



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Itanielson Sampaio Coqueiro

Sobre a revalorização do sensível na filosofia prática de Kant

Rio de Janeiro

2022

Itanielson Sampaio Coqueiro

Sobre a revalorização do sensível na filosofia prática de Kant

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto

Coorientadora: Prof.^a Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

K16 Coqueiro, Itanielson Sampaio.
Sobre a revalorização do sensível na filosofia prática de Kant / Itanielson Sampaio Coqueiro. – 2022.
189 f.

Orientador: Fabiano de Lemos Brito.
Coorientadora: Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.
Tese (Doutorado)– Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Teses. 2. Ética – Teses. 3. Razão – Teses. 4. Estética – Teses. I. Britto, Fabiano de Lemos. II. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 17

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Itanielson Sampaio Coqueiro

Sobre a revalorização do sensível na filosofia prática de Kant

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 18 de abril de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (Coorientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Marcos Henrique da Silva Rosa
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Tedson Mayckell Braga Teixeira
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha
Universidade Federal do Maranhão

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, minha avó (*in memoriam*), filho, filhas, amigos, guias e amores.

AGRADECIMENTOS

À Fabiano Lemos, meu orientador, pela paciência, cuidado e carinho na condução deste trabalho.

Ao meu tio Iromar, pela acolhida de portas e coração abertos em sua morada na cidade maravilhosa, nos meses de cumprimento de crédito.

À professora Zilmara, pelos livros e textos emprestados, e dicas na condução das leituras e análises dos textos de Kant.

Aos amigos Tedson, Diogo, Bruno e Wesley, pelas conversas esclarecedoras e tranquilizadoras nas horas mais tensas.

À Ananda Raquel, pela dedicação, tempo e conhecimento na leitura e correções. e apoio nos momentos de dificuldades.

RESUMO

COQUEIRO, I. S. *Sobre a revalorização do sensível na filosofia prática de Kant*. 2022. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Apresenta-se uma proposta de investigação teórica que por meio de leituras comparadas, buscar compreender a justificação da ligação recorrente entre a ética racional de Kant e a sensibilização da razão realizada pelo filósofo nos textos da década de 1790, intitulados neste trabalho de textos tardios. Analisa-se os textos críticos tanto da década de 1780 quanto década de 1790, no intuito de compreender o tratamento que o filósofo crítico dá aos sentimentos nos referidos textos. Para tanto, objetiva-se identificar o limite de aproximação e de relação entre razão e sensibilidade sem o comprometimento da filosofia prática de Kant, bem como analisar as consequências de uma inserção e aceitação de elementos sensíveis enquanto princípios ou fundamento(s) da ética deontológica de Kant. Outrossim, buscar-se-á sugerir que Kant, em seus escritos do chamado período crítico, nunca teve menosprezo pelos sentimentos/emoções e tampouco recusou sua presença nas discussões morais; ainda, justificar posições contrárias a algumas teses dos comentadores referenciados com intuito de suscitar reflexão acerca de suas justificações.

Palavras-chave: Kant. Ética. Sentimentos. Estética. Razão.

ABSTRACT

COQUEIRO, I. S. *On the revaluation of the sensible in Kant's practical philosophy*. 2022. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

It presents a proposition of theoretical investigation that, through comparative readings, seeks to understand the justification of the recurrent link between Kant's rational ethics and the sensitization of reason carried out by the philosopher in the texts of the 1790s, entitled in this work of late texts. The critical texts from both the 1780s and the 1790s are analyzed in order to understand the treatment that the critical philosopher gives to feelings in those texts. Therefore, the objective is to identify the limit of approximation and relationship between reason and sensitivity without compromising Kant's practical philosophy, as well as analyzing the consequences of an insertion and acceptance of sensitive elements as principles or foundation(s) of deontological ethics of Kant. Furthermore, it will be suggested that Kant, in his writings from the denominated critical period never had any contempt for feelings/emotions, nor did he refuse their presence in moral discussions; still, justify positions contrary to some theses of the commentators referenced in order to provoke reflection about their justifications.

Keywords: Kant. Ethic. Feelings. Aesthetics. Reason.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|------|---|
| Anth | Antropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista pragmático) |
| GMS | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da metafísica dos costumes) |
| IaG | Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita) |
| KpV | Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática) |
| KrV | Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura) |
| KU | Kritik der Urteilskraft (Crítica da faculdade do juízo) |
| MS | Metaphysik der Sitten (Metafísica dos costumes) |
| RGV | Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A religião nos limites da simples razão) |
| WA | Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Resposta à pergunta: que é o iluminismo?) |
| WDO | Was heisst: Sic him Denken orientieren? (Que significa orientar-se no pensamento?) |

SUMÁRIO

| | | |
|---------|--|-----|
| | INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 | SOBRE IMAGINAÇÃO E SENTIMENTO MORAL | 15 |
| 1.1 | Introdução do problema | 15 |
| 1.2 | Desenvolvimento do problema: sobre a imaginação | 19 |
| 1.2.1 | <u>Sobre a imaginação e o primado do prático</u> | 24 |
| 1.2.1.1 | Algumas considerações para uma defesa da primazia da prática: do uso teórico da razão..... | 29 |
| 1.2.1.2 | Do uso prático da razão..... | 31 |
| 1.2.1.3 | O porquê do primado ser do prático..... | 37 |
| 1.3 | Sobre a Poética do pensamento de Leonel Ribeiro dos Santos | 41 |
| 1.3.1 | <u>Kant, advogado da sensibilidade e dos sentimentos?</u> | 45 |
| 1.4 | Um segundo caminho para a sensibilização da razão | 46 |
| 1.4.1 | <u>Sobre um sentimento moral e o sentimento na moral</u> | 48 |
| 2 | RAZÃO PURA OU SENSÍVEL? OU SOBRE O FUNDAMENTO E PRINCÍPIOS MORAIS EM KANT | 53 |
| 2.1 | Do primado do dever | 53 |
| 2.1.1 | <u>Pode uma ação moral não fundada no dever?</u> | 57 |
| 2.1.2 | <u>De um sentimento como princípio moral</u> | 64 |
| 2.2 | Do critério de validação da lei moral | 68 |
| 2.3 | Sobre intenções e máximas | 74 |
| 2.4 | Sobre duas teses na fundamentação sensível da moral de Kant | 78 |
| 2.4.1 | <u>A tese da reciprocidade</u> | 78 |
| 2.4.1.1 | Da lei prática à lei moral..... | 81 |
| 2.4.2 | <u>A tese da incorporação</u> | 83 |
| 2.4.2.1 | A falha da tese da incorporação..... | 87 |
| 2.5 | Simpatia, afetos e paixões: ou sobre uma ética impura em Kant | 93 |
| 2.5.1 | <u>Sobre os afetos e as paixões</u> | 103 |
| 2.5.2 | <u>Sobre simpatia e valor moral da ação</u> | 104 |
| 3 | A ESTETIZAÇÃO DA MORALIDADE | 111 |
| 3.1 | Respeito e sentimento moral | 113 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 3.2 | O gosto enquanto elo entre o sensível e o inteligível..... | 115 |
| 3.3 | Dos interesses pelo belo..... | 120 |
| 3.3.1 | <u>Do interesse empírico pelo belo.....</u> | 121 |
| 3.3.2 | <u>Do interesse intelectual pelo belo.....</u> | 123 |
| 3.4 | O belo como símbolo de moralidade..... | 125 |
| 3.4.1 | <u>Da antinomia do juízo de gosto.....</u> | 125 |
| 3.4.2 | <u>Do belo como ideia necessária da razão.....</u> | 132 |
| 3.4.3 | <u>O belo como símbolo do moralmente bom.....</u> | 133 |
| 3.5 | O sublime e a moralidade..... | 140 |
| 3.6 | Sobre a sensibilidade na Antropologia de um ponto de vista pragmático.... | 153 |
| 3.6.1 | <u>Dois problemas de Kant como um advogado da sensibilidade.....</u> | 156 |
| 3.7 | Kant contra os exageros do coração..... | 164 |
| | CONCLUSÃO..... | 167 |
| | REFERÊNCIAS..... | 184 |

INTRODUÇÃO

Destaca-se inicialmente que a filosofia de Kant se refere a uma multiplicidade de problemas filosóficos. Inclusive, alguns bem atuais como o problema da responsabilidade para com as gerações futuras. Nesta pesquisa, interessa-se por identificar se o que é inferido de seus argumentos acerca das questões que envolvem a relação ética e estética, principalmente como tratadas na Terceira Crítica – Crítica da faculdade de julgar (doravante KU), dá elementos teóricos suficientes para justificar que Kant, no período da década de 1790, tenha dado uma nova leitura para a sensibilidade e seus produtos (os sentimentos). Por sua vez, essa nova leitura proporcionaria uma radical mudança de justificação em relação ao proposto por Kant, desde a Fundamentação da metafísica dos costumes (doravante GMS), e consolidado na Crítica da razão prática (doravante KpV). Neste sentido, levanta-se a seguinte hipótese: as leituras que inferem uma mudança de perspectiva acerca do sensível e dos sentimentos na ética de Kant, principalmente, a partir da leitura dos textos da década de 1790, são válidas somente no caso delas considerarem os princípios e o fundamento postos pelos textos críticos da década de 1780. Caso contrário, essas leituras correm o risco de não apenas extrapolarem as intenções e propostas argumentativas de Kant, assim como colocarem todo o sistema crítico em choque.

Kant, em sua maturidade intelectual, viu-se nos círculos das discussões acerca da validade dos julgamentos sobre a arte ou sobre as questões do belo e do gosto, como também se vira nos das manifestações espirituais, que, no século seguinte, seriam sistematizadas na França. A diferença entre as questões dos visionários e as da validade universal dos juízos de gosto se dá no bojo das análises e críticas recebidas às suas duas maiores obras, até então – primeira e segunda Críticas – já conhecidas no circuito acadêmico alemão que traziam, no conjunto da obra, um abismo epistemológico intransponível. Em outros termos, apesar da crítica à Metafísica e da recusa aos seus juízos acerca do mundo fenomênico, Kant mantivera a separação epistêmica entre o sujeito e o objeto, o sensível e o inteligível, o material e o espiritual. Isso possibilitou que se mantivesse a presença de um homem preso às questões sensíveis, mas com uma necessidade de buscar o inteligível que está para além de toda e qualquer materialidade.

Na KU, Kant está a realizar o último passo de seu projeto crítico. A investigação sobre o belo e as questões de gosto tem por base a solução do problema epistemológico criado, quando Kant dera a cada uma das partes da filosofia, teórica e prática, princípios e fundamentos díspares e incomunicáveis, sem que não houvesse um choque ou contradição. Em suas palavras,

[...] a filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes segundo princípios, isto é, em teórica, como *filosofia da natureza*, e em prática, como *filosofia da moral* (na verdade é assim que se designa a legislação prática da razão segundo o conceito da liberdade). Até agora, porém, reinou um uso deficiente destas expressões que servem para a divisão dos diferentes princípios, e com eles também da Filosofia: na medida em que foram considerados como uma só coisa o prático segundo conceitos de natureza e o prático segundo o conceito da liberdade, e desse modo se procedeu a uma divisão, sob os mesmos nomes, de uma filosofia teórica e prática, nada na verdade era dividido (já que ambas as partes podiam ter os mesmos princípios) (KANT, 2012, p. 1-2, grifos do autor).

Então, Kant admite que realizou uma separação epistêmica evitável, e que era causa dos mais místicos princípios medievais, já tendo sido questionados desde o Renascimento e, principalmente, na Reforma.

Leonel Ribeiro dos Santos investiga o papel da sensibilidade no pensamento de Kant e defende a tese, que este trabalho concorda parcialmente, de que “[...] o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsora.” (SANTOS, 1994, p. 40). Além disso, o comentador defende a leitura de uma “poética do pensamento sensível” na KU, que, para ele, conduz imediatamente a uma inferência da filosofia kantiana enquanto defensora da sensibilidade contra os ditames do entendimento: “No seu conjunto, a filosofia kantiana revelar-se-á como uma verdadeira ‘apologia da sensibilidade’ e o filósofo crítico como o seu ‘advogado’, que a confirma nos legítimos direitos e a defende das injustas acusações do entendimento.” (SANTOS, 1994, p. 15).

A KU tem por elementos constitutivos e de solo reflexivo o belo, o juízo de gosto e a teleologia da natureza, mas não apenas isso. Dentro dessas categorias e de seu desenvolvimento, há diversas reflexões e posições de Kant que extrapolam o objeto primeiro da obra. Por isso, cabe perguntar: Será mesmo que seria uma extrapolação falar de ética em uma obra, cujo objeto é o belo e o juízo do gosto? Ou argumentar sobre Deus e teologia, onde a faculdade da imaginação tem predomínio, seria um retorno à metafísica pré-crítica?

Diante do exposto, acredita-se que a pesquisa tem validade na medida em que ela se propõe a investigar até que ponto as leituras e interpretações da ligação da ética com a estética na filosofia crítica de Kant, que inferem uma revalorização dos sentimentos nos textos tardios do filósofo crítico, não conduzem a um confronto que pode ser altamente deletério para toda a sua filosofia transcendental. Assim, defende-se a seguinte tese: a argumentação de Kant na KU e nos demais textos da década de 1790, que enfocam a relação entre estética e moralidade, não configuram uma revalorização dos estético após uma clara interdição dos sentimentos enquanto elementos determinantes de ações morais nos textos da GMS e da KpV, mas reafirma os princípios e, principalmente, o fundamento da moralidade no dever. Por sua vez, a KU reforça

caráter duplo do ser humano, sensível e inteligível, destacando que tal condição reforça a necessidade de, em matéria moral, buscar-se sempre que possível agir conforme a razão do que com o coração, porque este último almeja, por condição natural, sempre supervalorizar o que é melhor para si, podendo ocasionar o desrespeito à liberdade do outro.

Portanto, o presente trabalho se localiza nos textos críticos, para defender que, em questões morais, uma possível defesa da sensibilidade por parte de Kant não implica em uma mudança de sentido conceitual, mas tão somente que ele reforça o que já deixara dito, anteriormente, que os sentimentos estão em constante ação junto à vontade. Ademais, tais elementos não possuem condições de serem tomados enquanto determinantes morais da ação. Outrossim, na certeza da dualidade humana, é sempre possível que a razão não tenha forças suficientes para vencer o império da sensibilidade e seus atrativos. Nesse caso, entender-se-á que uma ação que tem por móbil um sentimento bom, como a simpatia, pode ser considerada bela, sem nenhum problema para Kant. Todavia, isso não quer dizer que uma ação bela é uma ação moral para Kant. Vale destacar, nesse caso, que Kant não é Schiller, para quem a ação bela é também uma ação moral.

O presente trabalho, com o fito de argumentar em favor da hipótese e da tese apresentadas, divide-se em três partes. Na primeira, com o título “Sobre imaginação e sentimento moral”, apresenta-se o problema, destacando as implicações para o programa transcendental de Kant da ideia de uma recepção do sensível para além do já posto nos textos críticos anteriores à KU. Enfatiza-se, ainda, que a primazia do uso prático precisa e deve ser preservada, porque é o que Kant destaca em seus textos; isto é, que não se pode abrir mão deste princípio transcendental moral sem o risco de ferir todo o sistema filosófico crítico de Kant. Ademais, questiona-se a tese segundo a qual Kant se volta para a sensibilidade nos textos tardios, tornando-se um verdadeiro advogado do sensível, permitindo com esta postura que a própria moralidade se beneficie do que aquela pode oferecer.

Na segunda parte do trabalho, intitulada “Razão pura ou sensível? Ou sobre o fundamento e princípios morais em Kant”, desenvolve-se uma defesa do dever enquanto fundamento único da ação para Kant, e demonstra-se que não há outro fundamento na ética de Kant que não seja o dever. Além disso, destaca-se que o sentimento moral, apontado na KU, não deve ser confundido com o respeito apresentado na GMS. Para tanto, são investigados os princípios da moralidade kantiana, destacando-se a análise de duas teses já famosas na discussão da fundamentação da ética de Kant, a saber, da reciprocidade e da incorporação, que visam a defender uma recepção de elementos sensíveis na valoração moral da ação do sujeito agente racional finito desde a GMS. Por último, é analisada a presença dos referidos elementos

sensíveis na moral do filósofo iluminista, buscando refutar a hipótese de uma ética impura que se faria presente por meio de sentimentos, como a benevolência e a simpatia.

A terceira parte do trabalho com o título “A estetização da moralidade” aborda a revalorização dos sentimentos por parte de Kant na KU. Aqui, analisar-se-á a relação entre a ética e a estética, dando-se ênfase à diferença entre o respeito enquanto único sentimento moral e o que Kant denomina de sentimento moral onde se discute um possível novo caminho para uma fundamentação moral dada pelo belo e pelo sublime. Apresentam-se argumentos tirados da análise da Antropologia de um ponto de vista pragmático (doravante *Anth.*) com o fim de destacar e sugerir que, apesar do louvor feito à imaginação, há elementos nos textos tardios que depõem justamente contra ela e seu imenso poder criativo, no que toca à recepção dos sentimentos no domínio prático da filosofia.

Por fim, por questões de regras de formatação, não se utilizou destaques em “itálico” como preconiza o “Roteiro para apresentação das Teses e Dissertações” da UERJ. Sendo assim, os títulos das obras citadas diretamente estão destacadas entre aspas “ ”, bem como passagens que julgou-se necessárias de destaque.

1 SOBRE IMAGINAÇÃO E SENTIMENTO MORAL

Os comentadores Allison (2001), Santos (1994), Borges (2012) e Kneller (2010) sustentam que há, no pensamento de Kant, uma relação íntima entre os sentimentos e a moralidade. Essa relação dá a compreender que Kant, no que toca a fundamentação da moral, muda de percepção sobre a presença e mesmo influência dos efeitos dos sentimentos sobre a moral. Ou seja, há uma forte e constante abertura nos estudos contemporâneos acerca da moral de Kant, para a justificação da sensibilidade enquanto motivo de ação moral.

A demonstração da referida relação é necessária, para que se evite ou mesmo elimine a associação que ainda é feita à filosofia prática kantiana com uma razão seca e fria. Caso essa associação assim fosse, dar-se-ia azo a corroborar com a indicação de uma ética para anjos e santos, mas não a seres humanos racionais, finitos e desejosos. Porém, a comprovação de que existe uma mudança de linha interpretativa acerca do escopo de influência da sensibilidade na moral de Kant exige não apenas atenção aos textos, mas também uma acurada análise dos argumentos que defendem a referida tese. A seguir, apresenta-se essa relação enquanto discussão norteadora deste trabalho investigativo.

1.1 Introdução do problema

Segundo Kneller (2010), a imaginação, como abordada na KU, desenvolve um sentimento que seria o motor explicativo da natureza humana sem uma ligação imediata com o sensível, possibilitando uma ligação entre as faculdades superiores e inferiores da própria razão, bem como a inclusão da própria sensibilidade, seus objetos e produtos neste movimento. A imaginação na KU recebe um poder que produz o intercâmbio entre a razão e a sensibilidade. A partir da possibilidade de poder operar livremente na sequência do trabalho do entendimento, sem ter que determinar um objeto antecipadamente, a imaginação produz um prazer, isto é, um sentimento que necessariamente está relacionado com a vida efetiva.¹

¹ “A teoria de Kant, portanto, destaca o fato de que o poder da imaginação produz um ‘sentimento de vida’, tornando-nos conscientes de nós mesmos por meio do prazer [...]. Como tal o poder da imaginação assume um papel central na mediação da teoria e da prática *a priori*.” (KNELLER, 2010, p. 12, grifo do autor).

Há uma crítica contumaz ao pensamento de Kant de este ter um certo desprezo pela sensibilidade, dando destaque demasiado para a intelectualidade, como aponta Santos (1994). De outro modo, Kant teria a tendência a supervalorizar o entendimento em detrimento da sensibilidade. Entretanto, segundo Santos (1994), Kant enfatiza a importância da faculdade sensível já na Dissertação de 1770, ao contrário do que fizera Descartes, por exemplo.

É inegável que Kant tem na sensibilidade um “mecanismo” de extrema importância desde sua gnosiologia e epistemologia, passando pela prática até chegar à estética. Nas duas primeiras, o sensível tem lugar de destaque, porque são condições de possibilidade no processo de construção do conhecimento objetivo. Aqui, a estética é caracterizada na KrV como “[...] ciência, não do belo ou do gosto, mas da sensibilidade em geral, na medida em que esta intervém necessariamente na constituição e no conteúdo do conhecimento.” (SANTOS, 1994, p. 18). Em outras palavras, não há, para o comentador, nenhum problema interpretativo nessa posição de Kant quanto ao papel da sensibilidade na KrV. A sensibilidade precisa e aceita ser subordinada ao entendimento. Entretanto, as razões pelas quais Kant permite essa subordinação se encontram na natureza e na função que a sensibilidade desenvolve na produção do saber.²

Em Kant, estética faz referência a dois sentidos distintos. O primeiro se direciona para a Filosofia Transcendental, e caracteriza uma ciência muito específica que tem os princípios *a priori* da sensibilidade enquanto condição de possibilidade do conhecimento sensível, ou dos objetos mesmos. Estética, aqui, é tudo o que pode afetar a intuição humana, por conseguinte, possui relação direta com a sensibilidade. Nesse caminho, tanto a estética como sua adjetivação, o belo, fazem referência à objetividade do conhecer humano.

No segundo sentido, estética se direciona para o oposto do visto anteriormente, a saber, a subjetividade, que pode estar direcionada tanto para o que nas representações do sujeito é tido por estritamente subjetivo (por exemplo, as sensações e as intuições sensíveis – espaço e tempo) como ao sentimento de gosto que é o resultado do que afeta o sujeito, de modo particular, sem se vincular à aquisição ou produção de saber; ou seja, o objeto, aqui, não é determinado de modo categorial, mas tem suas características vistas a partir de si mesmo sem conhecimento algum prévio de si. Segundo o comentador,

[...] é nesta última acepção que a sensibilidade é objeto não propriamente de uma ciência ou doutrina, mas de uma <<crítica>>; e só neste plano se pode verdadeiramente falar de uma emancipação da sensibilidade e de uma autonomia do estético relativamente ao entendimento e à sua Lógica. (SANTOS, 1994, p. 20).

² “à sensibilidade cabe *intuir*, e sem as suas intuições não há trabalho do entendimento que mereça o nome de conhecimento dos objetos. Mas cabe ao entendimento pensar as intuições, sem o que, igualmente, não haverá verdadeiramente qualquer conhecimento.” (SANTOS, 1994, p. 19, grifo do autor).

Ademais, neste ponto é possível falar de uma emancipação total da sensibilidade, isto é, a sensibilidade adquire liberdade até de si mesma, porque o juízo de gosto, busca ultrapassar os limites impostos por seu domínio, subjetivo, e alcançar outras subjetividades, ou seja, ele intenta a universalidade. Lembra-se que o juízo que tem a primazia da universalidade é o juízo lógico, oriundo no entendimento.

No âmbito lógico, a estética tem reconhecidas suas formas puras *a priori* que se fazem presente em todo e qualquer ser racional finito, tendo em vista que dizem respeito à aquisição e produção de saber. No segundo sentido, a estética avança para além do domínio do entendimento e da própria razão pura prática, e alcança os sentimentos que, por meio do juízo de gosto, acompanham a logicidade do entendimento. Pode-se ver tal alargamento representado, no domínio do prático, quando o sublime se faz presente diante de uma avaliação moral. De acordo com Santos (1994), essa percepção acerca desse alargamento da função da estética para além da logicidade do entendimento está presente já no começo da KU, quando Kant afirma que:

Representações dadas em um juízo podem ser empíricas (por conseguintes, estéticas); mas o juízo que é proferido por meio delas é lógico se elas são referidas ao objeto somente no juízo. Inversamente, porém – mesmo – mesmo que as representações dadas fossem racionais, mas em um juízo fossem referidas meramente ao sujeito (seu sentimento) –, elas são sempre estéticas. (KANT, 2012, p. 39).

Segundo o comentador, não há outro modo de se compreender corretamente a construção da KU sem se levar em conta esse alargamento do conceito estético que Kant realiza nesta terceira Crítica. Em suas palavras:

Na verdade, só na base dessa ampliação da noção do <<estético>> se compreende a complexa arquitetônica da terceira *Crítica*, a razão da associação nela estabelecida do juízo estético e do juízo teleológico sob um mesmo princípio transcendental, a importância nela reconhecida ao sentimento do sublime; enfim, a função de universal mediação que à dimensão estética é atribuída e a legitimação efetiva de uma autônoma visão estética do mundo. (SANTOS, 1994, p. 21, grifo do autor).

Santos (1994) reconhece a ambiguidade, quando Kant fala de estética presente desde a Dissertação de 1770, e de sentimento estético apresentado em 1790 na KU. A interpretação que mais se destaca é tanto uma continuidade quanto um parentesco entre essas duas apresentações categoriais que se distanciam em duas décadas do trabalho de Kant. Para tanto, o comentador cita a Reflexão 672³ que, para ele, deve ter sido escrita no mesmo período em que Kant escrevera a Dissertação.

³ Nesta reflexão, Kant destaca a relação de diferença daquilo que no objeto agrada e ao mesmo tempo afeta a intuição: “‘‘Dado que cada objeto da sensibilidade tem uma relação com o nosso estado, mesmo naquilo que pertence ao conhecimento e não ao sentimento (*Empfindung*), designadamente no confronto do múltiplo e da forma (pois este confronto afecta o nosso estado, na medida em que nos pesa ou nos é leve, em que anima ou inibi toda a nossa atividade), nessa medida existe em algo em todo o conhecimento que é da ordem da

Na visão do comentador, existe uma continuidade na argumentação presente na Dissertação e na KU. Tal continuidade dá-se na compreensão, por parte de Kant, da simples subjetividade do juízo estético e de sua íntima relação com o sentimento de prazer e desprazer, que culmina na compreensão da beleza não enquanto atributo do ente tido por belo, mas concedido a este pelo próprio sujeito a partir de sua própria reflexão desinteressada.

Em relação à Dissertação, Kant mantém a noção básica do juízo estético enquanto “[...] intuição ou contemplação da <<mera forma>> (*blosse Form*), na apreciação da <<teleformidade da forma>> (*Zweckmässigkeit der Form*)” (SANTOS, 1994, p. 23, grifos do autor), sendo essa forma que permite e garante ao juízo estético o caráter de universalidade e de comunicabilidade. Este traço histórico garante, para Santos (1994, p. 24), as condições para sustentar que Kant tem um apreço pela sensibilidade que vai além do que se apresenta na KrV, e, para tanto, também se apoia na imaginação, que, no desenvolvimento do pensamento crítico de Kant, ganha uma importância que está além da simples função de coordenação de imagens, porque ela está apta e autorizada a produzir e criar imagens com significância que ultrapassam o âmbito lógico e passeiam livremente pelo domínio dos sentimentos, o estético.

Santos (1994) é incisivo ao afirmar que, na KU, Kant realiza uma enérgica defesa do sensível e atua, desse modo, como “advogado” da imaginação e da sensibilidade. Cita-se:

Coroando a verdadeira <<apologia da sensibilidade>> (*Apologie für die Sinnlichkeit*) que é a filosofia transcendental no seu conjunto, Kant, numa das suas últimas obras, responde formalmente às acusações típicas que os lógicos e filósofos de todos os tempos costumam fazer contra os sentidos e a imaginação, constituindo-se explicitamente como o <<advogado>> destes últimos. (SANTOS, 1994, p. 35, grifos do autor).

Os argumentos para um Kant advogado da sensibilidade, Santos (1994) os retira da *Anth.* em associação com os da KU. Conforme esclarece Santos (1994) sobre a *Anth.*, Kant inicia abordando uma defesa da sensibilidade, afirmando que os sentidos não enganam: “[...] a sensibilidade está isenta de culpa, ao contrário, é mérito dela ter oferecido ao entendimento rico material diante do qual os conceitos abstratos deste são frequentemente apenas brilhantes ninharias.” (KANT, 2006, p. 44). Para o comentador, não é preciso ter medo da possível troca

agradabilidade (*Annehmlichkeit*); mas, nesse caso, a aprovação (*Billigung*) não se refere ao objeto e a beleza não é algo que pode ser conhecido, mas apenas sentido (*nur empfunden*). Aquilo que no objeto agrada e que consideramos uma propriedade do mesmo, tem de consistir no que vale para todos (*was vor jedermann gilt*). Ora as relações do espaço e do tempo valem para todos, quaisquer que sejam os sentimentos (*Empfindungen*) que se tenham. Portanto, em todos os fenômenos (*Erscheinungen*) a forma é universalmente válida; e esta forma é conhecida também segundo regras comuns de coordenação; por conseguinte, aquilo que é conforme à regra de coordenação no espaço e no tempo, isso agrada necessariamente a todos e é belo. (*was also der Regel der Coordination i Raum und Zeit gemäss ist, das gefällt nothwendig iederman und ist schön*). O agradável na intuição da beleza depende da apreensibilidade de um todo, mas a beleza depende da validade universal destas proporcionadas relações [...]” (KANT apud SANTOS, 1994, p. 22-23)

de papéis ou de funções entre o entendimento e a sensibilidade. Com isso, Kant confirmar-se-ia como um advogado da sensibilidade e, por conseguinte, dos sentimentos: “O **advogado da sensibilidade** conclui a sua apologia⁴ propondo aquilo que na verdade constituiria a preocupação central do seu pensamento, a saber, a ligação da sensibilidade e do entendimento, [...]” (SANTOS, 1994, p. 36, grifo do autor).

1.2 Desenvolvimento do problema: sobre a imaginação

A arte tem na liberdade da imaginação sua principal e fundamental condição de ser. Tanto que ela é colocada lado a lado com a moral, porque, do mesmo modo que esta última só tem validade universal e necessária se fundada na ideia de liberdade, a arte só é bela quando fruto dos processos imaginativos livres. De outro modo, tanto a arte quanto a moral precisam ter por fundamento a autonomia.⁵ A primeira, necessita da imaginação para criar livremente seus objetos artísticos; a segunda, da autonomia da vontade para a determinação do agir moral do homem. Entretanto, em Kant, esta relação entre moral e estética é extremamente superficial, e se há alguma ligação é por um fio de densidade sutil, a ponto de estar em constante momento de ruptura.

