

# Kant entre Franceses, Ingleses e Alemães: Diretrizes Histórico-Filosóficas da Gênese da Antropologia Kantiana (Parte 1)\*

[Kant among French, English and Germans: Historical-Philosophical Guidelines of the Genesis of Kantian Anthropology (1st Part)]

Gabriel Martins Ferreira\*\*

**Resumo:** O presente artigo em seu interesse mais geral pretende estabelecer as diretrizes teóricas para a compreensão da relação entre ética e antropologia no pensamento de Kant. Contrariando uma determinada linha de interpretação dominante na pesquisa especializada sobre Kant, o presente artigo busca promover uma investigação de cunho histórico-filosófico, que contextualize no pensamento de Kant o momento em que três correntes filosóficas se entrecruzaram, ocasionando as linhas diretivas de seu debate tanto sobre o conceito de autonomia quanto sobre o de perfectibilidade, quais sejam: as filosofias de Hutcheson, Wolff e Rousseau. Nesta primeira parte, tematiza-se a discussão de Kant com Hutcheson e Wolff. De um ponto de vista mais específico, nesta primeira parte o presente artigo percorre as reflexões de Kant entre 1755 e 1764 com vistas a apresentar como se constitui no interior do pensamento kantiano a necessidade de se pensar uma relação entre ética e antropologia.

**Palavras-chave:** Kant. Antropologia. Ética. História da Filosofia.

**Abstract:** This paper aims to establish theoretical guidelines for understanding the relationship between ethics and anthropology in Kant's thought. Contrary to a particular line of interpretation dominant in specialized research on Kant, this article seeks to promote a historical-philosophical investigation, which contextualizes in Kant's thought the moment when three philosophical currents intersected, causing the guidelines of his debate about the concept of autonomy and perfectibility, namely: the philosophies of Hutcheson, Wolff and Rousseau. In this first part, Kant's discussion with Hutcheson and Wolff is discussed. From a more specific point of view, in this first part, the present article goes through Kant's reflections between 1755 and 1764 in order to present how the need to think about a relation between ethics and anthropology is constituted within Kantian thought.

**Keywords:** Kant. Anthropology. Ethics. History of Philosophy.

\*Este artigo representa (com modificações) o capítulo primeiro da dissertação de mestrado do autor intitulada *O Projeto Moderno de uma Teoria do Ser Humano Segundo Kant: Sobre Autonomia e Perfectibilidade*, defendida em janeiro de 2021 na Universidade de Brasília (UnB).

\*\*Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente realiza doutorado em filosofia na mesma instituição. E-mail: [gabrielmkhan@gmail.com](mailto:gabrielmkhan@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3922-8358>.

## 1.1 – Introdução

Segundo uma determinada linha de interpretação na *Kant-Forschung*, o interesse de Kant por questões de cunho ético ou antropológico teria sido forjado gradativamente e de maneira episódica ao longo dos anos na medida em que, em sua reflexão, eram recepcionados diversos influxos como os que vinham, especialmente, da tradição britânica e de Rousseau. Segundo essa perspectiva, os eventuais interesses em ética e antropologia pelo jovem Kant seriam apenas uma consequência de tais influências.<sup>1</sup> Diante de uma tal caracterização, poder-se-ia suscitar certa estranheza a opção aqui feita por começar com obras anteriores a 1780, uma vez que as obras de Kant devotadas aos temas da ética e da antropologia propriamente ditos somente vieram à luz quando o filósofo já contava com mais de sessenta anos de idade e já possuía uma carreira consolidada como professor e pesquisador. Se levamos em conta que sua produção intelectual até então era dedicada especialmente aos problemas de cunho epistemológico e científico, ou de fundamentação teórica da metafísica, despertaria alguma estranheza que o próprio Kant tenha sustentado que o caráter fundamental de seu pensamento seria eminentemente prático. Pois, se de fato o âmbito prático é o mais importante da reflexão kantiana, por que o filósofo teria se mantido em silêncio sobre tais temas até a década de 1780?

Contrariamente àquela perspectiva de parte da pesquisa especializada, o presente artigo pretende apresentar como as posições de Kant relativas aos temas da ética e da antropologia apresentadas nos textos publicados especialmente a partir da década de 1780 são desdobramentos de um profundo e longo diálogo crítico que se estabeleceu a partir da década de 1760 com três grandes tradições filosóficas que se entrecruzaram em sua reflexão: refiro-me às tradições inglesa (com Hutcheson), francesa (com Rousseau) e alemã (com Wolff).

Em face da postura teórica aqui assumida, este artigo pretende recuperar, ainda que de modo não exaustivo, os “marcos” da trajetória intelectual de Kant que suscitaram, no interior de sua filosofia, a necessidade de articular uma teoria moral baseada na autonomia e uma teoria antropológica sustentada na perfectibilidade. Pretende-se investigar o modo como esta problemática surge no pensamento de Kant a partir de um profundo e profícuo debate com duas

---

<sup>1</sup>É o caso de MENZER (1899); e PAULSEN (1904) que sustentam que assimilação kantiana da doutrina do sentimento moral de Hutcheson teria sido feita de maneira completamente acrítica por parte de Kant. SCHNEEWIND, 2001, pp.528-32, que além de endossar a tese destes outros intérpretes acerca da relação entre Kant e Hutcheson, também minimiza a importância de Rousseau, reduzindo-a a um simples traço biográfico de Kant.

tendências latentes na história da filosofia (e que abarcam as tradições antes mencionadas), cuja preocupação era o estabelecimento de um fundamento moral capaz de legitimar universalmente o agir humano, refiro-me, por um lado, à filosofia moral britânica e, por outro, a filosofia racionalista de orientação wolfiana, dominante nas universidades alemãs à época da formação de Kant. A partir do debate primeiro com Wolff e depois com Hutcheson, o presente artigo, ato contínuo, procurará apresentar a importância seminal que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau assumiu, como uma espécie de “terceira margem”, no modo como Kant passou a tratar o problema da transformação histórica do gênero humano. Como pretendo mostrar, o modo como o genebrino concebe o processo de transformação histórica do ser humano abre espaço para uma nova compreensão acerca da natureza humana por parte de Kant, e esta é talvez a grande herança que Rousseau legou a Kant, já que a concepção do genebrino acerca da perfectibilidade é responsável por atizar na filosofia kantiana a emergência de uma teoria antropológica capaz de justificar o progresso moral do gênero humano.

## **1.2 – Lampejos antropológicos no contexto cosmológico da *História geral da natureza e teoria do céu***

Entre março e setembro de 1755, Kant publicou dois importantes tratados, *História geral da natureza e teoria do céu* (doravante, NTH)<sup>2</sup> e a *Nova explicação dos primeiros princípios metafísicos do conhecimento* (doravante, PND), respectivamente.<sup>3</sup> Pode suscitar alguma curiosidade o fato de que em um espaço tão curto de tempo o filósofo tenha publicado duas obras de natureza temática tão distinta, uma vez que, genericamente falando, NTH trata de cosmologia enquanto PND possui uma natureza temática de cunho ontológico, de modo que este salto abrupto já desencadeou dificuldades de compreensão dentro da literatura secundária. (CASSIRER, 1981, pp. 92-4) Todavia, em uma análise mais detida ser-nos-ia possível notar que a ontologia de PND serviria como complemento à cosmologia de NTH, ou dito de outro modo: de maneira mais específica, Kant pretende com PND desenvolver uma dedução ontológica para os possíveis princípios causais do universo, discutidos em NTH, dentre os quais

<sup>2</sup>As referências às obras de Kant seguem a paginação original conforme à edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften*. Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português, quando havia traduções disponíveis. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Eventuais traduções e/ou modificações nas traduções utilizadas de nossa autoria serão devidamente indicadas. As abreviações seguem o padrão estabelecido pela *Kant-Studien*

<sup>3</sup>A análise que se segue está apoiada em CUNHA (2017). Especialmente no capítulo primeiro.

se encontra a *liberdade humana*.<sup>4</sup> Gostaria de neste primeiro momento destinar minha atenção a NTH, por lá se encontrar os primeiros “lampejos”, num contexto temático cosmológico, das preocupações antropológicas de Kant.<sup>5</sup>

