: xxxiv) observa que "a exposição [Vortrag] de Kant era livre de tal modo que ele raramente utilizava literalmente de suas anotações no compêndio ou quando ele fazia aqui e ali (algo relacionado com determinações terminológicas) seus ouvintes não copiavam literalmente (ou nem sempre)". Emil Arnoldt (p.291) corrobora essa opinião, dizendo que: "Provavelmente Kant falava de tal [15] maneira que dificilmente os estudantes podiam tomar notas de sua exposição. Apesar de se esforçarem nisso, muitos daqueles que assistiam o mesmo curso trocavam suas anotações, utilizando-se dos apontamentos dos outros para corrigir e completar os seus".

muito simpático às anotações dos alunos. Ao tomar notas extensivamente, eles perdiam ou negligenciavam o que era mais importante (p.187). Mesmo assim, ainda que tivessem que se dar ao trabalho de permutar os seus cadernos com os dos colegas, os jovens estudantes insistiam em registrá-las, inscrevendo-as em volumes encadernados e, a despeito das reservas mais particulares do professor, estas anotações registravam satisfatoriamente o conjunto de seus ensinamentos. Uma crescente demanda desses cadernos estabeleceu um verdadeiro comércio entre os estudantes e, então, naqueles tempos, cópias [*Abschriften*] das anotações dos *Collegia* de Kant circulavam livremente pela Universidade.

Foi a partir de alguns dessas *Abschriften* que a edição de Paul Menzer, referência para essa tradução, foi preparada. Em particular, três manuscritos foram utilizados para a edição de 1924. O primeiro manuscrito¹⁵ pertenceu a um estudante de teologia matriculado na Universidade de Königsberg em 4 de março de 1779, Theodor Friedrich Bauer. Segundo Menzer (1924, p. 324), trata-se de um caderno de 487 páginas. O segundo manuscrito¹⁶, de setembro de 1780, traz exatamente 304 páginas. Ele foi de propriedade de Gottlieb Kutzner, estudante [16] matriculado em 21 de julho de 1779. O último dos manuscritos¹⁷ é um caderno de 301 páginas, com data final em fevereiro de 1782, que pertenceu ao estudante Christopher Mrongovius, cuja matrícula foi registrada na Universidade de Königsberg em 21 de Março de 1781. O exame dos textos mostra que estamos, indubitavelmente, diante de cópias manuscritas, uma vez que, de acordo com Menzer (1924, p. 325), é possível identificar, em todos os cadernos, vestígios de erros e correções que só poderiam ser encontrados em uma transcrição. A comparação entre os manuscritos, não obstante, tornou possível um acordo textual entre eles e a similaridade observada a partir daí conduziu Menzer à pressuposição de que tais foram copiados de um mesmo texto original [*Urtext*]. As datas das *Abschriften* não correspondem necessariamente à época mesma em que as lições foram professadas, mas referem-se tão somente ao momento em que os textos foram copiados. Isto é, nenhum dos manuscritos trazem apontamentos diretamente tomados dos ensinamentos em sala de aula. Menzer esclarece que o primeiro dos manuscritos serviu de base para a versão final do texto de sua edição, enquanto os outros dois serviram para conferir e corrigir o primeiro. Apesar das dificuldades de datação, Menzer acredita ser possível, por meio de algumas evidências diretas e

15 O manuscrito apresenta a inscrição original: *Philosophia practica universalis / una cum/ Ethica/ substrato compendio Baumgartenii/ docente/ Excellentissimo Domino P.I. Kant/ calamo excerpta est a Theodoro/ Friderico Bauer. ss. Theol, cult, incept: d 12 8ber 1780*

16 Originalmente: *Vorlesungen/ über die/ Philosophische Moral/ von/ HE. prof. Kant/ in Königsberg/ G Kutzner S. S. T. C. 1781.*

17 [16] *Des berühmten Professor Kant zu Königsberg in Pr. / philosophische Moral/ wie er sie vorgelesen/ eine treue Nachschrift von vielem Werth/ Mrongovius)*

indiretas de entrada e saída (*Terminus ad quem e a quo*)¹⁸, pressupor que o texto editado e publicado, oriundo da [17] comparação dos manuscritos, representa as *Lições de Ética* de Kant na forma como elas foram apresentadas nos anos de 1775-1780¹⁹, mais especificamente, nos semestres de inverno de 1775/6, 1776/7, 1778/9, 1780/1 e em 1777²⁰.

Apesar da predileção de Menzer por estes textos em particular, sabe-se que outros manuscritos das mesmas lições estavam disponíveis na mesma época²¹. Por conseguinte, para a inclusão [20] no volume XXVII da Edição Crítica das Obras Completas de Kant [Kants gesammelte Schriften], Gerhard Lehmann decidiu selecionar um manuscrito diferente dos três anteriormente editados por Paul Menzer (LEHMANN, 1979, p. 1041). Visto que dois dos textos utilizados por Menzer já não estavam mais disponíveis, o manuscrito selecionado para compor a edição da academia foi o de Georg Ludwig Collins²², um caderno de 606 páginas repleto de notas marginais, pertencente a um estudante de teologia matriculado em outubro de 1784. A escolha editorial de Lehmann foi, justificadamente, alvo de críticas, visto que o texto de Collins é certamente o mais deficiente entre todos os que foram publicados²³. O fato é que, além de algumas discrepâncias, ele deixa de fora algumas importantes [18] passagens. Nesse sentido, é principalmente digno de nota

18 Os *terminus ad quem e a quo* do qual fala Menzer são as datas de referência a partir das quais se pode supostamente estimar as datas de início e de término das *Lições*. Além das datas apresentadas nas cópias, que são os *termini ad quem*, Menzer leva em conta algumas referências indiretas, como *termini a quo*, apresentadas no texto tais como, por exemplo, a referência aos institutos educacionais de Basedow que foram fundados em 1774 e que por volta de 1775 já tinha despertado o interesse de Kant (1924, p.326).

19 [17] Uma vez que o fecho do manuscrito C, de Kutzner, é de fevereiro de 1782, momento em que Kant não lecionara seu curso de ética, pode-se supor pelas datas dos outros dois manuscritos, que o texto original, a partir do qual esses foram copiados, não pode ser de depois de 1780. É preciso observar, contudo, que alguns manuscritos mais tardios demonstram que Kant não alterou o teor e o conteúdo de seu discurso sobre ética mesmo ao fim da década de 1780. O manuscrito de Collins, por exemplo, data de meados de 1780 e provavelmente se remete ao curso ministrado no semestre de inverno de 1784-1785. Outros manuscritos mais tardios apresentam datas situadas ao fim dos anos de 1780 e ao início da próxima década. Trata-se dos manuscritos *Philosophia Moral von Brandt/Aron* e *Philosophia Practica Marburg*, datados de 1788-1789, sem mencionar outros dois manuscritos provavelmente posteriores conhecidos como *Moralische Vorlesung 1791* e *Philosophische Moral Dilthey*. Levando isso em consideração, Lehmann observa que Kant parece não ter alterado o principal de seu discurso sobre ética durante o longo período situado entre 1777 e 1791, contrariando a ideia de Menzer de que as *Lições* representariam o ensinamento de Kant na segunda metade dos anos de 1770. É interessante notar que, a despeito de todas as reservas que têm sido dispensada às *Lições*, o próprio Kant não pareceu considerar seu discurso incoerente em relação àquele apresentado em seus escritos éticos publicados depois de 1785, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*.

²⁰ Está listada, no índice de Arnoldt/Schöndörffer, uma lição de ética no verão de 1777.

21 Como editor do volume 4 das edições de Kant da Academia prussiana e de Königsberg de ciências, Menzer já havia apresentado, em [18] 1912, uma lista com alguns dos manuscritos disponíveis. A lista de Menzer, segundo Stark (2004, p.376), ofereceu indicações de um total de 90 manuscritos, dentre os quais 16 são de filosofia moral. Em 2004, tínhamos informações de 25 manuscritos.

22 Originalmente: *Moralphilosophie nach den akad: Vorlesungen des Herrn Prof: Kant. Königsberg im Wintersemester 1784 und 1785. Georg Ludw Collins d:GG:S. über Baumgarten*.