Kant (2013, p. 140, grifo do autor) afirma que a “*Imaginação* é a faculdade de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição.” Nesse sentido, a imaginação tem duas possibilidades de ação, porém ambas têm por princípio o entendimento. Conforme Kant (2006, p. 74) no caso das leis de associação, que caracterizam um modo específico da imaginação, ela se apresenta como sendo o resultado de causas sensíveis. Sendo isto verdade, o que se tem é que a imaginação age de modo apenas reprodutivo, o que não dá possibilidades de construção de conhecimento algum *a priori*, e tal modo de proceder está reservado à psicologia empírica e não à filosofia transcendental.

Quando a mente representa um objeto apenas a partir das categorias *a priori* do entendimento, a imaginação recebe todas as informações para a sua ação da própria mente não sendo necessário recorrer a nenhum dado da intuição. Pelo contrário, ela apresenta um dado objeto à esta última. Nesta condição, a mente tem uma liberdade de ação, porque cria a partir

⁴ C.f. KANT, 2006, p. 43-45.

⁵ Vale destacar que o juízo de gosto não é autônomo, mas heautônomo, como veremos mais à frente no trabalho.

de si mesma; logo, é tida, por Kant, como produtiva.⁶ Kant na *Anth.* assim explana essa dupla função da imaginação:

A imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto é, ou *produtiva*, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, antecede a experiência, ou *reprodutiva*, uma faculdade de exposição derivada (*exhibitio derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente. – As intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira exposição, todas as restantes supõem uma intuição empírica, que, quando se une ao *conceito* do objeto e se torna, pois, conhecimento empírico, se chama *experiência*. (KANT, 2006, p. 66, grifos do autor).

Kant continua sua caracterização dessa dupla função da imaginação, destacando que a função produtiva, apesar do nome, não produz espontaneamente, porque justamente está atrelada à necessária recepção dos dados dos sentidos pela intuição:

A imaginação é (noutras palavras) ou poética (produtiva), ou meramente evocativa (reprodutiva). No entanto, precisamente por isso a imaginação produtiva não é criadora, pois não é capaz de produzir uma representação sensível que nunca foi dada a nossa faculdade de sentir, mas sempre se pode mostrar qual é a sua matéria. Jamais se poderá tornar a sensação do vermelho apreensível a quem nunca o viu entre as sete cores, mas nenhuma das demais poderá ser apreensível ao cego de nascença, nem sequer a cor intermediária produzida pela mistura de outras duas, por exemplo, o verde. Amarelo e azul misturados dão o verde, mas a imaginação não produziria a menor representação dessa cor sem tê-los visto misturados. (KANT, 2006, p. 66).

A imaginação, nesta primeira função, opera a partir do que lhe é dada pela intuição. Sem a experiência, a imaginação não opera de modo algum. Na segunda função (reprodutiva), o que se tem é a ação do entendimento sobre a sensibilidade. Conforme o próprio Kant (KANT, 2013, p. 130), “[...] o diverso das representações pode ser dado em uma intuição que é apenas sensível; [...] mas não pode jamais chegar a nós através dos sentidos e, portanto, também não pode estar contida ao mesmo tempo na forma pura da intuição sensível”. Nesta modalidade de ação, a imaginação não tem liberdade para agir, porque deve se subordinar ao entendimento e suas necessidades.

Kant afirma que, necessariamente, os atos do entendimento são juízos⁷ e, assim, tem o entendimento a condição de faculdade de juízos. A produção de juízos é sua exclusividade. Ademais, “[...] todas as percepções possíveis, portanto tudo aquilo que sempre pode chegar à consciência empírica, i.e., todos os fenômenos da natureza, têm de estar sob as categorias no

⁶ C.f. KANT, 2013, p. 140.

⁷ Todos os juízos são, assim, funções da unidade de nossas representações, de tal modo que em vez de empregar uma representação imediata para o conhecimento do objeto, empregamos uma mais elevada, que abarca sob si tanto aquele como outras, e assim, reunimos muitos conhecimentos possíveis sob um único. Nós Podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos, e assim, representar o entendimento em geral como uma faculdade de julgar. (KANT, 2013, p. 107).

que diz respeito à sua ligação [...]”. (KANT, 2013, p. 147-8). Em síntese, tudo que pode ser dito acerca da natureza, desde que respeitadas as ligações, só pode ser tematizado nas categorias.

Quando Kant afirma essa dupla função, ele parece apontar para um domínio próprio para a imaginação e não apenas um simples elemento intermediário entre entendimento e razão. Essa tese se funda na atribuição que Kant dá ao juízo em sua função reflexiva: “O juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso [...]”. (KANT, 1980, p.176, grifo do autor). Isto é, não cabe apenas subsumir o particular ao universal, mas sim, reconhecer o universal já no particular; ademais, esta última “habilidade” não advém do entendimento, mas sim, da reflexão que, segundo KNELLER (2010), dá todo um domínio novo para a imaginação que terá que aparecer na ribalta do saber não por meio de uma síntese, mas por comparações, porque, como afirma Kant: “*Refletir (Überlengen)* porém é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.” (KANT, 1980, p. 176).

Para Santos (1994), Kant na “Dissertação de 1770” não apenas esboça uma teoria da sensibilidade, mas expõe os principais elementos que, mais tarde, serão o núcleo da primeira secção da KrV. Aqui, Kant destaca a sensibilidade enquanto faculdade passiva, porque apenas recebe as impressões do mundo; entretanto, ele também destaca a dependência que a sensibilidade tem de um elemento da mente, sem o qual não é possível haver a correta ligação entre o que é recebido (e seus múltiplos caracteres) e as sensações que estes apresentam à consciência do sujeito. Esta necessidade de um elemento interno do sujeito dá a entender que Kant “[...] atribui à sensibilidade um certo tipo de espontaneidade, a qual se manifesta na função de <<coordenar>>, segundo a forma da intuição pura, os <<múltiplos>> (*varia*) estímulos provenientes do objeto através dos sentidos e assim elaborar uma <<imagem>> (*species*) do objeto.” (SANTOS, 1994, p. 25). Essa função de coordenar a imensa variedade de estímulos apresentados à intuição e sua respectiva identificação é dada à *imaginação*.

Na *Primeira Crítica*, Kant deixa claro sua compreensão de ligação entre aqueles dois princípios (intuição e imaginação), porque um objeto só pode ser dado na medida em que se fizer presente primeiro na sensibilidade⁸, e o mesmo só pode ser pensado no entendimento; bem como ele deixa claro que entendimento e sensibilidade, respectivamente, não podem se imiscuir no domínio do outro. Assim, o conhecimento é o resultado de um processo em que um e outro

⁸ C.f. KANT, 2013, p. 96-7.

se relacionam sem perderem suas identidades, por assim dizer. Ademais, não é dado ao ser racional finito o direito de percorrer um domínio sobre o qual não há como a razão humana conhecer e produzir saber, isto é, sobre o inteligível.

A imaginação, por sua vez, possui(ria) um duplo domínio.⁹ Quando ela atua sobre os dados da intuição, é dita exclusivamente sensível. Porém, como a imaginação realiza a síntese de todo o material recebido na intuição e pensado no entendimento e, além disso, utiliza-se apenas de sua espontaneidade que determina tanto a intuição e as próprias impressões sensíveis, ela é em si mesma um poder que determina, de modo *a priori*, a própria sensibilidade.¹⁰ Assim, a principal característica da imaginação não é ser um instrumento da mente que acessa o que está guardado na memória, mas realizar, por suas próprias forças, a síntese dos diversos caracteres presentes no objeto que se apresenta à intuição humana. Logo, ela é uma força ou um poder que age, e que tem liberdade para agir; então, ela é ativa e não passiva como a simples intuição. Todavia, vale lembrar que ela também é reprodutora como especificado pelo filósofo: “Na medida, porém, em que a imaginação é apenas espontaneidade, eu também a denomino provisoriamente imaginação *produtiva*, diferenciando-a assim da *reprodutiva*, cuja síntese está submetida somente a leis empíricas, quais sejam as da associação [...]”. (KANT, 2013, p. 140-141, grifo do autor).

De modo esquemático pode-se representar as funções da imaginação a partir desse poder de ação sintético:

Enquanto poder empírico:

> apreende as impressões dos sentidos e reduz o múltiplo da sensação a uma imagem;

Enquanto imaginação pura *a priori*:

> produz como que um monograma ou esquema dos conceitos sensíveis;

Enquanto imaginação transcendental:

> produz o esquema dos conceitos puros do entendimento.¹¹

De modo sintético, o *esquema* apresenta um modo de se representar um conceito por meio de uma imagem. Ele leva, de fato, luz ao caminho que a imaginação percorre para produzir sua síntese, ou a regra que ela seguiu para unificar o múltiplo sensível recebido na intuição.

⁹ O que não implica dizer que sejam, como afirma Kneller (2010), domínios novos.

¹⁰ KANT, 2013, p. 140.

¹¹ KANT, 2013, p. 177.

O fato é que, sem os esquemas dos conceitos do entendimento, produzidos pela imaginação, não se tem referência concreta (objetos) para aqueles conceitos, logo, eles também ficam sem o que lhes dê significado. Para Santos,

[...] o que é certo é que, com a sua concepção desse procedimento originário da imaginação – <<essa função da alma, cega, embora indispensável>> –, o filósofo crítico não só confirma a necessidade da união do entendimento e da sensibilidade com vista ao conhecimento, como faz ver que o conhecimento é um processo de sucessivas elaborações ou <<sínteses>>, onde cabe à imaginação papel fundamental e imprescindível. (SANTOS, 1994, p. 29).

Em outras palavras, entendimento e intuição estão ligados por algum elemento oriundo da imaginação. Santos diz que:

Não admira que, surpreendido pela descoberta desta função essencial e originária da imaginação, o autor da *Crítica da Razão Pura* chegasse a apontar essa faculdade como a possível <<faculdade fundamental>> (*Grundkraft*) do espírito, a <<grande artista e maga>> (*grosse Künstlerin, já Zauberin*), a cujo labor alquímico talvez deva aquele todas as suas representações. (SANTOS, 1994, p. 30, grifos do autor).

Ademais, Kant apresentara, já na “Dissertação de 1770”, uma lógica da sensibilidade.¹² Na *KrV*, Kant, ao reconhecer que a imaginação atua muito mais do que simplesmente reproduzindo imagens, principalmente no exemplo do esquematismo,

[...] vai muito mais longe propondo o que com verdade se poderia chamar os fundamentos de uma poética do pensamento sensível. [E segundo Santos] esta poética, que na primeira *Crítica* está ainda subordinada e praticamente confinada às necessidades do conhecimento objetivo da natureza, por conseguinte, ao entendimento e às suas categorias ou conceitos, irá conhecer um significativo desenvolvimento na primeira parte da *Crítica do Juízo*.” (SANTOS, 1994, p. 30, grifos do autor).

A posição de Kneller (2010) acerca dessa possibilidade de um domínio próprio para a imaginação e, com isso, a sua independência como faculdade diante do entendimento se dá também porque o juízo reflexivo não tem por objeto um dado imediato da intuição, mas, muito diferentemente, seu objeto vem de uma disposição com fim próprio da natureza. Ou seja, o objeto de um juízo reflexivo, não se funda nas leis do entendimento. Para Kneller (2010, p. 118), “[...] seja no que for que Kant acredite sobre a atuação da imaginação em tais juízos, ele não quer dizer que a imaginação reflexiva seja simplesmente uma tarefa do entendimento. Por esse motivo, o juízo reflexivo não pode ser constitutivo de conhecimento.” É o primeiro passo para descobrir ou fundamentar um domínio para a imaginação: dar-lhe independência tanto do entendimento quanto da razão.

Veja-se o que afirma Kant a esse respeito:

¹² SANTOS, 1994, p. 30.

Mas, se o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão leis da liberdade, é de se esperar, por analogia: que o juízo, que medeia a ambas as faculdades sua conexão, apresentará também, do mesmo modo que aquelas, seus princípios próprios *a priori* e assentará, talvez, o fundamento para uma parte particular da filosofia, e mesmo assim, esta como sistema, só pode ser bipartida. (KANT, 1980, p. 171, grifos do autor).

Cabe mencionar que Kant não nega ao que tudo indica a possibilidade de um *locus* próprio para a imaginação como fora dado ao entendimento e à *razão*. Porém, está aí, posta a condição: não ferir o que está posto desde a KrV, que é a divisão dos campos da filosofia em teórico e prático e seus respectivos domínios (conceitos de natureza e de liberdade) e seu território.

1.2.1 Sobre a imaginação e o primado do prático

A consequência imediata da proposta interpretativa de Kneller (2010) é a rejeição de um princípio da filosofia kantiana que é que motivo de grande discussão, ainda que a maior parte dos comentadores o defendam, a saber, o *primado da razão prática*. Para Kneller (2010), o prático, enquanto momento de experiência subjetiva do homem, tem sofrido uma interpretação dogmática, por assim dizer, dos comentadores de Kant, conduzindo-os à um desprezo, quiçá, até mesmo uma negativa das demais experiências pelas quais passa o homem. Nessa linha, afirma Kneller: “Os capítulos deste livro defendem a visão de que a imaginação no juízo reflexivo serve como um poder (de mediação) igualmente importante, combatendo explicitamente visões influentes que pressupõem a ‘primazia da prática’ em Kant.” (2010, p. 21)

Qual o papel da imaginação na discussão da primazia da razão prática no sistema de Kant? A posição de Kneller (2010) é taxativa ao afirmar que, “[...] a tendência de interpretar Kant como um teórico essencialmente da Ética que inclui toda a teoria para a prática é equivocada.” (KNELLER, 2010, p. 86-7). A posição de ver a razão prática como detentora do primado do edifício crítico sobre as demais faculdades da razão em geral inviabiliza, para a comentadora, por exemplo, uma percepção de elementos importantes como a filosofia dos valores. Isso porque ela declara que, “Em particular, a explicação de Kant do valor estético tem sido ignorada ou ficou subordinada à recente importância da ‘primazia do prático’ em seu sistema.” (KNELLER, 2010, p. 87).

Kneller (2010) analisa alguns argumentos que buscam justificar a tese majoritária da primazia do prático em relação ao teórico. A primeira hipótese se apresenta na tese que sustenta que a razão prática é “[...] primordial para Kant, uma vez que tem um significado especial, porque é a única fonte de revelação para nós do ‘que é de interesse e valor incondicional, a vontade moral’” (KNELLER, 2010, p. 87). A segunda direciona para uma revelação que a razão prática permite através de seus postulados, isto é, para “[...] uma ‘versão positiva e relativamente ‘completa’ do nosso destino último’” (KNELLER, 2010, p. 87). A terceira hipótese interpretativa do valor da razão prática e de seu primado “atribui à razão prática a habilidade de ‘determinar condições fundamentais do argumento filosófico’” (KNELLER, 2010, p. 87).

A posição de Kneller (2010) diante dessas teses é clara: rejeição. Primeiramente, porque pôr a teoria do conhecimento de Kant sob os interesses da razão prática traz inconvenientes teóricos importantes, segundo a comentadora. Outrossim, ela afirma que Kant precisou negar o conhecimento para dar espaço à fé, e este negar não quer dizer que o entendimento e todo o seu trabalho devam ser postos sob a batuta da razão (em seu uso prático), mas é

[...] uma afirmação explícita de que o método e os propósitos de uma teoria do conhecimento estão em um sentido externo importante para as teorias da prática moral humana. Uma explicação prévia e independente das condições de possibilidade da cognição na maior parte ocorre em nós sem nossa consciência explícita; constitui o ponto no qual Kant descobre um espaço externo, além daquelas condições sob as quais a razão pode operar. (KNELLER, 2010, p. 89-90)

Como síntese desse ponto, a comentadora afirma que

Interpretar a obra do[a] analítico[a] como mera hipótese e inventário no caminho para uma explicação na qual o conhecimento é definido como uma prática social¹³ reflexiva levanta dúvidas à natureza autossuficiente da explicação de Kant sobre o conhecimento empírico, e com isso a ‘negação’ desse conhecimento. (KNELLER, 2010, p. 90).

Para Kneller (2010) toda tentativa de justificação da razão, por parte de Kant, traz consigo uma necessidade não apenas de uma “[...] distinção metodológica entre os princípios do pensamento (conhecimento) e da ação (moral), mas a introdução de uma terceira ‘faculdade’ (*Vermögen des Gemuths*); em outras palavras, o sentimento, acompanhado do seu próprio princípio [de juízo].” (KNELLER, 2010, p. 90). A tese da comentadora é taxativa:

Longe de identificar teoria e prática sob um único princípio, Kant reitera a separação de ambas, e então procura mostrar como podem ser reunidas no sujeito humano por meio da mediação de um conceito reflexivo de finalidade e da sua manifestação humana em um sentimento universalmente comunicável. (KNELLER, 2010, p. 901).

¹³ “O’Neill propõe interpretar a filosofia crítica de Kant como uma versão generalizada da teoria do contrato social para todos os aspectos da experiência e apreciação humana. [...] A interpretação de O’Neill parece sugerir que todo valor racional é construído socialmente, incluindo até o ‘valor da verdade’ das categorias, princípios, etc.” (KNELLER, 2010, p. 89).

Assim, a hipótese metodológica para a primazia da razão prática termina por desconsiderar que a KU, que tem por claro objetivo realizar a mediação entre o que Kant mesmo declara que deixara separado, busca “[...] um princípio de mediação para negociar e harmonizar, e não abarcar, as duas capacidades da razão.” (KNELLER, 2010, p. 90).

Uma segunda posição diz que Kant tem por fonte básica de valor de verdade a humanidade. Esta última só é capaz de desenvolver suas capacidades morais e cognitivas pela razão prática. Essa visão é fundamentada na leitura interpretativa, da relação entre o Bem e o Bom, na KpV. Porém, essa posição desconsidera o fator contemplativo apresentado na KU. Nesta última se lê:

[...] não é em relação à faculdade de conhecimento do mesmo (razão teórica) que a existência de todo o restante do mundo recebe antes de mais nada o seu valor, talvez para que exista alguém que possa *contemplá-lo*. Pois, se esta contemplação do mundo não lhe representasse senão coisas desprovidas de fim terminal, somente pelo fato de aquele ser conhecido não se pode acrescentar qualquer valor à existência do mundo; e tem de pressupor-se de antemão um fim terminal do mesmo, em relação ao qual a própria contemplação do mundo tenha um valor. (KANT, 2012, p. 320, grifo do autor).

A síntese interpretativa pode ser assim apresentada: a razão em seu uso especulativo almeja provar o ideal da razão. Já o uso prático objetiva colocá-la em prática, porque o mundo é o resultado da ação do homem.

Kneller (2010) entende que essa visão não está de todo errada; todavia, não reflete o que Kant intentava. Isso porque “[...] a contemplação, como um juízo moral, é uma atividade. Propósitos finais ou fins são objetos de desejo. Ele pode bem ser o fim superior; do contrário, o propósito final da humanidade seria essencialmente moral [...]” (KNELLER, 2010, p. 93-4). Ademais, Kant não rejeita a contemplação enquanto fonte de verdade, mas sim, “[...] a afirmação de conhecer qualquer coisa por meio da contemplação, no sentido muito limitado do conhecimento caracterizado por ele na primeira metade da *Crítica da Razão Pura*.” (KNELLER, 2010, p. 94).

Kneller (2010) entende que Kant tem uma visão da razão em geral e suas atividades, que estão para além do que a visão, dos que defendem a primazia da razão prática, dá a perceber. Para ela, em Kant,

a razão teórica *precisa* especular sobre o incondicional, e essa necessidade, para Kant, deve ser sublimada, em sua maior parte, pela razão prática. Mas a explicação de Kant do pensamento contemplativo, ou o ‘juízo reflexivo’, é um tipo totalmente diferente de pensamento, cuja função não é subordinar o teórico à razão prática, mas negociar uma abertura entre eles.” (KNELLER, 2010, p. 96, grifo do autor).

Assim, para Kneller,

[...] qualquer explicação que situe a fonte de todo o valor e defina a própria racionalidade, basicamente em termos de razão prática, falham ao fazer justiça a uma das grandes percepções de Kant, ou seja, que a razão é um sistema *recíproco* tanto do pensar quanto do agir. Consequentemente, uma crítica da razão totalmente desenvolvida deve fornecer uma explicação para essa ligação – supostamente interligada – da razão prática e teórica. (KNELLER, 2010, p. 96, grifo do autor).

Por essa necessidade de ver a razão como um todo unificado que se interconecta no pensar e no agir, é que Kneller (2010) ver¹⁴ na KU um *locus* de análise de todo o sistema crítico. Porque “[...] o que quer que seja o juízo reflexivo – ele tem muitos aspectos e várias aplicações tanto práticas como teóricas –, não é em si prático nem ‘construtivo’. É contemplativo, já que sempre pressupõe um princípio reflexivo de preposição ‘sem considerar a prática’” (KNELLER, 2010, p. 96).

Uma terceira via interpretativa diz respeito ao que Kneller (2010) denomina de alienação. Esta se dá na medida em que Kant apresenta o ser *noumenal* que é, no fim, o efeito do ato kantiano de negar o conhecimento¹⁵, ocorrido a partir da chamada revolução copernicana e seu valor para o ser racional, porque com tal referência, ele acabou abrindo um espaço para a fé.

Kneller (2010), aponta que “[...] a razão prática kantiana *depende* de sua explicação das limitações da razão teórica e, portanto, na total estrutura de sua filosofia [...]” (KNELLER, 2010, p. 98). Assim, parece que Kneller (2010) está diante de uma ideia que se depara com uma realidade bifurcada que põe de um lado a natureza e seu domínio formal e do outro o homem com sua vontade livres das amarras daquela. Ou seja, um ser humano que se vê livre em suas escolhas, está alienado da sua condição de pertencimento à natureza. Disto nesses termos, percebe-se que Kant (para uma outra interpretação dessa visão, na qual o ser racional finito é alienado de si) tem a moral por objeto dominante de seu filosofar.

Esta última visão interpretativa da alienação é vista por Kneller (2010) como falha em ao menos um ponto crucial. O que identifica que tal interpretação “[...] ignora a importância dos juízos estéticos sobre o belo da natureza no conceito de teleologia de Kant.” (KNELLER, 2010, p. 101). Para ela, não se pode ignorar a KU e seu destaque para o juízo reflexivo estético, quando se trata de afirmar qual domínio detém a primazia no conjunto da filosofia crítica de Kant, sem desconsiderar o papel que a teleologia, ali também desenvolvida, exerce na construção dessa mesma filosofia. Em suas palavras:

‘Toda a ousadia crítica’ de Kant, em outras palavras, chega a um fim com uma explicação de como o juízo ‘cujo uso correto é tão necessário e universalmente

¹⁴ Ainda que Kant veja a KU e o seu juízo próprio, o reflexivo, apenas como um “médium” proporcionada pelo juízo reflexivo entre o pensar e o agir.

¹⁵ KNELLER, 2010, p. 97.

exigido que esse poder é apenas o que entendemos por compreensão sadia’, depende de uma explicação da reflexão estética – ou seja, *baseada no sentimento*. [POR ISSO] Insistir que a ousadia de Kant tinha a intenção de *superar* ou *transcender* a natureza ignora o papel de mediação que a imaginação, o desinteresse e o prazer representam em sua ousadia crítica. (KNELLER, 2010, p. 101, grifos do autor).

O que Kneller (2010) entende por “primazia mediada da razão prática”? Inicialmente, que Kant tem um intento claro, que é trazer a razão prática para o domínio da natureza. Para tanto, segundo ela, ele se utiliza, na KpV – na secção “Dialética da razão prática pura” – da ideia do Sumo Bem, dando a esta a conotação de conceito apodítico da razão prática. O ponto de partida está na sentença que afirma uma exigência da razão prática, a saber, que “[...] nos esforcemos para produzir, na natureza, um estado no qual ‘a felicidade [esteja] na proporção exata da moral’” (KNELLER, 2010, p. 105). Caso a razão prática não consiga atingir este objetivo ela deve ser considerada, no mínimo, como uma grande fantasia. A posição de Kneller (2010) é identificar, no enunciado dos postulados da razão prática, a saída de Kant para essa possível falha e, logo, fundamentar a primazia da prática. Diz ela:

A famosa solução a este problema da alienação moral com potencial debilitante de nosso eu natural foi, é claro, o postulado da razão prática – da imortalidade e de Deus. É um trampolim para essa perigosa virada da razão, que, em vigor, envolve romper as fronteiras da razão teórica em nome da prática, que Kant argumenta, de forma clara, pela primazia da razão prática. (KNELLER, 2010, p. 105).

Na visão de Kneller (2010), Kant, busca salvaguardar a ideia de *Sumo bem* e uma “universalidade” da moral que está na base daquela e, para tanto, aceita que “[...] a razão suspendesse a virada copernicana adequada pelo bem da prática, para fazer a simples declaração metafísica dos postulados.” (KNELLER, 2010, p. 105). Ou seja, Kant realizaria na KpV um movimento que não condiz com todos os anteriores – desde o lançamento da primeira edição da KrV –, porque daria espaço para um retorno à metafísica dogmática.

Há uma sobreposição da prática no que diz respeito aos interesses da razão, em seu uso prático, em relação à teórica, admite a comentadora. Todavia, para ela isso ocorre porque os interesses da razão em seu uso teórico são colocados em contraste com os do primeiro uso. Para Kneller (2010), Kant busca fugir de uma posição conflituosa nesse momento e, ao mesmo tempo, tenta uma harmonia entre os dois usos, porque ambos podem dominar e, assim, a razão estaria constantemente em contradição consigo mesma sem uma definição clara de qual uso têm a primazia.¹⁶ Isto é, para Kneller (2010), Kant dá preferência a um dos usos por medo, ou em seu termo, receio.

¹⁶ É como lemos a visão de Kneller (2010) neste trabalho.

Kant se desdobra para realizar uma fundamentação do estético que contribua para harmonizar a razão em geral em seus diversos usos. E, por isso, Kneller (2010) entende que a primazia da prática, na filosofia de Kant, não deve ser considerada como subordinando todo o sistema crítico, porque ela

[...] não tem relação com a afirmação de que todos os valores são construídos por nós, nem com a necessidade de um procedimento prático que sirva de guia para toda essa construção. Tampouco a primazia tem a ver com a descoberta da fonte de todo o valor em uma vida interior que transcende a natureza, nem de um *télos* definitivamente unificado da razão humana. O que parece estar motivando a afirmação da primazia na segunda *Crítica* é a necessidade de ligar a moral em sua forma racional pura ao fato da finitude e da encarnação dos seres humanos. Kant estava extremante consciente na segunda *Crítica* de que sua teoria moral exigia dos seres humanos um sentimento de esperança se fosse para fornecer a implementação de suas exigências no mundo natural. Mas a humilhação, Deus e a imortalidade não eram suficientes. (KNELLER, 2010, p. 108, grifos do autor).

1.2.1.1 Algumas considerações para uma defesa da primazia do prático: do uso teórico

Se não se pode ampliar o domínio teórico, talvez o prático tenha êxito. Assim, Kant destaca que a grande tarefa da *KrV* não é a construção de um sistema da razão pura, inaugurando assim uma nova filosofia, mas “[...] na tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza.” (KANT, 2013, p. 33). Enquanto razão pura especulativa, diz Kant que ela tem não só condições, mas também o dever de “[...] medir a sua faculdade segundo a diversidade dos modos pelos quais escolhe objetos para o pensamento, e também enumerar completamente os diversos modos de colocar-se tarefas, delineando assim, o esboço completo para um sistema da metafísica [...]”. (KANT, 2013, p. 33). No tocante a este “medir”, Kant está satisfeito, ao menos aparentemente, de que nada se pode conhecer “do” e “no” objeto sensível além do que o próprio sujeito nele põe. Porém, acerca da metafísica, Kant afirma que ela

[...] constitui uma unidade inteiramente separada, subsistente por si mesma, em que cada membro, como num corpo organizado, existe em função de todos os demais, e todos em função de um, de tal modo que nenhum princípio pode ser extraído com segurança de uma relação sem ter sido investigado na relação completa com o uso inteiro da razão pura. (KANT, 2013, p. 33).

Na passagem supracitada, Kant apresenta a tese basilar de seu pensamento crítico em forma de princípio que pode ser, assim, sintetizado: a razão é uma só que, em virtude dos múltiplos usos que ela faz de si, desdobra-se em faculdades que abarcam diversos campos, com

seus domínios e territórios do saber, incluindo o conjunto dos homens, a humanidade. Dessa argumentação, infere-se duas consequências acerca da investigação que a razão faz de si, buscando purificar seu uso na identificação de seus princípios basilares: a primeira é negativa, e, por tal, deve-se entender a restrição de avanço no domínio de seus saberes, sensível e intelectual, ou seja, a razão, em seu uso especulativo, não tem autorização para ir “[...] além dos limites da experiência;” (KANT, 2013, p. 34). A consequência positiva é apresentada no momento que se percebe que a própria razão, em seu referido uso, limita seu escopo de ação ao domínio sensível, mas, que, ainda assim, almeja e busca ultrapassá-lo; por conseguinte, vislumbra um novo domínio, agora inteligível, adentrando um novo campo, o prático; ou seja, a razão, na medida em que se vê limitada ao domínio sensível, mas desejando e buscando ultrapassá-lo, vislumbra ampliar seu campo de ação por meio de um outro uso que não mais o teórico – científico; mas o prático – moral.

Para que tal empreitada não se transforme numa quimera, há uma condição, a saber, não entrar em contradição consigo mesma.¹⁷ Isso inclui não ferir os princípios da razão em seu uso especulativo. Kant explica que:

Assim, uma crítica que limita aquele primeiro uso é realmente *negativa*, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso [...], ela tem de fato uma utilidade *positiva*, e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência da especulativa, mas assegurada contra o efeito contrário desta para não cair em contradição consigo mesma. (KANT, 2013, p. 34, negritos do autor).

Segundo Kant, a distinção feita por ele, entre “coisas em si” e “coisas que nos aparecem”, é necessária e não se pode abrir mão para se garantir, justamente, a não contradição interna da razão entre seus usos teórico e prático. Porque, na luta contra o mecanicismo, Kant também está a lutar para salvaguardar o campo da moral e seu respectivo domínio e territórios – liberdade e história, direito, política, religião, respectivamente. Isto porque, na validade do mecanicismo, elimina-se a possibilidade do campo da moral. Sem garantir o domínio próprio da prática, não há como realizar a fundamentação de uma ética e, por conseguinte, a responsabilização do homem racional finito por seus atos diante de outro homem ou conjunto de homens, e até da própria natureza.