NTH representa o marco efetivo da “conversão”, por assim dizer, de Kant à doutrina newtoniana. Todavia, tal conversão não foi uma aceitação passiva por parte de Kant, pois o propósito kantiano era o de complementar a teoria newtoniana oferecendo um modelo explicativo que levasse em consideração uma hipótese metafísica sistemática.<sup>6</sup> Isto pode ser claramente percebido na tentativa de Kant nas duas primeiras partes de NTH de preencher a lacuna na explicação de Newton acerca da origem do sistema solar. A ordem que se pode observar no comportamento dos planetas não poderia ser explicada devido à ausência de causas mecânicas no vácuo. Na visão de Newton, Deus não teria atribuído às substâncias que constituem os corpos físicos uma determinada quantidade de movimento, daí por quê, na impossibilidade de uma explicação científica, Newton se viu forçado a recorrer à mão de Deus como princípio explicativo da regularidade dos movimentos planetários e de perfeição da ordem da natureza. Todavia, Kant é contrário ao pressuposto de que, para explicação de uma teoria científica, se deva buscar uma explicação sobrenatural para o desenvolvimento do cosmos.<sup>7</sup> O recurso à mão de Deus, ou à necessidade da admissão de milagres, consiste em, ao fim e ao cabo, ter de admitir a falta de estabilidade na constituição do universo, o que levaria, em última instância, à negação da dignidade de Deus como o criador do cosmos.<sup>8</sup>

Em NTH, a atuação de Deus na natureza não se dá de maneira aleatória, seria possível encontrar as impressões do criador que seriam evidências de sua “arte secreta” (NTH AA: 01, p. 229), nos aspectos naturais que estariam acessíveis para nós. A marca da criação poderia ser vista, segundo Kant, nas características intrínsecas da matéria que seriam indicações de um “esforço essencial” (NTH AA: 01, p.226). É nesse sentido que Kant comenta:

A mais simples, as propriedades mais universais que parecem ter sido projetadas sem qualquer intenção, a matéria que parece ser meramente

<sup>4</sup>Cf. CUNHA, 2017, p. 44; SCHÖNFELD, 2000, p. 129.

<sup>5</sup>As traduções de NTH serão de nossa responsabilidade.

<sup>6</sup>Cf. SCHÖNFELD (2000); FRIEDMAN (1992).

<sup>7</sup>Cf. NTH AA: 01, pp. 222-25.

<sup>8</sup>Cf. NTH AA: 01, p. 311.

passiva e carente de formas e aparatos, tem, em seu mais simples estado, um esforço para formar, através de um desenvolvimento natural, uma constituição mais perfeita (NTH AA: 01, p.263).

A atividade da matéria, segundo podemos depreender da passagem acima, seria uma espécie de impulso em direção a um estado de *perfeição* que revelaria-se dentro do *systema naturae* como a expressão de uma inteligência criadora. Para esse modelo explicativo, as leis da mecânica, que atraem e limitam a matéria, gerariam “belas combinações” (NTH AA: 01, p.228). Seria como se Deus tivesse implantado no núcleo da natureza uma arte secreta capaz de “formar em si mesma a partir do caos a constituição de um mundo perfeito” (NTH AA: 01, p.229). É desse modo que Kant pretende responder a Newton acerca da possibilidade de o universo nascer e se organizar de modo independente a partir da matéria.

De acordo com Kant em NTH, a harmonia dos entes naturais originada segundo um mecanismo autônomo seria a mais bela prova da existência de Deus. A natureza mostraria não apenas a perfeição em cada um de seus produtos, mas também a perfeita harmonia entre todos os seres:

Disso se segue que as suas propriedades essenciais não podem ter necessidade independente, mas antes que elas devem ter sua origem em um único entendimento enquanto fundamento e fonte de todos os seres, e no qual elas tenham sido projetadas sob relações mútuas. Todas as coisas que se relacionam umas com as outras em uma harmonia recíproca devem estar combinadas umas com as outras em um único ser do qual todas elas dependem. Portanto, há um ser de todos os seres, um entendimento infinito e uma sabedoria autossuficiente, por meio da qual a natureza também desenha sua origem na inteira quintessência de suas determinações segundo suas possibilidades. (NTH AA: 01, pp.333-34).

Diante da prova da existência de Deus proporcionada pelos arranjos perfeitos advindos da atividade teleológica da matéria, isto é, a capacidade que matéria tem de se organizar para, a partir de um estágio de caos, atingir um estado ulterior de perfeição, uma dificuldade emerge no horizonte explicativo de NTH: se no curso natural de desenvolvimento do cosmos todas as possibilidades estariam submetidas necessariamente à existência de Deus, seria necessário

apresentar uma resposta para as aparentes irregularidades da natureza, especialmente àquelas que se especificam no problema da existência do mal no mundo e conclamam uma investigação sobre a *liberdade humana e a posição do gênero humano dentro da criação*.

Estes problemas emergem na condução dos argumentos de NTH, sem que isso signifique que Kant tenha neste momento de sua reflexão uma resposta a eles, ainda que na terceira parte de NTH ensaie uma tentativa de resposta justamente ao problema da liberdade e da origem do mal. NTH tem em seu horizonte filosófico questões de cunho cosmológico e científico, bem como de ordem moral e religiosa. Já nesta obra de juventude, Kant parece admitir certos limites para a razão teórica, uma vez que aquilo que não pode ser alcançado adequadamente pela investigação especulativa poderia ao menos ser vislumbrado pela imaginação. E, nesse sentido, a ânsia por uma espécie de conhecimento que não pode ser fundamentado cientificamente, isto é, segundo o modelo matemático-geométrico de Newton, conduz Kant à elaboração de um apêndice no qual se encontra uma hipótese “que contém em si uma tentativa de comparação entre os habitantes de diversos planetas com base nas analogias da experiência” (NTH AA: 01, p.349). O propósito do apêndice de NTH é superar os limites da teoria universal dos céus, a incapacidade de oferecer uma explicação que pudesse justificar a harmonia entre a ordem empírico-material e a ordem formal-racional, representada nos propósitos de uma forma de vida inteligente. Ao fim e ao cabo, o propósito do apêndice é lançar um questionamento sobre o *lugar e a função do gênero humano* no desenvolvimento do cosmos. Assim, diz Kant:

O ser humano, que é o único entre todos os seres racionais com que nós estamos familiarizados, ainda que sua constituição interna seja um problema inexplorado, servirá como base e ponto de referência nesta comparação. Nós vamos considerá-lo aqui não a partir de suas qualidades morais, tampouco a partir dos aspectos físicos de sua constituição; nós vamos examinar apenas as limitações que sua capacidade para pensar racionalmente e o movimento de seu corpo que obedece a ela sofreria por meio da propriedade da matéria, à qual está ligado, proporcional à distância que ele [o corpo] está do sol. (NTH AA: 01, p.355)

Kant relaciona a atividade do espírito, que é a capacidade de ter representa-

ções claras do mundo e de discerni-las entre si, com a densidade material do corpo que é aferida a partir da composição deste em relação à sua distância do sol, que é a origem do calor que possibilita a existência de vida em qualquer parte do universo. O corpo é responsável pelas interações com o mundo externo, recebendo impressões e emoções, e é função do corpo repetir e conectar estas impressões, o que propriamente já seria atividade do raciocínio. No ser humano, devido à sua peculiar constituição material, a atividade do pensamento se encontra em dificuldades, pois ainda que o corpo humano cresça e se desenvolva e suas capacidades intelectuais e espirituais acompanhem o desenvolvimento do corpo elas não alcançam sua perfeição. As capacidades espirituais e intelectuais se desenvolvem em um estágio prematuro simplesmente como um meio que torna possível satisfazer as necessidades gerais ligadas à conservação da vida. Kant considera que “alguns seres humanos permanecem neste estágio de desenvolvimento”, enquanto outros desenvolvem as capacidades intelectuais – a capacidade de usar de modo livre e correto o entendimento –, e que, dentre elas, a capacidade de alcançar o controle das próprias paixões (a capacidade moral) é obtida apenas tardiamente, sendo que algumas pessoas jamais alcançariam tal estado de desenvolvimento espiritual.