23 Alguns intérpretes defendem que as diferenças entre os manuscritos não seriam tão problemáticas quanto se supõe. J.B Schneewind nota que muitas das discrepâncias não são tão relevantes, uma vez que dizem respeito a palavras sinônimas como, por exemplo, à permuta de *stärkste* (mais forte) por *höchste* (mais alto/supremo) ou a algumas expressões ou nomes, como quando uma passagem é atribuída a Sócrates ao invés de Aristóteles, ou ainda a parágrafos. À parte de algumas passagens faltantes que são acrescentadas na tradução de Peter Heath e algumas divergências menores, Schneewind acredita que Collins e Kaehler são praticamente os mesmos. Aramayo (1988, p.13-15) também advoga a favor da similaridade entre Menzer, Kaehler e Collins, embora o seu trabalho comparativo deixe claro, a partir de vários ajustes na versão de Collins a partir de Menzer, as várias disparidades.

um longo trecho, ausente em Collins, na seção “Do Princípio Supremo da Moralidade”, situado entre as páginas 49 e 56 da edição de Menzer, que se mostra de grande importância para compreender o problema do móbil no transcorrer das lições²⁴. Além disso, como Stark (2004 a, 225, n.179) assevera, há uma dúzia de linhas que foram incluídas em Collins (27: 375 - 12-24), mas que não se constituem como observações genuínas do próprio Kant. Como ele observa, elas são, na verdade, comentários marginais do copista que erroneamente foram incluídos no corpo do texto. Por estes e outros motivos, Stark acredita que a edição de Lehmann não é capaz de substituir a edição pioneira de Menzer (p.379). Dessa forma, a nova edição de 2004, preparada por ele, reivindica, por seu próprio direito, assumir a posição do texto editado por Lehmann, que, segundo suas palavras, "desde então tem sido amplamente considerado como um fracasso" (p.392). A reivindicação de Stark adquire um forte apelo, em primeiro lugar, devido ao fato de que o novo manuscrito que serviu de base para a sua edição, a saber, o manuscrito de Kaehler, pode ser confirmado por outros doze manuscritos do meio de 1770. Em segundo lugar, porque, pela primeira vez, alcançou-se segurança na análise e apresentação do texto das lições através de procedimentos modernos e fazendo uso de tecnologia. Para Stark, é realmente surpreendente que haja um total de 13 manuscritos, locados em um curto período, relacionados de maneira tão próxima [20]. "Este não é o caso de nenhuma outra das lições ministradas por Kant" (2004, p.392).

O manuscrito de Kaehler²⁵ tornou-se disponível para o trabalho editorial tão somente em 1997 depois de ser adquirido pelo *Arquivo Kant de Marburgo*. O texto tem aproximadamente 454 páginas, apresentando ao final a data de 19 de setembro de 1777. O caderno pertenceu originalmente ao estudante Johann Friedrich Kaehler, cuja matrícula foi registrada, em 10 de abril de 1772, no curso de teologia²⁶ da Universidade de Königsberg. Kaehler tinha 22 anos de idade no semestre de inverno de 1777-1778 e frequentou, além das lições de filosofia moral, as de metafísica e antropologia. Embora o texto de Kaehler tenha se tornado disponível apenas tardiamente, é interessante notar que Otto Schöndörfer, ainda na primeira metade do século XX, informa a Menzer, em uma carta de dezembro de 1924, sobre a existência de mais um manuscrito²⁷ dos cursos kantianos de ética. Segundo Stark (2004, p. 378), tratava-se justamente do manuscrito que seria adquirido em 1997 pelo *Arquivo Kant de Marburgo* e que seria o 13º componente do que Wilhelm Kraus chamou de o mesmo conjunto ou "tradição de transcrições"²⁸ [Abschriftentradition].

24 [19] Este problema é tratado em Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017, p.204-209).

25 [20] *Collegium/ Philosophiae practicum universalis/ una cum ethica/ privatim pertractatum/ studio vero persecutum/ ab/ Joanne Friderico/ Kaehler/ Iur. utrq. et Phil. Cultore. / Regiomonti/ per semestre/ Aestivum 1777*

26 Segundo as listas de visita dos estudantes do ministério de finanças de Königsberg, encontramos Kaehler exclusivamente entre os estudantes de direito.

27 No final de 1924, nem Adickes e nem Kraus haviam sido ainda informados da existência de mais um manuscrito do curso de ética.

28 Em 1926, Wilhelm Kraus havia reunido e analisado, em suas *Investigações sobre as Lições de Filosofia Moral de Kant*, quinze manuscritos [21] dos cursos kantianos. Uma dúzia deles Kraus reconheceu como pertencendo à mesma

[21] De acordo com Stark, este conjunto de cópias do qual Kaehler faz parte forneceu, do mesmo modo, a base material para a preparação do próprio texto de Menzer, que, no espaço dos estudos kantianos, tornou-se a referência para praticamente todas as traduções desde 1930. É interessante notar que, no contexto de divulgação das *Lições* em outros idiomas, não obstante, a primeira tradução apareceu mesmo antes da própria edição de 1924. Embora pouco divulgado, este material veio à luz ainda no século XIX, sob os cuidados de Christoph C. Mrongovius, antigo aluno de Kant. Em 1854, em comemoração aos 50 anos do falecimento de seu honroso professor, Mrongovius fez uma tradução parcial de seu próprio manuscrito, publicando-o, em sua língua materna, com o título de "Tratado filosófico sobre religião e moral proveniente de Immanuel Kant e traduzido em língua polonesa por Mrongovius". Contudo, uma tradução completa teve de esperar até o início do século XX. A primeira tradução em língua inglesa apareceu, sob responsabilidade de Lois Infield, pouco tempo depois da edição Menzer, em 1930, com o título de *Lectures on Ethics*. Esta versão foi reimprimida várias vezes até a segunda metade do século XX, servindo de base para os primeiros trabalhos em língua inglesa sobre o desenvolvimento da ética de Kant, dentre os quais destacam-se os livros de Paul Schilpp de 1938, *Kant's Pre-critical Ethics*, e, posteriormente, o de Keith Ward de 1972, *The Development of Kant's View on Ethics*. Em 1997, com o propósito de compor um dos volumes da *Cambridge Edition of the Works of* [22] *Immanuel Kant*, as *Lições de Ética* ganharam, sob supervisão de Peter Heath, uma nova e melhorada versão em língua inglesa. Embora a tradução de Heath de *Lectures on Ethics* seja baseada na criticada edição de Lehmann, seu minucioso trabalho editorial é, de alguma forma, capaz de suprir as denunciadas carências observadas no manuscrito de Collins. Além de algumas correções mais pontuais, Heath preenche muitas das lacunas desse manuscrito, complementando o seu texto final com passagens retiradas dos cadernos de Mrongovius. Isso faz com que, em substância, o texto de Collins-Heath difira-se pouco do de Kaehler, revelando-se como uma fonte confiável para os pesquisadores de Kant para os quais Kaehler está inacessível. No ambiente de língua latina, cronologicamente falando, convém primeiramente citar a tradução para a língua italiana, baseada em Menzer, que apareceu, em uma edição de Augusto Guerra, em 1971, com o título *Lezioni di Etica*. Deixada aos cuidados de Roberto Rodrigues Aramayo e Concha Roldán Panadero, a edição em castelhano veio à luz em 1988 com o título *Lecciones de Ética* e, embora tenha sido extraída integralmente da *Moralphilosophie Collins*, ela empreende [23] um trabalho minucioso de comparação com a versão de Menzer, preenchendo, inclusive, a partir dessa última, muitas das lacunas da primeira. Em língua francesa, apesar de haver desde os fins dos anos de 1970 alguns extratos já traduzidos, apenas em

"tradição de transcrições" ou cópias, cuja aparecimento se remete a um curso ministrado no espaço de tempo compreendido entre 1774-1775 até 1778-1779.