Conforme Kant:

¹⁷ “Para conhecer um objeto é necessário que eu possa provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão). Eu posso, porém, pensar o que quer que eu queira, desde que apenas não caia em contradição comigo mesmo.” (KANT, 2013, p. 35- nota).

Se, no entanto, a *Crítica* não errou em ensinar que o objeto tem de ser tomado sob *dois significados*, a saber, como fenômeno e como coisa em si mesma; se a dedução dos conceitos do entendimento está correta e, portanto, o princípio da causalidade só se aplica às coisas tomadas no primeiro sentido, i.e., enquanto objetos da experiência, mas não no segundo sentido, quando não se subordina a ele: então, a mesmíssima vontade no fenômeno (a ação visível) pode ser pensada como necessariamente conforme às leis naturais, portanto, como *não livre*, sem que suceda daí qualquer contradição. (KANT, 2013, p. 35, grifos do autor).

Na medida em que o uso teórico condiciona o homem às leis da natureza, retira-lhe o seu mais precioso bem, a liberdade, e o torna um ser que age conforme os ditames da natureza. Logo, sem ser passível de responsabilidade pelos efeitos de suas ações. Em outros termos: o homem que funda seu agir em causas naturais (provindas das leis da natureza) é um homem sem liberdade, e se não tem liberdade não pode ser imputado a ele os efeitos de suas ações. Kant argumenta que:

Assumindo-se, porém, que a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade de nossa vontade, aduzindo princípios práticos originários da razão como *dados a priori* da mesma, os quais seriam inteiramente impossíveis sem a pressuposição da liberdade; mas assumindo-se também que a razão especulativa tivesse provado não ser possível pensar esta última: então essa pressuposição, i. e., a moral, teria de render-se àquela outra cujo oposto contém uma evidente contradição, e portanto a *liberdade*, e com ela a moralidade (cujo oposto. Se a liberdade ainda não foi pensada, não contém nenhuma contradição), teriam de dar lugar ao *mecanismo da natureza*.” (KANT, 2013, p. 36, grifos do autor).

Apesar de o uso teórico estar reservado ao domínio do sensível, o uso prático tem o dever de investigar o que o primeiro não pudera fazer; e, ademais, buscar ampliar o seu escopo como sempre deseja a razão. Se somente é possível conhecer dentro campo da experiência possível, cabe a pergunta: Se não se pode conhecer nada para além do fenomênico, o que se faz com o pensar dos objetos que não tem representação sensível? É possível não pensar só porque não se pode oferecer a referência sensível ao pensado?

1.2.1.2 Do uso prático da razão

A razão, em seu uso teórico, produz conhecimento ao determinar, através das categorias do entendimento, o múltiplo da intuição. Essa mesma razão, agora em seu uso prático¹⁸, vira-se para uma faculdade que tem, por característica básica, em analogia com a razão teórica, a

¹⁸ “[...] se trata sempre ainda da razão pura, cujo conhecimento se encontra aqui à base do uso prático [...]” (KANT, 2008d, p. 26-7).

capacidade de dar a si mesma seus objetos de conhecimento, ou de produzir a sua própria causalidade. Nos termos de Kant (2008d, p. 25): “Neste [uso prático da razão pura em geral] a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos [...], isto é, de determinar a sua causalidade.” Daqui se têm duas questões norteadoras das investigações da segunda crítica: Para a determinação da vontade, a razão pura (teórica) é suficiente? No caso de resposta negativa, então, apenas enquanto imersa na imanência, pode a razão determinar a vontade?

Vale lembrar que na KrV, especificamente na investigação da III Antinomia, a liberdade não ficara provada. Esta, lá, teve seu caráter resguardado apenas num critério regulativo e não constitutivo. Todavia, lá também Kant destacou a necessidade de se avaliar a referida ideia a partir do duplo caráter humano, o sensível e inteligível, deixando, assim, aberto o caminho para o domínio inteligível e sem contradizer o domínio sensível. Em síntese, a ideia de liberdade, enquanto ideia da razão pura, não possui uma representação sensível. Por tanto, não é um conhecimento objetivo. Então, resta agora à KpV tentar provar que aquela ideia tem, sim, uma representação no domínio sensível ainda que apenas enquanto efeito, dando-lhe, também, realidade objetiva, e, com isso, provando a própria objetividade da razão prática.

Se a primeira Crítica não está errada em suas conclusões, então, a razão pura em geral também pode ser prática; esta condição prova a objetividade da ideia da liberdade enquanto causalidade da vontade de um ser racional finito. Cita-se Kant:

Ora, aqui se apresenta um conceito de causalidade, a saber, de **liberdade**, justificado pela *Crítica da razão pura*, embora incapaz de uma exibição empírica; e se doravante pudermos encontrar razões para provar que esta propriedade de fato convém à vontade humana (e assim também à vontade de todos os entes racionais), então é com isso provado não apenas que a razão pura pode ser prática, mas que unicamente ela e não a razão limitada empiricamente é condicionalmente prática. (KANT, 2008d, p. 25-6, grifos do autor).

À proporção que se prova a validade objetiva da razão pura, via o crivo da Crítica, então, ela terá que fornecer suas próprias condições de seus diversos usos e, assim, dar-se o objetivo da própria Crítica da razão prática: “Portanto, a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de ter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade.” (KANT, 2008d, p. 26, grifos do autor).

A investigação da KpV tem um proceder inverso ao da primeira Crítica porque na razão pura geral, em seu domínio prático, Kant buscará, inicialmente, analisar este uso (prático) não

em relação à pureza ou isenção de influências externas na construção de seus conceitos, mas, na relação com a empiricidade. Nesta linha, leia-se diretamente o dito por Kant:

[...] na razão especulativa começávamos dos sentidos e tínhamos que terminar nas proposições fundamentais. A razão disso se encontra, por sua vez, no fato de que agora tratamos de uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com esta vontade e sua causalidade, já que as proposições fundamentais da causalidade não condicionada empiricamente têm que constituir o ponto de partida, segundo o qual pode ser feita a tentativa de pela primeira vez estabelecer nossos conceitos do fundamento determinante de uma tal vontade, de sua aplicação a objetos e por fim ao sujeito e sua sensibilidade. (KANT, 2008d, p. 27).

Na KpV, já em seu prefácio, Kant apresenta um esclarecimento que é de suma importância para o bom entendimento da sistematicidade de seu pensamento. A KpV é chamada apenas “crítica da razão prática” e não “prática pura”, porque a “Primeira Crítica” já fizera todo o trabalho de exame e crítica da razão, identificando seus princípios constitutivos e seu limite de alcance, objetivo de ação enquanto razão isenta da influência de elementos empíricos, mas tão somente *a priori*. Cabe a esta Segunda Crítica não procurar saber se há uma outra razão, porque não o há; mas, fazer a correta e válida demonstração da existência dessa faculdade, que já fora identificada na KrV como razão prática pura; e, a partir desse ponto, fazer a crítica dessa faculdade específica da razão que se apresenta enquanto *prática*. Na síntese de Kant: “Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda a arguição dessa possibilidade é vã.” (KANT, 2008d, p. 3).

Kant (2013, p. 377-383) aborda o conflito da razão consigo mesma intitulado “III Antinomia”. Neste conflito, a razão afirma a necessidade de outra causalidade no mundo fenomênico para além da produzida pelas leis da natureza. Essa mesma razão afirma, na antítese, não haver nenhuma causalidade além dessa (a da lei natural), afirmando, assim, o mecanicismo cego e absoluto e negando a liberdade ao homem. A resolução basilar desse conflito está nessas passagens citadas e que são retomadas na “Fundamentação da metafísica dos costumes” a partir da discussão: como é possível um imperativo categórico?¹⁹ onde Kant faz uma demonstração da validade da ideia de liberdade para garantir a fundamentação da moralidade. A partir dessa argumentação, ele se autoriza a percorrer o domínio do inteligível por meio da razão prática. Diz Kant:

Com esta faculdade fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o **incondicionado**; (KANT, 2008d, p. 4, grifos do autor).

¹⁹ KANT, 2009, p. 373ss.

Percebe-se que a consequência natural é atribuir à liberdade enquanto ideia prática,²⁰ um qualitativo sem precedentes na história da filosofia. Isso quer dizer: para além de seu domínio particular. Isso é assim posto, porque enquanto ideia apodítica da razão prática, à liberdade é concedida o papel de condição de possibilidade das demais ideias da razão, que tinham apenas uma função regulativa no domínio teórico, mas que, por meio dela e no domínio prático, elas ganham sustentação e funções também necessárias. Veja-se nas palavras do filósofo:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o **fecho de abóboda** de todo o edifício da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois a esta ideia manifesta-se pela lei moral. (KANT, 2008d, p. 4, grifos do autor).

A exigência lógica para se aceitar a argumentação supracitada é que não se encontre dentro da construção argumentativa, a partir da própria razão prática, nenhum elemento contraditório ou que leve as ideias da razão – liberdade, Deus e alma imortal –, que no âmbito teórico ganham o *status* regulativo, a estarem em contradição consigo mesmas, porque, no domínio prático, elas dão possibilidade ao objeto apodítico de toda vontade que se autodetermina por uma lei moral. Lei esta que só tem validade na medida em que está fundada na ideia de liberdade, porque “[...] a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral [também] é a *ratio cognoscendi* da liberdade.” (KANT, 2008d, p. 6 – nota, grifos do autor).

Por essa tese de Kant, somente a ideia de liberdade é condição da moralidade; as demais ideias da razão, no campo da moralidade, apenas dão possibilidade ao objeto necessário de uma dada vontade determinada por uma lei prática *a priori*, ou seja, o sumo bem. Isso implica dizer que Kant deixa claro que, do mesmo modo que não provou objetivamente a existência das ideias da razão na KrV, ele também não o fará nesse domínio prático.

A vontade, que se ver determinada por uma lei apodítica da razão, se torna um fundamento “[...] **subjetivo** do assentimento²¹, que toda via, é **objetivamente** válido para uma razão igualmente pura mas prática [...]” (KANT, 2008d, p. 7, grifos do autor). Com o auxílio

²⁰ “Por isso, a ideia prática é sempre altamente frutífera e incontornavelmente necessária com vistas às ações reais. Nela, a razão tem até mesmo a causalidade para efetivamente produzir aquilo que seu conceito contém; não se pode dizer dessa sabedoria, pois, como que lhe retirando valor, que *ela é apenas uma ideia*; ela tem antes, pelo contrário, justamente porque é a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis, de servir para tudo o que é prático como condição originária, pelo menos restritiva, da regra.” (KANT, 2013, p. 295, grifos do autor).

²¹ C.f. KANT, 2013, p. 594ss.

da liberdade, também possibilita a objetivação daquelas ideias da razão que, na KrV, tinham função meramente especulativa; e, sem produzirem ou entrarem em contradição nem consigo, tampouco com a crítica especulativa, proporcionam à razão um acréscimo de informação que aquela (a razão pura especulativa) não podia obter.

Na KrV, o uso das ideias da razão não era um problema, mas no texto da KpV além de exigência e necessidade²² da razão prática, elas se tornam o que acaba por unir ou ligar dois usos da razão que aparentemente não se tocam: o teórico e o prático. A discussão de Kant aqui é com seus contemporâneos e antecessores que buscaram provar, por meio da psicologia racional, a existência das referidas ideias de modo objetivo. Para Kant, a objetividade de tais ideias é necessária, mas tão somente enquanto fundamento para a validação da própria razão em seu uso prático, e não como objetos que têm uma representação no território dos fenômenos. Assim, para Kant, “[...] temos que retomar em nossas mãos aquelas armas para procurar e fundar no uso moral da razão os conceitos de **Deus, liberdade e imortalidade**, de cuja **possibilidade** a especulação não encontra suficiente garantia.” (KANT, 2008d, p. 8, grifos do autor).

Em relação ao questionamento da possibilidade de validade do uso das categorias para além do limite do domínio sensível realizado mediante o uso prático da razão no domínio do suprasensível, Kant insiste do mesmo modo, que não se está a ganhar ou ampliar saber, quando se toma, no domínio do prático, as ideias como princípios apodícticos da moralidade. Também, ele não está a objetivar as categorias quando se lhes dá um objeto neste novo domínio que não é o estipulado na crítica especulativa. Com efeito, Kant diz:

Mas, se agora, por uma análise completa da razão prática, se compreende que a mencionada realidade não culmina aqui de modo algum numa **determinação** teórica **das categorias** e numa extensão do conhecimento ao supra-sensível, mas que com isso somente se quis dizer que, sob este aspecto, em toda parte convém a elas **um objeto**; assim, quer porque elas estão contidas *a priori* na necessária determinação da vontade, quer porque estão inseparavelmente ligadas ao objeto dessa determinação, aquela inconseqüência desaparece; pois se faz daqueles conceitos um uso diverso do que a razão especulativa necessita. (KANT, 2008d, p. 9, grifos do autor).

É na identificação de tal uso das categorias que Kant justifica a improcedência das críticas que recebera²³, ainda na primeira edição da KrV, acerca da incoerência com a validade

²² Rohden traduz Bedürfnis por carência. (KANT, 2008d, p. 7).

²³ “Deste modo compreendo também por que as objeções até agora mais graves que me apareceram contra a Crítica giram em torno destes dois eixos: ou seja, por um lado, da realidade objetiva das categorias aplicadas aos *noumena*, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático, e, por outro, da exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica.” (KANT, 2008d, p. 10 – 11, grifos do autor).

das categorias do entendimento em uso na razão prática. Na crítica especulativa, o que se tem é um exame que demonstra a validade de um limite de alcance (o condicionado) para o entendimento e suas categorias, bem como as funções que estas assumem no processo de construção do conhecimento, mesmo que, ainda ali, a razão exija o reconhecimento de seu direito de buscar o incondicionado. É um cuidado que Kant tem ao lidar com os conceitos de moral e liberdade; principalmente, com esse último, porque ganha objetividade e garante a validade daquele.

A liberdade, na segunda Crítica, como já dito, não tem um mero papel regulativo, mas de fundamento constitutivo no domínio da moral. Para tanto, na KpV, Kant realiza uma nova análise de tais conceitos para verificar (além do que já havia dito), se há pontos nos quais aqueles conceitos se toquem permitindo uma passagem²⁴ entre esses dois usos independentes da razão.

Uma terceira consequência que Kant retira de toda esta longa argumentação é a própria realidade da razão prática. Tal visão é oriunda da observação dos procedimentos da primeira crítica que ao não se permitir ir para além do domínio sensível, limitou-se, assim, o escopo do entendimento e das categorias. Todavia, reconheceu também que a razão enquanto faculdade responsável pela construção dos conceitos (porque cabe a ela a unificação dos diversos apresentados à intuição, e, por ser, naturalmente, buscadora do que é incondicionado²⁵), não se satisfaz com os limites impostos pela KrV; e, considerando as imposições válidas da razão pura de se “[...] considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive o nosso próprio sujeito, como válidos somente enquanto **fenômenos** [...]” (KANT, 2008d, p. 9), essa mesma razão, em seu uso especulativo, indica que os fenômenos não devem ser considerados apenas como objetivamente dados, mas também, para além disso, buscar algo que lhes dê um conteúdo que lhes permita passear no domínio do suprassensível, ou como diz Kant (KANT, 2008d, p. 9): “[...] todavia, [a razão especulativa] recomendava pôr-lhes como fundamento coisas em si mesmas, portanto, não considerar todo o suprassensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo [...]”. A consequência parece óbvia: “[...] a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade, a saber, da liberdade (embora como conceito prático, também só para o uso prático), portanto, confirma mediante um *factum* o que lá podia ser pensado.” (KANT, 2012, p. 9-10). Esta consciência da

²⁴ [...] com aqueles conceitos a razão é considerada em trânsito [*Übergange*] para um uso totalmente diferente do que ela **lá** faz deles. Semelhante trânsito, porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e, ao mesmo tempo, permitir observar a sua interconexão. (KANT, 2008d, p. 11, grifos do autor).

²⁵ C.f. KANT, 2013, p. 291-2.

lei que habita naturalmente o ser racional finito é o *factum* que Kant alude. Ou seja, há, na razão humana, uma causalidade *a priori* independente da causalidade encontrada pelo entendimento; e, para se chegar a essa certeza é necessário apenas que se permita questionar de onde se pode retirar uma causalidade diferente da causalidade natural. Outrossim, a consciência da liberdade não implica a obediência a uma lei *a priori* da razão. Todavia, é mister considerar que o reconhecimento de tal lei é um *factum* inegável.²⁶ Mesmo que não se aceite a normativa da razão pura prática, a lei moral que habita todo ser racional está a dizer o que é *dever* no tocante ao agir entre os demais seres racionais e até não racionais.²⁷

Kant, já finalizando seus esclarecimentos conceituais acerca da KpV, afirma que: “O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os **empiristas** mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas **críticos**, que com isso têm a perspicácia de que precisam proceder de modo necessariamente **racional**.” (KANT, 2008d, p. 12-13, grifos do autor). Ao analisar, do fim para o começo, essa última passagem, infere-se que a moral kantiana é uma moral racional e não fundamentada no sentimento ou na religião, como os sistemas morais anteriores ao seu. Sua base e princípio transcendental é a ideia de liberdade que, no domínio teórico, ganha efetividade e não é mais transcendente, mas, como dito, transcendental, porque se torna justamente a condição de possibilidade da própria moralidade.

1.2.1.3 O porquê do primado ser do prático²⁸

A seção III da “Dialética da razão prática pura”, tem por título “Do primado da razão pura em sua vinculação com a razão especulativa” (KANT, 2008d, p. 194). Aqui, Kant já define o que considera por primado:

Pelo primado entre duas ou mais coisas vinculadas pela razão entendo a prerrogativa de uma ser o primeiro fundamento determinante da vinculação com todas as demais. Num

²⁶ C.f. KANT, 2008d, p. 51-54.

²⁷ “A respeito da parte viva, se bem que não racional, da criação, o trato violento e cruel para com os animais opõe-se muito mais intimamente ao dever do homem para consigo próprio, porque com esse trato embota-se no homem a compaixão pelo seu sofrimento, debilitando-se assim e destruindo-se paulatinamente uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os demais homens; se bem que o homem tenha direito a matá-los com rapidez (sem lhes infligir tormento), ou também a que trabalhem intensamente, mas não para além das suas forças (coisa a que também os homens se devem subordinar); pelo contrário, são abomináveis as experimentações físicas acompanhadas de torturas, que têm por único fito a especulação, quando tal fim possa alcançar-se também sem elas.” (KANT, 2017, p. 381).

²⁸ Segue-se aqui Giarolo (2017).

sentido mais estrito e prático, ele significa a prerrogativa do interesse de uma coisa, na medida em que o interesse das demais está subordinado a ela [...]. (KANT, 2008d, p. 194).

Percebe-se que Kant dá a entender que, quando está a tratar do primado da razão, ele fala da possível subordinação dos interesses de uma dada faculdade da razão em geral à outra de suas faculdades. Nesse caso em especial, os interesses do uso teórico devem se submeter aos interesses do uso prático. Ademais, como já mencionado, o princípio que regula a unidade da razão é o de não contradição, no sentido de que a razão, em seus diversos usos, não pode entrar em conflito consigo mesma.

Afirmar que há, na razão em geral, um primado da faculdade prática ou do uso prático da razão sobre o uso teórico é dizer, em outras palavras, que os interesses da razão teórica estão sempre subordinados aos interesses ou fins da razão prática. Desde a KrV, Kant deixa claro que a primazia é do prático e não pode abrir mão disso, pois aumenta o risco de fazer colidirem-se os diversos usos da razão. Nesse sentido, cita-se o filósofo:

Os fins essenciais não são, pois, os mais elevados, e apenas um deles pode sê-lo (em uma unidade sistemática perfeita da razão). Por isso eles são ou o fim último, ou fins subalternos que pertencem necessariamente a ele como meios. O primeiro não é outro senão a determinação completa do ser humano, e a filosofia que trata dela se denomina moral. Devido a essa primazia que a filosofia moral tem perante todas as demais aspirações da razão, também os antigos compreendiam sob o nome de filósofo, simultânea e predominantemente, o moralista; (KANT, 2013, p. 604).

Os usos da razão possuem interesses diversos e não necessariamente harmônicos entre si. O uso teórico tem por interesse, ou fim último, responder à pergunta “o que posso saber?” ou, em outros termos, conhecer o objeto apresentado às categorias do entendimento pela intuição. Nesse uso, a razão só se satisfaz ao ultrapassar os limites do condicionado. Veja-se nos termos de Kant:

A razão é impulsionada por uma tendência de sua natureza a ir além do uso empírico, arriscar-se em um uso puro e, através de meras ideias, ultrapassar os limites extremos de todo conhecimento, só encontrando repouso na completude de seu círculo, em um todo sistemático subsistente por si mesmo. (KANT, 2013, p. 580).

Em síntese, apesar de o uso especulativo da razão ser limitado às condições de possibilidade do homem racional e finito, a razão em geral não se dá por satisfeita com essa limitação e busca conhecer o que está além da simples representação fenomênica.

No texto do período crítico, “Que significa orientar-se no pensamento?” (doravante WDO), Kant também aponta diretamente a relevância do primado da razão prática a partir da necessidade prática da consideração do postulado de Deus, porque, sem essa consideração, não

se pode sequer conjecturar a existência das coisas a partir de uma inteligência. Kant (2008b, p. 47, grifos do autor) afirma que:

Mas a necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras: *primeiro*, no seu uso *teórico* e, *em segundo lugar*, no seu uso *prático*. [...] a primeira [...] é somente condicional, isto é, devemos admitir a existência de Deus se quisermos julgar as causas primeiras de tudo o que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente estabelecidos no mundo. Muito mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se *queremos* julgar, mas porque *devemos julgar*.

Um pouco mais à frente, nessa mesma passagem do texto, Kant permite inferir que a importância do primado do prático se mostra além, pois, ao afirmar que “[...] o puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais [...]” (KANT, 2008b, p. 47), ele aponta o interesse máximo da razão prática que se põe na possibilidade da moralidade mediante a liberdade: “Mas todas elas [as leis morais] conduzem à ideia do *sumo bem*, que é possível no mundo, a saber, *a moralidade*, na medida em que apenas é possível pela *liberdade*.” (KANT, 2008b, p. 47, grifos do autor).

No Cânon da “Razão pura”, Kant (2013, p. 580) diz a este respeito que,

O proposito final a que se volta a especulação da razão no uso transcendental diz respeito, no fim das contas, a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Em relação a todos os três, o interesse meramente especulativo da razão é excessivamente estreito [...].

Primeiramente, considera-se que desde a KrV, Kant aborda os objetos da razão prática, que recebem o *status* de postulados na KpV. O principal ponto a ser considerado é a limitação, como exposto acima, da razão teórica para investigar os referidos objetos. Kant, ainda no “Cânon”, enfatiza que as referidas ideias transcendentais, pela impossibilidade do uso teórico, só podem ser objetos do uso prático: “Se, portanto, essas três proposições cardinais não são de modo algum necessárias ao *saber*, mas ainda assim são enfaticamente recomendadas por nossa razão, sua importância só pode, de fato, residir no *prático*.” (KANT, 2013, p. 581, negritos do autor).

Uma última passagem que corrobora com essa defesa do primado do uso prático da razão:

Portanto, na vinculação da razão especulativa para com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o **primado** pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura, mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja **necessária**. Pois sem esta subordinação surgiria um desacordo da razão com ela mesma (coordenadas) uma à outra, a primeira fechar-se-ia estritamente em seus limites e não assumiria nada da última em seu domínio, mas esta, contudo, estenderia seus limites sobre todas as coisas e, sempre que sua carência o reclamasse, procuraria compreender aquela dentro dos seus limites. Porém, não se pode de modo algum

exigir da razão prática pura estar subordinada à razão especulativa e, pois, inverter²⁹ a ordem, porque todo o interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo. (KANT, 2008d [KpV], p. 197, grifos do autor).

Intenta-se defender que não se pode renunciar a dois elementos primordiais para a compreensão mais exata possível da tese do primado da razão prática posta por Kant. O primeiro deles é que a razão, mesmo sendo uma única, atua, a partir de suas faculdades, de diversos modos; todavia, somente em dois domínios: o teórico e o prático. O primeiro está necessariamente relacionando ao conhecer dos objetos reais via entendimento e intuição; o segundo, a todos os outros que não podem ter uma referência fenomênica objetiva. Este segundo, diz respeito ao que está em jogo com a referida tese, a saber, a fundamentação do ser racional finito enquanto um ser de liberdade que, por isso, está passível de responsabilização sobre os efeitos de suas ações. Não se pode prescindir da primazia da razão prática sem permitir reconhecer que, nesta impossibilidade, o referido ente dotado de razão fique à mercê de um determinismo absoluto, que afetaria todo o progresso da humanidade.

Ademais, apontar os “novos” elementos, apresentados na KU, enquanto justificativa para considerar a primazia do prático, como algo meramente retórico e, assim, passível de uma interpretação flexível, ou melhor, em sentido contrário do que está dito textualmente por Kant, é incorrer em anacronismo. Outrossim, os objetivos intentados por Kant na KU não ferem a referida primazia, porque a terceira Crítica não apresenta, segundo o que se interpretou até o presente momento (e como se verá mais adiante) um terceiro domínio à faculdade de julgar, mas deixa bem destacado que no juízo reflexivo a imaginação atua igualmente nos dois domínios postos à filosofia, por Kant. Ela, a imaginação, tem funções distintas, inalienáveis e trânsito livre entre ambos. Não fora por medo que Kant não pôs em pé de igualdade o prático e o teórico. Não o fez, porque o fim último da própria natureza é o homem enquanto ser cultural ou passível de desenvolver todas as suas capacidades. A humanidade, presente em si mesmo, é sempre o fim absoluto para Kant, e não a ciência que é tão-somente mais um dos muitos elementos que contribuem para este fim.

²⁹ “Isso parece querer dizer que é válido dar a primazia a certos interesses da razão prática na medida em que sirva para manter um equilíbrio e uma harmonia razoáveis entre a razão teórica e a prática, incluindo manter a própria razão prática sob controle. A explicação de Kant sobre a primazia da prática é, portanto, um tipo bem mais suavizado de preferência dos muitos comentaristas [...] parecem querer atribuir a Kant.” (KNELLER, 2010, p. 106) A comentadora sugere ainda, nesse ponto, que Kant está na KpV buscando um espaço para realizar o que ele só deixa claro na KU a mediação entre esses usos da razão pura por meio de uma faculdade específica, que todavia, já aparecera desde a primeira Crítica. Para Kneller (2010), nessa mesma passagem da KpV Kant deixa claro sua preocupação em limitar a própria razão prática para que ela não termine por atrair a teoria para os interesses e não a subverta em seus princípios. Finalizando, Kant tem um objetivo muito claro e específico, a saber, o aplainar do solo para que se estabeleça os postulados que a razão nos dá porque não conseguimos pelas vias teórica e prática pura realizar o Sumo Bem.

1.3 Sobre a *Poética* do pensamento de Leonel Ribeiro dos Santos

Segundo Santos (1994), o lugar de uma “poética” do pensamento em Kant, é a primeira parte da KU. Na defesa dessa tese, o comentador parte da já mencionada “nova compreensão” que Kant dá à função da imaginação, que ultrapassa o ligar entendimento e sensibilidade, e mesmo para além da produção de esquemas para o entendimento. O destaque se dá no “[...] <<poder criador>> de formas de intuições possíveis, ou como um poder de <<sensibilização>> e <<exposição sensível>> das ideias da razão pura.” (SANTOS, 1994, p. 31) O trabalho da imaginação é mais importante e, como o próprio comentador considera, impossível. Isso porque ela tem de fazer uso daquilo que o ser racional finito tem de mais característico em si, a liberdade. Nos termos do comentador:

O seu trabalho já não consiste apenas em <<demonstrar>> ou <<expor>> na intuição (no esquema ou na imagem) correspondente um dado conceito do entendimento para dar a este um conteúdo e um significado. Agora a imaginação tem de realizar uma tarefa que se afigura impossível: a de expor numa intuição aquilo que por natureza nem é demonstrável mediante uma imagem intuitiva, nem é *exponível* num conceito determinado. Tais são as ideias da razão. (SANTOS, 1994, p. 31, grifo do autor).

Toda ideia da razão é em si transcendental, e está para além de qualquer experiência possível. Logo, a missão da imaginação é possibilitar uma referência sensível para tal ideia, sem que esta deixe de ser transcendental, e, ainda permitir que a mente continue seu processo cognoscitivo. Por isso, Santos (1994) chama tal empreitada de “quase” impossível. E, se, ele destaca um quase, é porque vê, em Kant, a apresentação da possibilidade de tal intento. A consecução desse objetivo, Kant nomeia de “ideia estética”, ou mais especificamente, “símbolo”.

A característica principal da imaginação neste momento é sua independência das regras lógicas do entendimento. Todavia, o que ela produz não é um constructo qualquer que tenha por regra o oposto da liberdade; apresenta, sim, uma harmonia que induz à percepção de ter sido criado a partir de uma normalização rígida, ou numa forma mais kantiana: apresenta uma conformidade a um fim. Assim, “[...] no seu criar, a imaginação dá provas de uma legalidade própria, livre e espontânea, que não se identifica nem com a do entendimento em relação à natureza, nem com a da razão em relação à liberdade prática.” (SANTOS, 1994, p. 31). Essa

ideia basilar pode ser sintetizada na seguinte sentença: a imaginação é livre, todavia, age conforme um fim.

A imaginação não funciona exclusivamente a partir do regramento do entendimento e da razão, que em si são objetivos, constitutivos e determinantes³⁰. Ela é meramente subjetiva; suas ideias são regulativas e oriundas de reflexão. Entretanto, identifica-se que Kant coloca o fundamento dessas ideias, da imaginação, na razão; isso, por sua vez, dá a entender que se pode demonstrar uma relação, no mínimo, de paralelismo entre as ideias da razão e as da imaginação, ou ideias estéticas. Acerca disso, afirma o filósofo que:

Assim como numa ideia da razão a faculdade da imaginação não alcança com suas intuições o conceito dado, assim numa ideia estética o *entendimento* jamais alcança através de seus conceitos a inteira intuição interna da faculdade da imaginação, que ela liga a uma representação dada. Ora, visto que conduzir a conceitos uma representação da faculdade da imaginação equivale a expô-la, assim a ideia pode denominar-se uma representação *inexponível* da mesma [imaginação] (no seu jogo livre).” (KANT, 2012, p. 205, grifos do autor).