A rudeza da composição material do ser humano é “a causa da preguiça que mantém as capacidades da alma em constante cansaço e impotência”, sendo que nesta rudeza está a “fonte não só do vício, mas também do erro” (NTH AA: 01, p.357). Todavia, a composição material peculiar do ser humano, que é responsável por restringir a atividade do espírito, segundo a hipótese kantiana em NTH, deveria ser distinta dos habitantes hipotéticos de outros planetas já que a composição material destes supostos habitantes teria “um essencial relacionamento ao grau de influência [...] proporcional a sua distância”. Nesse sentido, os habitantes de Mercúrio e Vênus teriam uma composição material mais densa, que seria restritiva da capacidade de pensamento, enquanto os habitantes de planetas como Júpiter e Saturno teriam uma composição material mais leve e volátil e estariam em conformidade com as condições dos mais sublimes atributos espirituais. É com esta explicação que Kant estabelece a posição intermediária do gênero humano segundo a sua localização no cosmos:

A natureza humana, que, na hierarquia dos seres, ocupa como se fosse um degrau do meio, vê a si mesma entre dois limites extremos da perfeição, igualmente distantes de ambos os fins. Se a ideia da mais sublime classe de criaturas racionais que habitam Júpiter ou Saturno desperta-lhe ciúmes e lhe humilha pelo conhecimento de sua própria

baixeza, então eles podem estar satisfeitos de novo e confortados pela vista dos baixos estágios nos planetas Vênus e Mercúrio, que estão mais abaixo da perfeição da natureza humana. Que vista impressionante! Por um lado, nós vemos criaturas pensantes dentre as quais um groenlandês ou hotentote poderia ser um Newton, por outro lado, aqueles que notá-lo-iam como um macaco (NTH AA: 01, pp.359-360)

Ao encarar a condição humana nestes termos, em sua recente concepção determinista de universo, NTH parece representar dentro da produção intelectual kantiana o início de seu *interesse antropológico*, o qual se estabeleceria como referência de seu pensamento. Ao situar o gênero humano tendo por critério de demarcação de sua constituição física e capacidade moral, no meio caminho entre os seres totalmente morais – como os seres de Júpiter – e os seres carentes de moral – como os seres de Mercúrio –, Kant não está endossando aqui qualquer tipo de pessimismo com relação ao gênero humano, ele antes dá mostras de lucidez a respeito dos traços que caracterizariam a nossa natureza. A constituição dos seres humanos porta consigo a marca do *conflito*, do contraste entre a razão e a sensibilidade que foi imposto ao gênero humano por sua posição no sistema cósmico, de modo que compete sempre ao ser humano com suas forças tomar partido da razão neste conflito.

A questão “antropológica” começa a deitar raízes neste período a partir das condições impostas ao gênero humano pela geografia cosmológica, pois não seria justamente a posição do ser humano no sistema cósmico a responsável por inscrever na natureza humana a propensão para o mal? A propensão para o mal estaria justamente no fato de os habitantes da Terra estarem situados justamente no meio do caminho onde o desenvolvimento das capacidades do espírito são “atrapalhados” por nossa constituição material, responsável por nos desviar do reto caminho em favor dos “encantos” sensíveis.

Dentro da literatura especializada tem sido sugerido que os lampejos antropológicos de NTH apoiariam, na verdade, a impossibilidade da concreção da perfeição humana, já que o gênero humano, estando submetido aos encantos da sensibilidade, veria a realização completa de suas capacidades físicas e especialmente de suas capacidades morais – isto é, sua perfeição – como uma meta irrealizável. Na verdade, o propósito para o qual se destinaria criação do gênero humano somente poderia alcançado após uma longa, difícil e intensa batalha interna de autossuperação da rudeza de sua constituição material, de tal modo que a meta em questão não poderia ser totalmente alcançada pelos indi-

víduos, de modo que a única solução possível seria uma *esperança no futuro*.<sup>9</sup> Ao lado desta esperança se encontra, na caracterização antropológica feita por Kant em NTH, a demanda para a realização de nossa natureza racional *neste mundo e durante nossa existência terrena* através do controle das forças inferiores.

O gênero humano está dividido entre a razão e a sensibilidade, entre a atração para a virtude e o pendor 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). Nesse sentido, a natureza do gênero humano se caracteriza não somente por *falibilidade moral*, mas também pela *autocracia*, uma peculiaridade que seria desnecessária aos habitantes inteiramente morais de Júpiter e inconcebível para os seres desprovidos de moral de Mercúrio. Esta é a particularidade da *constituição* do gênero humano em sua exigência fundamental, qual seja, a transposição da mera sensibilidade para uma vida plenamente racional. Assim, sustenta Kant:

[...] no entanto, não se pode negar a capacidade por meio da qual ele [i.e o gênero humano] está em posição de resistir a eles [i.e aos estímulos sensíveis], se não lhe for preferível que sua inércia se deixe ser carregada por eles [i.e os estímulos sensíveis], onde há assim um perigoso ponto intermediário entre a fraqueza e a capacidade [...] De fato, os dois planetas Terra e Marte são os membros mais centrais do sistema planetário e talvez nós possamos suspeitar com alguma probabilidade uma posição intermediária entre as características físicas e morais entre os dois extremos [...]. (NTH AA: 01, p.366)

Em face do mundo natural determinado segundo as leis da mecânica newtoniana, Kant reivindica a existência de uma outra dimensão distinta desta do mundo físico, que similarmente a este também funciona segundo forças antagônicas. E se somos levados a reconhecer que existe, no mundo natural, uma ascendência nos graus de perfeição, devemos também supor que exista tal ascendência nesta outra dimensão. Sob tal aspecto, ainda que estejamos diante de toda a desordem moral que observamos no mundo natural, parece ainda haver um caminho em aberto:

---

<sup>9</sup>Esta é a posição de SHELL, 2009, p.33. Ver também CUNHA, 2017, p.52.

Se entre todas as criaturas pensantes deste planeta há alguns seres desprezíveis que, desconsiderando todas as delícias que tão grande objeto poderia atraí-los, estão ainda em posição de manter-se firmes no serviço da vaidade, quão desafortunada é esta esfera que foi capaz de produzir criaturas tão miseráveis! Mas quão afortunada é ela, por outro lado, pois sob as mais aceitáveis condições abriu um caminho para alcançar a bem-aventurança e sublimidade que é exaltada infinitamente acima dos benefícios mais vantajosos que o arranjo da natureza pudesse atingir em todos os corpos celestes! (NTH AA: 01, pp.367-68)

É possível entrever na passagem acima que o caráter autárquico da natureza do gênero humano é o que possibilita a humanidade ter esperança em ascender na escala de perfeição, e deste modo as ações virtuosas tornam possível a esperança e a crença religiosa:

Depois de a vaidade ter tomado sua parte na natureza humana, o espírito imortal se erguerá, em rápido ímpeto, sobre o que é finito e continuará sua existência em uma nova relação com o todo da natureza, que surge de uma conexão mais estreita com o mais alto ser. No tempo futuro, esta elevada natureza, que carrega em si a fonte da bem-aventurança, não mais se dispersará entre os objetos externos para encontrar conforto com elas lá. A soma completa das criaturas que tem uma harmonia necessária com a aprovação do supremo ser original também deve fazer desta natureza algo que pertence a si e não tocá-la de outro modo que não com a satisfação eterna. (NTH AA: 01, p.367.)

No limite de suas primeiras reflexões acerca do *que é o ser humano* enquanto um ser dotado de liberdade e de qual seria posição por ele ocupada no sistema da natureza, segundo o modelo determinista de universo regido pelas leis da mecânica, Kant se vê diante de uma questão decisiva: como é possível pensar a liberdade humana dentro de um universo mecanicamente determinado? Como seria possível e qual a natureza da liberdade pensada segundo estes parâmetros?

### 1.3 – A discussão com Wolff e Hutcheson: A problematização do fundamento da moral

Ao se colocar diante deste problema acerca da possibilidade da liberdade em um universo regido por leis deterministas, Kant está adentrando, por assim dizer, naquilo que se tornaria o tópico central da ética na modernidade, o que inevitavelmente levou o filósofo a um confronto com outras concepções no âmbito da filosofia moral. Nesse sentido, um dos marcos do posicionamento kantiano com relação à ética se encontra em um ensaio publicado em 1764, *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (doravante UD), na medida em que neste ensaio está apresentada de modo claro a discordância de Kant com relação a Wolff e a Hutcheson.<sup>10</sup> A preocupação kantiana neste ensaio publicado em 1764 em relação à moral se encontra nos quatro últimos parágrafos do ensaio. Este ensaio é de suma importância para nossos interesses, uma vez que, ao se perguntar pela evidência dos princípios morais, Kant está marcando posição no debate ético moderno com relação ao conceito de obrigação.<sup>11</sup>

Kant chama atenção para o fato de ter sido Crusius o responsável por reprovar os filósofos da escola “por terem passado ao largo desses princípios materiais, detendo-se meramente nos formais”.<sup>12</sup> Ao chamar atenção para este fato, Kant já pretende deslocar o problema que permeia o ensaio, qual seja, a certeza e a evidência dos princípios da teologia natural para um domínio da moral. Assim ele sustenta:

Para tornar isso distinto, quero apenas indicar quão pouco conhecido é ainda o próprio conhecimento da obrigação e, portanto, quão distante se deve estar, na filosofia prática, de fornecer a distinção e segurança dos conceitos fundamentais e dos princípios que são necessárias para a evidência. (UD AA:02, p. 298).

Diante de tal diagnóstico, Kant passa a empreender discussão sobre os dois conceitos fundamentais da ética de Wolff, a saber, os conceitos de obrigação

<sup>10</sup>Francis Hutcheson (1694-1746) filósofo e teólogo irlandês defensor de uma teoria moral assentada no sentimento, que se tornou fonte de inspiração para filósofos posteriores, especialmente aqueles vinculados ao utilitarismo. Christian Wolff (1679-1754) filósofo e matemático, responsável por consolidar o alemão como língua da instrução e da pesquisa acadêmica.