1997 uma versão completa das *Leçons d'Éthique*, também baseada em Menzer, apareceu, sob responsabilidade de Luc Langlois

A presente edição é a primeira tradução das *Lições de Ética* de Kant para língua portuguesa. Seguindo a tendência das traduções latinas, ela também foi baseada na precursora edição de Menzer (1924). Não obstante, com o intento de levar adiante um trabalho editorial mais completo, foi empreendido um esforço de comparação e cotejamento com os manuscritos *Moralphilophie Collins* e *Moralphilosophie Kaehler* respectivamente incluídos nas edições alemãs de Lehmann (1974) e de Stark (2004). Dessa forma, embora não tenha sido possível identificar todas as diferenças entre os manuscritos, pode-se dizer que grande parte dessas divergências - inclusive as mais relevantes - foram encontradas e indicadas em notas de rodapé. Em alguns momentos, inclusive, opta-se por opções de termos presentes em Kaehler ou Collins, embora, quando é o caso, isso sempre seja devidamente indicado. Com exceção das traduções polonesa e italiana, todas as outras versões traduzidas serviram como referência para cotejamento e adequação do texto. Em alguns momentos, quando necessário, as opções dos tradutores são citadas ou mesmo discutidas. No que diz respeito a tradução em si, buscamos, sobretudo, ser fieis à letra do autor, sem contudo macular o seu espírito. Por isso, as adaptações foram utilizadas apenas quando necessárias para adequar o pensamento do autor às exigências mais estritas da língua portuguesa. É importante observar que as notas de rodapé são empregadas de 5 maneiras diferentes. Elas são primeiramente usadas com o propósito de elucidar termos e explicar opções de tradução. Em segunda instância, elas nos servem como notas comparativas em relação aos manuscritos. Ademais, as notas buscam ainda informar ao leitor os parágrafos do compêndio de Baumgarten que serviram de referência para as seções discutidas por Kant em sala de aula. E, por fim, considerando o importante propósito de situar as *Lições* dentro do espaço de discussão dos problemas kantianos em geral, o texto também apresenta um conjunto de notas que são preenchidas ora [24] com comentários interpretativos ora com passagens dos próprios escritos kantianos maduros. Conscientes do grande desafio que é trazer ao público um trabalho deste tipo e das próprias limitações que se autoimpõem nessa tarefa, esperamos, com a presente edição, tornar disponível, de maneira proveitosa, uma importante fonte, ampliando o horizonte dos estudos kantianos em língua portuguesa.

2. A filosofia prática de Kant nas *Lições*

A filosofia prática universal

Como antes já fora relatado, os *Initia philosophiae practicae primae* de 1760 são um dos textos de referência para as *Lições* de Kant. Da mesma forma que a *Filosofia Practica Universalis*

de Christian Wolff, os *Initia* de Alexander Baumgarten também são um escrito de fundamentação²⁹ no qual são tratados e esclarecidos os conceitos práticos fundamentais. Em especial, o tratado ocupa-se exaustivamente do conceito de obrigação³⁰. Apesar da *Ethica* [25] *Philosophica* ter sido publicada vinte anos antes, é notável que a fundamentação conceitual desenvolvida nos *Initia* pode ser tomada, em grande medida, como o alicerce para toda a discussão em torno dos deveres em geral proposta na *Ethica*. Dessa forma, tendo como referência os *Initia*, a primeira parte das *Lições de Ética* ocupa-se com o esclarecimento e a fundamentação dos conceitos éticos, procedendo como um esboço do que seria desenvolvido na *Fundamentação* de 1785, enquanto a segunda parte, que se constitui como um debate com a *Ethica Philosophica*, trata da doutrina dos deveres éticos do ser humano em um caminho muito similar ao da doutrina da virtude de 1797³¹. Com esse formato, o curso certamente parece fazer jus à divisão da filosofia prática da tradição escolástica de Christian Wolff, levando em conta, portanto, à distinção entre a filosofia prática universal e a ética propriamente dita.

Durante a década de 1770, não resta dúvidas que fora o debate de Kant com os *Initia* de Baumgarten, atestado por meio das diversas correções em seu exemplar de trabalho e por sua atitude crítica em sala de aula, o fator responsável pela gestação final da doutrina do imperativo categórico³², tanto em relação [26] à compreensão madura da forma fundamental e estrutural da práxis moral, quanto no que diz respeito ao desenvolvimento dos elementos conceituais das duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É curioso observar, não obstante, que, ainda na primeira parte das *Lições*, Kant deixa um pouco de lado o escrito de Baumgarten para retornar a Christian Wolff³³, ocupando-se de um importante tema, que seria desenvolvido e posteriormente apresentado na dialética da *Crítica da Razão Prática*. Ao contrapor as escolas

29 [24] No prefácio da *Fundamentação*, ao tentar distinguir a metafísica dos costumes da filosofia prática universal de Wolff, Kant deixa claramente indicada a função propedêutica dessa última: “Não se vá pensar, porém, que aquilo que aqui pedimos exista já na propedêutica que o célebre Wolff antepôs a sua Filosofia moral a que chamou Filosofia prática universal, e que se não haja de entrar portanto em campo inteiramente novo (AA, 4: 390-391).

30 Schwaiger (2009, p.68) destaca que, enquanto Christian Wolff se ocupou de tratar o conceito de obrigação em apenas uma seção de sua *Philosophia Practica Universalis*, o seu discípulo promoveu uma radicalização desse tratamento ao dedicar todo *Initia philosophiae practicae primae* a ele. (The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant. *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge University Press, 2009, p. 58-76).

31 [25] Para Kühn (2015, p.53) seria inadequado dizer que a primeira parte das *Lições* corresponde à *Fundamentação* enquanto a segunda à *Metafísica dos Costumes*, uma vez que Kant ainda não tinha desenvolvido, nesse momento, sua concepção de ética. Contudo esta afirmação é contestável, pois, embora a perspectiva kantiana ainda não estivesse plenamente desenvolvida, é perceptível que alguns conceitos fundamentais de sua ética já se encontram aí expostos basicamente em sua forma madura. Nesse sentido, ver Schmucker (1961), Henrich (1959) e Cunha (2017).

32 Essa tese é defendida em especial por Clemens Schwaiger em seu livro *kategorische und andere Imperative*. Em contrapartida, diante da [26] tese Schwaiger, é preciso verificar em que medida a análise conceitual em torno da distinção dos imperativos, na década de 1770, é suficiente para uma compreensão integral da gestação da ética kantiana. Antes, para tanto, talvez seja importante considerar melhor todo o debate ético dos anos de 1760 com a obra de autores como Christian A. Crusius, Francis Hutcheson e Jean J. Rousseau. Para uma interpretação nesse sentido, consultar Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017). Também em Schmucker (1961) e Henrich (1963).

33 Diferente de Wolff, para quem “o propósito da ética é a felicidade dos homens” (WOLFF, 1750, § 8), Baumgarten dá pouca atenção ao problema da felicidade em seus *Initia*. Distintamente, ele tenta não misturar e confundir os conceitos de perfeição e felicidade.

filosóficas antigas, é notável que Kant já busca uma resposta plausível para o problema do sumo bem, constituída na integração dos dois elementos basilares que compõem a vida ética, a saber, virtude e felicidade. Acompanhando a ordem de seu compêndio, Kant ainda se empenha, no transcorrer da primeira parte das *Lições*, em uma discussão de teor predominantemente jurídico sobre os conceitos de obrigação, coerção, necessitação, legislação, punição, recompensa e imputação. A segunda parte, elaborada em referência à *Ethica Philosophica*, discorre sobre temas como a [27] religião natural, os deveres do homem em geral, concluindo com uma discussão sobre a destinação final do homem, que claramente já prenuncia alguns dos aspectos essenciais de sua filosofia da história.

A delimitação metodológica do objeto prático

A seção de abertura das *Lições de Ética*, denominada *Proêmio*, não segue estritamente o *Prolegomena* do tratado de Baumgarten, embora certamente tome do *Prolegomena* um de seus aspectos principais, a saber, a preocupação metodológica em delimitar rigorosamente o objeto de investigação da filosofia prática³⁴. Dessa forma, a seção de abertura é inaugurada com uma importante distinção entre filosofia prática e teórica levando em conta a natureza de seus respectivos objetos. Propõe-se esclarecer, de maneira fundamental, que a filosofia prática não diz respeito ao conhecimento de objetos, mas tão somente à *práxis*. Se, por um lado, é de se admitir que os diversos tipos de saberes tais como a geometria, a mecânica, a medicina e a jurisprudência, comportam, ao mesmo tempo, um caráter teórico e prático, de modo a podermos falar de uma geometria prática, uma mecânica prática etc, isso diz respeito tão [28] somente “forma do conhecimento”. Nesse caso, tais saberes se dizem teóricos ou práticos quando se estabelecem, respectivamente, como “a base dos conceitos dos objetos” ou “a base da realização do conhecimento do objeto”. Mas, distintamente, a diferença entre filosofia prática e teórica não é meramente formal, pois a filosofia prática pressupõe um campo inteiramente novo de objetos. Ela se ocupa estritamente com o objeto prático, ou seja, das ações e do comportamento livre. Dessa forma, ao se abstrair de todos os objetos particulares da experiência ética, ela deve ser capaz de nos conceder regras objetivas da conduta livre e do uso da vontade.