Para Santos (1994) é bem claro o que Kant quer demonstrar e, para tanto, admite que as ideias que a imaginação cria não possuem seus princípios no entendimento ou fora do âmbito interno do sujeito, mas na própria razão, bem como o são as ideias desta última. Suas diferenças (ideias da imaginação e ideias da razão) se dão na objetividade e subjetividade de seus próprios princípios. Conforme Kant novamente:

De ambas pressupõe-se que não sejam geradas como que infundadamente, mas (de acordo com a explicação anterior de uma ideia em geral) conformemente a certos princípios das faculdades de conhecimento, aos quais elas pertencem (aquela aos princípios subjetivos; esta, aos objetivos). (KANT, 2012, p. 204)

Essa argumentação é finalizada na afirmação da existência dos princípios independentes das referidas ideias; porém, num mesmo domínio, a razão. Cita-se novamente: “[...] ambas as espécies de ideias, tanto as ideias da razão como as ideias estéticas, têm de possuir os seus princípios e na verdade ambas na razão, aquelas nos princípios objetivos, estas nos princípios subjetivos de seu uso.” (KANT, 2012, p. 205).

É pela analogia que as metáforas, os símbolos, numa palavra, as ideias estéticas são criadas em três passos:

- 1º- “a imaginação produz a intuição sensível ou a imagem;”
- 2º- “a faculdade de julgar aplica o conceito ao objeto dessa intuição sensível;”
- 3º- “a faculdade de julgar aplica a regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto diferente por relação ao qual o primeiro é apenas símbolo;” (SANTOS, 1994, p. 33)

³⁰ SANTOS, 1994, p. 32.

Esse modo de proceder, para Santos (1994), é de extrema importância, porque o próprio Kant admite sua presença não somente “[...] na base das criações poéticas e das ideias estéticas, mas também na base da formação de muitos conceitos filosóficos e metafísicos.” Ademais,

[...] esta concepção da imaginação e da sua função implica, como vimos, uma nova relação entre as faculdades do espírito. Esbate-se a noção de hierarquia e de subordinação e sobressai a ideia de uma relação orgânica, gerida pela imaginação e pela faculdade de julgar, as quais são agora reconhecidas como as das faculdades fundamentais do espírito e como responsáveis, respectivamente, pelas funções de criação e de mediação. (SANTOS, 1994, p. 33).

Aqui, destaca-se o livre jogo da imaginação que possibilita tais resultados, procedendo dela na criação de objetos para a intuição realizar seu trabalho e possibilitar, ao entendimento, a criação de um dado conceito. É este modo de criar da imaginação, por meio de um jogo livre e harmônico com a faculdade de julgar, que se apresenta como uma essencialidade na criação espiritual do sujeito. Segundo Santos (1994, p. 33): “Esta nova visão da criação poética vem projectar também uma nova luz sobre a própria produção do conhecimento e sobretudo sobre a Metafísica e a Filosofia, as quais se podem verdadeiramente conceber como <<poemas do entendimento>> ou da razão.”

Aflora assim, para o referido comentador, já na “terceira Crítica”, a ideia de “[...] uma única poética transcendental do espírito, que dá cabal testemunho a figura do gênio, e que só diversamente se exprime na Arte, na Ciência e na Metafísica, ideia que, depois de Kant, seria particularmente desenvolvida pelos românticos (Novalis e Schelling) [...]”. (SANTOS, 1994, p. 34) Para o comentador em questão, isso já é suficiente para afirmar que Kant realiza na KU uma revalorização da sensibilidade que alcança tanto a epistemologia quanto a estética, em sentido *stricto*.

Aparentemente, Kant deixa a razão prática imune a essa nova visão e compreensão das faculdades do intelecto humano e faz uma defesa incisiva da sacralidade da independência da razão prática das influências da sensibilidade. Destacam-se dois lugares nos quais Kant deixaria demarcada sua posição de defesa da prática contra os ataques da sensualidade.³¹ Nas palavras do comentador: “Consuma-se na filosofia de Kant uma efectiva e iniludível recuperação e valorização da sensibilidade, tanto no plano do conhecimento como no plano do estético. Só no contexto da filosofia prática os serviços da sensibilidade parecem ser recusados.” (SANTOS, 1994, p. 34).

Tanto a KrV quanto a KpV deixam bem delimitado o papel e o alcance da sensibilidade na filosofia crítica. Nestas duas primeiras obras críticas, Santos (1994) vê, em Kant, não apenas

³¹ Leia-se efeitos da ação de elementos sensíveis sobre a razão pura prática.

uma defesa da pureza da razão em geral, como considera que Kant entende, por uma verdadeira violência, uma investida da sensibilidade nos domínios tanto do teórico quanto do prático. Todavia, na KU, Santos (1994) vê um Kant que busca reorganizar sua compreensão da sensibilidade e de seu papel no criticismo.³² Segundo ele,

[...] Kant pressupõe já no sentimento estético – que consiste no prazer resultante da contemplação da mera forma sensível – a libertação da sensibilidade grosseira; por conseguinte, poder-se-ia dizer que é necessária uma certa ascese e sacrifício da sensualidade primaria para se poder apreciar a beleza de um poema ou de uma paisagem e, no fundo, para saborear a própria sensibilidade. (SANTOS, 1994, p. 35).

É justamente essa “libertação” que permite as condições para que os sentimentos (sejam estes mais suaves – por meio do belo, ou mais intensos – pelo sublime) possibilitem uma objetivação das ideias da razão, ainda que de modo estritamente simbólico. Sobre isso, diz o comentador:

Purificada pelo sentimento estético, a sensibilidade como bela forma, pode por isso tornar-se linguagem ou <<símbolo da moralidade>>. Com mais razão ainda isso se pode dizer do sentimento do sublime e da exposição sensível das ideias e sentimentos morais que lhe corresponde. (SANTOS, 1994, p. 35)

Nesse processo, a imaginação ganha destaque mais uma vez, porque, ainda que não tenha as condições de uma objetivação, ela produz uma expansão do espírito no tocante tanto ao sentido de si quanto da compreensão de seu escopo nos dois domínios da filosofia, não somente ligando-os, mas também permitindo que, por representação, a razão tenha onde referenciar seus conceitos.

A consequência desse movimento que a imaginação realiza, possibilitando uma objetivação da ideia, ainda que de modo simbólico, descontrói o conflito que fora identificado desde a KrV e explicitado em KpV. Desse modo,

[...] quando a sensibilidade entra na representação da moralidade já não acarreta o perigo de perverter a pureza e a sublimidade desta. Pelo contrário, a representação estética da moralidade pode até vivificar e potenciar as próprias energias morais do espírito e assim mobilizar também a sensibilidade para a festa do dever. (SANTOS, 1994, p. 35).

³² “O novo regime do estético de que se ocupa a ‘Crítica do juízo estético’, porém, não trata já propriamente da sensibilidade [...], mas do sentimento (*Gefühl*), isto é, da capacidade de o sujeito se afectado (é isso que é dito pela expressão *Empfindung*) em si mesmo e no íntimo, da sua vivência enquanto tal, tenha esta por ocasião ou motivo uma representação sensível, ou uma representação intelectual. [...] Pelo novo sentido que atribui ao estético, Kant abre as portas ao Romantismo. (SANTOS, 2010, p. 45). Um outro autor que também aponta para essa antecipação aos românticos na Alemanha é Höffe (2005, p. 307): “Com sua filosofia do orgânico, do mesmo modo que já com sua teoria estética, Kant é um precursor do romantismo.”

Então (antecipando), Kant faria uma defesa da sensibilidade, porque ela, no fundo, representando simbolicamente uma coisa boa e bela, contribuiria com a própria moral do sujeito agente racional finito.

1.3.1 KANT, advogado da sensibilidade e dos sentimentos?

O ponto de partida é a negativa para a sensibilidade ou os sentidos enquanto princípio, ou mesmo causa do erro ou engano na aquisição do conhecimento posto desde Descartes. Em outros termos, os sentidos não enganam. No inverso, é o entendimento que pode errar ao julgar equivocadamente quando se antecipa no julgamento do múltiplo recebido passivamente pela intuição. Ou como diz Kant:

A *riqueza* que os produtos do espírito apresentam de uma só vez (em massa) ao entendimento na oratória e na poesia, com frequência o coloca em embaraço em virtude de seu uso racional, e ele cai frequentemente em confusão quando deve tomar distintos e separar todos os atos da reflexão que, embora obscuramente, realmente emprega aqui. Mas nisso a sensibilidade está isenta de culpa, ao contrário, é mérito dela ter oferecido ao entendimento rico material diante do qual os conceitos abstratos deste são frequentemente apenas brilhantes ninharias. (KANT, 2006. p.44, grifo do autor).

Ademais, Santos (1994, p. 36) salienta que:

Da mesma forma não há que temer a inversão de funções entre o entendimento e a sensibilidade, mediante o que esta viesse a dominar aquele, pois, diz Kant, <<os sentidos oferecem-se ao entendimento para se colocarem ao seu serviço [...] como um povo, que de bom grado se submete ao seu senhor, mas que deseja ser ouvido>>.

Um povo que apenas deseja ser ouvido já demonstra que não tem intenção de rebelar-se. Logo, de continuar a ser fiel súdito de seu senhor, no caso em questão, o entendimento.

Santos (1994) finaliza sua argumentação dessa tese de Kant, tendo feito uma apologia da sensibilidade e indicando o que seria o ponto central de todo o seu filosofar, a saber, a ligação entre os domínios sensível e inteligível que, como já visto, foram separados desde a KrV. Nas palavras do comentador:

O **advogado da sensibilidade** conclui a sua apologia propondo aquilo que na verdade constituiria a preocupação central do seu pensamento, a saber, a ligação da sensibilidade e do entendimento, não já apenas para assegurar a objetividade e a significação aos conceitos e assim obter o conhecimento, mas agora também do ponto de vista da comunicação e exposição do próprio pensamento filosófico, para evitar, por um lado, o vício da <<superficialidade>> (*Seichtigkeit*) de um pensamento sensível ligado apenas à individualidade e ao singular e, por outro, a <<aridez>>

(*Trokenheit*) de um pensamento meramente abstrato. (SANTOS, 1994, p. 36, grifos do autor).

Além disso, para o comentador, abrir espaço para o juízo estético livre é possibilitar que se evite, em virtude de uma popularidade exigida por este juízo, os enganos ou erros citados anteriormente. De modo sucinto, Kant busca apresentar na KU um termo médio que ligue o entendimento e sua logicidade aos conceitos e ideias da razão, agora não mais tratados em limites rigorosos, mas vistos da intuição que, por sua vez, vê-se referendada a partir da imaginação, bem como as ideias da metafísica que se veem simbolicamente em objetos sensíveis.

1.4 Um segundo caminho para a sensibilização da razão

Em relação ao caráter duplo do ser humano, pode-se perguntar, na ética de Kant, pela função exercida pelos sentimentos sobre a vida diária de um sujeito agente racional finito.³³ A referida questão se faz presente quando da análise feita da relação entre os domínios da razão em geral que, em seus diversos modos de ação, parece dizer que são domínios que não se tocam e, por isso, são tidos, até mesmo, por antagônicos e conflituosos.

Santos (1994, p. 85) entende que “[...] o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsionadora.” Para além dessa certeza, o comentador reconhece que, se não for possível admitir uma unidade entre o sentimento moral e o sentimento do sublime, ter-se-á que no mínimo admitir que há entre eles algum nível de semelhança ou, mesmo, como diz o comentador, uma cumplicidade. Nessa linha, o comentador sugere, como possibilidade interpretativa, que “[...] o sentimento do sublime não seria apenas a linguagem do sentimento moral [...], mas que a própria vivência moral só seria compreensível se suposta, como seu elemento, uma inequívoca vivência do sublime.” (SANTOS, 1994, p. 86).

Apesar de ser uma discussão premente acerca da posição que guardam e do valor que lhe são atribuídos, os domínios da filosofia crítica, há uma consideração muito presente em atribuir à KrV a posição de esteio, e, por conseguinte, de *locus*, não só de origem, mas também de fundamentação de todos os demais usos da razão humana. Em outros termos, é o domínio

³³ Ou como coloca Santos (1994, p. 85): “[...] qual é, segundo Kant, o papel do sentimento na vivência moral?”

do teórico que garante as condições para o domínio prático. Nesse sentido, não há apenas fundamentos, mas principalmente sentido na rejeição feita por Kant da influência da sensibilidade³⁴ na fundamentação do uso prático da razão. Porém, essa leitura é contestada por Santos (1994), quando ele se desloca em sua investigação para a KpV e vê um Kant que não somente cita ou identifica um sentimento na base da moralidade formal, mas o fundamenta e valoriza a tal ponto de lhe dá destaque em diversas passagens da referida obra. Para o comentador em questão, a filosofia moral não é resultado ou um mero efeito da KrV, mas “[...] Kant sugere que as coisas se passaram de modo inverso: <<a origem (*Ursprung*) da filosofia crítica é a moral>>”. (SANTOS, 1994, p. 86, grifo do autor).

Para Santos (2010), Friedrich Schiller foi quem mais se aproximou das verdadeiras intenções éticas de Kant. Ademais, fez um esforço hercúleo para demonstrar que o conflito, sempre identificado entre razão e sensibilidade, era apenas aparente, e que há, sim, uma exigência de “[...] harmonia entre a razão e a sensibilidade (o moral e o estético), mostrando enfim como a <<graça e a dignidade>> não são estranhas à <<virtude>>, mas suas naturais companheiras.” (SANTOS, 1994, p. 88). Cita-se Schiller para uma melhor observação de como o mesmo via as críticas recebidas por Kant e sua ética:

Na filosofia moral de Kant, a ideia do *dever* é exposta com uma dureza diante da qual a Graça recua e que poderia facilmente induzir um entendimento fraco a buscar a perfeição moral na via de um ascetismo obscuro e monástico. Por mais que também o grande filósofo buscasse se guardar desta falsa interpretação, que, entre todas, tem de ser justamente a revoltante ao seu espírito sereno e livre, parece-me, porém, que ele mesmo deu uma forte (embora, em sua intenção, talvez, quase não se pudesse evitar) ocasião para isso, pela oposição severa e penetrante de ambos os princípios que agem sobre a vontade do homem. (SCHILLER, 2008, p. 39)

Na visão de Santos (1994), a análise de Schiller³⁵ é estritamente correta e tem por base algo que muitos, se não a maioria dos intérpretes de Kant, desconsideram que é um “inimigo”

³⁴ Num exercício interpretativo dos elementos fundacionais da ética de Kant na I seção da GMS, Tugendhat (1997), buscando identificar o porquê de Kant rejeitar as inclinações enquanto elementos fundantes da moral, e reservar esta condição para o dever o que lhe acarreta de muitos comentadores a condição de uma ética rigorista e fria. Cita-se o comentador: “O singularmente frio e rigorista da ética de Kant, prosseguirá o adversário, parece consistir no fato de Kant rejeitar não só as afeições parciais, no que tem toda razão, mas a afetividade em geral.” (TUGENDHAT, 1997, p. 123).

³⁵ Tugendhat (1997) encontra em Schiller (2008) condições teóricas para fundamentar sua posição, de um afeto moral (1997, p. 124-5). Para o comentador, “Schiller introduziu na questão da motivação [material ou formal] uma diferenciação que não se encontra nem em Kant [motivo formal] nem em Aristóteles [motivo material] e que independentemente disto parece correta e valiosa, quer se acredite ter de estabelecer o próprio princípio moral para além da afetividade, quer se compreenda com Aristóteles, por seu lado, como um afeto excepcional.” (TUGENDHAT, 1997, 129). Uma passagem Schiller (2008) que ilustra bem a intenção dos que querem uma ética que não renuncia às intuições na condução de boas ações, de um agir ético. “O homem, a saber, não está destinado a executar ações éticas singulares, mas a ser um ser ético. Não *virtudes*, mas *a virtude* é seu preceito e a virtude não é mais que ‘uma inclinação para o dever’. Portanto, por mais que também as ações da inclinação e as ações do dever em sentido objetivo se oponham umas às outras, isto, porém, não ocorre em sentido subjetivo e

constante, como o é o ceticismo. Inimigo este que estaria na base como objeto ou fim a ser atacado, porque poderia destruir todo o edifício crítico construído por Kant. N análise de Santos (1994), leva justamente Schiller (2008) a realizar não apenas uma análise coerente, mas também uma significativa defesa do sistema kantiano. Diz o comentador:

Kant via-se perante a necessidade de opor resistência ao materialismo dominante nas teorias morais da sua época e mostrar em toda a sua pureza e sublimidade o ideal da perfeição moral. Não era a ignorância, mas a perversão sofisticada dos princípios morais o que ele pretendia atingir, e isso exigia medidas draconianas. (SANTOS, 1994, p. 88).

Para Santos (1994), Kant traz em toda a sua filosofia crítica moral uma necessidade de se harmonizar o ético com o estético e, será nesse último, que ele, Kant, encontrará os fundamentos para uma tal harmonização.³⁶

1.4.1 Sobre o sentimento moral e o sentimento *na* moral

Kant traz muito claro a compreensão do ser humano enquanto um ser dual, e até paradoxal. Tal “essência” já é vista no fundamento moral deste ser porque, por um lado, o homem é um ser que tem a sua mais clara e objetiva característica na pura representação da lei. Por outro, essa representação da lei tem um elemento inseparável de si, e a mesma representação dá origem a este ente inseparável de si. Partindo deste ponto, pode-se entender que “[...] contrariamente ao que muitas interpretações da filosofia prática de Kant nos fazem crer, o filósofo está muito longe de pensar que a vivência moral no homem se reduz à pura representação da lei.” (SANTOS, 1994, p. 89) O comentador sugere que Kant atribui à moral um segundo princípio, este residindo no lado subjetivo, enquanto o primeiro, a representação pura da lei, no lado objetivo, que parece ser, no fundo, uma tentativa de dizer que Kant apresenta um segundo fundamento para a moral, na década de 1790. Diz o comentador:

Se o princípio objetivo reside na razão ou entendimento prático, é no <<coração>> que, como <<sentimento moral>> tem a sua sede este motor da vida moral. Kant

o homem não apenas *pode*, mas *deve* combinar o prazer e o dever; ele deve obedecer com alegria à sua razão.” (SCHILLER, 2008, p. 38).

³⁶ “Tudo na doutrina kantiana da virtude e do caráter aponta para a necessidade de conjugar o <<idealismo prático>> com o idealismo estético>>”. (SANTOS, 1994, p. 88) Para Santos (1994), o lugar central para se reconhecer essa harmonização entre o moral e o estético no pensamento de Kant está em uma passagem da RL, logo na Observação da Primeira parte (Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana). Nessa obra Kant faz uso de um mito, o de Hércules, o qual, para Santos (1994), demonstra claramente sua compreensão acerca da relação entre a busca sensível pelo prazer e a racional pela virtude.

insiste na necessidade de não inverter as funções respectivas dos dois princípios (o que implicaria a perversão de toda a moralidade); mas não insiste menos na necessidade de os considerar como inseparáveis. Juntos constituem a completa vivência moral do homem enquanto ser que, sendo racional, é ao mesmo tempo sensível, um ser para o qual, não sendo dada imediatamente a coincidência entre a máxima subjetiva e a lei moral objetiva da prática pura, a moralidade só pode apresentar-se como uma tarefa. (SANTOS, 1994, p. 90).

Ao contrário do que se poderia pensar, Santos (1994) afirma que não se deve considerar essa ligação entre o princípio objetivo e o subjetivo apenas uma harmonização, mas uma íntima relação entre moral e estética; ou, em outros termos, a presença da sensibilidade, como sentimento lado a lado com a lei moral, não deve ser visto como se fosse um resto de pensamento pré-crítico porque, na verdade, essa valorização do sentimento por parte de Kant “[...] constitui antes um dos elementos que conferem consistência e garantem a continuidade da concepção kantiana da moralidade e que deve ser tido em conta para melhor se avaliar a organicidade e a evolução das ideias do filósofo da razão prática.” (SANTOS, 1994, p. 90).

O comentador recorre à GMS, para embasar sua análise de não apenas uma valorização do sentimento³⁷; mas, uma espécie de *reposicionamento* do sensível no domínio da prática, a partir da aceitação e reconhecimento da “paradoxidade” que é o humano:

Nisso precisamente reside o paradoxo: que simplesmente a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), enquanto natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, por conseguinte, o respeito por uma mera ideia (*Achtung für eine blosse Idee*), deva no entanto servir de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em relação a todos aqueles impulsionadores (*Triebfedern*) consiste a sua sublimidade (*Erhabenheit*)>> {Mais diz que esse sentimento} que não é temor, nem inclinação (*wder Furcht, noch Neigung*), {mas simplesmente respeito pela lei} (*Achtung fürs Gesetz*), é aquele impulsionador (*Triebfeder*) que pode dar à acção um valor moral.³⁸ (KANT *apud* SANTOS, 1994, p. 91, grifos do autor).

³⁷ Ao destacar a passagem AK. II, 217 (*Observações acerca do belo e do sublime – 1764*), na qual Kant destaca que a virtude só é virtude quando fundamentada em princípios, e estes não estariam lastreados na logicidade da razão, mas, são, sim, a própria consciência de se ter no coração a força motriz do agir cotidiano. Neste sentido, segundo Philoneko (2007) não nos deve espantar uma valoração dos sentimentos encontrados na KU. Senão, veja-se nos termos do comentador: “Este recurso à intuição, insisto: ao sentimento, à opinião, à dóxa, não era no espírito de Kant um procedimento, por assim dizer, insólito. Experimentou-o na sua juventude e existe uma página das *Observações sobre o belo e o sublime* que ninguém deve ignorar: ‘Assim a verdadeira virtude não se pode fundamentar senão em princípios: quanto mais gerais eles são, mais ela é nobre e elevada. Esses princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que vive dentro de todo coração humano e se estende muito longe do que as causas particulares da piedade e da compaixão. Creio que englobo tudo se disser que é o *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*’ [...]. Escreveu-se mil vezes que em 1764, ao redigir estas linhas, Kant confundia moral e estética. Ter-se-ia feito melhor em notar que ele era sensível ao aspecto moral das determinações estéticas e que, se ele não revelava a ética na sua pura idealidade, não obstante trazia à luz do dia os valores antropológicos morais.” (PHILONENKO, 2007, p. 80).

³⁸ Optou-se por transcrever a citação de Kant, feita pelo comentador, em virtude dos comentários inseridos por ele, que foram colocados entre {}. Na edição (Kant, 2009), que utilizamos da GMS (bilíngue), a passagem em questão está distribuída nas páginas 279, 281 e 283.

Na segunda Crítica, o respeito é indiferente tanto ao prazer como ao seu contrário. Na relação com a sensibilidade, ele tem um sentido negativo para com esta última. Porém, para com a alma e a vontade, ele tem um sentido positivo porque estas veem suas potências serem ampliadas a ponto de superarem, com a ajuda daquele, todo e qualquer obstáculo que a sensibilidade possa interpor entre o que é exigido pela razão e a efetiva realização disto que é exigido. O ponto principal: aquele sentimento não tem outro *locus* originário a não ser a própria razão.

É esta percepção, por parte de Santos (1994), de um sentimento moral que tem sua origem na representação da lei, que também é uma espécie de motor da própria vontade do homem, e que possibilita que essa se mova, traz “[...] o inequívoco reconhecimento, por parte de Kant, da dimensão emotiva e afetiva na vivência moral.” (SANTOS, 1994, p. 92). Essa posição de Kant é, para Santos (1994), uma verdadeira “[...] subversão das morais do sentimento da sua [de Kant] época (e de todas as épocas), as quais viam sentimento apenas como a afecção de um sujeito empírico e sensivelmente condicionado e determinado.” (SANTOS, 1994, p. 92).

O comentador afirma que para a correta valoração do agir do ser racional finito enquanto moral, é mister que ele admita uma espécie de sacrifício da sensibilidade para poder alcançar o seu maior fim, ser sujeito ético. Sacrifício esse que tem por fim trazer, para o lado da razão prática “[...] um sentimento mais puro e simultaneamente mais originário e poderoso, o único que se adequa espontaneamente à majestade, sublimidade e santidade da lei.” (SANTOS, 1994, p. 92). A linha investigativa que segue Santos (1994) o conduz à KU, mais diretamente onde Kant faz a análise e caracterização do sublime e de sua relação com a moral.

Numa rápida apresentação comparativa, o comentador dá destaque à condição de negatividade do sublime. Este, quando diante do sentimento do belo, não possui pureza; não proporciona prazer, calma ou mesmo vontade à contemplação do que há na natureza ou mesmo um objeto artístico. O comentador indica que diferente do prazer desinteressado do belo, o sublime traz consigo a insinuação de “[...] um <<interesse>> do sujeito pelas ideias morais e pela sua destinação supra-sensível.” (SANTOS, 1994, p. 93). O sublime, ao contrário do belo, “[...] mostra, na própria sensibilidade, a insuperável inadequação entre razão e a imaginação.” (SANTOS, 1994, p. 94).

Aqui, o sublime apresenta justamente no que é tido por caótico, grande ou mesmo “medonho” a conformidade a fim da própria razão pura prática; o sublime aponta, constantemente, e, por princípio, para o domínio do *númeno*. Ou seja, o homem percebe-se mais que um ser humano de carne e ossos diante da natureza; um ser humano que tem um além de si

e do que o cerca para explorar ou que o espera. Assim, a apresentação do *sublime*, feita por Kant, é negativa. Todavia, é o sublime que “[...] emociona o espírito, o move, o arrebatava e lhe dá a consciência da sua dignidade e da sublimidade do seu destino.” (SANTOS, 1994, p. 94).

Para Santos (1994), a análise que ele faz da compreensão de Kant do sublime, dá-lhe garantias para dizer que esse sentimento está comprometido, em seu aspecto estético (de sentimento), com a moral. Isso porque ele possui uma semelhança indissociável com a última, pois, tanto o sublime quanto a moral estão estritamente vinculados às ideias da razão e não à intuição.

Conforme Kant, o sublime permite ao ânimo do sujeito moral desenvolver uma disposição análoga pelo sentimento moral: “De fato não se pode muito bem pensar um sentimento pra com o sublime da natureza sem ligar a isso uma disposição do ânimo que é semelhante à disposição para o sentimento moral;” (KANT, 2012, p. 118). Aponta-se, aqui, para uma destinação moral do homem, que é em si fundada no domínio numênico:

O prazer no sublime da natureza, enquanto prazer de contemplação raciocinante, na verdade, reivindica também participação universal, mas já pressupõe um outro sentimento, a saber, o de sua destinação suprassensível, o qual, por mais obscuro que possa ser, tem uma base moral. (KANT, 2012, p. 146)

Para Santos (1994), o juízo estético do sublime tem por fundamento o próprio sentimento moral, porque este juízo é basicamente o efeito produzido pela reação emotiva que se tem diante da natureza em sua apresentação mais aterrorizadora. O sublime um uso de si enquanto ideia. De modo sintético, o sublime é um sentimento análogo ao moral.³⁹ Cita-se Kant, Santos (1994) argumenta:

O sublime, de resto, apresenta-se como um sentimento em tudo homólogo do sentimento moral. <<Sublime – diz Kant – é aquilo que agrada mediante a sua resistência contra o interesse dos sentidos>> (*Erhabene ist das was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne gefällt*). O seu efeito sobre a sensibilidade é negativo, e mais parece um sacrifício; mas a sua acção sobre a razão é positiva e é fonte de uma satisfação que não conhece limites.” (SANTOS, 1994, p. 95, grifos do autor).

Na passagem de Kant, é dito que:

O objeto de uma complacência intelectual pura e incondicionada é a lei moral em seu poder, que ela exerce em nós sobre todos e cada um dos motivos do ânimo que a antecedem; e visto que este poder propriamente só se dá a conhecer esteticamente por sacrifícios [...]; assim a complacência do lado estético (em referência à sensibilidade) é negativa, isto é, contrária a esse interesse, porém do lado intelectual é considerada positiva e ligada a um interesse. Disso segue-se que o (moralmente) bom intelectual e em si mesmo conforme a fins, se ajuizado esteticamente, tem de ser representado não tanto como belo quanto, antes, como sublime, de modo que ele desperta mais o

³⁹ KANT, 2012, p. 116.

sentimento de respeito [...] do que o de amor e da inclinação íntima; (KANT, 2012, p. 95).

A conclusão a que chega Santos (1994), a partir da análise do que ele intitula antinomia do sublime, feita por Kant, é que “[...] a vivência moral só pode ser expressa na linguagem de uma estética do sublime.” (SANTOS, 1994, p. 96).

O recorrer à estética e, mais especificamente, à estética do sublime para expressar com exatidão as intenções e sentido da moralidade é, para o comentador, necessário e mesmo uma condição *sine qua non*, porque:

é que não sendo possível um conhecimento teórico, mediante conceitos da moralidade, da liberdade e das ideias da razão, a única forma que pode traduzir a pureza da lei e ao mesmo tempo suscitar no espírito o interesse por ela é aquela forma de <<exposição negativa>> que a imaginação (na tensão a que é submetida ao defrontar-se com o absoluto e o infinito, numa experiência do sublime) consegue produzir.” (SANTOS, 1994, p. 96) .

O que chama mais a atenção neste momento final, dessa parte do caminho percorrido por Santos (1994), é sua certeza de que essa análise corrobora também para a eliminação da crença, quase que senso comum, da moral kantiana como uma ética do dever pelo dever aonde o prazer, a alegria no agir e o próprio mundo, aqui e agora, foram deixados de lado. Para o comentador, é justamente o contrário disso:

É por estar envolvida no elemento de uma vivência e de uma linguagem estética do sublime que a moral kantiana, que condenara o sentimento patológico como indigno face à consciência da santidade e pureza da lei, se impede igualmente de constituir-se como uma teoria ou dogmática moral, como uma ideologia do dever ou uma tirania da virtude, salvaguardando assim a espontaneidade do espírito para responder ao apelo do absoluto, sem nome e sem rosto, mas o único que potencia ilimitadamente o ser humano, o liberta para a auto-transcendência, o dignifica e, para dizê-lo numa palavra, o sublima. (SANTOS, 1994, p. 98)

2 RAZÃO PURA OU SENSÍVEL? OU SOBRE O FUNDAMENTO E PRINCÍPIOS MORAIS EM KANT

Observou-se, na primeira parte desse trabalho, a apresentação de alguns dos problemas que estão atrelados necessariamente à tentativa de se fazer uma leitura interpretativa que visa identificar uma revalorização do sensível no domínio prático da filosofia de Kant. O intento foi apresentar os referidos problemas, não os resolver.