<sup>11</sup>CUNHA, 2017, p. 220.

<sup>12</sup>UD AA: 02, p. 295.

e perfeição. O debate com a filosofia prática de Wolff parece ter sido o ponto de partida das primeiras reflexões de Kant acerca do problema da moral. Podemos notar já a partir da década de 1760 que Kant adota uma postura eminentemente crítica em relação à doutrina de Wolff, apontando os fracassos da teoria wolffiana especialmente naquilo que concerne ao estabelecimento dos conceitos morais fundamentais tais como os conceitos de responsabilidade e obrigação. Nesse sentido, para tornar compreensível o problema visto por Kant na teoria de Wolff, é preciso, antes de tudo, oferecermos um esclarecimento geral sobre o problema moral dentro do próprio pensamento de Wolff.

Em linhas gerais, no sistema wolffiano, o lugar privilegiado onde encontramos a articulação entre os conceitos de perfeição e obrigação é em sua extensa obra *Psicologia empírica* de 1732.<sup>13</sup> Logo na introdução da mencionada obra, Wolff apresenta a sua psicologia empírica nos seguintes termos:

Psicologia empírica é a ciência que estabelece princípios através da experiência, de onde a razão é constituída por aquelas coisas que estão na alma humana [...] A psicologia empírica serve para examinar e confirmar aqueles fatos descobertos a priori no que concerne à alma humana (WOLFF, 1732, p.1; p.3).<sup>14</sup>

Neste sentido, a experiência é a responsável por oferecer à psicologia empírica (a doutrina empírica da alma) o grau de certeza maior que a sua correlata racional, a psicologia racional, pois mesmo que as descobertas a priori feitas pela razão se mostrassem equivocadas, os princípios descobertos e estabelecidos pela psicologia empírica ainda sim se manteriam inabaláveis. Ainda de acordo com Wolff, uma vez que a psicologia empírica forneceria os *facta* que nós reconhecemos, tão logo nos pomos a prestar atenção às modificações da alma, nós estaríamos conscientes de que cada descoberta feita pela psicologia racional deve ser comparada com estes *facta* estabelecidos pela experiência, e no caso de discordâncias entre aquilo que foi descoberto a priori e estes *facta* empíricos estaríamos plenamente autorizados a colocar sob suspeita as descobertas que fizemos a priori.

<sup>13</sup>As traduções desta obra serão de nossa autoria, e o texto original em latim será apresentado em nota de rodapé para cotejo.

<sup>14</sup>“Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt” (WOLFF, 1732, p.1); “psychologia empirica inservit examinandis et confirmandi iis, quae de anima humana a priori eruuntur” (WOLFF, 1732, p.3). Agradeço ao professor Gilson Sobral pela revisão de minha tradução e por suas sugestões, prontamente acatadas por mim.

Esta ideia está na base dos capítulos III e IV de uma outra importante obra de Wolff, *Pensamentos racionais acerca de deus, do mundo e da alma do ser humano, também de todas as coisas em geral* (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alle Dingen Überhaupt*), também conhecida como *Metafísica alemã*, de 1719.<sup>15</sup> A alma, segundo a doutrina wolffiana, é uma substância simples e incorpórea, cuja essência encontra-se no poder de representar o mundo tal como este se apresenta à alma por meio do corpo a ela conectado. (Met. 742-45) Nesse sentido, as representações podem ter diferentes graus de clareza e distinção e, portanto, quanto mais capazes de diferenciar uma representação das outras mais clara ela é, e quanto mais capazes nós somos de perceber de modo inequívoco as partes que compõem uma determinada representação mais distinta ela é. Todavia, sejam as representações claras ou obscuras, distintas ou ambíguas, todas elas carregam consigo um conteúdo proposicional acerca do mundo e dessa maneira tanto os sentidos quanto a imaginação, a memória, a reflexão, o conhecimento, o desejo e a vontade devem ser sempre compreendidos como os diferentes modos por meio dos quais a alma é capaz de representar o mundo. Wolff sustenta que cada momento específico de cada tipo de atividade mental, desde a sensação até o raciocínio conceitual, do desejo à vontade, é sempre constituído de dois fatores: seu conteúdo proposicional e o grau de clareza e distinção que o acompanha. Uma vez que há apenas um poder na alma, o conteúdo proposicional e o grau de clareza que o acompanha são as únicas dimensões por meio das quais os estados da alma podem conseguir sua identidade. As sensações, por exemplo, podem ser representações claras – pois eu percebo de modo claro que o verde não é vermelho –, mas são indistintas, já que não sou capaz de perceber de modo preciso o que constitui a diferença entre elas. (Met. 214) A memória e a reflexão, envolvendo repetidas operações sobre as representações, acabam por viabilizar conceitos que se mostram cada vez mais claros e distintos, permitindo-nos julgar e a fazer inferências. Porém, para compreendermos o modo como as paixões e a vontade surgem das representações, devemos adicionar uma nova consideração.

É preciso ter em mente que Wolff é um discípulo e continuador da filosofia de Leibniz, e, como seu mestre, ele avalia o mundo em termos de perfeição e imperfeição. A perfeição das coisas é definida por Wolff como “a harmonia do múltiplo” (Met. 152).<sup>16</sup> Seres complexos contêm uma quantidade determinadas

<sup>15</sup>Citaremos esta obra a partir da sigla *Met.*, seguida pelo número da seção.

<sup>16</sup>“Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus”

de partes que atuam juntas e de mono harmônico para a consecução de um fim determinado. Assim, quanto mais partes estiverem contidas nos seres e mais simples forem os princípios que organizam as partes que os compõem para a consecução do fim a ser atingido por eles, mais perfeitos serão estes seres. A partir deste prisma, Wolff acaba por concluir que este mundo é o mais perfeito de todos, uma vez que suas partes atuam juntas da maneira mais completa e simples possível para a expressão da glória divina. (Met. 982; 1045; 1049-51) Importante considerar aqui que a doutrina wolffiana da perfeição é decisiva para que possamos compreender as paixões e os desejos, já que, segundo Wolff, ao reconhecer a perfeição, sentimos prazer, e sentir prazer é na verdade ter uma intuição da perfeição. O prazer e o desprazer se conectam ao bem e ao mal na exata medida em que aquilo que torna nossa condição mais perfeita é identificado como bom, e esta consciência do bem, ou intuição, como diz Wolff, é o que propriamente constitui o prazer.<sup>17</sup> Assim, prazer e desprazer constituem os fundamentos a partir dos quais as paixões são construídas. Nós somos capazes de diferenciar prazer e desprazer de modo claro, mas ambos permanecem indistintos enquanto representações da perfeição, do bem e do mal. Enquanto prazer e desprazer permanecem indistintos, eles originam o desejo sensual, isto é, “a visualização ou conhecimento de qualquer perfeição, seja ela [i.e a perfeição] verdadeira ou aparente” (Met. 404).<sup>18</sup>

As paixões que se elevam a um grau de intensidade que podem ser perceptíveis são chamadas por Wolff de *afetos*. Os afetos direcionam nossas ações de muitas maneiras, nos fazendo agir ora de uma maneira, ora de outra, o que acaba por nos lançar em um estado de passividade. Todavia, nos é possível escapar desta passividade melhorando a condição de nossas representações, ou dizendo mais claramente: quando aperfeiçoamos nossa capacidade intelectual – nosso pensamento –, somos capazes de nos libertar da tutela dos afetos, pois podemos conceber algo como sendo bom por meio de representações claras e distintas, ou por meio de representações obscuras e indistintas, e nesse sentido quanto mais claras e distintas forem nossas representações melhor é a nossa capacidade de pensamento. Desse modo, quanto mais representações claras e distintas possuímos mais *perfeitos* nós somos. O esforço para nos tornarmos mais perfeitos é um esforço inerente à nossa natureza, daí que, quando somos movidos por representações indistintas e obscuras, não estamos fazendo o que

<sup>17</sup>Ver SCHNEEWIND, 2001, p. 476.