34 [27] Nos parágrafos iniciais de seu *Prolegomena*, Baumgarten demonstra sua preocupação metodológica em definir o escopo da filosofia prática: “§. 1 Assim como a filosofia é a ciência dos conhecimentos das qualidades da coisa sem o recurso da fé, é a [filosofia]prática então a ciência dos conhecimentos das obrigações do homem sem o recurso da fé. §. 2 A filosofia prática é o método apodítico a partir de princípios [...], não a partir do testemunho, da autoridade seja ela divina ou humana [...]”

A ciência das regras objetivas do comportamento é definida propriamente como *filosofia prática*. Ela dita o que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça. A ciência que se ocupa com as regras do comportamento arbitrário, baseada na condição real e subjetiva do homem, é a *antropologia*. Em contraste àquela posição assumida anos à frente, na *Fundamentação* (4:389), nesse ponto, Kant compreende que as duas ciências encerram uma relação fundamental e a moral não pode existir sem a antropologia. É importante, segundo ele, conhecer, antes de tudo, se o sujeito está em condições de executar aquilo que é exigido dele. Por conseguinte, quando a filosofia prática atua sem a antropologia ou o conhecimento real do sujeito, “ela é apenas algo especulativo”. A regra moral, nesse caso, costuma ser vazia e tautológica, mostrando-se inútil na medida em que prescinde de uma preparação prévia do homem para sua observância.

As regras objetivas da filosofia prática são apresentadas, na seção introdutória, na mesma tripartição da práxis já conhecida desde o ensaio de 1764, *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia natural e da Moral*, a saber, “Regras de habilidade, Regras de Prudência e Regras da Moralidade”, cada uma das quais são [29] representadas, respectivamente, através de imperativos. Estes imperativos expressam um dever ou uma necessidade objetiva do livre arbítrio. Os imperativos de habilidade ou imperativos problemáticos representam uma necessidade dirigida para um fim desejado. Os meios são enunciados assertoricamente, mas os fins são problemáticos. Enquanto este imperativo pertence ao âmbito das ciências, os demais estão incluídos na filosofia prática. Esta é dividida, por sua vez, em pragmática e moral. O imperativo de prudência ou pragmático faz o uso dos meios em vista de um fim universal do homem, isto é, a felicidade. Esta condição universal, contudo, só pode ser concebida como assertórica e necessária em sentido subjetivo. Não obstante, assim como na *Fundamentação*, Kant acredita ser possível pensar ainda em um imperativo no qual o fim é constituído como uma condição que não ordena subjetivamente, mas objetivamente. Este é o imperativo moral. Nele, a ação não é determinada de acordo com um fim qualquer, mas refere-se imediatamente ao livre arbítrio. Ao determinar imediatamente o agir, suas prescrições devem ser válidas incondicionalmente e nos aludem a certo tipo de bondade [*bonität*] intrínseca que dá ao homem um valor interno absoluto da moralidade.

O princípio supremo da moralidade

A questão sobre o princípio da moralidade introduzida na seção inaugural vai ser desenvolvida em outras duas importantes seções da primeira parte, intituladas “Sobre o Princípio da Moralidade” e “Sobre o Princípio Supremo da Moralidade”, nas quais Kant busca esclarecer a peculiaridade da bondade moral e identificar mais claramente a natureza do princípio. As [30] duas seções não são necessariamente homogêneas e a própria diferença em seus respectivos títulos levou

a se conjecturar se ambas não haviam sido redigidas em épocas diferentes, o que resultaria no reconhecimento de duas fases distintas no desenvolvimento ético nas Lições ³⁵. A primeira seção inicia-se com a importante exigência de que o princípio da moralidade seja tanto um princípio de Judicção, capaz de reconhecer unanimemente o que é bom e ruim, quanto um princípio de distinção capaz de diferenciar a bondade moral dos demais tipos de bondade. Com o propósito de determinar melhor a natureza desse princípio, Kant realiza uma análise da regra moral nas principais doutrinas éticas. De acordo com a fonte a partir do qual o princípio é discernido, os sistemas morais podem ser empíricos ou intelectuais. Os sistemas empíricos podem se basear em fundamentos internos e externos. Os de primeiro tipo estão representados no sentimento físico, ou seja, no amor de si e no egoísmo, como em Epicuro, Helvetius e Mandeville ou no sentimento moral de Shaftesbury e Hutcheson. Os de segundo tipo são aqueles baseados na educação, como em Montaigne, ou no governo, como é o caso de Hobbes. O problema é que, como assevera Kant, o princípio da moralidade de acordo com o sistema empírico sempre é fundado sobre fundamentos contingentes. Este caráter contingente é claramente perceptível tanto no amor de si, onde vantagem e desvantagem precisam pressupor sempre uma grande variedade de situações, quanto no sentimento moral, onde prazer e desprazer não são determinados objetivamente. Os fundamentos externos baseados na educação e no governo também não são válidos já que pressupõem o caráter relativo dos costumes.

Em oposição ao sistema empírico, está o sistema intelectual, que deriva o princípio da moralidade do entendimento e, por isso, pode ser compreendido completamente *a priori*. Posto que a moralidade não é objeto dos sentidos, mas do entendimento, o princípio da moral só pode ser intelectual. Mas os princípios intelectuais podem ainda ser divididos em internos e externos. São internos quando baseiam-se na propriedade interna das ações. Eles podem ser compreendido, nesse caso, como uma lei do arbítrio. São externos quando a determinação da ação se relaciona com outro ser. Trata-se, nesse caso, de um princípio intelectual teológico.

Da rejeição do princípio teológico segue-se a aceitação de um princípio intelectual interno da razão pura como o verdadeiro princípio da moral. Contudo, como Kant assevera, no percurso da tradição, este princípio tem sido mal compreendido. De acordo com suas ponderações, um princípio da moral, fundamentalmente, não pode ser tautológico. O primeiro alvo das críticas é certamente Christian Wolff, cuja fórmula - “Fac bonum, et omite o malum”, é vazia e não filosófica. Kant também cita o princípio da verdade de Cumberland - que exige a busca da perfeição, mas engana-se pela aparência. E, por fim, crítica o princípio da indeterminada justa medida de Aristóteles.

35 [30] Esta hipótese é defendida por Max Küenburg (1925), mas rejeitada por J. Schmucker (1961, p.316). Segundo ele, “quão pouco fundada é essa conclusão, quando colocamos mais proximamente diante dos olhos estas duas importantes partes da Lição”.

A necessitação prática

Como então deve se constituir, para Kant, um princípio intelectual da razão pura? Para tentar responder essa questão, [32] Kant retoma a sua divisão tripartida da práxis moral expressa nos imperativos. Mas ele avança em sua compreensão deles ao relacioná-los à perspectiva mais estrita do compêndio de Baumgarten, Os imperativos morais baseados em um princípio intelectual interno não só encerram algum tipo de necessidade moral, mas estão, ademais, representados em uma fórmula de *necessitação prática*.

O motivo pelo qual toda obrigação moral não deve ser compreendida apenas como uma necessidade moral objetiva [*necessitas*], mas também como uma necessitação [*Nöthigung*\Necessitatio], é porque ela se relaciona diretamente com a vontade finita dos homens. Pode-se dizer, comparativamente, que a vontade de Deus é necessária em vista da moralidade, mas a vontade humana não é necessária, mas necessitada. Isto é, a necessidade prática em vista do ser supremo não pode ser nenhuma obrigação, pois a necessidade moral só pode ser “um tornar-necessário [*Nothwendigmachung*] objetivo e uma obrigação” se a necessidade subjetiva for contingente. Portanto, em uma vontade perfeita diante da qual a necessidade moral é necessária não apenas objetiva, mas também subjetivamente, não há porque falar de necessitação e obrigação moral. Disso se depreende que uma obrigação impõe-se apenas a seres humanos.

Uma vez esclarecido este importante aspecto, a necessitação da vontade pode atuar em dois caminhos diferentes, ou seja, a partir do livre arbítrio (*per motiva*) ou segundo a inclinação sensível (*per stimulus*). As últimas são patológicas e só podem necessitar subjetivamente. Uma necessitação prática objetiva, por sua vez, deve ter como base leis objetivas, que se anunciam através desses imperativos. Enquanto as regras de habilidade *necessitam* a vontade apenas de forma problemática e as regras [33] de prudência a partir de uma condição que, embora universalmente válida, é pragmática, o imperativo moral representa uma “necessitação moral categórica e não hipotética”. A “necessitação prática é a causa impulsiva de uma ação livre e porque ela necessita objetivamente, então ela é denominada *motivum*” e deve ser capaz de produzir uma “bondade [*bonität*] absoluta da ação livre e isto é a bondade moral [*Bonitas moralis*]”.