Agora, nesta segunda seção, objetiva-se discutir as dificuldades postas com o fito de demarcar os limites interpretativos e a própria condição de possibilidade de aceitar a tese posta sem se correr o risco de ferir a filosofia crítica.

2.1 Do primado do dever

A GMS busca não apenas dar continuidade ao que fora discutido na seção da “Dialética transcendental” da primeira Crítica, mas também pavimentar o solo para a própria KpV, que viria preencher o domínio que lhe fora reservado desde a KrV, o domínio da liberdade. De modo sucinto, pode-se colocar que a Primeira seção da GMS, trata não somente da lei moral, mas de justificá-la de modo objetivo. Para tanto, a primeira seção⁴⁰ parte da hipótese de que o homem simples, que não é versado nos conceitos acadêmicos, detém em sua consciência, ainda que disso não o saiba, o princípio racional da moralidade.⁴¹ Tal é nesse sujeito identificado pela distinção “por” dever ou “conforme” ao dever. Diante de uma situação que lhe exige um julgamento de valor moral para um dado comportamento, onde o que importa é identificar a característica da ação moral, aquele homem simples facilmente dirá que a ação correta é sempre a que se faz por dever. Não há nesse caso ou em situações que se assemelhem, uma preocupação por parte daquele que detém uma razão moral vulgar em estar constantemente a evocar seus princípios morais para realizar julgamentos acerca do bom.

⁴⁰ Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico.

⁴¹ “[...] a necessidade de minhas ações por *puro* respeito pela lei prática é aquilo que constitui o dever [...], porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor tudo supera. [E infere Kant] assim, pois, chegamos, no conhecimento moral da razão humana comum, até o seu princípio, o qual, é verdade, ela não se representa em pensamento de maneira tão abstrata numa forma universal, mas que ela tem sempre efetivamente diante dos olhos, usando-o como a norma de seu ajuizamento.” (KANT, 2009, p. 139, grifos do autor).

A primeira tese da GMS I apresenta um dos motes da moral kantiana em uma argumentação que busca justificar o *locus* do valor moral. Kant afirma que: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*.” (2009, p.101, grifo do autor). Suscintamente: o lugar do valor moral da razão vulgar ou do homem simples é este: a boa vontade. Esta indica que o ser racional age moralmente, porque ela (a vontade) possui em si um valor absoluto⁴², isto é, a vontade não influencia o agente a se mover por um “prêmio” qualquer que seja, concreto ou abstrato, como um reconhecimento público, mas porque ela quer isto, ser boa, e, isso não está fundado em nada além do que o puro querer, como o filósofo deixa explícito em sua caracterização da boa vontade:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nós tenhamos propostos, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (KANT, 2009, p. 105).

Por que ela quer agir assim? A resposta de Kant pode ser descrita nos seguintes termos: a vontade quer ser uma boa vontade, porque é seu dever ser boa vontade. Ou seja, o fundamento da boa vontade (que é um fim sem fim) é o dever⁴³. Assim, Kant argumenta que a boa vontade

⁴² “Ter uma boa vontade é uma questão de adotar bons princípios (ter boas intenções), almejar bons resultados e identificar as ações a serem executadas de acordo com princípios racionais. Mas não é uma questão de seguir esses princípios ao agir, menos ainda uma questão de produzir bons resultados. Assim, ao declarar o valor supremo e irrestrito da boa vontade, Kant insiste em que ainda que (‘devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta’ (Ak 4: 394)) uma boa vontade não alcance os bons resultados que almeja, ela não perde nada de seu valor devido a esse insucesso. Do mesmo modo, ter uma boa vontade não é tampouco uma questão de alguém seguir suas boas intenções ou mesmo de pôr em ação seus princípios morais.” (WOOD, 2009, p. 27). O referido comentador destaca que não se deve tomar a boa vontade enquanto um princípio fundamental na ética de Kant. Para ele, o referido conceito, deve ser lido somente enquanto introdutório porque ele, o conceito boa vontade não recebe maior relevância teórica nos textos seguintes à GMS, e tampouco na própria *Fundamentação*. Para WOOD (2009, p. 8): “A boa vontade, ou o seu valor, não é nunca usada como ponto de partida para a derivação ou explicação de alguns desses conceitos [imperativo categórico, dever, virtude etc], e tentativas de interpretação para apresentar a teoria ética de Kant como se o valor da boa vontade desempenhasse tal papel na teoria, ainda que bastante [*fairly*] comuns na literatura, levam, ainda assim, a distorções e enganos.”

⁴³ A tese central de Wood (2009, p. 18) é: “A boa vontade não age por dever.” O argumento de Wood (2009) gira em torno da possibilidade factível de o sujeito agente poder agir bem ainda que a máxima, que fundamenta sua ação seja uma tal que não esteja em plena conformidade ao dever, porque é sempre possível realizar-se uma ação boa, que está em conformidade ao dever, sem que se tenha agido necessariamente por dever. Para o comentador é preciso se considerar que as ações realizadas em *conformidade* ao dever (e não as *por dever*) merecem o reconhecimento também de ações boas, ou no mínimo, realizadas por uma boa vontade. Assim, ações em “[...] acordo com o dever, mas que não são feitas por dever.” (WOOD, 2009, p. 18, grifos do autor). Na mesma linha interpretativa, deve-se considerar que às vezes o agente realiza uma boa ação porque tinha um interesse próprio, mas não egoísta (a pessoa naturalmente solidária - filantropo), esse, a princípio, agiria sempre em uma interpretação rigorosa da relação boa vontade e dever, apenas em conformidade ao dever, isto é, sem ter sido por uma boa vontade. Para Wood (2009), não se deve ler tão dogmaticamente essa possibilidade de ação porque é preciso considerar que: “Uma vez que o auto-interesse é um incentivo suficiente para sua conduta honesta, não há necessidade para ele de se autocoagir a comportar-se honestamente e assim sua conduta segundo

possui em si um valor absoluto; uma ação é moral porque se realiza única e exclusivamente por dever.⁴⁴

Aqui, cabe investigar a relação entre dever e inclinação.⁴⁵ Tanto dever quanto inclinação são fontes de motivação para o agente racional, ainda que sejam concorrentes, implicando que o juízo aqui se funda numa disjunção: toda ação ou é por inclinação ou é por dever. Mas, vale perguntar: há a possibilidade de uma ação ser ao mesmo tempo e nas mesmas condições, inclinada e por dever? O ponto que interessa é que até este momento da obra de Kant, não há espaço, dado por ele, para se considerar uma ação realizada com alguma inclinação, como moral.

Allison (2003), sustenta que Kant nunca exigiu, ao menos em seus textos, a total ausência das inclinações quando da decisão por um dado móbil pelo sujeito agente. Nos termos do comentador: “Na verdade, Kant nunca afirma que um ato moralmente louvável perde seu significado moral se um agente tem inclinação para realizá-lo. Sua alegação é antes que tal ato carece de significado moral se o agente o executa apenas por causa da inclinação.” (ALLISON, 2003, p. 111). Essa diferença, entre ser realizado por inclinação e ser apenas acompanhado de uma, é essencial para a tese da reciprocidade de Allison, porque, para ele, “as ações baseadas na inclinação são não obstante, expressões da espontaneidade prática do agente.” (ALLISON, 2003, p. 111).

o dever [*dutiful*] não ocorre por autocoerção, portanto, não [ocorre] *por dever* (Ak 4: 397)” (WOOD, 2009, p. 18. Sic, grifos do autor). O auto-interesse, bem como uma pessoa naturalmente solidária, alguém que tem amor pela vida e/ou um cuidado moderado na busca pela felicidade, que são exemplos citados por Kant de ações que devem ser tidas por *conformes ao dever*, o comentador os entende que: “Em todos esses casos é fácil imaginar uma pessoa com uma boa vontade, que tem esses incentivos não morais [*nonmoral*] e que realiza essas ações segundo o dever [*dutiful*], sem que tenha qualquer necessidade da autocoerção. Segue-se que nem todas as ações realizadas por uma pessoa de boa vontade têm o valor moral especial que pertence apenas às ações feitas por dever.” (WOOD, 2009, p. 19) Finalizando, essa crítica à ideia da boa vontade se e somente se ela for determinada por dever, o comentador considera: “Isso mostra que os exemplos kantianos de ações conformes ao dever, mas não por dever, não são dados para exemplificar quer uma boa vontade quer uma ausência de boa vontade. Em vez disso, eles são dados para serem contrastados com casos que representam certa subclasse de ações feitas com uma boa vontade, a saber, aquelas em que a ação é feita por dever.” (WOOD, 2009, p. 20).

⁴⁴ Para Allison (2003), tomar essa interpretação da intenção de Kant do valor moral da ação (dando ao dever a exclusividade de valoração), como absolutamente válida, é incorrer em grave erro. Porque se deve considerar que o dever motiva de duas formas, e ambas são características de uma vontade boa. Entretanto, apenas uma se associa ao critério do dever. Essa posição, Allison (2003) toma recorrendo aos textos tardios de Kant como a RGV e a MS, onde o filósofo atribui boa vontade a agentes que não necessariamente agiriam virtuosamente, ou, a princípio, visando a moralidade.

⁴⁵ Primeiramente, considerando a inclinação, enquanto “qualquer estímulo à ação que decorre de nossos sentidos” (108), e que, sendo assim, engloba desejos, instintos, paixões, medos, aversões etc. Essa diferença pode ser vista, no texto kantiano, no exemplo do lojista que trata bem seus clientes porque isso é do seu interesse; se ele agisse assim por amor, não seria fácil valorar sua ação em moral ou não. Um segundo exemplo está na narrativa acerca do suicida que preserva a vida mesmo desgostando dela. Entre o primeiro e o último há um abismo moral, mas para Allison (2003), isso não é tão claro quanto no exemplo do homem de temperamento simpático que busca sempre agradar o próximo. C.f. (GMS 4: Ak 398).

A negativa de valor moral, por parte de Kant, a ações inclinadas não se baseia na condição de “fragmentos de comportamento ou produtos da natureza” (ALLISON, 2003, p. 111); pelo contrário, a tese aqui defendida afirma que, as ações inclinadas devem ser consideradas legítimas ações de um sujeito racional e, como tal, passíveis de imputabilidade. A sua falta de valor moral se dá no fato de não haver, na máxima que a sustenta, um conteúdo efetivamente moral, isto é, dado diretamente pela razão prática.⁴⁶ Assim, a diferença da ação do lojista que não engana seu cliente e a do homem beneficente se dá em grau: a ação do lojista é uma ação de “dever perfeito”, associada à noção de dever de justiça, onde não se permite exceções. Já a ação do homem beneficente é uma ação de “dever imperfeito”, ligada estritamente pelo dever de virtude, significando que ela é de ampla obrigação, e, além disso, permite exceções; impõe uma máxima de fins e não ações particulares.

Nessa diferenciação há, de fundo, um problema de contingência⁴⁷: o acordo entre uma máxima que carece de conteúdo moral e a ação resultante de tal máxima como adequada à exigência moral.⁴⁸ O referido problema na escolha da máxima se dá no fato de ela deixar claro que uma dada ação com a presença de algum grau de inclinação invalida o princípio de universalidade exigido no imperativo categórico.

O referido comentador busca fundamentar ações que sejam conforme o (não por) dever e, também, reconhecidas como valor moral. Essas ações seriam sobredeterminadas⁴⁹ porque se caracterizam por serem ações que possuem ou podem possuir, enquanto princípio de determinação, ou seja, motivação, tanto a presença do dever quanto de uma inclinação, e ainda serem valoradas moralmente.

O problema que subjaz a esta hipótese é: “pode ser um acidente (função das circunstâncias) que um agente aja dessa maneira [moralmente]”? (ALLISON, 2003, p. 115). Uma correta solução desse problema se dá na consideração do motivo e suas relações com a

⁴⁶ C.f. ALLISON, 2003, p. 111.

⁴⁷ Há ações que podem ser, corretas no âmbito moral, mas realizadas que suas razões sejam irrelevantes. Estas ações se caracterizam por uma contingência motivacional. Há também ações que possuem de fundo uma contingencialidade, mas que, todavia, não ferem a lei, antes, se coadunam com ela. Neste último caso, tem-se o exemplo do homem que age por simpatia.

⁴⁸ ALLISON, 2003, p. 112.

⁴⁹ Allison (2003) cita um exemplo, retirado de R, Henson, no qual cita Kant como professor, do qual se pode inferir que: a) ele gostava de dar aulas; b) para Kant era um dever moral dar suas aulas. O argumento de Henson gira entorno de dois conceitos, o primeiro é a citação de batalha (*battle citation model*), e o segundo, com uma tradução para o português, seria o relatório de aptidão (*fitness report model*). O primeiro indica a conclusão ortodoxa da posição kantiana acerca do valor moral e sua relação com as inclinações. O segundo indica que “um ato obediente foi feito por dever, e, portanto, tinha valor moral, desde que o respeito pelo dever estivesse presente e teria bastado por si mesmo (embora o aconteceu) outros motivos também estivessem presentes e pudessem ter bastado.” (ALLISON, 2003, p. 114).

vontade. Não pode haver uma máxima moral que funde seu princípio numa inclinação.⁵⁰ Uma máxima com tal fim deverá agregar os dois motivos: o dever e a inclinação. Tal máxima só poderia ser conjuntiva: “Devo dar aulas sempre que for obrigado e sentir-me inclinado a fazê-lo.” (ALLISON, 2003, p. 117). Porém, o exemplo fere o que está dito nas passagens dos textos de Kant, acima citadas. Para Allison (2003), deve-se pôr tal máxima numa disjunção: “devo dar aulas sempre que for obrigado ou sentir vontade de fazê-lo.” (ALLISON, 2003, p. 117). Na formulação de uma máxima disjuntiva, evita-se a identificação de um motivo maior, porque ela traz duas máximas em sua construção, cada uma tendo por si um motivo válido.

Um segundo problema se apresenta com as ações que são permitidas no âmbito moral, mas não obrigatórias. Essas ações são de interesse próprio do agente, entretanto, possuem por motivo⁵¹ uma espécie de senso geral de dever e, por isso, seriam a expressão de uma boa vontade.

2.1.1 Podem uma ação moral não fundada no dever?

No § 6, da KpV, mais exatamente no final da *Anotação*, Kant finaliza afirmando que um homem qualquer que tem muito apreço pelos gozos da vida e não hesita em os aproveitar sempre que lhe surge a oportunidade, não agiria assim tão desmedidamente se porventura um superior seu pedisse a ele que mentisse com o intuito de prejudicar um desafeto seu (do referido superior). Segundo Kant, ainda que ele realize a ação de modo imoral, ele antes pensaria acerca do valor dessa ação e saberia que poderia sim, caso quisesse, recusar-se a mentir, e isso porque podia fazê-lo.

O que Kant quer dizer com esse exemplo é que diante da lei moral e das inclinações sensíveis o agente sempre tem à sua disposição o poder de escolha e de decisão. A tese que sustenta essa interpretação é, a saber, “dever é poder”, e ela implica a própria prova da liberdade: “O *dever implica poder* é uma consequência da prova da liberdade prática, ou seja, a capacidade do agente determinar sua ação independentemente de motivações empíricas é inferida da consciência de estar submetido ao dever.” (BORGES, 2012, p. 35, grifo do autor).

⁵⁰ C.f. KANT, 2008d, p. 114 e 148-9.

⁵¹ “O motivo torna-se relevante, apenas, quando se quer saber em que consiste realmente a máxima, ou [quando] se levanta questões sobre as condições que estão tacitamente postas na suposta boa máxima.” (WOOD, 2009, p. 32).

Porém, quais as condições para cumprir esse dever? Tem-se aqui dois pontos ou situações que apresentam uma negativa à referida pergunta. A primeira se refere às inclinações e paixões humanas que ordinariamente tomam a frente da razão na determinação da vontade. A segunda questão aponta uma possível fraqueza da própria vontade para resistir às investidas das inclinações e dos desejos. A resolução dessa dificuldade passa pela consideração de como Kant entende a espontaneidade da liberdade, isto é, a capacidade que tem o ser humano racional finito de agir, tomando ou não decisões, independentemente de móveis sensíveis.

Tomar decisões é fazer escolhas, e estas estão imbricadas na ação da vontade, ou como coloca Kant no “arbítrio” humano (KrV B 830). Esse arbítrio é caracterizado por ter, pelos móveis sensíveis, apenas uma inclinação. Esse tipo de arbítrio se difere do animal, porque este não foge da determinação externa. Anteriormente a essa diferenciação, surge a divisão da liberdade em prática e transcendental, ambas apresentadas na KrV⁵² que identifica a primeira por sua independência aos estímulos externos; a última possui um caráter mais radical de independência, porque sua independência é total, ou seja, nenhum estímulo, seja interno (inclinação) ou externo (coação), pode influenciar à vontade. No fundo, Kant está a dizer que tanto a liberdade prática quanto a transcendental possuem em comum o caráter de independência.⁵³ O que se está a buscar aqui é responder à seguinte pergunta: o que, em Kant, tem a prerrogativa para determinar uma ação? Impulsos sensíveis podem ser móveis, ou somente boas razões podem sê-lo? O que seria uma boa razão para se realizar uma ação?

Na GMS⁵⁴, Kant classifica o móbil como o fundamento subjetivo da vontade e motivo por objetivo. O problema é: a presença de móveis na determinação da vontade, ainda que subjetivamente, pode anular a ação moral. Na KpV, essa dupla tributação de valor moral à uma ação é unificada exclusivamente na lei moral, ou seja, móbil (subjetivo) e motivo (objetivo) da ação moral são apenas um e somente um, a própria lei moral.

Portanto, a lei moral, assim como ela mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação [...], do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade. Não há aqui no sujeito nenhum sentimento antecedente que tendesse à moralidade. Pois isto é impossível. Uma vez que todo sentimento é sensível (KANT, 2005, p. 122).

⁵² C.f. KANT, 2013, p. 429

⁵³ Deve-se considerar que na KrV a liberdade tem a prerrogativa de não sofrer a refutação de sua possibilidade, ainda que, também o contrário não ocorra, isto é, a liberdade, no domínio do teórico não pode ser nem negada, tampouco afirmada, porque é apenas uma ideia da razão e, como tal, sem uma referência para uma experiência possível. Na KpV, a liberdade prática ganha uma demonstração de sua objetividade, uma prova. Ainda que aqui se deva entender por prova apenas prova e não conhecimento.

⁵⁴ C.f. KANT 2009, p. 237.

Por sua vez, o exemplo do filantropo na GMS⁵⁵ não permite entrever a validade de uma atribuição de valor moral a móveis sensíveis. Assim, a questão que surge, Borges (2012) a toma emprestada de Schiller, que resumida ficaria assim: ser virtuoso é ser insensível? Ou, o agente moral precisa necessariamente afastar de si, sempre que for agir com vistas à moralidade, a influência dos desejos, paixões, enfim, de tudo que também lhe faz humano, a sensibilidade? A comentadora recorre tanto à MS quanto à RGV, para demonstrar que há sim, no Kant “tardio” (da década de 90), uma relação não apenas próxima entre sensibilidade e moralidade, mas mesmo íntima, que, sem a qual, a própria ação moral terá dificuldades em ser obtida.

Na MS, Borges (2012) encontra o conceito de simpatia (somando-se a Allison (2003) enquanto uma espécie de motor auxiliar da ação moral. Ou seja, Kant recomendaria “[...] o cultivo da simpatia para realizar ações morais quando a mera consciência da lei não é suficiente enquanto um fundamento subjetivo de determinação da vontade.” (BORGES, 2012, p. 44-5). Já na RGV., logo na “Observação” da Primeira parte, a comentadora encontra a passagem que afirma a possibilidade de móveis sensíveis serem aceitos por fundamento da vontade e a ação ser valorada como moral. Cita-se a referida passagem:

a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). (KANT, 1992, p. 29-30).

Como bem-visto, parece que Kant deu “o braço a torcer” e renunciara ao rigorismo de sua ética objetiva e formal, permitindo que haja uma ação de móveis sensíveis sobre a vontade do arbítrio do ser racional finito.

Segundo Allison (2003), em ações cujo agente tenha algum interesse pessoal em seu resultado (bom) não há a obrigatoriedade de ele seguir o dever, porque aqui “a ideia de dever funciona como uma espécie de motivo secundário”. (ALLISON, 2003, p. 119) O agente aqui é preservado do peso de agir exclusivamente pelo que a razão diz a ele o seu dever fazer. Para tanto, basta que ele tenha em mente a consciência do certo ou, em outras palavras, uma preocupação moral quando da escolha da ação. Assim, a ação é realizada com a preocupação de retidão. Porém, seu real motivo não foi moral, visto que não tinha a preocupação ou fim moral. Portanto, ela, a ação neste caso, é uma ação digna, ainda que seus interesses não tivessem tido fins morais, necessariamente.

⁵⁵ C.f. KANT, 2009, p. 119-120.

Kant aponta as referidas ações quando cita a “simpatia”⁵⁶ como motivo das ações dignas de valorção, ainda que seus motivos não sejam primeiramente o dever ou o respeito pela lei. Isto se dá porque no texto da “Doutrina da virtude”, há a indicação direta do nosso dever indireto de cultivar sentimentos solidários, sentimentos que levam ao compartilhamento do sofrimento alheio, ainda que, como coloca Kant, a dor seja sentida apenas por um. No âmbito da sociabilidade, esse tipo de compartilhamento parece proporcionar melhores condições de socialização. Todavia, aceitar uma simpatia enquanto motivo de uma ação louvável, não quer dizer que esta ação seja moral, tampouco que o agente que assim se comporta seja moral por simpatia.⁵⁷

Numa forma resumida, demonstrar-se-á os passos da argumentação de Kant para o dever⁵⁸:

- a) “[...] o valor do caráter [o valor moral da ação] que é <um valor> moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever.” (KANT, 2009, p. 121).
- b) “uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva.” (KANT, 2009, p. 125).
- c) “*o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.*” (KANT, 2009, p. 127).

Identifica-se, que a vontade acaba por receber uma determinação estritamente formal, posto que o termo abstração, presente na terceira proposição, indica que para a valorção moral de uma dada ação, exigir-se-á que todos os elementos externos a ela sejam excluídos do seu campo de ação. Ademais, o princípio do querer, que implica a adoção de máximas, e que deve ser considerado formalmente, traz consigo um querer que põe a máxima da vontade enquanto uma lei universal. Cita-se Kant: “[...] nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte

⁵⁶ C.f. Doutrina da virtude, §§ 34-5 (KANT, 2017, 403-5).

⁵⁷ Segundo Allison, nessa relação entre agir moral e agir por simpatia temos a diferença entre o “agente moral consciencioso [...] e o amigo do homem” (ALLISON, 2003, p. 119), presente na GMS, onde o primeiro agiu com inclinação e o último por inclinação. Além, disso, ainda na diferenciação de ambos os agentes racionais, ambos os agentes, diante um homem que fora assaltado (como no exemplo do evangelho), e na lembrança da lei civil que proibisse a ajuda a um desconhecido caído na rua, apenas o segundo deles agiria na direção do próximo.

⁵⁸ Guido de Almeida aponta que na argumentação do dever Kant deixa uma lacuna ao não identificar a primeira proposição que deveria apresentar, segundo o tradutor, a clareza do conceito de dever. Neste sentido sugere que a primeira proposição do argumento que justifica o dever, deve trazer algo como: “temos uma boa vontade se nossas ações são realizadas por dever, não por inclinação.” (in: Kant, 2012, p. 154 – nota). Schönecker e Wood (2014, p. 59-62) apontam que o conteúdo da primeira proposição é o *agir por dever sendo idêntico a agir por respeito*. Isto porque, a terceira proposição é consequência das duas primeiras, e se se sabe as duas últimas, é fácil extrair a primeira. Cita-se: “Portanto, a ‘conclusão’ consiste simplesmente em vincular estes dois momentos: quando, na perspectiva subjetiva, o dever consiste em respeito à lei; e quando, na perspectiva objetiva, o dever consiste na necessidade da ação, como é ordenado pela lei; neste caso o dever *consequentemente* tem de consistir na ‘necessidade da ação por respeito à lei’”. (SCHÖNECKER e WOOD, 2014, p. 61, grifos do autor).

que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal.” (KANT, 2009, p. 133, grifo do autor). Na medida em que a referida lei universal é e só pode ser a lei moral, e pelas condições apresentadas nas três proposições, esta lei moral tem que ser necessariamente válida para todo ser agente moral ou, em termos kantianos, todo ser racional.

Assim, na sequência do raciocínio de Kant, tem-se a lei moral que impõe ao ser racional a obrigação de agir de tal modo que aquilo que ele toma por princípio (subjetivo) de determinação de seu querer, ele o desloque para todo ser que lhe seja semelhante em racionalidade. A ação produzida por dever é a que tem por princípio que a máxima que o sujeito agente toma como válida para si também seja válida para todo ser racional como ele.

Com a apresentação do dever a partir de três proposições, Kant intenta identificá-lo enquanto um princípio e enquanto tal, possa conduzir a vontade de modo objetivo e fugir das ilusões, e menos ainda possa ser tido por um quimérico conceito.⁵⁹

Acerca do valor moral da ação, Kant afirma que:

Não está, pois, o valor moral da ação no efeito que dela se aguarda; logo, tampouco em qualquer princípio da ação que precise tomar seu motivo do efeito que é aguardado. Pois todos esses efeitos (o estado aprazível em que nos encontramos e até mesmo a promoção da felicidade alheia) também poderiam ser produzidos por outras causas, [...]. Por isso, nada senão a *representação da lei* em si mesma – *que por certo só tem lugar no ser racional* na medida em que ela <a representação da lei>, mas não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade – pode constituir o bem tão excelente a que chamamos moral [...]. (KANT, 2009, p. 130-1, grifos do autor).

Percebe-se que aqui na GMS Kant é taxativo ao delimitar o escopo do valor moral de uma dada ação de um ser racional finito à mera representação da lei, à forma, da lei, em síntese, é a lei, o mandamento, e, por tal, deve ser entendido uma obrigação. Logo, um *dever* fazer o que é ordenado. Portanto, só é passível de valor moral a ação realizada pela determinação da lei moral.⁶⁰

No caminho da fundamentação da moral, Kant sustenta que:

- a) Na razão vulgar comum, a boa vontade é o princípio direcionador da ação moral, e para tal, deve ela acatar em seu fundamento uma determinação isenta de influências empíricas, sensíveis, numa palavra, formalmente;

⁵⁹ KANT, 2005, p. 33.

⁶⁰ Schönecker e Wood (2014, p. 73, grifos do autor) apontam que “[...] não devemos atribuir a Kant que ações moralmente valiosas seriam somente por dever. [...] ele escreve, de modo mais preciso, que apenas uma ação por dever teria ‘*verdadeiro* valor moral’ (398,14, gr. n.), ‘*genuíno* valor moral’ (398,27, gr. n.) ou ‘valor *propriamente* moral’ (399,26, gr. n.). Isso significa: apenas ações que às quais subjaz somente e apenas o motivo moral do respeito possuem, de fato e exclusivamente, o *maior* valor moral. Mas isso também quer dizer que ações conformes o dever, e especialmente elas, às quais subjaz uma inclinação direta não saem do contexto de ajuizamento e reação moral.”

- b) A vontade realiza uma ação moralmente boa, ela o fez segundo o princípio do *dever*;
- c) O dever, como já visto, implica uma ação que respeita a lei;

Destaca-se que a posição de Kant é clara quanto a importância do dever para o fundamento da moralidade. Após a retirada dos apêndices sensíveis e internos que influenciam a vontade, e ter deixado apenas uma conformidade à lei que, em si já traz uma universalidade, resta ao ser racional finito, atuar de tal modo que ele mesmo queira que a máxima que adota, seja tomada enquanto uma lei universal.⁶¹

Será encontrado um vasto manancial de referências ao dever enquanto fundamento único da valoração da ação moral, perpassando-se pela KpV. Citar-se-á apenas duas na intenção clara de demarcar que, no tocante às ações morais, Kant fundamenta-se exclusivamente no dever.

Kant é bem claro quando destaca que a relação com a moralidade deve ser fundada na determinação da lei moral que, por sua vez, é apresentada como um imperativo⁶², um dever agir como a razão ordena. Cita-se:

Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral. De fato, somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano, e o desconhecimento de nossa posição inferior como criaturas, bem como a negação, por presunção, de respeito à lei santa é já, segundo o espírito, uma deserção dela, mesmo que a sua letra fosse observada. (KANT, 2008d, p. 133).

Num momento anterior do texto supracitado, Kant, ao diferenciar ação por dever de ação conforme ao dever, impõe o dever como sendo, mais uma vez, o único critério de valoração moral das ações dos homens:

Portanto, o conceito de dever exige na ação, **objetivamente**, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei. E disso depende a diferença entre a consciência de ter agido **conformemente ao dever** e a ter agido **por dever**, isto é, por respeito à lei, cuja primeira forma de consciência (a legalidade) é possível mesmo que apenas inclinações tivessem sido os fundamentos determinantes da vontade, enquanto a segunda forma (a moralidade), o valor moral tem que ser posta unicamente em que a ação ocorre por dever, isto é, simplesmente por causa da lei. (KANT, 2008d, p. 131, grifo do autor)

⁶¹ KANT, 2005, p. 33.

⁶² “A lei moral é um imperativo porque é uma lei objetiva, a qual contém uma necessitação para os seus destinatários.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p 102).

Traz-se aqui uma última passagem, já próxima ao final do texto da “Analítica da razão prática”, com o intuito de sugerir que Kant não renuncia ao fundamento deontológico⁶³ para a moralidade:

Oh dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação, mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela: qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos? (KANT, 2008d, 140, grifo do autor).

Por tanto, Kant até as obras da década de 1780, não abdica de fundamentar a moral num princípio objetivo, *a priori* a lei moral que se mostra como um dever. Porém, é mister ir até à terceira Crítica para verificar se Kant apresenta alguma mudança de postura diante do referido problema.