<sup>18</sup>“[...]das Anschauen oder die anschauende Erkenntnis irgendeiner Vollkommenheit, mag dies eine wahre oder eine scheinbare sein”.

propriamente queremos e por isso somos passivos. Na medida em que nossas representações vão se tornando cada vez mais claras e distintas, agimos mais de acordo com aquilo que queremos. As representações claras e distintas nos proporcionam mais poder que as indistintas; elas são responsáveis por nos tornarem mais ativos, e, inversamente proporcional, quanto mais ativos somos, menos escravos dos afetos.<sup>19</sup>

Nosso esforço rumo à perfeição é o que constitui a nossa vontade. A vontade e o desejo, segundo Wolff, não se diferem, em espécie, “do poder representativo da alma” (*Met.* 879).<sup>20</sup> Uma representação de algo como sendo perfeito nos inclina em sua direção, e nesse sentido a vontade e o desejo se diferem na medida em que, ao querer, nós comparamos os objetos a partir das quantidades perfeição em nossa representação deles e nos movemos em direção àquela que detém maior grau de perfeição, e o que acaba, ao fim e ao cabo, movendo a nossa vontade é a nossa razão para agir. Como a alma não dispõe de outro mecanismo para agir que não os seus motivos, sempre agiremos em prol daquilo que por nós é representado como o bem maior ou a maior perfeição para nós disponível. Em sua obra *Pensamentos racionais acerca do fazer e do deixar de fazer do ser humano na promoção de sua felicidade* (*Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*), também conhecida como *Ética alemã*, de 1720,<sup>21</sup> Wolff procura estabelecer sua doutrina ética em consonância com a sua psicologia metafísica da perfeição por meio do conceito de obrigação. Acerca da obrigação, Wolff nos diz ““fazer ou deixar de fazer algo é apenas conectar um motivo para querê-lo ou não querê-lo” (*Eth.* 8).<sup>22</sup> Por exemplo, o temor da força daqueles que cometem roubo é o que obriga as pessoas a não cometerem o crime. Sob este prisma, o que se apresenta para nós como obrigação é na verdade aquilo que é necessário ser feito, e, conforme já estabelecido, por natureza somos movidos a buscar a maior perfeição disponível, quer dizer, somos obrigados a buscar esta perfeição, e disso seguir-se-ia uma lei responsável por direcionar nossas ações, qual seja, “faça o que torna você e sua condição – ou a condição dos outros – mais perfeita; omita o que a torne menos perfeita”. (SCHNEEWIND, 2001, p. 479) Tal lei se origina da natureza interna das coisas, logo, ela é uma lei da natureza, e estar disposto a cumprir esta lei da natureza – a de que busquemos a perfeição – significa para

<sup>19</sup>*Met.* 115; 744, 748, 755-6.

<sup>20</sup>[...] der Vorstellenden Kraft der Seele [...].”

<sup>21</sup>Citaremos esta obra a partir da sigla *Eth.*, seguida pelo número da seção.

<sup>22</sup>“Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anders als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit verknupffen”.

Wolff ser virtuoso.

Wolff apresentou sua ética em termos de uma ética dos deveres, divididos por ele em deveres para consigo mesmo, para com os outros e para com Deus. O dever na acepção wolffiana nada mais significa do que um *ato realizado em conformidade com a lei*, e, como já mencionamos, não há lei sem obrigação, de modo que poderíamos dizer que os deveres são os atos que somos obrigados a realizar – ora, é justo contra esta perspectiva defendida por Wolff que Kant se insurge. Ele argumenta em UD:

Ora, todo dever expressa uma necessidade da ação e é suscetível de um duplo significado. A saber, devo fazer algo (como um meio), se quero alguma coisa (como um fim); ou devo fazer imediatamente alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito. Ao primeiro dever se poderia denominar a necessidade dos meios (necessidade problemática); ao segundo, a necessidade dos fins (necessidade legal). (UD AA:02, p. 298).

A proposta de Kant pode ser vista da seguinte maneira: o dever é encarado como necessidade problemática, portanto, o dever é apenas o estabelecimento dos meios com vistas à consecução de fins específicos, sendo o dever apenas o *cálculo* realizado para que o fim pretendido seja plenamente atingido. O segundo tipo de necessidade, a necessidade legal, ao contrário da primeira, não pressupõe um fim como força motriz da ação, mas unicamente a sua característica intrínseca. E é sob esse aspecto que Kant problematiza:

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, se o que é pressuposto não é um fim e a ação um meio (UD AA:02, p. 299).

Eis aí o ponto de discordância de Kant em relação a Wolff: o conceito de perfeição, aqui tomado como o “fundamento formal” da moralidade, não pode constituir uma filosofia prática, já que um tal princípio seria capaz apenas de exprimir que *há uma obrigação moral em geral*, porém, a perfeição se mostra como um princípio totalmente incapaz de exprimir *obrigações morais reais*

(UD AA: 02, p. 299), tal como os princípios teóricos de não-contradição e de identidade não são capazes de nos oferecer um conhecimento verdadeiro sem a presença de princípios materiais dados.<sup>23</sup> Mas, então, de onde decorreriam os princípios que nos permitiram avaliar moralmente uma conduta? Naturalmente, poderíamos denominar sob o nome de razão a nossa capacidade para conhecer a verdade e discernir o bem, como de fato faz Wolff.<sup>24</sup> Só que contra esta tendência intelectualista de Wolff se insurge mais uma vez Kant, ao reivindicar que não se deve confundir o verdadeiro com o bem.

Dessa maneira, se uma ação é representada imediatamente como boa, sem que contenha, de modo implícito, outro bem qualquer que nela possa ser reconhecido por desmembramento, chamando-se, portanto, perfeita, então a necessidade dessa ação é um *princípio* indemonstrável *material* da obrigação (UD AA: 02, pp. 299-300. Grifos meu).

Em UD, este princípio material será identificado com o *sentimento moral*, e nesse sentido ele afirma:

Contudo, esses princípios que, como postulados, contêm as bases para as demais proposições práticas não podem ser dispensados. Hutcheson e outros já forneceram, sob o nome de sentimento moral, um ponto de partida para belas observações (UD AA: 02, p. 300).

Esta referência direta a Hutcheson e aos moralistas ingleses em UD é, certamente, ao lado do *Anúncio do programa de suas preleções do inverno de 1765-66*, uma relevante evidência para a compreensão do desenvolvimento do pensamento ético de Kant, em sua constante discussão com a tradição (tanto

---

<sup>23</sup>Em UD AA: 02, p. 295 sustenta Kant: “Ora há na filosofia muitas proposições indemonstráveis... Todas elas submetem-se, pois, aos princípios formais primeiros, mas de maneira imediata; contudo, na medida em que contêm, ao mesmo tempo, fundamentos de outros conhecimentos, então são os primeiros princípios materiais da razão humana. Por exemplo: “um corpo é composto” é uma proposição indemonstrável na medida em que o predicado só pode ser pensado no conceito de corpo como uma nota característica imediata e primeira. Tais princípios materiais constituem, como diz Crusius corretamente, a base e a consistência da razão humana. Pois eles são, como acima mencionamos, a matéria para as definições e os dados a partir dos quais se pode inferir seguramente, mesmo que não se possua uma definição... Pois nada pode ser demonstrado efetivamente partindo apenas desses princípios formais, porque são exigidas proposições que contenham o termo médio, pelo qual deve poder ser reconhecida a relação lógica dos outros conceitos em um silogismo, e dentre essas proposições algumas têm de ser as primeiras. Todavia, jamais se pode conceder a algumas proposições o valor de primeiros princípios materiais supremos, se não forem evidentes para todo entendimento humano”.

<sup>24</sup>CUNHA, 2015, p. 104: “Em outras palavras, as forças que nos obrigam ao dever e abrem o caminho da felicidade são, por conseguinte intelectualmente acessíveis... A razão é propriamente a capacidade de decodificar os padrões eternos e perceber as diretrizes de um mundo moralmente ordenado”.

alemã quanto inglesa). Ainda sem acesso às fontes completas do *Nachlass* kantiano, alguns dos primeiros intérpretes da filosofia kantiana foram levados a compreender as preocupações de Kant durante a década de 1760 com o tema da moralidade como preocupações de cunho meramente psicológico ou antropológico até que em 1770 na *Dissertação inaugural*, Kant teria rompido definitivamente com a noção de sentimento moral. Porém, uma compreensão mais profunda do problema ético foi sublinhada por interpretações que apareceram na segunda metade do século XX e que buscaram salientar a importância do conceito hutchesoniano de sentimento moral na composição de teoria moral kantiana.<sup>25</sup> Nesse sentido, eu gostaria de apresentar aqui, em linhas gerais, as diretrizes dessa teoria moral (de viés intuicionista) de Hutcheson.

O propósito subjacente às intenções teóricas da filosofia moral de Hutcheson era o de uma tentativa de reforma da moralidade cristã com vistas a adequá-la a um mundo agora compreendido sob o prisma da física newtoniana. Hutcheson defendia também que a única exigência da moralidade eram os *sentimentos naturais*. Segundo a visão hutchesoniana, o tipo de bondade que somos capazes de louvar como moral somente é possível para seres reflexivos dotados de uma disposição para sentir aprovação ou desaprovação. (SCHNEEWIND, 2001, p. 369.) A perspectiva hutchesoniana, portanto, reconhece apenas um único motivo básico para as ações humanas: a *benevolência*.<sup>26</sup> Posta tal ideia, o desafio de Hutcheson é o de mostrar que a benevolência é de fato um motivo natural e eficiente de justificativa de nossas ações.