Uma teoria da obrigação universalmente válida precisa levar em conta, portanto, uma necessitação prática e objetiva na qual o imperativo moral necessita incondicionalmente, enunciando uma bondade absoluta. Diferente dos imperativos problemáticos e pragmáticos que necessitam condicionalmente e enunciam apenas uma bondade restrita, a bondade absoluta só pode ser extraída por um tipo especial de imperativo. Aqui nos deparamos com a primeira tentativa de derivação da fórmula do Imperativo Categórico. Kant acredita ser suficiente, nesse ponto, dizer que o imperativo moral exige “a subordinação de nossa vontade à regra do fim universalmente válido”.

Trata-se do meio pelo qual é possível enunciar a bondade interna e a perfeição absoluta do livre arbítrio, pois, nesse caso, ela se harmoniza com todos os fins. Em outras palavras, a bondade moral é “o governo de nosso arbítrio através de regras por meio das quais todas as ações de meu arbítrio concordam de forma universalmente válida”. A regra moral é, portanto, “o princípio da possibilidade da concordância de todo livre arbítrio”. Este é a forma através da qual a liberdade humana pode ser estabelecida sob regras. Considerando que a liberdade não é determinada pelas leis da natureza, ela seria algo terrível – uma anomalia na ordem do mundo - caso carecesse completamente [34] de regras e não pudesse, a despeito disso, ser concebida como liberdade bem-ordenada.

Para que o arbítrio seja de fato submetido a uma regra universalmente válida, precisa ser determinado totalmente *a priori*. Da mesma forma que a bondade moral é de um tipo especial por ser determinada dessa maneira, os motivos morais também são qualitativamente especiais por serem representados como completamente puros e separados dos motivos da sensibilidade. Embora Kant demonstre, ao longo das *Lições*, sérias restrições acerca da capacidade desses motivos serem por si só suficientes para a determinação da vontade, ele acredita aqui que, apesar de tais motivos não satisfazerem tanto quanto os da sensibilidade, eles devem conter um móbil suficiente. Apesar de serem destituídos dos elementos subjetivos do prazer meramente sensível, eles estão relacionados a um comprazimento de validade universal capaz de agradar até mesmo ao Ser supremo.

Judicação e execução

A segunda seção sobre o princípio da moralidade desenvolve grande parte das questões já abordadas na primeira seção e, sobretudo, o problema do móbil. Especialmente importante nesse sentido é a distinção da dupla natureza do supremo princípio moral. Ele pode ser um princípio de judicação, por meio do qual se reconhece e julga a bondade moral, e um princípio de execução, através do qual se realiza ou executa aquilo que se reconhece como bom. Enquanto o primeiro se situa no entendimento, o segundo encontra-se no coração. O princípio do móbil é o sentimento moral. É interessante observar que na própria rejeição dos princípios morais tradicionais, não [35] obstante, Kant vai avançar em sua própria compreensão do sentimento moral.

Antes de desenvolver a sua hipótese, ele pretende discriminar em um caminho negativo no que não consiste o supremo princípio da moralidade. Não se trata certamente de um princípio patológico como o engendrado pelo sentimento físico a partir da satisfação de todas as nossas inclinações. Também não se trata, do mesmo modo, da satisfação de uma intuição intelectual, uma vez que, como é o caso em relação ao sentimento moral, um sentimento em direção aos objetos do entendimento é um absurdo. Não podemos considerar um sentimento como algo ideal pois é contraditório conceber algo ao mesmo tempo como intelectual e sensível. Além disso, a

sensibilidade não pode nos dar leis objetivas em relação àquilo que devemos fazer. Ela não é capaz de nos ordenar categoricamente em relação a isso sem considerar em absoluto o agrado subjetivo. Como uma crítica direta a doutrina de Hutcheson, Kant acredita que recorrer ao sentimento para estabelecer uma regra prática é uma atitude não filosófica, pois um sentimento habita apenas a campo da validade privada e não é acessível aos outros indivíduos. Com isso, esclarece-se que o supremo princípio da moralidade deve ser intelectual, mas não pode ser um princípio mediato como no caso do princípio pragmático, porque na verdade este – tal como o verdadeiro epicurismo - é o verdadeiro princípio de satisfação das inclinações. Trata-se, sem dúvida, de um princípio intelectual na medida em que o entendimento dita as regras do uso dos meios para se alcançar determinado fim, a saber, a felicidade, mas não pode de modo algum ser uma regra moral porque nenhuma concordância pode ser apoiada em nossa sensibilidade. Portanto o princípio moral deve ser um [36] princípio imediato do entendimento, uma vez que o entendimento é capaz de reconhecer o fundamento da moralidade de forma direta e imediata. Contudo, à diferença da tradição ética ocidental, este princípio puro intelectual da razão pura não pode ser tautológico como o princípio da perfeição de Wolff, o princípio da verdade de Cumberland ou a justa medida de Aristóteles. O princípio intelectual externo também não pode ser o verdadeiro princípio da moral, pois a judicção moral segundo a qual chegamos ao discernimento do bem e do mal moral não pode depender da relação com outro ser. O princípio teológico poderia ser válido apenas se todos os povos adquirissem o conceito teórico de Deus antes do conceito de dever. Na ausência do primeiro, com efeito, nenhum dever seria possível, o que é falso. Nesse ponto, embora Kant admita que a existência de Deus *não é necessária* para o *discernimento* do princípio moral, ela apela a Deus como fundamento subjetivo de execução, ou seja, como fator motivacional. Toda obrigação, pois, possui uma relação com um “obligantem”. Dessa forma, a moral pressupõe um “obligator”, ou seja, um “terceiro ser” responsável pela “execução” da lei, algo que, de algum modo, deve nos coagir em direção àquilo que devemos fazer³⁶.

Posto que o conhecimento da vontade divina não é possível em um caminho meramente teórico e tampouco pela revelação, o acesso que podemos ter ao arbítrio divino é mediado pela razão quando esta discerne, através de sua própria atividade interna, a perfeição da vontade por meio da lei moral. Se [37] nosso acesso a Deus é de fato mediado pela lei moral, é de se esperar que a relação do homem com Deus não seja mantida por meio de ações agradáveis e atos de submissão, mas se consume na própria realização da moralidade. Honrar a Deus não é, dessa forma, elevá-Lo com louvores, mas esforçar-se para executar, através de uma motivação pura, a lei moral, É por esse

36 [36] Não é de modo algum claro como Kant pretende fazer o conceito de Deus um móbil sem macular a doutrina pura do princípio ético. Uma sugestão para essa questão é apresentada em Cunha (2018), *O Problema do Sumo Bem nas Lições de Ética de Kant*.

caminho que cumprimos o comando divino de bom grado e honramos a Deus por meio dos verdadeiros fundamentos da religião natural.

A determinação negativa dos princípios da moralidade, proposta inicialmente, abre espaço para uma determinação positiva do princípio que mais uma vez volta-se à fundamentação de um princípio intelectual interno. De novo, Kant aventura-se na derivação e na formulação do princípio que mais tarde seria o imperativo categórico. Ao se perguntar em que ele consiste, Kant está seguro em responder que o princípio é aquele em que todas as ações concordam com a regra universal que é válida em todo momento para qualquer um. Portanto, “a moralidade é a concordância da ação com uma lei do arbítrio válida universalmente” . Assim, tomando como critério uma regra universal, toda moralidade diz respeito a uma relação de regularidade entre as ações. Como forma de melhor ilustrar o seu princípio, Kant apresenta-nos o teste de consistência e contradição que comporia, tempos depois, a explicação do imperativo categórico na segunda seção da *Fundamentação*. A regra , por exemplo, nos diz que manter uma “promessa para satisfazer a sensibilidade não é moral”, pois se alguém quisesse mantê-la dessa maneira, as promessas se tornariam inúteis. Mas quando é avaliada se a promessa é uma regra universal pelo entendimento, ela mostra-se de acordo com a moralidade porque minha máxima está, nesse caso, de acordo com a regra universal do arbítrio de [38] todos. Aqui já está se mostra explícito o fato de que as máximas, compreendidas como leis subjetivas, devam se erigir em leis universais. Se, ao ser constituída como lei universal, a intenção da ação concorda consigo mesma, é moralmente possível. Se a intenção da ação, quando assim constituída, não concorda consigo mesma, é moralmente impossível. Por exemplo, se alguém assume a máxima de se tornar rico, notar-se-á que está não pode ser estabelecida universalmente, pois se assim fosse e todos desejassem enriquecer de fato, não seria possível para ninguém alcançar o seu propósito³⁷. Uma máxima desse tipo só pode ter validade subjetiva e destrói a si mesma se tornada pública. Do mesmo modo, se alguém resolve infligir prejuízos ao próprio corpo com o propósito de lucrar, quando se examina se a intenção da ação é constituída de tal forma que poderia ser uma regra universal, percebe-se que a máxima se contradiz. Prenunciando a segunda formulação do Imperativo Categórico, tal como no caso do suicídio, nessa situação, além de se auto destruir, a máxima mostra-se inconsistente consigo mesmo ao violar a humanidade na própria pessoa do sujeito moral.