Quando Kant explica no § 18 da KU a necessidade subjetiva atribuída aos juízos de gosto, como uma universalidade subjetiva, ele explicita que o sentido do conceito “dever” enquanto concordância dos outros é uma condição necessária, isto é, que o que se ajuíza enquanto belo seja tido por todos como tal. Cita-se o filósofo: “O dever no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento é, portanto, ele mesmo expresso só condicionalmente.” (KANT, 2012, p. 80). É nesta condição de assentimento universal que o belo se fundamenta. Destaca-se mais uma vez que é uma condição imposta pela razão para aceitar a ideia de belo em dado objeto. Porém, a razão não pode impor essa ideia sobre as demais subjetividades, como se fosse um imperativo estético, conforme ela o faz com a lei prática pura.

No § 22 da KU, Kant clareia ainda mais o sentido que é dado ao conceito “dever” na KU, que neste *locus*, como já é percebido, não tem a mesma acepção que na GMS e na KpV. Para fins de confirmação do que dito, cita-se:

se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural, ou se somente a ideia de uma faculdade fictícia e a ser ainda adquirida de modo que um juízo de gosto, com a sua pretensão a um assentimento universal, de fato seja somente uma exigência da razão de produzir uma tal unanimidade do modo de sentir, e que o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o sentimento particular de cada um, signifique somente a possibilidade dessa unanimidade e um

⁶³ Schönecker e Wood (2014) discordam da posição deste trabalho. Afirmam eles que: “Se é essencial para uma tal ética [deontológica] que nela valores ou fins substanciais (existem em si) não desempenham nenhum papel ou, no melhor dos casos, apenas um papel secundário, então a ética de Kant não apenas não é deontológica, mas é decididamente anti-deontológica. Pois tanto a determinação de deveres morais como a justificação de sua validade sem um conceito de valor substancial são vistas por Kant como impossíveis. Seres racionais como seres capazes de autonomia e de se colocar fins têm um valor absoluto (dignidade); *isso* e não o pensamento de uma universalização formal de máximas é a tese central da ética de Kant.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 130).

juízo de gosto forneça um exemplo somente de aplicação deste princípio; (KANT, 2012, p. 83).

Pode-se identificar, na citação acima, a definição de dever que Kant utiliza na terceira Crítica e o próprio grau atribuído a ele, isto é, o dever aqui é uma necessidade da razão, e seu grau é objetivo. Entende-se, pois, que ela é inerente ao próprio juízo de gosto.

Em “Observação da Dialética da Faculdade de Juízo teleológica” (§ 76 da KU), Kant cita a razão e seus usos, destacando o porquê da necessidade de a razão representar as leis morais como mandamentos. De modo direto, a explicação aqui não muda em nada, da apresentada na KpV. Diferentemente da interpretação dada por alguns comentadores, sugere-se neste trabalho que a KU não traz elementos novos que possam sustentar a contento que é possível se ter ações morais para além do dever, mas ao contrário disso a KU apenas reafirma o que a GMS e a KpV já puseram enquanto princípios e fundamento da moral, inclusive da própria condição do porquê ser assim determinada por uma lei objetiva incondicionada e *a priori*.⁶⁴

2.1.2 De um sentimento como princípio moral

Na primeira seção da GMS, Kant introduz o conceito “respeito” enquanto sentimento que está intrinsecamente associado à ação moral, logo, também à boa vontade. Afirma Kant:

Ao objeto enquanto efeito da ação que me proponho fazer posso ter, é verdade, *inclinação*, mas jamais *respeito*, exatamente porque ele é meramente um efeito e não a atividade de uma vontade. Do mesmo modo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja ela minha ou de outrem; posso no máximo aprová-la no primeiro caso, no segundo às vezes até mesmo amar, isto é, considerá-la como favorável ao meu proveito. (KANT, 2009, p. 127, grifos do autor).

Em suma, Kant deixa claro que a ação moral está limitada à objetividade da lei. Um objeto de respeito de um sujeito agente moral deve ser tal que determine, de maneira singular e objetiva, sua vontade; logo, deve ser um princípio e não o resultado da ação.

Na KpV⁶⁵, o respeito está ligado à exposição da lei moral, como também à validade desta no “fato”. Aqui na KpV, o conceito “motivo” ganha destaque porque sendo este um impulso para a ação, é tido enquanto um fundamento subjetivo determinante da vontade de um ser racional finito que por sua vez não aceita, de modo imediato e objetivo, a determinação da

⁶⁴ C.f. KANT, 2013, p. 273, 323, 330, 353 e 365.

⁶⁵ KANT, 2008d, p. 114-127.

lei prática em sua razão. Ou seja, por sua condição de racional e finito, necessita de um incentivo/motivo para agir.

É justamente numa vontade assim determinada que a lei assume a forma de um imperativo, porque a vontade não é santa, divina, perfeita. Uma vontade assim identificada obedece à lei naturalmente sem nenhuma compensação. Desse modo, o incentivo se torna necessário porque ordinariamente não há um acordo entre o que a subjetividade do agente racional escolhe e o que determina a lei da razão prática.

Na KpV, Kant parece querer mostrar que, em virtude do caráter racional finito do agente, aquilo que fora rechaçado na GMS ganha um *status* de valor relativo na KpV; relativo ao direito que o agente tem de buscar a sua felicidade. A presunção⁶⁶ ganha destaque aqui na KpV, justamente por ser uma autossatisfação que surge do amor-próprio, quando se dá o direito de determinar sua ação, seu objeto:

Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo <Selbst) determinável patologicamente, embora por suas máximas seja totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo <unser ganzes Selbst>, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais. Esta propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral pode ser chamado de **amor de si** o qual, se se converte em legislativo e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado de **presunção**.” (KANT, 2008d, p. 120, grifos do autor).

Como visto, o amor-próprio torna a satisfação dos seus desejos uma razão, um motivo para a ação; a presunção vai além disso; ela quer ser lei, colocando-se acima de outros princípios.

Na interpretação de Allison (2003), o amor-próprio não vai de encontro à lei moral por apenas fornecer uma razão para a ação. Por conseguinte, ele não necessita ser eliminado da sensibilidade humana (o que parece a Kant impossível), mas é controlado em suas pretensões. Já a presunção entra em conflito com a lei moral por conta de sua exigência de exclusividade e, por isso, deve ser eliminada ou humilhada.

A consciência da lei moral é que produz todo esse processo. Seu efeito é doloroso. Entretanto, apesar dessa mesma condição de limitação e mesmo humilhação da presunção, a própria lei é objeto de respeito. Isto é, a lei que humilha é a mesma que gera o respeito.

⁶⁶ A presunção ultrapassa o amor-próprio “ao fazer da satisfação dos seus desejos [...] uma questão de princípio ou de direito.” (ALLISON, 2003, p. 124) C.f. em KANT, 2008d, p. 118-120.

Aqui, o respeito é “positivo”, porque ele dá o interesse puro pela moralidade. Isso se dá primeiramente porque anulando a presunção, a vontade tem mais força para se submeter à razão prática; depois disso, o reconhecimento da lei moral (como superior) dá interesse em obedecê-la; e em terceiro lugar ele, o respeito, possibilita uma autoavaliação ou autoaprovação que é a outra extremidade da humilhação pela consciência da lei a partir da limitação da natureza sensível.⁶⁷ O interesse, aqui comentado, que surge a partir da autoaprovação pela via da consciência da lei, é um interesse puramente moral, ou moral puro. À vista disso, o respeito tem seu *status* de exclusividade resguardado porque apenas a autonomia da vontade indica tal exclusividade.

A posição de Allison (2003) considera que Kant não está tratando, ao longo dos seus escritos críticos, da resolução de um conflito natural e insuperável (às vezes) entre a sensibilidade e razão prática. Ao contrário, deve-se considerar que Kant não toma as inclinações determinando a vontade de modo direto, mas que elas são incorporadas à máxima pela deliberação livre do agente, passando, então, a serem razões para a ação.⁶⁸ Também, se há um conflito, esse só pode ser entre princípios. Quando a presunção toma ou tenta tornar, a satisfação das inclinações, a prioridade da vontade, isto gera no fim um conflito com a lei moral. Porém, esse desacordo é apenas um conflito entre “princípios de justificação”.⁶⁹

Na próxima passagem do texto da GMS, Kant acrescenta uma nota que é de extrema importância para a análise que se faz aqui, por isso, citar-se-á por inteira:

Poderiam lançar-me à cara que, por trás da palavra *respeito*, eu estaria tão-somente buscando refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar, com um conceito da razão, uma orientação clara nessa questão. Todavia, ainda que o respeito seja um sentimento, nem por isso ele é um sentimento recebido por influência, mas um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei, e a consciência da mesma chama-se *respeito*, de tal sorte que este deve ser considerado como *efeito*, da lei sobre o sujeito e não como *causa* da mesma. O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mim mesmo. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto de inclinação, nem do medo, muito embora tenha com ambos algo de análogo. O *objeto* do respeito é, portanto, unicamente a lei, e na verdade, aquela que impomos *a nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si. Enquanto lei, estamos submetidos a ela sem consultar o amor-de-si; enquanto imposta por nós por nós mesmos ela é, no entanto, uma consequência de nossa vontade e tem, do primeiro ponto de vista, analogia com o medo, do segundo, com a inclinação. Todo respeito por uma pessoa,

⁶⁷ Consciência que se torna uma autoconsciência de si enquanto sujeito agente racional e livre.

⁶⁸ Dito desse modo, temos a enunciação da tese da incorporação de elementos externos ou não objetivos, pela vontade do ser racional finito, ou sujeito agente moral.

⁶⁹ ALLISON, 2003, p. 126.

é propriamente apenas o respeito pela lei (da probidade etc.), da qual aquela nos dá o exemplo. Porque também consideramos como dever a ampliação de nossos talentos, também nos presentamos numa pessoa talentosa como que o *exemplo de uma lei* (a de se tornar semelhante a ela nisso): e é isso que constitui o nosso respeito. Todo chamado *interesse* moral consiste unicamente no *respeito* da lei.” (KANT, 2009, p. 131 e 133- nota, grifos do autor).

Então, o respeito⁷⁰ é um sentimento resultante, efeito de um dado conceito da razão. Não é um sentimento como os demais que se possui; que surge por efeito de uma experiência agradável ou não. O respeito é o que possibilita o reconhecimento da lei da razão que se apresenta de modo categórico à vontade. É o respeito que faz o sujeito admitir em sua consciência que sua vontade deve obedecer à lei da razão. Assim, o efeito da lei sobre a vontade é o respeito, que indica o que fere o egoísmo do sujeito agente.

Ao longo da primeira seção da GMS, Kant destaca o respeito enquanto sentimento que possibilita o reconhecimento ou uma atribuição de valor moral a um dado princípio. Para tanto, a fórmula da terceira proposição é de suma importância: “*o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.*” (KANT, 2009, p. 127, grifos do autor). A sequência do texto afirma a “simples lei” enquanto objeto do respeito, isto porque ela atua sobre a vontade enquanto princípio de determinação e não como um simples efeito. Kant Finaliza, afirmando ser o respeito o fundamento subjetivo da vontade do sujeito agente moral. Lei e respeito são os elementos *a priori* e transcendentais, isto é, condições de possibilidade para que a ação realizada seja uma ação moral.

Nas partes finais da primeira seção da GMS, Kant identifica como é possível que o homem de uma simples razão reconheça o que é moralmente bom, destacando um procedimento

⁷⁰ Borges (2012), comenta a nota (no final da passagem p. 131-133), na qual Kant aborda o sentimento do respeito, afirmando que Kant não se defende ou nega ser o respeito um sentimento empírico. Para a comentadora, Kant destaca que o que difere o respeito que ele apresenta do defendido por um empirista (do tipo Hume) “[...] é que o seu é provocado pela consciência da lei, enquanto os sentimentos empiristas são provocados por objetos externos.” (BORGES, 2012, p. 33). Essa interpretação é tirada da primeira sentença da nota, que soa para a comentadora como um reconhecimento de uma possível falha de Kant em não dar ao respeito um fundamento conceitual *a priori*. A posição da comentadora é de entender que, o respeito, sendo um efeito da lei moral, não tem nenhuma diferença para qualquer outro sentimento que nos produza ou um prazer ou seu oposto. Assim ela afirma que: “O sentimento de respeito não é um conceito da razão, mas uma afecção sensível, um sentimento ligado à faculdade de prazer e desprazer.” (BORGES, 2012, p. 33). Para a comentadora quando Kant afirma o respeito enquanto sentimento *a priori*, ele não quer tirar do mesmo a sua qualidade e essência sensível, ou seja, de ser uma afecção. Ele quer sim “[...] mostrar que há uma conexão *a priori* entre lei moral e o sentimento de respeito num ser sensível racional.” (BORGES, 2012, p. 34). Para a comentadora o respeito não dá a prova da consciência da lei moral, isto porque, na medida a sensibilidade natural do ser humano impõe um obstáculo ao cumprimento da lei moral. Essa, quando se faz presente impõe uma barreira àquela, e tal barreira produz uma sensação de desagrado, um efeito negativo sobre a sensibilidade humana é em si, um sentimento. Esse sentimento, obtido nessa relação lei moral x inclinações e desejos é o respeito. Ainda para Borges (2012, p. 34), essa conclusão exige que se busque “[...] as condições sensíveis da receptividade e efetividade da lei moral para os seres humanos.” Dito de outro modo, a análise do “fato” da razão como sendo a consciência da lei moral deu a Kant apenas “[...] consciência da nossa submissão à lei moral enquanto ser racional portador de vontade.” (BORGES, 2012, p. 34).

que pode também ser tomado enquanto princípio: sempre se perguntar se o princípio (máxima da vontade) que ele toma para decidir sua ação pode ser tomado (por seu semelhante) por uma lei universal. Ademais, este modo racional de proceder deixa claro que não há nada acima da representação da lei que tenha valor moral; porque, no fundo, o que faz o dever ser o que é, é exatamente o respeito puro e simples pela lei. Nos termos de Kant: “[...] a necessidade de minhas ações por *puro* respeito pela lei prática é aquilo que constitui o dever, ao qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor tudo supera.” (KANT, 2009, p. 139, grifos do autor). É a própria razão que cobra esse respeito pela legislação universal prática.

De modo sucinto, diz-se que o respeito é um sentimento racional, logo seu *locus* não pode ser nenhum elemento externo ou mesmo interno, como uma inclinação à uma dada ação. Ele tem por objeto único e exclusivo a lei que se deduz do dever enquanto princípio da moralidade do senso moral do homem comum. Dito de outro modo, o respeito dá ao homem de uma razão simples, mas não só a ele, uma força⁷¹ para o bom agir, do agir correto, moral.

2.2 Do critério de validação da lei moral

Apesar de ter sido inferido de uma espécie de senso comum moral, o fundamento da moral, o dever não foi e não pode ser atrelado a nenhum elemento sensível, ou fundado na experiência. Ao se partir da consideração de que as leis morais, exigidas para a determinação da vontade, precisam valer para todo ser racional, é extremamente coerente e exigível que tais leis sejam deduzidas do conceito universal de um ser racional em geral, como afirma Kant: “[...] porque as leis morais devem valer para todo ser racional em geral, <também é da maior importância prática> derivá-los já do conceito universal de um ser racional em geral [...]” (KANT, 2009, p. 181). Pode-se afirmar que Kant reverbera sobre o fundamento do valor moral da ação humana o Imperativo categórico, que já se faz presente no conceito de ser racional.⁷²

⁷¹ “A razão precisa ter força motivacional e ela só pode tê-la quando pode evocar o querer da moral, sem precisar retroceder a um repertório preexistente, subjetivo de desejos e interesses.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p 77).

⁷² O imperativo categórico é uma preposição sintética-prática e a priori, que indica, como destacam Schönecker e Wood (2014), a distinção entre o ser racional absoluto e o racional sensível. O essencial é destacar que um ser racional absoluto (os comentadores trazidos aqui chamam “puramente racional”) assim o é porque sua vontade jamais entra em contradição com a lei moral. Outrossim, destaca-se aqui o porquê do imperativo ser tanto *a priori* quanto sintético e prático: “Este imperativo é *categórico* porque ordena uma ação como absolutamente necessária, sem pressupor um interesse subjetivo na ação; o imperativo categórico é *a priori* devido a sua

Na III seção da GMS, Kant tem por objetivo demonstrar que para todo ser racional finito, o imperativo categórico é válido. Destaca-se que, no título da II seção era: “Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes”, Kant identificou um princípio de validação das máximas morais, que se não utilizado por todos os seres racionais finitos, ao menos ele lá está à espera de quem queira utilizá-lo. Nessa terceira seção, o problema é resolver como tornar válido tal mecanismo racional para todo ser racional sensível.

O primeiro passo é reconhecer que o imperativo categórico possui tanto um caráter de obrigação quanto “motivacional”. Pelo primeiro, entende-se que ele concede ao sujeito agente a regra para o reto agir moral. Pelo segundo, ele reconhece que na avaliação da máxima de ação o resultado da aplicação do imperativo categórico fornece ao homem um motivo suficiente⁷³ para que possa agir bem.⁷⁴

De modo direto, pode-se dizer que na III seção da GMS, Kant tem por fim três objetivos: a) deixar claro que a lei moral é válida de modo objetivo nessa linha, b) tornar irrefutável que a razão exige uma ação moral; para isso, também é necessário c) refutar qualquer possibilidade de determinismo moral, isto é, que as ações morais são, no fundo, guiadas pelos desejos, pelas inclinações, numa palavra, de modo heterônomo.

A primeira tarefa, na III seção da GMS, é deduzir a lei moral, o que não fora possível na GMS II. Os passos iniciais da argumentação apontam a relação entre vontade e liberdade; liberdade e autonomia e autonomia e imperativo categórico. Dito de outro modo, o ser racional finito tem uma vontade; essa é, ainda que de modo negativo⁷⁵, livre; justamente por ser livre é

categoricidade e sua necessidade. O imperativo é *synthetico* porque antes de tudo ‘conecta’ [...] aquilo que não está contido ‘analiticamente’ no respectivo outro, isto é, a vontade de um ser imperfeito com a lei moral.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p 102, grifos do autor).

⁷³ BORGES, 2012, p. 25.

⁷⁴ Tugendhat (1997), sustenta que Kant, na tentativa de superar a fundamentação moral empirista de Hume, busca fundamentar o agir humano nas bases da razão, e o acusa de tentar um salto mortal ao introduzir o imperativo categórico enquanto uma proposição sintética prática *a priori*, que tem por fim “[...] mostrar, do ser sensível do homem, que ele pode ainda assim ser determinado por pura razão.” (TUGENDHAT, 1997, p. 169). Todavia, o comentador não credita êxito a Kant nessa empreitada porque, segundo ele, Kant não supera a fundamentação de Hume em virtude das condições antropológicas naturais do homem e porque leva, ou melhor, obriga o homem a se fazer e a fazer parte de um mundo suprassensível para ter-se enquanto moral. Eis nas palavras do comentador: “Que o ser humano, quando se deixa determinar pela razão pura, necessariamente vai querer x, é de fato analítico [...]. Mas que ele pode deixar-se determinar pela pura, isto deve parecer um prodígio, em virtude da concepção de Hume (e não poderíamos completar: em virtude da única inteligível?) sobre a motivação humana. Vemos com que incrível ônus argumentativo teórico Kant se sobrecarregou com a ideia de um agir pela razão pura prática, um ônus, que os atuais representantes de uma moral da razão nem enxergam mais: não só que é tão difícil (e na minha opinião: impossível) tornar inteligível uma proposição que pretende que fazer algo seja racional em si e não apenas relativamente, mas ainda também que a motivação correspondente vai contra o antropológicamente compreensível e faz Kant apelar a uma proposição sintética *a priori*, que o obrigará por sua vez então à suposição, que o homem só pode ser moral, se ele é ao mesmo tempo compreendido como membro de um mundo supra-sensível.” (TUGENDHAT, 1997, p. 168).

⁷⁵ “[...] independência de toda a matéria da lei [...]” (KANT, 2008d, p. 55).

autônoma, logo, “[...] uma lei para si mesma”. (KANT, 2009, p. 349). Essa autonomia da qual a vontade não pode se dissociar é, no fundo, a própria fórmula do imperativo categórico.

Para além disso, é válido identificar o que significa dizer que liberdade é uma causalidade. Ao partir da fórmula da autonomia⁷⁶ do imperativo categórico, sabe-se que a lei que se autoimpõe é a lei moral. Para Kant, afirmar a vontade enquanto livre é ratificar que essa mesma vontade está submetida, de modo incondicional, à uma legislação que a razão se dá. Desse modo, a vontade do sujeito agente racional é uma vontade livre indubitavelmente submetida à lei da razão prática. Esse objetivo Kant busca atingir na KpV especificamente na argumentação do “fato” da razão.

A liberdade é uma causalidade ou um “fato da razão”. Aqui, a argumentação de Kant tem um outro fim, ou uma outra preocupação: demonstrar que a razão, em seu domínio prático, pode também ser pura, ou seja, imune às invertidas de tudo o que tiver relação com a sensibilidade, desejos, emoções, inclinações. Em suma, percebe-se que ela não está presa aos ditames das leis da natureza, como está razão teórica.

O fato da razão é explicitado pela clara consciência de que o sujeito agente tem da lei moral, que lhe salta aos olhos da consciência diante de um julgamento ou escolha que precisa fazer. Ademais, é “fato” porque a referida consciência não é derivada de modo algum de elementos anteriores da própria razão como conceitos ou intuições sensíveis ou mesmo puras, menos ainda da consciência da liberdade como exemplifica Kant, ou sequer de conceitos ou ideias já derivadas.

O fato⁷⁷ da razão é a condição para se afirmar a objetividade da Liberdade a partir do conhecimento da moralidade. Esse princípio está fundado na relação recíproca da liberdade

⁷⁶ A terceira formulação do imperativo categórica é deduzida das duas anteriores: “Com efeito, o fundamento de toda legislação prática está *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que (de acordo com o primeiro princípio) a torna capaz de ser uma lei (eventualmente lei da natureza), *subjetivamente*, porém, <está> no fim; o sujeito de todos os fins, porém, é todo ser racional, enquanto fim em si mesmo (de acordo com o segundo princípio): daqui se segue agora o terceiro princípio prático da vontade, enquanto condição suprema da consciência da mesma com a razão prática universal, a ideia *da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora*.” (KANT, 2009, p. 251, grifos do autor).

⁷⁷ Loparic (1999), seguindo Heidegger e D. Hienrich, defende que há, no domínio da filosofia prática, de Kant, mais especificamente, entre a moral e sentimentalidade, uma ligação que não se pode desconsiderar, com o risco de se ler Kant de modo equivocado: “A interpretação que defendo no presente trabalho concorda com a tese de Heidegger de que existe uma ligação originária entre a lei moral e a sensibilidade e que a lei moral não determina à vontade como um objeto. O acordo vai mais longe, pois se insiste em que a lei, enquanto lei do dever, só é acessível no respeito e não, por exemplo, na autoconsciência meramente intelectual.” (LOPARIC, 1999, p. 22). A hipótese interpretativa de Loparic (1999) aponta para uma consideração da consciência da lei quanto já contendo em si o próprio respeito por ela. Cito Loparic: “o respeito pela lei deve ser embutido de alguma maneira na consciência da lei. Por outro lado, a consciência da lei deve ser utilizada para esclarecer o sentido do sentimento e da sensação de respeito. Por conseguinte, essa consciência da lei (o fato da razão) deve ser ao mesmo tempo sensível e racional”. (LOPARIC, 1999, p. 23). Loparic (1999), entende que o termo *fato* pode ser traduzido por efeito e assim ele o faz, o fato de Kant não seria algo incontestado, mas um efeito surgido, “da consciência de que forma das máximas é imposta (*aufgedrängt*) a nossa vontade”. (KpV, p. 55) “O ‘*faktum*’

com a moralidade. Kant afirma no prefácio da KpV: “Mas a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, de cuja possibilidade sabemos *a priori*; sem, contudo, ter perspicácia dela, porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos.” (KANT, 2008d, p. 5-6, grifos do autor). No termo “perspicácia”, Kant acrescenta uma nota na qual ele deixa claro a reciprocidade em questão quando afirma que “[...] a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade.” (KANT, 2008d, p. 6, grifos do autor). De modo objetivo, é pela moralidade que se conhece a liberdade; e sem a liberdade não há moralidade porque a primeira é a razão de ser da última. A pergunta que se deve fazer neste momento é: por que temos que realizar a prova da liberdade? A resposta pode ser também simples e direta: a simples consciência da lei moral no ser racional não dá a garantia dele agir segundo a determinação objetiva da razão.

não significa que a lei é um fato para a razão nem que a razão, ela mesma, é um fato *sui generis*.” (LOPARIC, 1999, p. 38-9.) Então, à pergunta pela possibilidade da lei moral, Loparic responde afirmando o quê “essa lei é possível porque ela é efetiva. A sua efetividade é atestada pelo fato/efeito da razão, isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade.” (1999, p. 39). Contra essa posição interpretativa Guido de Almeida (1999) afirma, a partir da análise da argumentação de Henrich, que por sua vez, considera que razão e emoção estão “intimamente ligadas.” (ALMEIDA, 1999, p. 74). Em síntese, Henrich defenderia que o imperativo moral é objeto de uma intelecção, isto é, o componente intelectual dá o conteúdo da lei, logo, é separado do componente emocional; sendo aquele, o conteúdo da lei moral (a universalização da máxima) passível de ser dado pela razão teórica; o componente emocional “concerne no fundamento da obrigação e ao motivo moral, a saber, o sentimento de respeito: reconhecemos a lei como um imperativo para a nossa vontade, porque nos sentimos obrigados por ela e, sentimo-nos obrigado por ela porque sentimos respeito pela lei.” (ALMEIDA, 1999, p. 75). Segundo Almeida (1999, p. 75), Henrich toma o “conteúdo do sensível como meio adequado de exposição de uma ideia da razão; e assimila o imperativo moral aos imperativos pragmáticos, além de se equivocar sobre o motivo moral.” A tese deste comentador que busca refutar a posição de Henrich é: “Eles [os imperativos pragmáticos] podem, sem dúvida, serem ditos intelectuais por sua origem, mas não em si mesmos, a noção de um ‘sentimento intelectual’ sendo uma contradição *in adjecto*. Assim, a caracterização do sentimento moral como um sentimento ‘não patológico’ de modo algum significa que ele não seja, enquanto sentimento (*Gefühl*), sensível, mas tão somente que ele é um sentimento produzido em nossa afectividade por nossa própria vontade (*selbstgewirkt*), ao contrário dos sentimentos que estão ligados a uma necessidade dada (*Bedürfnis*) e à sua satisfação.” (ALMEIDA, 1999, p. 76). Além disso, Henrich faz do respeito a condição de reconhecimento da lei moral (ou do conteúdo desta) “como imperativa para a vontade” (ALMEIDA, 1999, p. 77), o que o levou a associar imperativos morais com os pragmáticos. Estes últimos são hipotéticos. É preciso lembrar (como faz Almeida (1999)) que a distinção entre os imperativos é formal e não subjetiva, ligadas ao prazer e ao desprazer. O imperativo moral é pensado, por Kant, como imperativo categórico, formal e isento de qualquer objeto da vontade e dos sentimentos de prazer. Uma possível salvação para a argumentação de Henrich é a forma como Kant trata o respeito na GMS, ou seja, como o motivo da moralidade. Porém, na nota [Ak 401- KANT, 2009, p. 131], da GMS, o respeito é a “consciência de subordinação da vontade ao imperativo moral.” (ALMEIDA, 1999, p. 77). Já na KpV, a lei moral é o único móvel moral possível, e o sentimento do respeito é, aqui, tido não mais como um motivo, mas, sim, “como a própria moralidade (motivada diretamente pela consciência da lei).” (ALMEIDA, 1999, p. 78). Essa argumentação de Almeida (1999), contra Henrich, é também oferecida a Loparic (1999). Para ele, além das objeções acima a posição de Loparic (1999) permite mais uma, porque ele, Loparic (1999), “acaba por interpretar o ‘facto da razão’ prática como envolvendo aquilo que Kant declara impossível e desnecessário, a saber, uma dedução. Com efeito, para que os sentimentos morais constituíssem um domínio de objetos conferindo significado ao princípio da razão pura prática, seria preciso que fossem dados independentemente desses conceitos. Mas, nesse caso, seria preciso dar por preenchida aquela condição recusada por Kant, a saber, a existência de um elemento dado “alhores” que tornaria possível a dedução do princípio moral.” (ALMEIDA, 1999, p. 78).

O que se pode afirmar aqui é que Kant está a buscar, para a vontade, um agir independente dos móveis sensíveis e tal garantia depende necessariamente de se provar a “efetividade” da liberdade. Para tanto, parte-se da seguinte tese: A lei moral é um “fato da razão”, logo, indubitável. Todavia, fica a questão: como temos acesso a este *fato*? Uma resposta é dada pelo respeito.

Para Borges (2012), essa tese traz pelos menos dois problemas que devem ser considerados: o primeiro destaca que se o sentimento do *respeito* pela lei moral for o ponto para se provar a consciência da lei, então, o “fato” pode ser fundamentado um juízo sintético *a priori*; o segundo diz respeito ao escopo da referida prova: “se tomarmos a consciência da lei moral como aquela na qual o respeito encontra-se necessariamente ligado, então a prova é válida apenas para os seres racionais sensíveis.” (BORGES, 2012, p. 32) A primeira objeção considera o limite formal da ética kantiana, que não aceita no fundamento da ação moral a presença de elementos externos à razão (isto ao menos na GMS e na KpV), e tampouco internos (como inclinações) ao objeto da ação. A segunda objeção leva em consideração o limite que Kant demarca para o princípio da moralidade, no § 7 da KpV, onde ele destaca a lei fundamental da razão prática. Cita-se o filósofo: “Esse princípio, portanto, não se restringe meramente a homens, mas concerne a todos os entes finitos que têm razão e vontade, antes, compreende até o ente infinito enquanto inteligência suprema.” (KANT, 2008d, p. 54). Deve-se ter em mente que os seres racionais finitos possuem uma vontade e uma razão que pode lhe determinar as escolhas e ações. Para esses, o princípio moral prático é necessariamente um imperativo, uma lei que se impõe, e a ação que deve resultar dessa influência é realizada por dever.