Deve-se ter claro, desde já, que Hutcheson é um defensor do empirismo, o que significa que o bem para ele está relacionado com a *afetação* que um objeto ou ação provoca em nossa sensibilidade. Hutcheson apresenta uma distinção entre dois tipos de bem: o natural e o moral. O primeiro diz respeito ao modo como nos sentimos diante de um campo fértil, uma bela paisagem e coisas semelhantes; já os bens morais estão ligados ao nosso sentimento de aprovação ou reprovação. Hutcheson se indaga a respeito do modo como diferenciamos essas duas classes de bem:

Que as percepções de bem e mal morais são perfeitamente diferentes

<sup>25</sup>Cf. HENRICH, Dieter: "Hutcheson und Kant". *Kant-Studien* 49. (1957): 49-69. SCHILPP (1966).

<sup>26</sup>Hutcheson sustenta: "Portanto, sempre que a benevolência é pressuposta, imaginamo-la desinteressada e voltada para o bem dos outros. Evocar a benevolência não requer mais do que considerar calmamente qualquer natureza sensível não perniciososa" (HUTCHESON, 2013, pp. 142-43).

das de bem ou vantagem natural, cabe a cada um convencer-se disso refletindo sobre a maneira diferente como se vê afetado quando essas coisas ocorrem... Deveríamos ter os mesmos sentimentos e afetos que alimentamos para com seres inanimados a respeito de agentes racionais que, no entanto, sabemos serem todos falsos... Eles [i.e. os seres inanimados] não têm nenhuma intenção de nos ser benéficos, a nós ou a qualquer outra pessoa; a sua natureza faz com que sejam apropriados aos nossos usos, que eles não conhecem nem estudam para servi-nos... Portanto, devemos certamente possuir outras percepções de ações morais, diferentes das de vantagem; e esse poder de receber essas percepções pode chamar-se um sentido moral, uma vez que a definição concorda com isso, ou seja, uma destinação da mente para receber qualquer ideia da presença de um objeto que nos ocorre independentemente da nossa vontade. (HUTCHESON, 2013, pp. 131-32)

Esta aprovação moral, distinta do sentimento de vantagem, é a experiência fundamental a partir da qual surgiriam nossas ideias morais. A aprovação moral tem efeitos diretos em nossa vida por ser em si mesma agradável, pois quando somos objeto de aprovação moral há uma forte tendência para que consigamos ajuda daqueles que nos aprovam e isso contribui para a manutenção do mundo moral.<sup>27</sup> Nesse sentido, a partir do conceito de sentimento moral, Hutcheson quer reivindicar um direito próprio para a existência da consciência moral como um âmbito independente do intelecto ou da razão. Segundo Hutcheson, o intelecto enquanto faculdade teórica não pode servir de critério na aprovação de nossas condutas, pois sua atividade é meramente lógica, portanto, capaz de conectar ideias, mas não de influenciar o agir humano. Hutcheson é um crítico mordaz do racionalismo moderno no terreno da moral e do alcance da razão dedutiva em relação à experiência concreta e fundamental do bem, por isso, o sentimento moral é acionado para suprir esta limitação da razão. O sentimento moral seria capaz, portanto, de representar esta experiência ética imediata não como consequência de um juízo, mas como uma *satisfação imediata*. Daí o porquê de o sentimento moral se apresentar como um conceito atrativo, quer dizer, devido ao seu caráter interno e inderivável se adequa àquela reivindicação kantiana de uma experiência ética enquanto uma necessidade dos fins.

---

<sup>27</sup>HUTCHESON, 2013, pp. 138-39 argumenta: “A qualidade aprovada pelo nosso sentido moral é concebida como algo que reside na pessoa aprovada e constitui uma perfeição ou dignidade nela; a provação da virtude de outrem não é concebida como fazendo feliz ou virtuoso ou digno o aprovador, embora o ato de aprovar seja acompanhado de uma pequena dose de prazer. A virtude é então chamada amável ou encantadora porque suscita a boa vontade ou o amor nos espectadores em relação ao agente [...]”. Ver também SCHNEEWIND, 2001, p.374.

(CUNHA, 2017, p. 223)

Graças a estas tensões entre as filosofias de Wolff e Hutcheson tematizadas por Kant, UD tem um final aporético, já que Kant chega a um impasse, qual seja, embora os princípios materiais sejam necessários para estabelecer uma base segura para a ética, Kant, contrariamente a Hutcheson, não concebe aqui que apenas os princípios materiais seriam suficientes para fundamentar a ética, pois é forçoso admitir que, mesmo tendo sido problematizado o conceito de obrigação oriundo da filosofia de Wolff, Kant não abdica da hipótese segundo a qual a moralidade deve ser fundada em um conceito de obrigação. Nesse sentido, Kant em UD apresenta duas exigências que o distanciam inequivocamente de Hutcheson: (I) a destinação categórica e incondicionada da obrigação e (II) a tentativa de conectar a obrigação incondicionada ao sentimento moral para que este adquira seu caráter de dever.

Essa tensão entre princípios materiais (sentimento moral) e princípios formais (obrigação incondicionada) está presente num escrito de Kant da mesma época, o *Ensaio para introduzir grandezas negativas em filosofia* (doravante NG). O ensaio publicado no final de 1763, embora investigue um problema de natureza diversa do tema de nosso trabalho, toca nos principais temas de UD, sejam aqueles relativos ao problema teórico, ao apontar o contraste entre método matemático e metafísico, sejam aquelas da ética, que nos interessam aqui sobremaneira. Se, em UD, Kant criticara a aplicação do método matemático no âmbito da metafísica, em NG o filósofo vai se opor ao logicismo advindo da filosofia wolffiana. Sob tal aspecto, Kant inicia sua exposição distinguindo dois tipos de oposição, uma lógica e outra real. A oposição lógica é aquela na qual o “zero”, ou o nada resultante da oposição, é apenas uma contradição, isto é, os predicados que são atribuídos à coisa não podem ser *representados* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Todavia, o “zero” resultante da oposição real se relaciona com a própria existência, é uma definição física, uma verdadeira força.<sup>28</sup> A diferenciação entre oposição lógica e oposição real conduz a uma distinção entre as funções dedutivas meramente lógicas e as relações causais de existência, que deveriam caracterizar o funcionamento da natureza.(CUNHA, 2017, p.107) Mas, como tais considerações lançam luz sobre o problema moral? Acerca desse ponto, argumenta Kant:

<sup>28</sup>NG AA:02, pp. 175-6, sustenta Kant: “Nessa oposição real a seguinte proposição é para se observar como uma *regra fundamental*. A repugnância real transcorre na medida em que duas coisas, como *fundamentos positivos*, suprimem as consequências uma da outra. Seja a força motriz um fundamento positivo: só pode transcorrer um conflito real na medida em que uma outra força motriz, em conexão com ela, faz suas consequências se suprimirem reciprocamente”.

Os conceitos de oposição real também dispõem de aplicação proveitosa na filosofia prática. 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 moral, seja também o estar consciente de uma lei positiva) que é transgredida. *Essa lei interna é um fundamento positivo de uma ação*, e, se a consequência é zero, só pode ser porque aquilo que decorreria da simples consciência da lei foi suprimido (NG AA:02, pp. 182-3. Negrito adicionado por mim).

A lei interna que é reivindicada por Kant na passagem acima parece possuir um caráter racional e deve atuar como fundamento do sentimento moral. Aqui já podemos perceber, ainda que de maneira incipiente, uma objeção kantiana à teoria hutchesoniana segundo a qual o valor moral de uma ação se encontra na afetação que esta opera em nossa sensibilidade. A despeito das consequências ou de um sentimento de comprazimento que possa nos afetar quando agimos de um determinado modo, Kant já reivindica aqui que o mérito e o demérito, portanto, o valor moral (e o não moral) de uma ação, residem em uma operação racional do agente. O valor moral de uma ação deve ser buscado nas forças internas do ânimo responsáveis pela *destinação* da vontade do agente levando-o efetivamente a agir.

A partir de NG, já é possível encontrar um novo direcionamento para o problema deixado em UD, a saber, como se dá as relações entre princípios materiais e formais no âmbito da moralidade, na medida em que Kant parece aqui nos oferecer a seguinte sugestão: é preciso construir racionalmente um objeto de apetição que possa ser universalmente desejado. O modo como Kant viabilizaria tal possibilidade é objeto de um outro ensaio mais ou menos da mesma época, as *Observações do sentimento do belo e do sublime*, ao qual dirigiremos nossa atenção.