O problema do móbil

37 [38] Para Manfred Kuhn (2015, p.62-63), Kant compreende o significado de máxima de um modo diferente nesse ponto. Se, de fato, Kuhn tem razão em afirmar que a, partir do exemplo de Kant, a máxima, além de ser um princípio subjetivo, é vista como algo que pode ser exposto publicamente ou não, é preciso perceber que o exemplo, mesmo que bastante inadequado, é uma tentativa de mostrar como uma máxima pode ser ou não universalizável.

Uma vez definido o princípio objetivo de judicação da moralidade que enuncia que “a moralidade da ação consiste [39] na forma universal do entendimento (que é puramente intelectual), a saber, se a ação tomada universalmente pode existir enquanto regra”, é preciso esclarecer o princípio subjetivo de execução, que permite que a ação seja realmente realizada. O fato do entendimento ser capaz de discernir a bondade e o princípio moral ainda não é motivo suficiente para que a vontade seja levada à execução de uma ação. Dessa forma, ao perguntar-se sobre como o entendimento pode ter a força de um móbil, Kant admite estar diante do mistério da pedra filosofal. Não obstante, esta é precisamente a oportunidade para Kant reinterpretar a doutrina do sentimento moral de acordo com a sua nova doutrina do princípio moral. O sentimento moral é, por definição, a capacidade de ser afetado pelos juízos morais. É longe de estar claro, no entanto, como o entendimento pode influir na sensibilidade, adquirindo a força de um móbil. Como é possível que, na doutrina do princípio moral, o princípio de judicação relacione-se proximamente com o princípio de execução? A experiência moral pressupõe que o entendimento tem de ter também uma força de execução. É preciso, portanto, responder à questão: “[d]e que maneira as condições morais se transformam em motivo [*motiva*]? Isto é, sobre o que se funda sua força movente [*vis movens*] e, portanto, sua aplicação sobre o sujeito?” (Refl.6628; AA, XIX:117). Ora, pois sem responder a essa questão, o princípio do entendimento é quimérico, uma vez que, mesmo sendo capaz de julgar, não é capaz de chegar por si mesmo à realização do ato.

Partindo de uma interpretação mais adequada da relação entre o formal e material na moralidade, uma tentativa de solução para o problema já é apresentada na medida em que o sentimento que antes fora rejeitado como princípio patológico é assumido em outra conotação. [39] O entendimento como faculdade de regras se contrapõe a tudo que se opõe à realização das mesmas e, portanto, também às máximas imorais. Com isso começa a se esclarecer como o entendimento pode impulsionar a vontade às ações. Embora ele não tenha em si mesmo nenhum móbil, ele pode todavia impor uma resistência às máximas imorais, impulsionando certo tipo de causalidade que influi positivamente na sensibilidade. Nesse caso a resistência imposta pela razão transforma-se em motivo. Quando a sensibilidade concorda com estes motivos estamos diante do verdadeiro sentimento moral. Mesmo que a capacidade de repudiar uma ação não esteja no entendimento, estando nele apenas a capacidade de reconhecer uma ação como repugnante, é possível que uma ação seja repudiada através da sensibilidade quando esta submete-se ao entendimento. Na medida em que pode haver um acordo entre entendimento e sensibilidade na experiência moral, a última é capaz de mover a ação do sujeito de acordo com as regras do entendimento. Em outras palavras, ao reconhecer o moralmente reprovável, a razão impõe uma resistência, um tipo de necessitação

prática capaz de impelir um móbil que pode ser experimentado e acolhido pela sensibilidade³⁸. Embora seja muito pouco claro como este acordo entre razão e sensibilidade é possível, Kant [41] compreende que o que podemos fazer para reforçar tal relação é produzir, através da repetição e do exercício frequente, um hábito no qual aprendemos a despertar um repúdio, que não está baseado nas consequências das ações, mas que é excitado, de maneira imediata, devido ao caráter interno abominável dos vícios. A educação e a religião devem proceder de modo a educar o sentimento moral dessa maneira, inculcando nos jovens tanto uma repulsa imediata em relação às más ações quanto um prazer imediato em relação às ações morais.

A suprema perfeição ética: o problema do sumo bem

Sem um correspondente direto nas obras de Baumgarten, a questão abordada na dialética da razão prática ganha uma exposição mais pormenorizada em uma das seções das *Lições de Ética*, pelo menos no que diz respeito a uma análise mais precisa das doutrinas antigas do sumo bem. Tendo como referência as escolas da antiguidade, o conceito de sumo bem é concebido como um ideal, como uma medida máxima segundo a qual se pode determinar e mensurar todas as coisas. Trata-se de um modelo para todos os nossos conceitos de bem. Mas qual é o maior bem possível? Quando se pensa no melhor dos mundos possíveis, supõe-se estar incluídos nele ao mesmo tempo dois princípios de perfeição. De um lado, está o princípio da boa conduta e da dignidade, a saber, a virtude, que consiste na perfeição do livre-arbítrio. Do outro lado, contraposto a ele, encontra-se o estado máximo de satisfação dos seres humanos, ou seja, a felicidade, que corresponde à perfeição do bem-estar. Os antigos já compreendiam que para haver um sumo bem deveria haver uma integração entre estes dois elementos, embora sua [42] compreensão sobre o modo como estes aspectos se relacionam não estivesse em plena concordância.

A partir do modo como essa relação é avaliada distinguem-se os sistemas da antiguidade. Em primeiro lugar, está o sistema dos cínicos, cujo representante é Diógenes. Trata-se do ideal da inocência ou, antes de tudo, da simplicidade. É estritamente negativo na medida em que Diógenes acredita que o sumo bem é uma questão de natureza e não de arte. Isto é, o caminho para a felicidade encontra-se na auto-suficiência da condição humana, ou seja, na sua completa

38 [40] Manfred Kühn (2004, p. xxviii - xxxv) acredita que o supremo princípio da moralidade não pode ser imediatamente identificado com o imperativo categórico, pois este princípio mostra-se apenas como um princípio objetivo da ação, mas não chega ao móbil. Para Kühn, o *princípio de judicação*, enquanto supremo princípio da moral, não alcança, sem um princípio empírico, o *princípio de execução*. No entanto, se aqui estamos diante de uma formulação inicial do sentimento de respeito, a afirmação de Kühn é infundada. Uma discussão nesses termos é apresentada em Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017).

independência dos desejos e necessidades, enquanto o caminho da moralidade encontra-se na simplicidade do homem, que precisa de muito pouco para sobreviver. Dessa forma, para Diógenes, o homem pode ser feliz sem abundância e moral sem virtude, uma vez que a ausência de desejos que se constitui como o princípio de sua felicidade lhe assegura um caminho sem obstáculos e, portanto, mais curto para a moralidade. Nesse caminho, os dois elementos do sumo bem se harmonizam sem dificuldades. Na modernidade, Kant vê a figura do cínico em Rousseau, o Diógenes refinado, para quem o homem tem a vontade boa por natureza, mas se corrompe devido às exigências e necessidades engendradas pelo convívio social. Isso justifica o motivo pelo qual Rousseau, em seu programa pedagógico, compreende que a parte essencial da educação deve ser de natureza essencialmente negativa.

De perspectiva contrária é a escola epicurista que afirma que o sumo bem é uma questão de arte e não de natureza. Trata-se de um ideal de prudência segundo o qual o sumo bem consiste na felicidade e a virtude ou a boa conduta é apenas um meio para se alcançar este propósito. Em outras palavras, [43] o sumo bem de Epicuro é a felicidade ou, como ele o chamou, o prazer. No entanto, Kant chama a atenção para o fato de que, ao longo da tradição, a doutrina de Epicuro tem sido mal compreendida. Não se trata meramente de uma filosofia do prazer, porque o prazer é singularmente entendido por ele como um contentamento interior e um coração alegre. Trata-se, de outra maneira, do prazer de um sábio.