A lei moral não diz respeito a objetos passíveis de intuição sensível, mas de objetos que carecem de uma representação. Ela, a lei moral, é a condição de conhecer e de ser de seus objetos: o bom⁷⁸ e o mau, no sentido moral. Para Almeida (1999), essa comparação não se apresenta de todo correta. Seu argumento é:

Por um lado, não é verdade que os objetos da razão prática (ou seja, aquilo que é passível de ser avaliado como bom ou mau) e, em particular, que os objetos da razão prática pura (o que pode ser avaliado como moralmente bom e o moralmente mau) não possam ser dados independentemente de seus princípios na intuição sensível. (ALMEIDA, 1999, p. 66, grifo do autor).

⁷⁸ “Bom e mau são predicados que aplicamos a ações possíveis pela causalidade da vontade humana, isto é, segundo a representação de fins, ou máximas. Ora, enquanto determinadas segundo máximas, as ações que avaliamos moralmente podem existir independentemente da avaliação moral e, podemos até mesmo admitir que, em certo sentido, também podem ser dadas na intuição sensível, na medida em que são ou envolvem ações físicas (conhecidas pelo sentido externo) e a consciência de fins através do sentido interno.” (ALMEIDA, 1999, p. 66).

O ponto é: as ações avaliadas enquanto morais “podem existir independentemente da avaliação moral” (ALMEIDA, 1999, p. 66), e, em certo sentido, também podem ser dadas na intuição sensível, “porque envolvem ações físicas” (ALMEIDA, 1999, p. 66) e a consciência de fins (pelo sentido interno). Na outra ponta do argumento, os objetos conhecidos pela conformidade do entendimento não existem necessariamente independentes do entendimento; eles são objetos manifestados, fenômenos, mas não determinados em si mesmos, coisas ou entes físicos.

As ações humanas são práticas conscientemente racionais e, é pela *apercepção* que ele é capaz de determinar suas ações pela razão. Essa determinação racional se dá pelos imperativos⁷⁹ que ela lhes apresenta ao livre arbítrio. O imperativo dá ao sujeito agente a consciência do seu próprio agir. Entretanto, essa consciência ainda não garante a dedução⁸⁰ da lei moral. Ademais, é preciso considerar que tanto um quanto outro tipo de imperativo possibilitam o agente agir racionalmente.

Há indivíduos que agem seguindo imperativos pragmáticos, mas não têm condições de avaliarem moralmente o seu agir, a sua escolha. Ademais, os imperativos pragmáticos sempre darão sustentação, por assim dizer, aos imperativos morais. Porém, eles não dão condições de se fazer avaliação precisa das ações; já os imperativos morais permitem que sejam feitas avaliações dos imperativos pragmáticos. Para Almeida (1999), deve haver uma compatibilidade⁸¹ entre esses imperativos, mas com a prevalência dos morais sobre os pragmáticos.

⁷⁹ Os imperativos da razão são pragmáticos e morais. Os primeiros são de ordem subjetiva e se apresentam em máximas da vontade; os últimos são objetivos, e se caracterizam por ser mandamentos, leis para a vontade.

⁸⁰ Dedução essa que Kant, na KpV (2008d, p. 76) afirma peremptoriamente que não pode ser realizada. “Que uma dedução nessa base seja impossível, resulta já do fato de ser o aspecto da consciencia moral comum, do qual partiu Kant, um elemento de uma moral em geral e já por isto não pode ter sido derivado dele o programa moral específico do imperativo categórico.” (TUGENDHAT, 1997, p. 140)

⁸¹ Parece-nos que Kant discorda de uma compatibilidade entre os imperativos por ele elencados para a determinação do agir humano. Ademais, nem toda ação humana é racional, há as irracionais que são as que têm em seu fundamento a total ausência da razão seja a prática seja a pragmática (em sentido *lato*). Nos termos de Kant: “Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para a legislação universal própria, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer um de seus objectos, o resultado então será sempre *heteronomia*.” (2009, p. 287, grifos do autor). Em síntese, parece a nós que Kant está a dizer algo como: toda ação moral é racional, mas nem toda ação racional é moral. Ou, do fato de se agir racionalmente, não se infere uma ação moral. Logo, não nos parece válido associar os imperativos hipotéticos aos categóricos para se tentar justificar que as ações que eles fundamentam podem ter algum valor positivo na teoria moral de Kant. Nessa linha, é válido tomar em conta a diferença que ele destaca em “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade” (1797), entre o legal/formal e a ética: “Não posso aqui tomar mais acutilante o princípio ao ponto de dizer: ‘A inveracidade é a violação do dever para consigo mesmo.’ Pois tal princípio pertence à ética; mas aqui fala-se de um dever do direito. – A doutrina da virtude vê naquela transgressão apenas a indignidade, cuja reprovação o mentiroso sobre si faz cair.” (KANT, 2008f, p. 188 -nota)

2.3 Sobre intenções e máximas

É sabido que Kant deixa claro, em diversos lugares, que não se pode conhecer as intenções antes de agir, isso porque se pode estar autoenganado. Do mesmo modo que na investigação da primeira questão levantada, o ser racional finito sempre age mediante máximas, aqui também pode-se deparar com duas possibilidades: sim ou não. A primeira, leva em consideração que a partir do que é dito por Kant, acerca do poder do “eu penso⁸²” no § 16 da KrV, deve-se considerar que uma máxima deve ser sempre passível de conscientização por parte do sujeito agente. A outra ponta dessa discussão afirma que as máximas apresentam apenas intenções gerais, que levariam a conhecer apenas as intenções específicas e não as máximas.

O que está na base desse pensamento é o fato de se sugerir que máximas e intenções não se equivalem, e intenções estão sempre direcionadas para o que é específico da ação. O ponto central está no conteúdo da máxima: o móbil (subjetivo) e o motivo (objetivo), na medida em que reconhecer estes últimos é muito difícil numa dada ação; e, por serem eles conteúdo das máximas, fica claro que não se pode facilmente saber que máxima dirige a vontade na escolha. Nessa análise, duas respostas são possíveis, mas necessitam de uma consideração: para se identificar se se está ou não consciente das máximas de ação, deve-se perguntar se a máxima em questão traz, na sua descrição, o motivo da ação. Caso a resposta seja afirmativa, a conclusão é: o conhecimento das máximas depende necessariamente do reconhecimento do motivo que nela habita. A segunda possibilidade considera que a máxima seja tida apenas enquanto uma regra externa de ação, o que dará, por sua vez, o acesso à máxima que guia a vontade, mesmo na incerteza do motivo pelo qual se age.

Um último ponto a ser tratado aqui é o grau de generalidade da máxima. Em outras palavras, quais as espécies de máximas com as quais se pode deparar quando de uma ação moral? Na RGV, apesar de diversas passagens citarem o termo máximas em diferentes sentidos como geral, má, boa etc., interessa destacar que essas qualificações se resumem a dois tipos: máximas morais e máximas do amor de si. Estas últimas, por sua vez, dão a condição de bem reconhecer o objetivo do Imperativo Categórico, identificar e avaliar a máxima moral. Questionar essa variabilidade dos graus da máxima permitiria realizar, como sugere Borges

⁸² “*O eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim, representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação ou seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim.” (KANT, 2013, p.129, grifos do autor).

(2012, p. 59), uma redefinição de certas máximas, com fim de torná-las adequadas às questões morais que permeiam a vida diária do sujeito agente. Isso porque, de um certo modo, Kant anuncia que há contradição tanto na máxima da vontade quanto na própria vontade. Diante dos quatro exemplos, o suicida, o da falsa promessa, o que desperdiça talentos e o que não se dispõe a ajudar quem precisa, Kant deixa bem claro que:

É Preciso *poder querer* que é uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: este é o cânon do ajuizamento moral da mesma em geral. Algumas ações são tais que não se pode sequer *pensar* sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa. No caso de outras, é verdade, não se pode encontrar essa impossibilidade interna, mas é, no entanto, impossível *querer* que sua máxima seja erguida a universalidade de uma lei, porque tal vontade se contradiria a si mesma. (KANT, 2009, p. 225, grifos do autor).

A sentença trazida da GMS apresenta dois tipos de contradições passíveis de acontecer no ajuizamento moral, a da máxima e a da vontade. A solução proposta por Borges (2012) exige que se considere na avaliação da máxima, pelo imperativo categórico, que o sujeito agente moral detenha um conhecimento moral prévio, uma espécie de senso moral, que se faria presente já incluído na fórmula do Imperativo categórico da humanidade. A tese básica diz que não são todos os atos e ações do sujeito agente moral que precisam e que devam sofrer a avaliação por parte do imperativo categórico; pelo contrário, apenas aquelas que exigem uma tal avaliação tanto de uma dada ação quanto do seu possível efeito.⁸³

Um sujeito que pretende ser um agente moral não pode agir cegamente ou a tatear como se buscasse identificar o que pode ou não fazer. Segundo esse ponto de interpretação, ele já necessita ter algum tipo e nível de saber moral anterior à própria ação. Isso se dá porque deve ser lembrado que o imperativo categórico não faz o julgamento das ações em si, mas tão somente das máximas que as determinam.

A ideia por detrás dessa posição é não considerar esse senso moral prévio enquanto um sentimento que identifica o que é importante na valoração moral, mas apenas como se fosse uma regra que identifica o que é realmente importante no julgamento moral. Essa regra estaria subentendida na fórmula da humanidade do imperativo categórico. Por fim, sem nenhum problema de fundamentação, seria construída ao longo do tempo em sociedade que o sujeito agente vive.⁸⁴

⁸³ “O que nos exemplos⁸³ de Kant, na GMS, mostram é que a necessidade de um julgamento pelo Imperativo Categórico (IC) aparece quando o agente tem uma boa razão para realizar uma determinada ação, uma necessidade ou interesse, e suspeita que este ato pode não ser permitido.” (BORGES, 2012, p. 65).

⁸⁴ É inegável que Kant, quando trata dos problemas que envolvem a aplicabilidade dos princípios e do fundamento da ética, ele esbarra ou propositalmente “caia” nos braços da educação.

Finalmente, identifica-se que Kant dá duas (que no fundo uma expande a outra) definições de máximas⁸⁵ (nas notas GMS, às passagens Ak 400 e Ak 420) que dão margem a uma interpretação um pouco diferente e mais abrangente no que tocam as suas diferenças de abrangência do próprio conceito máxima; para além de suas similaridades, destacam-se suas diferenças na caracterização da relação objetivo x subjetivo. A primeira delas: “*Máxima* é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a *lei* prática.” (KANT, 2009, p. 29, grifos do autor). Essa definição de máxima dada por Kant poderia, a primeira leitura, sugerir que “os princípios práticos objetivos também podem ser subjetivos” (ALLISON, 2003, p. 86).

A segunda nota expande a máxima subjetivamente:

Máxima é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e, é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo.” (KANT, 2009, p. 213, grifos do autor).

A leitura de Allison (2003) afirma que Kant, nesta última consideração, não dá margem para se ter “princípios práticos objetivos como máximas”. Máxima é um tipo específico de princípio; um princípio prático objetivo é um imperativo, o que exclui a possibilidade de tal princípio servir como uma máxima.

Essa mesma diferença de colocação, por parte de Kant, dá-se na KpV, quando ele, logo no primeiro parágrafo, na “Definição”, afirma as proposições fundamentais práticas como sendo as que contém uma determinação absoluta (universal) da vontade, que por sua vez se subdividem em “[...] subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional.” (KANT, 2008d, p. 32, grifos do autor). Para o comentador, na segunda seção da GMS, a formulação da máxima dá a entender que o agente toma a máxima enquanto princípio subjetivo exclusivo seu; já na KpV, que ambos os princípios, subjetivo e objetivo, podem ser assumidos na determinação da vontade.

O destaque aqui é reconhecer que Kant tem por preocupação deixar claro que não se deve entender máxima num único sentido, mas em três. Assim, o filósofo estaria preocupado

⁸⁵ C.f. KANT, 2009, p. 129 e 213.

em “[...] mostrar que nem todas as máximas são dessa natureza [máximas empíricas], que agentes imperfeitamente racionais, como nós, também podem agir com base em um princípio puramente formal, a saber, a lei moral”. (ALLISON, 2003, p. 88). Com isso, ter-se-ia a mera máxima, uma lei, e uma lei que também é uma máxima; ou, dito de outro modo, a lei que é uma máxima, é uma lei de primeira ordem.

É preciso considerar que todas as máximas são subjetivas e princípios escolhidos livremente; bem como os princípios práticos⁸⁶ objetivos são mais apropriadamente princípios de segunda ordem. De modo objetivo, as máximas são produtos da razão prática “sujeitos aos critérios objetivos de razoabilidade⁸⁷ expressos nos princípios práticos objetivos.” (ALLISON, 2003, p. 87). O ponto central aqui é considerar que um princípio objetivo da razão prática traz à luz o que a vontade do sujeito agente esconde. Nesta perspectiva, a depender da abrangência desse princípio, tem-se imperativos hipotéticos ou categóricos. Isso implica afirmar que há uma ligação forte entre as máximas e os interesses. Kant afirma: “Sobre o conceito de interesse funda-se também o de máxima. Esa, portanto, somente é autenticamente moral se depende do mero interesse que se toma pela observância da lei.” (KANT, 2008d, p. 128-9).

Outrossim, há na base do conceito de máxima, o de interesse, conforme Kant. Assim, entende-se que os interesses também são produtos da razão prática e podem ser eles empíricos ou morais. Os primeiros seriam tidos por patológicos porque visam sempre um fim; já os últimos, por não possuírem fim algum, seriam puros moralmente. Desse modo, pode-se dizer que a razão prática possui dois polos: um subjetivo, ao qual estão associados interesses e máximas; e um objetivo no qual a lei moral é que determina a ação.

A posição de Allison (2003) vai ao encontro das seguintes considerações: 1) deve-se entender máxima por regra autoimposta, e não pode haver uma estipulação de uma (máxima) sem o pleno conhecimento do sujeito agente. Aqui, deve-se ter claro na consciência: “não posso agir com base num princípio sem [...] uma consciência desse princípio, embora não precise estar explicitamente ciente de que estou agindo de acordo com esse princípio.” (ALLISON, 2003, p. 90); 2) Máxima, diz-se sobre os tipos de ação de modo genérico (aqui são regras), enquanto conceitos “são gerais com respeito ao número de itens possíveis (ações)”. (ALLISON, 2003, p. 90); 3) “[...] toda máxima reflete um interesse subjacente do agente, que fornece a razão para a adoção da máxima”; 4) Em cada máxima tem (implícito), a “suposição de que tipo

⁸⁶ Kant tende a igualar os princípios práticos em geral e o seu subconjunto, as leis práticas, quando ele está a realizar o contraste entre máximas e princípios práticos.

⁸⁷ Há dois tipos de razoabilidade: a intrínseca, que é ligada ao imperativo categórico e a particular (extrínseca) ligada aos interesses particulares do agente.

de ação selecionada, é sob as circunstâncias particulares [...], o melhor meio disponível para a obtenção do fim escolhido.” (ALLISON, 2003, p. 90). O que essas considerações sustentam é a seguinte tese: o agente escolhe sua máxima consciente de que o faz. Essa tese anuncia o princípio básico da condição racional da máxima.

2.4 Sobre duas teses na fundamentação sensível da moral de Kant

No que diz respeito à fundamentação da moral de Kant, há uma relação que não pode ser deixada de lado ou ser tratada como de menor importância, nesse contexto fundacional. A referida relação se dá entre liberdade e moralidade, que é de implicação mútua. Isto é, liberdade e moralidade são recíprocas e, isso, Kant apresenta tanto na GMS quanto na KpV. A referida tese tem por fim contribuir na sustentação da tese da recepção dos sentimentos na filosofia prática de Kant presente nos textos da década de 1790.

2.4.1 A tese da reciprocidade

Para Allison (2003), o primeiro passo na justificação da moral é a necessária consideração da tese da reciprocidade, a saber, liberdade e moralidade são conceitos recíprocos. A tese é formulada pela primeira vez já na GMS (Ak 446), quando da colocação da liberdade positiva, Kant afirma que “[...] uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa.” (KANT, 2009, p. 349). Porém, é na KpV (Ak 29, §6) que essa posição se encontra presente de modo claro, onde seguindo uma argumentação desde o §1, até a diferenciação entre matéria e forma de um princípio prático, na “Anotação” do § 6, Kant assevera que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente.” (KANT, 2008, p. 49).

O ponto central é: o livre arbítrio deve ser governado, e isso é a consequência de o próprio agir racional⁸⁸ do ser humano. Na medida em que esse agir tem por pressuposto uma ação fundada em máximas, e na consideração de que máximas são também leis subjetivas, tem-se por conclusão que “um livre arbítrio não pode existir sem leis, pelo menos desse tipo”.

⁸⁸ “capacidade de agir de acordo com a concepção de direito, sendo esta entendida como equivalente à ação com base em máximas.” (ALLISON, 2003, p. 204).

(ALLISON, 2003, p. 204). Isso implica que neste ponto não se tem, como quer Kant, uma relação perfeita entre a máxima e a lei prática objetiva, porque a primeira não implica necessariamente em uma determinação incondicionada da vontade.

Além dessa posição, há uma segunda que afirma a condição de sujeição a critérios de razoabilidade da máxima do sujeito agente. Aqui, a ação avaliada não tem, por critério, a universalidade, mas a singularidade do agir; isto é, diz respeito às ações específicas de cada sujeito agente racional realizada em situações também específicas.

Nesse modelo de ações, as máximas precisam sempre ser justificáveis de modo racional. Aceita a necessidade de tal justificação, segue-se que também se toma este proceder como válido em todo ser racional. Dito de outro modo, se foi a razão que determinou em um caso, essa determinação vale para todos os casos semelhantes. Agora, a objeção em contrário não é válida porque “os agentes racionais não podem simplesmente se recusar a jogar o jogo da justificação” (ALLISON, 2003, p. 205).

A fundamentação dessa última tese se dá na análise do argumento que segue: nem sempre os agentes agem com base em boas razões.⁸⁹ Ademais, os agentes que desconsideram a avaliação de suas justificativas e agem à revelia de tal ponderação não seriam necessariamente racionais. Assim sendo, segundo Allison (2003), se a razão de “A” é boa, e se a boa razão de “A” é válida para todos, não se pode rejeitar a condição de universalidade da boa razão sem ao mesmo tempo negar a sua racionalidade (do sujeito agente). Logo, a universalidade é o padrão de escolha da máxima de alguém, porque identifica-se com a lei prática, bem como o teste de universalidade é o requisito do imperativo categórico.

O que precisa ser observado é o fato de que, por ser racional, o agente não necessariamente irá atribuir um valor de razoabilidade ao seu motivo para agir; tampouco que ao reconhecer uma boa razão, ele a adote e aja bem, isto é, realize uma ação boa. O que também é preciso ser considerado é que, deste conceito de ser racional, não se deriva analiticamente a condição para agir determinadamente pela lei.

É preciso considerar ainda que a moral kantiana exige reconhecidamente que se cumpra o dever; e, mais, que se o faça por dever. Na medida em que o respeito é o único incentivo moral que não deriva do conceito de ser racional, do mesmo modo não pode ser a obrigatoriedade da lei. Ou seja, do conceito de ser racional não se deriva analiticamente o de obediência necessária à lei moral.

⁸⁹ ALLISON, 2003, p. 205.

O complemento da argumentação anterior se dá na consideração da liberdade transcendental frente a liberdade prática. A primeira se caracteriza por ter como necessária à verdadeira autonomia a total independência de tudo que é empírico. A segunda é uma espontaneidade ou autodeterminação, um agir por imperativos, ainda que os incentivos a estes possam estar ligados à sensibilidade. Por essa diferença, o agente pode ser livre no sentido prático; porém, não no transcendental. Ou seja, o agente determina sua ação pela via da autopreservação ou pelo maior prazer, por exemplo a satisfação. Já o agir livre autêntico, se e somente se for fundado na livre escolha, na ausência absoluta de influência sobre a vontade, exceto da lei prática. Ou seja, na leitura de Allison (2003), o agir autenticamente livre ocorre ainda que impulsos naturais se façam presentes; estes não podem exercer a menor influência sobre a vontade.

Primeiramente, a consequência dessa não consideração das diferentes liberdades é a liberdade prática como condição suficiente para fundar ações morais (quando em contrário, ela só pode fundar, no máximo, ações legais). Em segundo lugar, o que conduz o homem à adoção das máximas universais não é uma autoconsciência, ou um acordo deliberativo, ou ainda um mistério etc., é “antes por meio da reflexão que descobrimos que sempre estivemos comprometidos com esta máxima, entendida como uma orientação fundamental da vontade para as exigências morais”. (ALLISON, 2003, p. 208). A noção de justificação de uma vontade comprometida com a lei da razão prática surge, ou se mantém, porque justamente é a liberdade que nos direciona a ele (àquele compromisso), o que conduz, por sua vez, à uma justificação racional. Para o comentador, uma tal justificativa é possível, porque (de modo implícito) Kant estaria a dizer que a referida justificação só se torna válida mediante a presença da conformidade da vontade com a lei prática.⁹⁰

O Argumento tem dois movimentos. O primeiro movimento afirma que a máxima seria adotada, porque ela é conforme à lei prática incondicionada; isso quer dizer que ela é condição suficiente para a determinação. O segundo movimento considera que a conformidade da vontade com a lei é, também, uma condição necessária. A primeira condição não traz problemas. A segunda, entretanto, necessita ser bem analisada, porque a ela subjaz uma distinção pouco vista pelos comentadores, que é entre o “permissível” e o “obrigatório”, porque a lei moral é e se faz presente nos dois enquanto critério de justificabilidade. O ponto central é: uma máxima só é justificável, “permissível”, na medida em que a justificação dela requer a demonstração de que a “conformidade com uma lei prática incondicional é condição necessária

⁹⁰ ALLISON, 2003, p. 208.

da permissibilidade das máximas” (ALLISON, 2003, p. 209). O que se busca nessa análise é “a regra ou conjunto de regras que governam a busca de qualquer fim, incluindo o desejo ou os fins baseados em interesses” (ALLISON, 2003, p. 210).

Cabe destacar que essa regra ou conjunto de regras “[...] não deve se aplicar apenas a todos os agentes racionais transcendentemente livres, deve também aplicar-se a eles independentemente dos desejos ou interesses que possam ter” (ALLISON, 2003, p. 210). As consequências são: 1) as máximas dos agentes transcendentemente livres não podem ser justificadas; 2) mas “[...] a conformidade com tal lei [lei prática] é o critério que governa a seleção das máximas e fins de tais agentes” (ALLISON, 2003, p. 210). Assim, para Allison (2003), tem-se a conexão analítica entre a liberdade transcendental e uma lei prática incondicional.

2.4.1.1 Da lei prática à lei moral.

O último passo do argumento (de Allison da reciprocidade) busca “[...] conectar a noção vaga de uma lei prática incondicional com a lei moral definida por Kant” (ALLISON, 2003, p. 210). Para tanto, ele⁹¹ enfrenta duas dificuldades: a primeira aponta um *gap* entre “[...] o princípio ‘conformar suas ações à lei universal’ e a 1ª formulação do imperativo categórico” (ALLISON, 2003, p. 210). Aqui, o problema se dá exatamente na exigência ou no “[...] querer que uma máxima seja uma lei” (ALLISON, 2003, p. 111), e, em sentido lógico, a máxima não o é. A segunda dificuldade se dá justamente na superação dessa lacuna por meio de um argumento que Kant, aparentemente não apresenta explicitamente. Tal argumento busca dá o que exige o imperativo categórico, uma conformidade com a lei. Ou seja, é preciso responder como dessa conformidade com a lei surge o imperativo. Em síntese, a exigência da racionalidade da máxima também exige sua adequação à universalização. O problema se encontra na seguinte consideração: o fato de uma máxima não se adequar à universalização exigida pelo imperativo, não elimina a sua validade particular para um dado caso de um agente específico.

Kant afirma que:

Se me represento em pensamento um imperativo em geral, não sei de antemão o que ele há de conter até que a condição me seja dada. Mas, se me represento em

⁹¹ Seguindo Bruce Aune.

pensamento um imperativo *categórico*, então sei de pronto o que ele contém. Pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta se não a universalidade de uma lei geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária.” (KANT, 2009, p. 214-5, grifo do autor).

Aqui, Kant dá a entender que no conceito de imperativo já se encontra o seu conteúdo (a conformidade da máxima à lei).⁹²

Na segunda Crítica, Kant afirma que

[...] onde **começa** o nosso **conhecimento** do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática[?]. Pela liberdade ele não pode começar; pois não podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte o mecanismo da natureza, o exato oposto da liberdade. Logo é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão se apresenta como fundamento de determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente dependente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade. (KANT, 2008d, p. 49-50, grifos do autor).

Observa-se que aqui na KpV, a argumentação não é de uma lei prática para o imperativo, mas à ideia de liberdade. Na KpV, o imperativo categórico tem por base a liberdade transcendental. Nos §§ 5 e 6 (Problemas I e II), Kant afirma que “[...] a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade.” (KANT, 2008d, p. 49) Na medida em que se torna possível demonstrar que “[...] a exigência de que as máximas de alguém tenham forma legislativa, é idêntica ou decorre da lei prática incondicional a que está sujeita a vontade livre” (ALLISON, 2003, p. 212), aquele referido *gap* é preenchido. Ademais, é preciso considerar que “[...] para um agente transcendentalmente livre, a conformidade a uma lei prática deve fornecer a razão para adotar uma máxima” (ALLISON, 2003, p. 212). Isso quer dizer que a máxima, além de ser conforme a lei, deve também ser adotada pelo agente, se ela é conforme à lei. Ou seja, a conformidade é a razão para a dotá-la. E se a máxima é baseada em inclinações, a conformidade se torna “[...] um componente ineliminável em uma razão suficiente”. (ALLISON, 2003, p. 213) Portanto, a liberdade transcendental é o elemento que preenche o espaço entre “[...] a ideia de conformidade com a lei como tal, ou alternativamente, o mero conceito de uma lei prática e a lei moral como Kant a define” (ALLISON, 2003, p. 213).

⁹² E nada além dessa conformidade é seu conteúdo, porque ele, o imperativo é tão-somente um mecanismo teste para avaliar e validar as máximas morais.

Como visto, a tese da reciprocidade afirma que moralidade implica liberdade.⁹³ Porém, há uma pergunta que deve ser respondida: é a liberdade a condição *sine qua non* para a moralidade? É possível haver moralidade sem liberdade? Ou apenas os atos livres podem ser ditos morais? As respostas a estas questões devem ser buscadas na análise da segunda tese a ser investigada aqui, a da incorporação de elementos sensíveis às máximas que fundamentam escolhas morais.

2.4.2 Da tese da incorporação

No caso de não se ter errado muito no caminhar das ideias até aqui, esta tese já fora identificada logo nas duas primeiras seções desta unidade, especificamente onde Allison (2003) afirma que as inclinações podem ser incorporadas às máximas. Assim, inclinações se tornam motivos para a ação. A incorporação de elementos sensíveis ou mesmo internos, mas não racionais como o dever para Allison (1983), não deve ser desconsiderada como

[...] o princípio de que um incentivo só pode determinar um agente a agir na medida em que o agente incorpora esse incentivo em sua regra ou máxima de ação. Consequentemente, quando consideramos um ato livre, isto é, quando o imputamos a um agente, não negamos que esse ato tenha uma causa antecedente, ou incentivo; mas também assumimos que o incentivo conduz ao ato apenas por meio da adoção pelo agente de uma regra de ação segundo a qual o incentivo pode servir de justificativa para o ato em questão. Esse ato de incorporação é o que Kant entende por ‘causalidade da razão’⁹⁴ (ALLISON, 1983, p. 327).

A tese simplificada pode ser lida assim: caso o sujeito agente racional finito aceite em sua máxima inclinações ou qualquer outro elemento externo à vontade do arbítrio, então, esses elementos tornar-se-ão motivos morais, determinando a vontade e dando valor moral à ação realizada.

⁹³ Allison (2003), admite que a referida tese da reciprocidade não dá conta sozinha de fundamentar a moral do dever de Kant. Entretanto, ela consegue destacar que não há moralidade sem a liberdade transcendental, sem que o sujeito agente aja livremente.

⁹⁴ “[...] the principle that an incentive can only determine an agent to act insofar as the agent incorporates that incentive into his rule or maxim of action. Consequently, when we consider an act to be free, that is, when we impute it to an agent, we do not deny that this act has an antecedent cause, or incentive; but we also assume that the incentive leads to the act only through the adoption by the agent of a rule of action according to which the incentive can serve as a reason for the act in question. This act of incorporation is what Kant means by the ‘causality of reason.’”

Essa tese, no fundo, considera ou que a vontade humana é “fraca⁹⁵” para tomar suas decisões e fazer suas escolhas, ou, então, as inclinações possuem tamanha força que podem ser irresistíveis a qualquer ação que tente barrar seus objetivos.

A fraqueza da vontade se apresenta apenas no terceiro estágio do mal. Aqui, pelo arbítrio, o sujeito agente opta por uma máxima que é contrária à lei moral, isto é, imoral.

Em terceiro lugar, a malignidade (vitiositas, pravitas) ou, se se preferir, o estado de corrupção (corruptio) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que prospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a perversidade (perversitas) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre acções boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau. (KANT, 1992, p. 36).

Ainda na RGV, em uma nota, logo no começo da segunda parte, onde Kant faz uma crítica ao rigorismo formal ético dos estoicos, que tinham por princípio a famosa ataraxia, novamente ele abre espaço no qual a sensibilidade é, de certa forma, preservada ao afirmar que:

o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade. Aquelas dificultam somente a execução da máxima boa oposta; o mal genuíno, porém, consiste em não querer resistir às inclinações quando incitam à transgressão, e esta disposição de ânimo é, em rigor, o verdadeiro inimigo. (KANT, 1992, p. 64 - nota).