#### **1.4 – Em direção a uma reflexão antropológica: a discussão acerca da virtude em GSE**

As *Observações do sentimento do belo e do sublime* (doravante GSE) foi um pequeno ensaio publicado por Kant em 1764, sendo reeditado oito vezes, tendo

também se convertido em um grande sucesso editorial de Kant. À primeira vista, o leitor ou a leitora pode ser levado(a) a pensar que o tema do texto é o tratamento da estética, e isso, devido à semelhança com o título do tratado de Edmund Burke, *Investigação filosófica da origem de nossas ideias do sublime e do belo* publicado em 1757 e amplamente difundido na Alemanha em 1758 a partir de uma recensão feita por Moses Mendelssohn. Todavia, o esforço de Kant não é o de apresentar uma teoria estética e sim uma primeira tentativa de elaborar uma antropologia, calcada nas diferenças de raça e gênero, com um forte viés moral.

O desconhecimento do *Nachlass* conduziu os primeiros comentadores a uma interpretação, quer me parecer, equivocada acerca do estatuto desempenhado por este escrito.<sup>29</sup> A postura adotada por Kant em GSE denota a busca kantiana por um novo procedimento – nomeadamente, uma investigação de cunho antropológico –, que o guiasse em suas investigações no campo da ética e que parece concordar em alguma medida com as hipóteses desenvolvidas nas obras de maturidade. Sem uma compreensão adequada do *Nachlass*, alguns intérpretes (Kuenburg, Foerster e Menzer) sustentaram que Kant assumiu o método psicológico baseado nos sentimentos como o critério de uma ética normativa, cuja preocupação seria justamente resolver o problema do dever. A consequência desta interpretação é que o problema ético tal como fora tratado em UD passou a ser compreendido à luz do método de GSE, o que ocasionou uma interpretação limitada das teses que são expostas em GSE. Tanto Foerster quanto Menzer concluíram que, a despeito da reivindicação racional do problema, as bases da moral são estabelecidas em GSE graças à consciência do sentimento. Esta mesma posição foi adotada por outros intérpretes, como Vleeschauwer, que sustenta ser a consciência do sentimento moral o fundamento da ética.<sup>30</sup> Em um trabalho publicado mais recentemente, no Brasil, encontramos interpretação semelhante de Suzuki, que se alinha às interpretações tradicionais ao defender que GSE, embora contenha influências de Hume e Burke com relação à distinção entre o belo e o sublime e também com relação à tipologia das qualidades morais, seria essencialmente hutchesoniana, na medida em que sua configuração seria bastante semelhante àquela da filosofia do sentimento moral. (SUZUKI, 2014, pp. 160-61) Ainda de acordo com a análise de Suzuki, o encaminhamento de GSE, que parte das distinções estéticas em direção às distinções morais, seguiria justamente a divisão das *Investigações da origem de*

<sup>29</sup>Concordo com a posição de CUNHA, 2017, p.226.

<sup>30</sup>VLEESCHAUWER, 1962, p. 43.

*nossas ideias de beleza e virtude* de Hutcheson, de modo que não haveria um distanciamento qualitativo na hipótese de Kant entre as qualidades virtuosas e a verdadeira virtude.<sup>31</sup>

Uma voz dissonante é a de Schmucker, que sustenta que, se de fato a hipótese de Kant desenvolvida em GSE fosse esta defendida por estes intérpretes, seria imperioso admitir que Kant, num curto espaço de tempo, desde UD, em 1763 (portanto, num espaço de 1 ano, já que GSE é de 1764), praticamente mudou de posição abandonando aquela exposta em UD e NG.<sup>32</sup> Se de fato a posição de GSE com relação ao fundamento da moral é realmente tratado em função apenas do sentimento moral, isso implicaria que toda a discussão travada com Wolff em UD sobre a necessidade de estabelecer as bases seguras para um conceito de obrigação teria sido totalmente abandonada, e este não me parece ser o caso. Nesse sentido, eu gostaria de apresentar uma outra alternativa para a compreensão do problema moral em GSE: gostaria de investigar em que medida as afirmações antropológicas expostas por Kant no supracitado escrito podem ser consistentes quando comparadas às posições assumidas pelo filósofo em UD, e em que medida as teses de GSE ajudam a lançar luz ao problema da fundamentação da ética.

O primeiro aspecto digno de ser salientado é o modo como a moralidade é tratada por Kant em GSE; ela é considerada como um estado natural próprio ao gênero humano. Considerar a moralidade como este estado natural próprio a nós mesmos, ao invés de um suposto triunfo de um legislador externo a nós, que nos impele a agir de tal e tal modo, é no fundo reconhecer que o ser humano é capaz por si mesmo de estabelecer a medida suficiente e completa do bem e criar seu próprio caráter segundo suas próprias capacidades. Daí o porquê de as concepções metafísicas e religiosas que fundavam a moral até então serem abandonadas dando lugar a um *antropomorfismo moral*, isto é, a moral agora é um *fato humano*. (NEV AA: 02, pp. 311-12) Tal é a chave de leitura, segundo nos parece, de GSE.

O capítulo que abre a obra apresenta uma distinção dos conceitos de belo e sublime. Ambos os conceitos remetem a uma sensação de comprazimento, e no caso do belo este comprazimento vem acompanhado de uma sensação “alegre e jovial”, enquanto que no caso do sublime o comprazimento vem acompanhado

<sup>31</sup>SUZUKI, 2014, p. 167

<sup>32</sup>CUNHA, 2017 *apud* SCHMUCKER, 1961, p. 63.

por uma sensação de “assombro”. Essa distinção rapidamente é conduzida para o problema moral no capítulo segundo da obra, e aí reside nosso interesse. Ali sustenta Kant:

Entre as qualidades morais *só a verdadeira virtude é sublime*. Sem dúvida, existem qualidades morais que são amáveis e belas e que enquanto estão em harmonia com a virtude são consideradas como nobres, ainda que não se possam incluir na atitude virtuosa... É indiscutível que não se pode qualificar como virtuosa a disposição de ânimo que é fonte de tais ações que correspondem também à virtude, mas cujo fundamento só de forma acidental concorda com ela, e podem contradizer com frequência as suas regras universais, devido à sua natureza. (GSE AA:02, p.215. Grifos meu).

Ao reivindicar “só a verdadeira virtude” como sublime Kant quer marcar uma importante diferença para com as qualidades morais “amáveis e belas”, pois estas qualidades são apenas impulsos cegos que não podem ser identificadas com o “brilho da virtude”. Qualidades como complacência e compaixão são em si mesmas cegas e não tem *status* de virtude, uma vez que tais características carecem de princípios superiores que lhes ponham limites para que não se tornem vícios.<sup>33</sup>

*A verdadeira virtude, portanto, baseia-se em princípios que, quanto mais gerais são, mais sublime e nobre a tornam*. Estes princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que se abriga em todo o coração humano, que se estende para lá das causas da compaixão e da complacência. (GSE AA: 02, p.217. Grifo meu)

Após esta tese, Kant prossegue discutindo outras possíveis motivações para ação, nomeadamente o sentimento de honra e seu contrário, o pudor. Segundo Kant, ações motivadas a partir desses sentimentos também não possuiriam valor moral, uma vez que a motivação das ações se encontra na opinião que outros formarão acerca de nós, produzindo apenas uma ação *similar* à virtude e não

<sup>33</sup>Em GSE AA:02, p.217, Kant nos fornece o seguinte exemplo acerca da complacência: “A afetuosa sociabilidade convertê-lo-ia num mentiroso, num ocioso, num borracho, etc., pois não atua segundo as regras de boa conduta, mas segundo uma inclinação, bela em si própria, que ao achar-se sem freio nem princípios, resulta frívola”.

uma ação virtuosa de fato.<sup>34</sup> A verdadeira virtude, segundo a acepção kantiana, é identificada com princípios gerais que não podem estar associados “a uma alegria passageira ou à inconstância de um leviano”. Daí a conclusão kantiana de que o sentimento que se eleva à universalidade, ainda que “se torne sublime passa a ser também mais frio”.<sup>35</sup> Já fomos advertidos por Kant de que os princípios da virtude não são regras especulativas, mas um *sentimento*, que se abriga no coração humano; este sentimento é aliás definido por ele como o sentimento de beleza e da dignidade humana.