Ao lado do ideal epicurista está o ideal estoico. Zenão e Epicuro concordavam em relação ao fato de que a inocência e a simplicidade não estão asseguradas e a arte precisa ser acrescentada a elas, embora discordassem acerca do modo como os elementos do sumo bem deveriam se relacionar. Nesse sentido, em contraposição a escola epicurista, o ideal estoico da sabedoria compreende que o sumo bem consiste na moralidade ou na virtude. A felicidade é, dessa forma, tão somente uma consequência essencial da dignidade e da boa conduta. Por último, Kant ainda cita o ideal místico platônico segundo o qual o sumo bem é alcançado na comunhão com o ser supremo. Todavia, de antemão, este ideal é rejeitado por ser considerado um ideal fanático.

O problema das escolas antigas, em especial as de Zenão e Epicuro, segundo a avaliação de Kant, é que, ao buscar a unidade, elas acabaram por reduzir um elemento do sumo bem ao outro. Epicuro reduziu virtude à felicidade, enquanto Zenão, ao tentar vincular os dois princípios, acabou por reduzir a felicidade à dignidade e à virtude. Em outras palavras, ao situar o sumo bem no prazer, Epicuro privou à virtude de valor, transformando a moralidade em um simples meio para a felicidade. Do mesmo modo, quando Zenão estabeleceu a virtude como sumo bem, ela a privou dos móveis. Em detrimento aos ideais [44] antigos, por conseguinte, Kant apresenta o ideal cristão da santidade que, considerado filosoficamente, é o mais perfeito na medida em que é o ideal da maior perfeição moral pura. Os ideais antigos não foram capazes de alcançar a perfeição moral suprema,

posto que acomodaram as suas leis morais às limitadas condições da natureza humana. Ao submeter a virtude à fraqueza da natureza humana, os sistemas antigos permaneceram incompletos e destituídos da verdadeira pureza moral. Em contrapartida, o ideal cristão da santidade é integral na medida em que apresenta maior pureza e rigor e, com efeito, a maior dignidade da felicidade. No entanto, uma vez que a maior pureza e perfeição exigida pela lei moral em vista da maior dignidade não pode ser alcançada integralmente pelo homem, se faz necessário a crença em uma assistência divina para complementar as limitações da natureza humana. Por este caminho, a dignidade da felicidade pode esperar alcançar a maior perfeição moral e, ao mesmo tempo, possuir o maior móbil enquanto realização da própria felicidade, embora, considerando o caminho até a santidade³⁹, esta felicidade não possa ser pensada de outra forma senão como bem-aventurança.

Interlocuções entre ética e direito: os tipos de obrigação

Na exposição de vários dos conceitos da filosofia prática, uma discussão terminológica quase jurídica é estabelecida com o compêndio de Baumgarten. É perceptível que, dentro da filosofia prática universal e mesmo nos tratados daquele tempo, [45] não havia uma distinção, por assim dizer, rigorosa entre a matéria do direito e a da ética⁴⁰. Os autores - e aqui podemos citar tanto os juristas quanto os moralistas - tratavam em próxima relação tanto os deveres e princípios da ética quanto aqueles relacionados ao direito natural, sem estabelecer uma linha clara de separação entre eles. É muito interessante notar, dessa forma, como Kant começa a empreender, ao reprovar e corrigir muitas das distinções terminológicas de Baumgarten, a importante distinção que seria apresentada anos à frente na *Metafísica dos Costumes* entre os âmbitos da ética e do direito.

Uma das questões principais abordadas na discussão ético-jurídica de Kant é aquela posta diante de uma distinção importante aos wolffianos em relação à obrigação. Como Kant nos explica, uma obrigação ativa é aquela que sempre traz consigo um caráter meritório. Nesse caso não sou coagido e necessitado pelo outro, mas apenas pela razão. Assim ocorre, por exemplo, em obrigações em vista da generosidade e magnanimidade, obrigações nas quais a necessitação é fundada objetivamente pela razão e diz respeito diretamente às ações, embora pelo fato de ser meritória não haja qualquer base para uma autoridade nos coagir a ela de forma estrita. Por outro lado, uma obrigação passiva é aquela em que temos uma obrigação direta em relação ao outro. Nesse caso não

39 [44] Essa passagem parece deixar implícita a necessidade do postulado prático da imortalidade da alma.

40 Antes de Kant, é provável que tenha sido Thomasius o primeiro a estabelecer mais claramente essa distinção.

estou obrigado apenas à ação, mas também à pessoa, que se torna agora o meu obrigante e tem o direito de me exigir aquilo que lhe é devido.

Importante também, na mesma discussão, é a distinção entre obrigação positiva e natural. A primeira é aquela que se funda na vontade de outro, enquanto a última é aquela que é estabelecida a partir da natureza própria das ações. Kant aproveita a ocasião para se posicionar contra a moral teológica de [46] Christian August Crusius, proeminente filósofo e teólogo alemão, que ocupa um lugar de destaque na gênese de seu desenvolvimento ético. De acordo com Crusius, toda obrigação é *per arbitrium alterius*⁴¹, sendo resultado de uma necessitação que ocorre por meio do arbítrio divino. Mas, segundo a avaliação de Kant, por não ser capaz de prover uma determinação imediata da ação, o mandamento teológico não é expressão de nada mais do que uma obrigação positiva, não podendo se constituir como uma obrigação moral. Posicionando-se contra o voluntarismo teológico, Kant considera a necessidade do mandamento de Crusius arbitrária, já que, ao ser fundada no agrado de Deus, a regra não é capaz de delimitar apoditicamente a origem universal a partir da qual os juízos morais nascem e, portanto, não é capaz de justificar a obrigação moral. Por conseguinte, toda obrigação moral só pode ser *per arbitrium internum* na medida em que é delimitada pela condição necessária do arbítrio universal. Ações obrigatórias são executadas sempre levando em conta a qualidade interna [*innern Beschaffenheit*] da ação em si, ou seja, a disposição de ânimo, segundo a qual eu faço algo não devido a uma proibição ou às vantagens que podem me beneficiar, mas porque é bom em si mesmo.

Como complemento à seção sobre o princípio da moralidade, a crítica ao princípio intelectual externo, incapaz de fundamentar uma obrigação natural e, portanto, moral, é estendida ao princípio intelectual interno de Baumgarten e Wolff, que também mostra-se incapaz de fundar uma verdadeira obrigação por apresentar fórmulas tautológicas e vagas. A fórmula de Baumgarten - *Fac bonum et omitte malum* – não é [47] mais do que uma repetição daquilo que já se encontra em seu próprio enunciado e, portanto, trata-se de uma tautologia. Ela não é capaz, em absoluto, de nos ditar e qualificar o bem moral que nos leva a fazer e deixar de fazer algo. A outra fórmula do autor - *quaere perfectionem, quantum potes* – é mais determinada, embora ainda seja incapaz de especificar o que é a perfeição, se ela, em sentido wolffiano, diz simplesmente respeito à completude do estado natural do homem ou concerne, como parece apropriado, à capacidade humana de fazer um bom uso da vontade. A terceira fórmula - *vive convenienter naturae* – é um enunciado de caráter estoico que se mostra como uma representação da lei natural. O problema aqui é que o enunciado não pode representar uma lei moral genuína, posto que, segundo a perspectiva kantiana, viver segundo a natureza ou a ordem física das coisas não pode nos conceder qualquer princípio moral, mas no

41 [46] Pelo arbítrio de outro.

máximo regras de prudência. Tanto quanto na segunda formulação, a crítica parece se dirigir especialmente ao fisicismo naturalista dos wolffianos que concebe o bem físico e o bem moral em próxima e estrita relação. É certo que, nesse ponto, Kant já está consciente de que uma solução para o problema ético exige uma concepção dualista do homem segundo a qual são distinguidos os âmbitos da natureza e da liberdade.

A distinção entre ética e direito

Na esteira da revisão terminológica dos conceitos práticos fundamentais, outra distinção importante no decorrer das *Lições* é aquela empreendida entre obrigações internas e externas. Toda obrigação é um tipo de coerção. Desde que essa coerção não seja efeito de uma necessidade bruta, ela é moral e pode ser [48] dividida em interna e externa. No primeiro caso, somos coagidos internamente apenas por meio de nosso próprio arbítrio. Como exemplo, podemos citar o dever de ajudar o outro. Eu não posso ser coagido pelo outro a realizar este dever, pois isso descansa em meu próprio ato discricionário. É possível falar, por outro lado, de uma obrigação externa na qual a necessitação acontece por meio do arbítrio do outro na medida em que sou coagido relutantemente a realizar uma ação, embora ainda a partir de motivos morais. A título de exemplo, menciona-se, nesse caso, a obrigação de reparar uma ofensa ao próximo. Dessa forma, em um sentido embrionário que mais tarde vai se expressar na divisão entre os deveres perfeitos (estritos) e os deveres imperfeitos (meritórios), Kant compreende que as obrigações internas são imperfeitas porque não podemos ser coagidos a elas, enquanto as obrigações externas são perfeitas na medida em que carregam, além de uma obrigação interna, ainda uma necessitação externa. Embora o seu debate ainda esteja em dependência das terminologias de seu autor, Kant ensaia nesse ponto uma distinção fundamental. Mesmo que haja uma distinção real entre obrigações externas e internas, a distinção entre ética e direito, à diferença de Baumgarten, não se encontra na distinção dos tipos de obrigação, mas nos motivos que as preenchem. Se o motivo pelo qual eu realizo uma ação é interno, posso dizer que realizo a ação por dever, mas se este motivo é exclusivamente externo, eu a realizo por coerção. Dessa forma, pode-se afirmar que a distinção do direito e da ética consiste não no tipo de obrigação, mas nos motivos que as cumprem. Se essas obrigações, sejam obrigações de benevolência, generosidade e bondade, sejam obrigações de dívida [*Schuldigkeit*], são preenchidas por motivos internos, certamente [49] dizem respeito à ética. A ética vai considerá-las todas juntas na medida em que o motivo é interno. Em termos kantianos que se tornarão bem conhecidos, a moral não deve preencher apenas a letra da lei, mas também o seu espírito. Por outro lado, para o direito é suficiente o cumprimento da obrigação por meio do móbil da coerção. O soberano não vai exigir de seus súditos que o pagamento de impostos seja realizado por dever. É indiferente se o que

é feito por obrigação para com ele acontece por dever ou por coerção. No entanto, tanto os pais quanto Deus exigem dos filhos que a obrigação seja cumprida estritamente por dever.

A teoria da imputabilidade

Outro aspecto importante do compêndio de Baumgarten do qual Kant se apropria criticamente é de toda a discussão sobre a imputabilidade. A imputação é “o juízo de uma ação, na medida em que é resultado da liberdade de uma pessoa, em relação a certas leis práticas”. Portanto, a imputação precisa sempre de levar em consideração dois aspectos, a saber, a liberdade e a lei. Por este motivo as ações de um bêbado não são imputáveis, embora a própria embriaguez possa lhe ser imputada em seu momento de sobriedade. Para além da mera *imputatio facti*, não obstante, a imputação pressupõe também a *imputatio legis*, a saber, que as ações livres sejam avaliadas segundo essa ou aquela lei prática. Em um campo de batalhas, por exemplo, a morte de vários inimigos certamente pode ser imputada a um general, embora não o assassinato, uma vez que ele, em uma situação de guerra, agia em conformidade com a lei. A ação poderia lhe ser imputada como uma ação livre, mas não como uma ação legal.

[50] Em vista das consequências, os atos podem ser imputados em mérito e demérito. Mas a imputação nesses termos acontece de maneira diferente em relação à ordem jurídica e à moral. Na ordem jurídica algo é imputável apenas em demérito. Isto é, sua omissão é punível, embora o seu cumprimento não seja meritório. As omissões jurídicas são ações e podem ser imputadas apenas em demérito, pois são omissões daquilo para o qual posso ser necessitado através da lei. Por outro lado, as consequências daquilo que eu faço em relação ao que me é exigido por lei, nunca são meritórias, uma vez que, não cumpro com elas nada mais do que a minha obrigação. Se, por exemplo, ao quitar minha dívida, o credor é agraciado com boas consequências nos negócios, não há mérito algum nisso. Mas se faço menos do que me era devido, todas as consequências das minhas ações podem me ser imputadas em demérito. Se, por exemplo, deixo de pagar uma dívida e meu credor vai a falência, todas as consequências advindas daí me são imputáveis. Por outro lado, se violo leis éticas, deixo de fazer aquilo para o qual eu não poderia ser coagido. Isto é dizer que as omissões éticas não são de modo algum ações, Então as consequências das ações, nesse caso, nunca podem me ser imputadas em demérito, mas apenas em mérito. Enquanto a obediência à lei moral é algo meritório, sua omissão nunca é punível, pois se eu deixo de fazer aquilo para o que as leis não me coagem, não cometo falta alguma. Se, por exemplo, pratico ações caridosas aos necessitados, minhas ações são certamente meritórias, mas se deixo de fazê-las, não há demérito algum aí. Portanto as omissões éticas com as suas consequências nunca podem me ser imputadas, mas bem podem as omissões jurídicas, da mesma forma que as realizações éticas devem sempre me ser imputadas, enquanto as

[51] jurídicas não. Em outras palavras, a violação de leis jurídicas e a observância de leis éticas tem sempre consequências positivas, enquanto a observância de leis jurídicas a violação de leis éticas não leva consigo nenhuma consequência positiva de recompensa e castigo.

Recompensa e punição

A aptidão para julgar e verificar o grau de imputação de uma ação fica a cargo de um tribunal e de um juiz. Se o tribunal ou o juiz possui força legalmente efetiva, ele tem o poder e a autoridade para julgar segundo a lei e executar o seu veredito. O tribunal pode ser de dois tipos: o tribunal externo e o tribunal interno. O primeiro é o tribunal dos homens no qual se julga por meio de leis jurídicas e externas. Aqui o juiz civil tem autoridade legal para imputar, julgar e sentenciar de acordo com a transgressão (demérito), atribuindo castigos. Em um tribunal jurídico, as punições podem ser de dois tipos. São reparativas se estão de acordo com a culpabilidade da ação, sendo uma consequência direta do mal praticado. Em desacordo com a posição adotada na *Doutrina do Direito* de 1797, as de segundo tipo, porém, são punições dissuasivas, castigos pragmáticos com o propósito de aperfeiçoamento do indivíduo ou para servir de exemplo. De acordo com a posição de 1797, estas punições promoveriam uma violação da dignidade humana, uma vez que o ser humano é aqui usado como meio para se alcançar um propósito diverso.

O segundo tipo de tribunal é o tribunal interno ou o tribunal da consciência ao qual se vincula o tribunal divino. Enquanto o primeiro é uma instância jurídica, o segundo é uma instância [52] moral, que deve sobretudo julgar o mérito das disposições. A consciência moral, portanto, é um instinto de julgar e sentenciar nossas ações de acordo com suas disposições. Porém, embora sua sentença seja legalmente efetiva, nem sempre o homem está disposto a acatar a sua decisão ou mesmo é capaz de fazê-lo. Assim, em última instância, no que diz respeito à atribuição de recompensas segundo o mérito moral, é preciso apelar ao tribunal divino e na crença em um supremo juiz capaz de realizar uma “precisa repartição” das recompensas segundo a dignidade moral. Certamente Kant tem essa hipótese em mente ao discutir com Baumgarten sobre os tipos de recompensa [*Praemia*]. Nesse ponto, o conceito de recompensa é compreendido de duas maneiras, quer seja como *auctorantia*, quer seja como *renunerantia*. Trata-se, no primeiro caso, das recompensas que são consideradas como motivos para as ações. No segundo caso, no entanto, as recompensas não são motivos, mas retribuições. Compreendidas como motivos, as recompensas não carregam qualquer valor moral, mas têm somente um caráter pragmático. Como retribuições, contudo, estas recompensas atuam de acordo com as *boas disposições* e vinculam-se à *bondade moral*. Isso faz com que a “*renunerantia*” converta-se em “*praemia moralia*” na medida em que as disposições morais tornam-se assim compatíveis com a “maior dignidade de ser feliz” e

merecedoras de recompensa e felicidade infinita. Trata-se de um claro rompimento com Baumgarten, cujas fórmulas da moralidade também consideram o prospecto da recompensa. Por isso, “a frase do autor: faça aquilo que te proporciona a maior recompensa, é claramente contrária à moralidade” e deve ser recolocada nos seguintes termos: “faça aquilo que é digno da maior recompensa”. Ao inverter a lógica de Baumgarten, Kant traça [53] uma rigorosa linha de separação entre os conceitos de moralidade e felicidade, submetendo o último ao primeiro. Com essa atitude, ele levanta-se decerto contra o eudemonismo dos wolffianos, estabelecendo, *prima facie*, os alicerces para sua própria doutrina do sumo bem⁴².

42 Toda essa discussão sobre recompensa e punição também adquire relevância em relação ao problema da teodiceia. Para uma discussão a esse respeito, consultar Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017).