O conceito de dignidade humana é concebido aqui como “o fundamento do respeito universal” pela natureza humana como algo dotado de valor em si. No momento em que este sentimento de dignidade humana atingir o seu grau máximo de perfeição, o ser humano passaria a amar não somente a si mesmo, mas também a todos os outros homens, não por estes serem amigos ou na expectativa de que a ajuda fosse retribuída em alguma ocasião futura. A dignidade aqui reivindicada, pensa Kant, “deve proporcionar uma vinculação necessária entre todos aqueles que participam de seu conjunto”. (CUNHA, 2017, p. 231) E o trecho abaixo é decisivo:

*Somente subordinando a sua inclinação particular a esta inclinação tão ampla, podem aplicar-se de forma apropriada os nossos impulsos bondosos e gerar o nobre comportamento que constitui a beleza da virtude.* (GSE AA: 02, p. 217. Grifos meu)

Podemos aqui notar, pelo menos em alguma medida, referências ao problema deixado em aberto em UD, pois ao sustentar que “somente subordinando a sua inclinação particular a esta inclinação tão ampla” demonstra a exigência de Kant acerca da necessidade que os impulsos naturais *devam* ser submetidos ao caráter social e universal exigidos pelo conceito de natureza humana. Dessa forma, em GSE há a exigência de um conceito universal de bem a partir do qual derivar-se-iam *categoricamente* as boas ações e o sentimento moral. (CUNHA, 2017, p. 102) Cabe esclarecer aqui que UD caracterizou o sentimento moral a partir das categorias de simplicidade e insolubilidade como experiência

---

<sup>34</sup>CUNHA, 2017, p. 229 argumenta: “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”.

<sup>35</sup>Já podemos ver aqui os primeiros lampejos do Imperativo Categórico, enquanto princípio formal de destinação do querer.

*mediata* de aprovação ou desaprovação moral. Graças à insolubilidade e simplicidade da experiência e do objeto formal ao qual ele se vincula, a validade do sentimento moral é garantida.<sup>36</sup> Essa relação é aqui considerada de maneira mais acurada a partir da distinção operada por Kant entre o sentimento moral universal e os sentimentos morais básicos, como compaixão e complacência por exemplo. Conforme Kant:

A compaixão e a complacência são fundamentos de belas ações [...] mas, segundo vimos, os fundamentos imediatos da virtude não são virtudes, mas designamo-los também assim em vista de serem enobrecidas pelo parentesco com estas. Por consequência, podemos chamá-las *virtudes adotadas*, enquanto somente a que se baseia em princípios é *virtude genuína*. (GSE AA:02, pp. 217-8)

A partir disso, ele direciona seus esforços para fornecer uma caracterização mais precisa do *sujeito moral*. Kant apela, nesse contexto, para a clássica doutrina dos quatro temperamentos de Hipócrates, quais sejam: o fleumático, o sanguíneo, o melancólico e o colérico. Interessa-nos aqui sobremaneira o tipo melancólico, pois, através de sua caracterização por Kant, supomos ser possível apresentar as linhas mestras daquilo que se constituirá como sua filosofia moral madura. A seguinte passagem é decisiva:

Um sentimento íntimo de beleza e a dignidade da natureza humana, assim como o autodomínio e a força de ânimo, como fundamento universal ao qual se referem todas as ações, são sérios e não podem estar associado a uma alegria passageira ou a inconstância de um leviano. Além do mais, aproxima-se da melancolia um sentimento suave e nobre que se funda sobre aquele assombro que assola uma alma mais limitada, quando tomada por um nobre propósito vê os perigos que tem de vencer para superar a si própria. Assim, a genuína virtude fundada

<sup>36</sup>UD AA: 02,pp. 299-300: “Ora, assim como há conceitos do verdadeiro que não podem se desmembrar, isto é, conceitos do que é encontrado nos objetos do conhecimento considerados por si, há também um sentimento irresolúvel do bem (este jamais é encontrado absolutamente em uma coisa, mas sempre de modo relativo a um ser dotado de sensação). 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. Todavia, se o bem é, porventura, simples, então o juízo ‘isto é bom’ é completamente indemonstrável e um efeito imediato da consciência do sentimento de prazer e desprazer junto à representação do objeto. E uma vez que seguramente se há de encontrar, em nós, muitas sensações simples do bem, então há muitas representações irresolúveis como essas. *Dessa maneira, se uma ação é representada imediatamente como boa, sem que contenha, de modo implícito, outro bem qualquer que nela pode ser reconhecido por desmembramento, chamando-se, portanto, perfeita, então a necessidade dessa ação é um princípio indemonstrável material da obrigação*”. (Grifo meu).

em princípios contém em si algo que condiz com a constituição *melancólica* do espírito, no seu sentido menos afirmativo. (GSE AA:02, p.219)

Conforme podemos notar, o melancólico é o tipo capaz de submeter seus impulsos e inclinações a um sentimento moral. Tal submissão se daria a partir da *capacidade livre* do agente de, segundo princípios práticos, submeter seus atos, a partir de um *ato interno*, à moralidade. O melancólico figura aqui como um tipo no qual estão congregadas características como autossuperação, firmeza, obstinação, serenidade e força da mente. Daí o melancólico ser pensado como um tipo dotado de elevado sentimento de respeito e estima pela dignidade da natureza humana.

Um outro aspecto relevante de GSE, e esse de maior importância para os interesses pretendidos por esta pesquisa, é que neste texto um terceiro elemento é adicionado às considerações de Kant sobre o problema da moral: a influência da obra de Rousseau. (CUNHA, 2017, pp. 90-1) O contato direto de Kant com a obra de Rousseau deu-se por volta de 1762 quando Johann Kanter, editor de Kant, trouxera para Königsberg o *Contrato social* e o *Emílio*, obras que exerceram verdadeiro fascínio em Kant. (CUNHA, 2017, p. 91. Nota 238.) Esse contato de Kant com a obra de Rousseau nos parece o ponto decisivo para o direcionamento das reflexões kantianas acerca da moral, na medida em que a partir de uma leitura crítica de Kant dos textos de Rousseau surgem novas e fecundas reflexões em Kant tais como (I) a natureza essencial e irreduzível do ser humano em consideração ao seu lugar na ordem natural; (II) a perfeição humana e sua felicidade em relação ao estado de natureza e civilização; (III) o tema da essência da vontade como princípio do bem e da obrigação, assim como (IV) o papel do sentimento moral. (CUNHA, 2017, p.114 *apud*. SCHMUCKER, 1961, p. 180) Ou seja: Rousseau vai fornecer a Kant as bases para a compreensão da relação de uma *teoria moral* fundada no conceito de *autonomia* (liberdade enquanto autodestinação e, portanto, fonte da ideia de um conceito de obrigação incondicionada) e de uma *teoria do ser humano*, que estabelece como principal atributo do gênero humano a *perfectibilidade* (capacidade de progresso moral). Esta temática será explorada em seu detalhe na segunda parte deste artigo a ser publicada no próximo número desta revista.

## Referências

CASSIRER, Ernst. *Kant's Life and Thought*. Trad. J. Harden. New Haven: Yale University Press, 1981.

- CUNHA, B. L. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2017.
- \_\_\_\_\_. 'A demanda racional da ética de Kant no início de 1760'. In: *Ethica*, v. 16, p. 219-241, 2017. Disponível em [https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2017v16n2p219]: acessado em 26/02/2022.
- HENRICH, Dieter. „Hutcheson und Kant“. *Kant-Studien* v.49. (1957), pp. 49-69.
- HUTCHESON, Francis. *Uma Investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral*. Trad. Álvaro Cabral. In: *Filosofia Moral Britânica: Textos do Século XVII*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- \_\_\_\_\_. *Observações acerca do sentimento do belo e do sublime*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio para introduzir grandezas negativas em filosofia*. Trad. Vinícius de Figueiredo e Jair Barboza. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Nova explicação dos primeiros princípios metafísicos do conhecimento metafísico*. Trad. José Andrade. In: KANT, I. *Textos pré-críticos*. Seleção e Introdução de Rui Magalhães: Editora: Res, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Trad. Luciano Codato. In: KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SANTOS, Lionel Riberio dos. Que é o ser humano? Antropocosmologia do jovem Kant. In: *O que é o ser humano? Antropologia, estética e teleologia em Kant*. Lisboa: CFUL, 2010, pp.219-30.
- SCHILPP, Paul Arthur. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- SCHNEEWIND, Jeromé. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SCHÖNFELD, Martin. *The Philosophy of The Young Kant: The Precritical Project*. Oxford University Press, 2000.
- SHELL, Susan Meld. *Kant and Limits of Autonomy*. London: Harvard University Press, 2009.
- SUZUKI, Marcio. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, Fapesp, 2014.
- VLEESCHAUWER, Herman. *La Evolución del Pensamiento Kantiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- WOLFF, Christian. *Psychologia Empirica* (1732). Reimpressão, Hildesheim, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720). Ed. Hans Werner Arndt. Reimpressão, Hildesheim, 1976
- \_\_\_\_\_. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alle Dingen Überhaupt* (1719). Reimpressão, Hildesheim, 1983

**Recebido:** 15/02/2022

**Aprovado:** 10/03/2022

**Publicado:** 30/04/2022