Além disso, Kant parece se colocar, na RGV, contrário aos estoicos que tentam valorizar a determinação da razão sobre a vontade e o controle⁹⁶ das emoções até a possível erradicação

⁹⁵ Essa discussão se faz presente logo no 1 cap. da RGV, que se intitula “Da morada do princípio mau ao lado do bom, ou sobre o mal radical na natureza humana”. Ou seja, essa tese aparece na discussão do papel do mal na formação do caráter do agente moral. Este mal, na RGV, é visto a partir da sua propensão a realizar escolhas que diverjam da lei moral. Antes disso, o homem já traz consigo uma disposição ao bem. Essa propensão indica uma que o homem tem um pendor natural, ainda que adquirido, justamente por se tratar de um mau moral, ou seja, relacionado diretamente à escolha do arbítrio. A diferença entre a disposição ao bem e uma propensão ao mal está presente na categoria quantidade: a primeira relaciona-se com a humanidade presente no indivíduo, isto é, com a universalidade; a segunda é estritamente, particular, o que implica dizer que não se pode dizer que a humanidade é má, mas que o homem X é mau. Ademais, a propensão para o mal na natureza humana se apresenta subdivida em três estágios: o 1º, a fragilidade da natureza humana; o 2º é impureza do coração que mistura o bom com o mau e toma um pelo outro; o 3º é a escolha deliberada por máximas más, isto é, a malignidade.

⁹⁶ Vale resumir a análise que Borges (2012), na tentativa de responder acerca da posição de Kant a respeito do controle das emoções. A autora parte das considerações clássicas que enfrentaram esse problema: a aristotélica, a estoica e a moderna com Descartes. A primeira delas afirma que a condição para a virtuosidade é o controle das paixões pelo domínio da alma racional. O segundo modelo, exige a supressão total das paixões. Sem isso, é impossível se atingir o estado ideal de moralidade, aja vista que o próprio Kant a defende e a chama a apatia (“O princípio da apatia, a saber, que o sábio nunca deve sofrer afecção, nem mesmo de compaixão com os males de seu melhor amigo, é um princípio moral inteiramente justo e sublime da escola estoica, pois a afecção toma (mais ou menos) cego” (KANT, 2006, 151) de sublime e justo. O terceiro está exemplificado em Descartes, na obra *Paixões da alma*, e Borges (2012), intitula tal modelo de fisiológico (mecânico, talvez fosse o mais próximo de Descartes). Neste as paixões sofrem a influência do corpo do agente, dando a ele um controle limitado do que sente, mais especificamente, apenas do que lhe é de fácil percepção. Para Kant, as paixões não são, em seu conjunto, racionais. A apatia, recebe na Religião o sentido de móbil sensível; já na Antropologia e na Doutrina da Virtude, Kant a entende enquanto uma espécie de estado natural e livre: “O dom natural de uma apatia com

delas, mas a favor das inclinações, não as transformando em inimigas. O princípio que rege essa interpretação é a própria fala de Kant acerca delas:

As inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se prudência. Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado (KANT, 1992, p. 64).

À primeira vista, nos textos da RGV e da GMS acerca desse tema, pode-se perceber uma contradição imediata, na medida em que não há espaço na GMS, para uma tamanha valoração da sensibilidade no tocante a uma ação moral. Para Borges (2012, p. 47, grifos da autora), “A *Religião* enfatiza que o fundamento do mal é racional e reside na incorporação do nosso lado sensível como razão para a ação. A *Fundamentação* explica que inclinações não podem nos dar móveis confiáveis e muitas vezes opõe-se ao que decidimos por respeito à lei.” O que implica dizer que não há contradição entre os referidos textos, pois, o que na RGV é tido por fraqueza, na GMS é tido pela negativa às inclinações enquanto móveis da moralidade. Assim, pode-se dizer que o ponto chave dessa discussão é que a fraqueza da vontade não é o grande inimigo da moralidade justamente, porque não ocorre, nesse caso, a incorporação da inclinação na máxima da vontade.

As consequências dessa análise são as percepções dos erros estoicos em não reconhecerem, primeiro, que o arbítrio tem uma determinação livre, escolhendo por vontade própria máximas que vão de encontro ao que é tido por bom; o segundo, diz respeito à associação que se deve fazer em relação à ideia de incorporação do que é sensível na moralidade. Esta última percepção ocorre; contudo, apenas no terceiro estágio do mal, que é deliberativo. Aqui, as máximas incorporam as inclinações por um ato livre de vontade do agente; já na fraqueza da vontade, propriamente dita, o que ocorre é que as inclinações, apesar de não serem incorporadas às máximas da vontade do sujeito, elas, ainda assim, tanto podem dificultar como impedir a execução de boas ações.

suficiente força da alma é, como se disse, o fleuma feliz (em sentido moral). Quem dele está dotado, na verdade não é ainda, apenas por isso, um sábio, embora tenha sempre o favorecimento da natureza, que faz o tomar-se sábio mais fácil para ele do que para outros (KANT, 2006, 152). A posição de Kant, segundo Borges, é: “Eu sugiro que o objetivo de Kant assemelha-se àquele dos estoicos, mas que ele acredita que a extirpação de emoções é um ideal que os seres sensíveis racionais podem atingir apenas raramente.” (2012, p. 157). Ainda segundo Borges (2012), Kant também tem uma compreensão similar à de Aristóteles, porque ele considera e “salva” o sentimento moral, a simpatia, o amor de si, como possíveis de contribuir na ação moral, ainda que, ele declare que o cultivo da apatia e o extirpar dos sentimentos seja o ideal para quem quer alcançar a virtuosidade. Já outros sentimentos como as paixões, ele atribuiria ao modo fisiológico (mecânico) de base cartesiana. Porém, Kant não parece se sentir à vontade para realizar o mesmo ato que os estoicos e decretar o banimento das emoções do domínio da moralidade.

Uma possível defesa da tese da incorporação⁹⁷, que garantiria um reforço ou mesmo a validade da relação íntima entre sentimentos e moralidade, é considerar que o sujeito agente sempre a) conhece o princípio; b) ele quer agir conforme o princípio e o adota; c) ele é capaz de agir seguindo o princípio; todavia, no final, d) ele não age em acordo com a máxima, lamenta-se e alega a fraqueza da vontade.⁹⁸ Para Borges (20012) com quem este trabalho concorda e é contrário a Allison (2003), o sujeito agente conhece, quer e pode agir conforme o princípio; porém, o que o faz desistir de tal modo de ação não seria uma dissimulação (como indica Allison 2003) ou um autoengano, em suma, a fraqueza da vontade, mas, sim, o surgimento de uma nova máxima, na medida em que se considera que se o sujeito age por princípio, ele deve poder agir baseado em um.

O problema que está sendo investigado de fato é saber se o agente moral tem sempre que agir de acordo com princípio que ele aceitou e tomou para si; ou ainda, se toda ação pode ser realizada segundo uma máxima.

Para uma resposta a esta última pergunta, deve-se considerar, primeiro, que em Kant o julgamento do que é tido por moralmente válido se dá por meio do imperativo categórico, que julga os princípios contidos em máximas.⁹⁹ Logo, reitera-se que Kant desacredita que possa existir um agente moral que tome uma atitude dada qualquer sem ter um princípio de ação que o direcione. Porém, em segundo, pode ser colocado que a avaliação da ação moral para Kant é

⁹⁷ Wood (2009) apresenta argumentos para refutar a tese da incorporação, em sua análise da interpretação de alguns comentadores que tomam a associação da boa vontade com o dever enquanto, segundo a qual, a vontade só é boa em si na medida em que age exclusivamente pelo dever. A essa interpretação Wood denomina de rigorosa, porque não permite que se tome a vontade por boa se não for determinada pelo dever. Ademais, a vontade estaria inconstante conflito porque só teria duas possibilidades, violar ou não o dever. Segundo o comentador, é preciso considerar o que Kant diz na “Metafísica dos costumes” sobre o cultivo de certas inclinações para uma ação moral válida. Veja-se o que diz o comentador: “A interpretação rigorosa, apesar de sua inerente implausibilidade, torna-se mais tentadora se pensarmos que o conceito da boa vontade é central para a teoria ética kantiana, e que, portanto, o que Kant diz nas páginas iniciais da *Fundamentação* deve ser tomado como uma apresentação [*presentation*] daquele conceito. [...] Mais ainda [continua o comentador], a interpretação rigorosa exige que atribuamos a Kant a tese segundo a qual a vontade está sempre diante de uma escolha entre o dever e a violação do dever, de tal modo que ela só pode ser boa quando se obriga a seguir o dever e a agir por dever. Mas essa é uma tese que Kant repudia explicitamente na *Metafísica dos costumes*, sob o título pejorativo de ‘virtude fantástica’, ‘que [diz ele], se fosse admitida na doutrina da virtude, transformaria o governo da virtude em tirania’ (Ak 6: 409). Kant sustenta, também, que temos um *dever* de cultivar certas inclinações (tais como amor e solidariedade [*sympathy*]) exatamente *porque* elas tendem a nos prover de incentivos para fazer nossos deveres além do motivo do dever (Ak 6: 402, 456 457).” (WOOD, 2009, p. 15, grifos do autor). Para Wood (2009) os argumentos a essa crítica também servem à interpretação de Allison, intitulada *tese da incorporação*, quando interpretada, segundo Wood (2009) num sentido rigoroso ou extremo: “Todas as razões para rejeitar a interpretação rigorosa, portanto, são também razões para rejeitar a interpretação extrema da ‘tese da incorporação’ (WOOD, 2009, p. 16).

⁹⁸ Borges, 2012, p. 49-50

⁹⁹ Kant destaca que, no início da investigação do conceito de **dever** ele deixa de lado “todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser uteis sob este ou aquele aspecto [...]” (GMS, 2007, p. 27) Por isso sugere-se Kant destaca que o homem sempre age a partir de um princípio, ainda que não o reconheça de imediato, bem como a máxima pela qual tal princípio é expressado.

uma ação específica e deve ser considerada como tal; o que implica dizer que apenas e somente as ações podem ser descritas em máximas, pois elas têm condições de receber a avaliação de moralidade. Ou seja, duas posições: Kant admite que todas as ações são fundadas em máximas, logo, se age sempre baseadas nelas, ou nem toda ação está fundada em máximas.

Para Borges (2012), nesse ponto da análise, Kant seria ambíguo, pois, é possível considerar, a partir dos textos, ambas as posições como válidas. Especificamente na RGV, tem-se a consideração da incorporação de inclinações enquanto causalidade, na medida em que elas são aceitas na máxima do agente por sua livre vontade. A fraqueza da vontade, que está diretamente relacionada a um poder de determinação das inclinações maior que a força de resistir da vontade, subsidia várias situações nas quais as ações, assim determinadas, não podem receber a valoração moral.

Em relação às posições, Borges (2012) se posiciona do lado que busca justificar a tese da incorporação, mas tentando ser fiel à Kant. Ou seja, a comentadora parece admitir que é necessário aceitar que a moral kantiana se funda num formalismo e, por isso, apenas as ações que permitirem a avaliação de suas máximas poderão ser tidas ou não por moral. Então, respondendo à pergunta, se age por máximas, a resposta para Borges (2012) é não.

Uma segunda questão que é pertinente verificar: o sujeito agente moral é sempre consciente das máximas que determinam sua vontade? Ou age sem se dar conta disso? As máximas saltam aos olhos da razão? Apresenta-se agora uma consideração que se posiciona na contramão da tese da incorporação.

2.4.2.1 A falha da tese da incorporação

A teoria da ação de Kant se funda na faculdade de desejar, na vontade. Segundo a KpV, para além de conhecedores, o homem também é agente. Todavia, sua ação não é determinada aleatoriamente, ou ainda sem um dado fim. Por isso, diante do conhecimento da determinação da vontade pela lei moral, cabe responder à questão: por que é necessário agir por lei?

Kant encontra a lei da vontade racional olhando para a ideia de ser lei. Ao formular o imperativo categórico, Kant formula um mecanismo teste para realizar a validação de princípios que se adequam à condição *sine qua non* da lei moral para a vontade, a saber, a universalidade.

A vontade que é determinada pela razão pura prática é santa¹⁰⁰, boa em si mesma. Ela diz como seria agir seguindo apenas a lei da razão.

A primeira observação: no mundo real (das relações sociais do homem em geral), a razão não é puramente racional e moral. Na segunda, alerta-se para o fato de que inclinações e máximas dizem respeito à faculdade de desejar. Esta última parece clara ao considerar que o homem não é um ser que obedece necessária e gratuitamente à razão (como os seres sagrados, divinos, deuses), o que explica a referida faculdade presente na constituição “natural” do homem.

O problema de fundo é: a tese da incorporação dá à ação humana o atributo de exclusividade de ação racional, e, para tal máximas devem ser seguidas. O argumento contrário à tese em questão é: Kant não dá exclusividade à razão pura prática na determinação do agir do sujeito racional finito. Ele trabalha com uma noção de agir, e mesmo de uma ação humana, que dá conta tanto dos elementos racionais quanto dos elementos materiais, sensíveis. A ação fundada na razão pura prática é a preferida, mas não a única forma do homem agir no mundo. Ademais, uma visita mais atenta aos textos pode sugerir uma ação moralmente aceita, mas motivada por inclinações justamente porque a vontade não é santa. Além disso, a condição de “pecador moral” põe o homem diante de móveis sensíveis e mesmos primitivos que o conduz a ações tidas por irracionais.¹⁰¹

Em KpV, Kant aponta o que distingue uma ação “por” dever e “conforme” o dever, deixando a entender que é possível que uma ação seja determinada exclusivamente pelas inclinações:

E disso [concordância com a lei] depende a diferença entre a consciência de ter agido **conformemente ao dever** e a de ter agido **por dever**, isto é, por respeito à lei, cuja primeira forma de consciência (a legalidade) é possível mesmo que apenas as inclinações tivessem sido os fundamentos determinantes da vontade [...]. (KANT, 2008d, p. 131, grifos do autor).

Ou seja, a passagem evidencia que ações legais podem ser também realizadas a partir de inclinações e não apenas em conformidade ao dever.

Já na *Anth.* na 2ª parte, tratando das “Características Antropológicas” do homem¹⁰², em um exercício de diferenciação semiótica da palavra caráter, Kant destaca que o homem é tido

¹⁰⁰ Por vontade santa, deve-se entender uma ideia reguladora de que para a qual se deve esforçar para dela se aproximar.

¹⁰¹ Quando, por exemplo, uma mãe adentra uma casa pegando fogo para salvar seu filho e desconsidera a existência de consequências para tal ato. Mais fundo ainda, afirma-se, que nesta situação hipotética (porém, registrada na história universal) não houve se quer o ato de pensar, mas tão somente a ação guiada, pelo que se chama instinto de proteção.

¹⁰² “Portanto, a antropologia será não somente ciência do homem, e ciência e horizonte de todas as ciências do homem, mas ciência daquilo que funda e limita para o homem seu conhecimento. [...] ela é conhecimento do

geralmente como sendo portador de um caráter físico e/ou prático (moral), e ainda possuidor de uma ausência de caráter. Na consideração dessa diferenciação, Kant afirma que, em sentido prático,

tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em: a) o *natural* ou disposição natural, b) o *temperamento* ou índole sensível e c) o *caráter* pura e simplesmente ou índole moral. – As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo. (KANT, 2006, p. 181, grifos do autor).

Para além da diferenciação, percebe-se que Kant deixa entender que os dois primeiros estão ligados num processo educativo externo; já o último pode ser entendido enquanto uma autoconstrução.

Quanto ao aspecto natural do caráter do homem, este

se refere (subjektivamente) mais ao *sentimento* de prazer ou desprazer em como um ser humano é afetado por outro (e ele pode ter nisso algo de característico), do que (objetivamente) à *faculdade de desejar*; onde a vida não se revela apenas *interiormente* no sentimento, mas também *exteriormente* na atividade, embora meramente segundo móveis da sensibilidade. (KANT, 2006, p. 182, grifos do autor).

Ou seja, Kant toma como condição natural do humano a recepção aos elementos da sensibilidade; e mais que isso, sugere que as relações sociais têm importância fundamental nessa recepção a elementos que serão tomados por motivos de ação.

Já na GMS, Kant destaca que

a representação do dever e, de modo geral, da lei moral, (representação esta) pura e sem mistura com qualquer acréscimo alheio de estímulos, tem sobre o coração humano, pela via da razão apenas [...] um influxo tão mais poderoso do que todas as outras molas propulsoras que se possam mobilizar no campo empírico [...]; ao passo que uma doutrina moral misturada, composta de molas propulsoras provenientes de sentimentos e inclinações e, ao mesmo tempo, de conceitos da razão, tem de deixar o ânimo vacilante entre móveis que não se deixam subordinar a qualquer princípio, os quais só muito fortuitamente podem levar ao bem, no mais das vezes, porém, também ao mal. (KANT, 2009, p. 177, 179).

Na passagem supracitada, Kant parece querer destacar que a lei prática é muito mais forte do que as inclinações e paixões. Se é assim, fica a pergunta: se a representação do dever, a lei moral, é em si mesma tão poderosa assim, por que ela nem sempre consegue se sobrepor

homem em um movimento que o objetiva no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais; mas é conhecimento do conhecimento do homem em um movimento que interroga o sujeito sobre si mesmo, sobre seus limites e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem.” (FOUCAULT, 2008, p. 104)

às últimas? Pelo contrário, quase sempre é derrotada? Uma resposta possível, talvez possa ser encontrada na reflexão sobre a seguinte questão: é o homem já esclarecido?¹⁰³

Também na RGV, a limitação do escopo da tese da incorporação “[...] diz respeito apenas ao poder de escolha (*Willkür*), não a toda a faculdade do desejar, ou mesmo sua parte racional” (VILJANEN, 2019, p. 13). Eis a passagem:

[...] a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). (KANT, 1992, p. 28, grifos do autor).

A passagem precedente pode ser associada à da MS onde Kant destaca a diferença entre os arbítrios *brutum e liberum*. Ei-la: “O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre arbítrio. Aquele que só pode ser determinado pela inclinação (impulso sensível, *stímulus*) seria arbítrio animal (*arbítrium brutum*).” (KANT, 2017, p. 18-9, grifos do autor). Kant aqui deixa claro que quando a razão se faz presente no processo de escolha das máximas, as inclinações não exercem força determinante sobre a vontade, mas elas se fazem presentes e afetam o arbítrio: “O arbítrio humano é, pelo contrário, um arbítrio que é, Sem dúvida, afectado mas não determinado pelos impulsos sensíveis e que não é, portanto, puro por si próprio - sem uma adquirida habilidade da razão -, mas pode ser determinado a certas acções pela vontade pura.” (KANT, 2017, p. 19). Esta referida afetação¹⁰⁴ dos impulsos sensíveis sobre a vontade pode dificultar a consecução da boa vontade que precisa aceitar, como determinante original e primeiro a lei que lhe é imposta pela razão.¹⁰⁵

¹⁰³ O que se sugere aqui é que a intenção de Kant quando afirma essa sobreposição da lei moral isolada de todo e qualquer influxo de outros elementos sobre a vontade, que não ela mesma, é destacar que essa força é em potência, que por tal, necessita da condição ideal para realizar a referida subjugação dos impulsos sensíveis, isto é, da sua atualização. A condição em questão pode ser buscada no conceito de maioria que ele apresenta no texto *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* (KANT, 2008a) que deixa claramente demarcado a necessidade desse processo de libertação das amarras “ideológicas” que o sujeito racional finito precisa realizar por si mesmo, fazendo uso necessariamente de sua razão, num processo de autocrescimento por meio da cultura. Processo este que permitirá que suas escolhas sejam sempre avaliadas pelas balizas da razão plenamente desenvolvida. Outrossim, este processo nunca se diz diretamente de um ser específico, um sujeito singular, mas, sim, da espécie humana.

¹⁰⁴ Para nós, aqui Kant está a destacar mais o carácter de racionalidade do agir humano do que necessariamente uma preocupação na incorporação de impulsos sensíveis à máxima da vontade.

¹⁰⁵ Quando a razão determina a vontade, esta é tida por perfeita. Todavia, sabe-se que a vontade do ser racional finito não é perfeita, logo, este ser age quase sempre guiado por livre arbítrio. Kant, já na KrV, destaca, na diferenciação da liberdade enquanto transcendental e prática, esta última enquanto “[...] independência do arbítrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade.” (KANT, 2013, p. 430). O arbítrio para Kant é sempre a faculdade de escolher e está à mercê da sensibilidade, ainda que não necessariamente seja determinado por ela. A vontade é “[...] a faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação das leis*.” (KANT, 2009, p. 237). E na medida em que essa vontade é exclusiva de seres racionais e, se se toma estes enquanto finitos, ela é determinada por obrigação (diferentemente do ente racional absoluto) em virtude da determinação patológica do arbítrio (como já visto), porque este numa vontade puramente racional

A superação dessa tese exige que se considere as características das máximas que são, por Kant, assim distinguidas: máximas morais, máximas prudenciais, e as inclinações em si mesmas. Na teoria moral de Kant, todas as três atuam na determinação da vontade. E diante de um claro conflito, entre uma máxima moral e uma inclinação, o sujeito agente racional pode adotar máximas prudenciais. Isso implica dizer que agir escolhendo máximas prudenciais ou mesmo aceitando o domínio das inclinações sobre a vontade, não implica agir às cegas, ou não-livre. Quem assim conclui o faz esquecendo do caráter máximo do sujeito agente kantiano, a saber, racional e, portanto, também livre. Em virtude disso, toda ação é imputável, logo, a incorporação das inclinações nas máximas é uma característica central da vida moral. Porém, isto não exclui a imputabilidade da responsabilidade na adoção dos princípios que levam o ser racional finito à ação.

Um segundo ponto sobre as máximas: conseguir agir de acordo com a máxima escolhida. Entre a escolha da máxima e agir conforme sua determinação há um abismo imenso. Observe-se a passagem seguinte da RGV na qual o filósofo afirma que,

O bem originário é a *santidade das máximas* no seguimento do dever próprio; o homem acolhe deste modo na sua máxima tal pureza, embora não seja por isso já ele próprio santo (pois entre a máxima e o acto há ainda um grande hiato); contudo, está a caminho de se aproximar da santidade no progresso infinito. (KANT, 1992, p. 52).

Para que o sujeito agente racional tome sobre sua vontade a máxima ditada pela lei moral é necessário que uma força se faça presente, a saber, a força da virtude.¹⁰⁶ Esta, segundo a “Doutrina da virtude”, “[...] é a força da máxima do homem no cumprimento de seu dever.” (KANT, 2017, p. 305). Outrossim, esta força não é adquirida de uma vez mediante uma reflexão da razão pura em seu uso prático, mas como que seguindo uma pedagogia moral aonde o estudante vai desde pequeno aprendendo a fortalecer seu caráter, para que mais tarde ele saiba e possa fazer boas escolhas diante dos conflitos¹⁰⁷ que a vida em sociedade lhe proporcionar. Nas palavras de Kant:

“[...] é com razão representado como incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo lei [...]”. (KANT, 2008d, p. 54). Essa diferença entre vontade e livre arbítrio dá, a Kant, a condição de pôr o princípio primeiro da moralidade que é a vontade autônoma, livre das influências externas a si. E mais, de justificar o porquê que o homem pode agir moralmente e, inclusive, de ter imputado sobre si a responsabilidade pelos efeitos de suas ações. Isto porque a todo ser racional e com vontade, deve-se atribuir necessariamente também a liberdade. Por isso, a ação livre é a ação determinada por uma vontade racional: “Ora, eu digo: todo ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia de liberdade [...]. Ora, eu afirmo que que temos que conferir a todo ser racional que tem uma vontade também a ideia da liberdade, sob a qual somente ele age.” (KANT, 2009, p. 353, 355).

¹⁰⁶ “[...] virtude é a força moral no cumprimento do seu dever, que jamais se tomará hábito, devendo provir, sempre de forma inteiramente nova e original, da maneira de pensar.” (KANT, 2006, p. 46)

¹⁰⁷ Para além desse conflito, cabe aqui destacar, como identifica Tugendhat (1997), que Kant não dá atenção a um problema que alcança a vida cotidiana, a saber, o conflito que ocorre entre dois deveres que se pretendem

os motivos de que o arbítrio para tal necessita podem ir buscar-se onde se quiser. Por isso, a virtude neste sentido adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta. (KANT, 1992, p. 52-3, grifo do autor).

Apresenta-se uma consideração que vai de encontro ao que afirmam Allison (2003), e Borges (2012), a saber, que o sujeito agente é sempre consciente que age por máximas, e não age sempre seguindo máximas, respectivamente. No trecho final do primeiro capítulo da GMS, Kant afirma:

Assim, pois, chegamos, no conhecimento moral da razão humana comum, até o seu princípio, o qual, é verdade, ela não se representa em pensamento de maneira tão abstrata numa forma universal, mas que algo tem sempre efetivamente diante dos olhos, usando-o como norma de seu ajuizamento. Seria fácil mostrar aqui como, com essa bússola na mão, ela sabe muito bem o que fazer em todos os caso que se lhe deparem para distinguir o que é bom, o que é mau, conforme ao dever ou a ele contrário, desde que, sem lhe ensinar nada de minimamente novo, se chame a sua atenção, como fazia Sócrates, para o seu próprio princípio; e, portanto, que não preciso de qualquer ciência e filosofia para saber o que o que se tem de fazer para ser honesto e bom, e até mesmo para ser sábio e virtuoso. (KANT, 2009, p. 139; 141).

Com a referida passagem, quer-se sugerir como resposta à pergunta “se o homem sempre age determinado por máximas?”, que se pode ler em Kant que nossas ações são sempre determinadas por máximas, ainda que o sujeito agente racional finito (como o homem apontado por Kant, na referida seção da GMS, possuidor de uma razão simples ou vulgar) não tenha consciência¹⁰⁸ se sabe ou não que está a agir seguindo uma determinada máxima, assim como ele não sabe e não precisa saber¹⁰⁹ que suas ações morais possuem um único e inabalável fundamento, o dever.

morais. Ou seja, como resolver o problema ético: “O que eu faço, se posso salvar a vida de alguém somente se eu mentir?” (TUGENDHAT, 1997, p. 158) de modo direto, a resposta do comentado é que nesses casos de conflitos, o mais importante é distinguir “[...] entre universalidade e generalidade.” [isto porque, continua ele] Toda questão moral, por mais concreta que seja, é universal no sentido que se pergunta: como haveria qualquer um de querer que se agisse numa situação desse tipo? [...] quanto mais experientes nos tornamos, tanto mais teremos aprendido a aplicar o princípio da universalidade a situações que não são mais gerais no sentido de abstratas, mas ainda assim universais no sentido de que se trata sempre do tipo de situação, que sempre deve ser julgada da perspectiva de qualquer um. [...] [em síntese] O assassino potencial que procura sua vítima é tratado por nós apenas como meio, quando lhe mentimos (ele não pode ‘concordar’ com nossa ação), como meio de salvar o outro [...]”. (TUGENDHAT, 1997, p. 159)

¹⁰⁸ “Certamente seria errôneo pensar que aquele que age segundo uma máxima precisa de fato estar ciente dessa máxima em toda e qualquer ação; [...] Pessoas podem agir segundo princípios (regras) sem estar cientes dessas regras no ato (na realização da ação), também sem que tenham alguma vez aprendido essas regras e, nesse sentido, as ‘adquirido’. [...] é bem verdade que as pessoas no decorrer de sua socialização e sua educação adquiriam máximas sem estar cientes desse processo; e no entanto, não discutimos a liberdade de seu arbítrio [...]”. (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p 97)

¹⁰⁹ “No domínio prático, porém, o poder de ajuizamento só começa a se mostrar realmente vantajoso, quando o entendimento comum exclui das leis práticas todas as molas propulsoras sensíveis. Ele se torna então até mesmo subtil, não importa se quer fazer chicanas com sua consciência ou com outras pretensões relativamente ao que se deve chamar direito, ou se ele também quer, para a sua própria instrução, determinar de maneira sincera o valor das ações, e, o que é mais importante, no último caso ele pode ter tão boas esperanças de acertar quanto pode

Ainda na GMS, encontra-se uma assertiva enfática para a posição interpretativa deste trabalho, que longe de querer firmar posição definitiva, apenas intenta refletir mais ainda acerca do problema proposto. Assim, considera-se que, Kant está a sugerir que: se o sujeito moral é um ser racional, ele deve necessariamente sempre agir por máximas. Para tanto, cita-se filósofo:

A questão, portanto, é a seguinte: será que é uma lei necessária *para todos os seres racionais* ajuizar sempre suas ações segundo máximas tais que eles próprios possam querer que sirvam de leis universais? Se houver uma tal lei [e há], então ela já deve estar ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional em geral. (KANT, 2009, p. 235, grifo do autor).

Para além disso, na teoria moral de Kant, não há que se falar de ações irracionais¹¹⁰, mas, sim, morais, legais ou imorais. Isso implica dizer que apesar do sujeito agente está em constante contato com elementos sensíveis que podem lhe afetar a escolha de máximas morais, ele sempre o fará na condição de livre, seja negativa ou positivamente, isto é, limitando a ação dos impulsos e barrando mesmo as suas inclinações, ou pondo para si próprio uma regra de ação que todos os demais seres racionais poderão tomar para si mesmos como suas, respectivamente.

2.5 Simpatia, afetos e paixões: ou sobre uma ética impura em Kant

O pano de fundo dessa discussão é a existência da prova *a priori* da lei moral na KpV, e a existência das condições sensíveis que permitem a aplicação da lei moral. Esta última, corresponderia a esta parte “impura” da ética de Kant, e estaria localizada nos textos fora da tríade crítica: “Antropologia de um ponto de vista pragmático¹¹¹”; “Religião nos limites da

promete-lo a si mesmo qualquer filósofo; com efeito, ele está aqui ainda mais seguro do que o próprio filósofo, porque este não pode ter outro princípio do que aquele, mas pode facilmente confundir seu juízo e torná-lo desviante da reta direção por uma multidão de considerações alheias e irrelevantes para o que está em questão. Não seria, pois, mais aconselhável contentar-se, em matéria moral, com o juízo da razão comum e, quando muito, só trazer a Filosofia à baila para exibir o sistema moral de maneira ainda mais completa e compreensível, bem como para exibir as regras dos mesmos de maneira mais cômoda para o uso (mas, sobretudo, para a disputação), mas não para, até mesmo de um ponto de vista prático, desviar, o entendimento humano comum de sua feliz simplicidade e, através da filosofia, trazê-lo a um novo caminho de investigação e instrução?” (KANT, 2009, p. 141; 143)

¹¹⁰ Que implicaria em ações fundadas exclusivamente nas intuições.

¹¹¹ Robert Loudon, em *A segunda parte da moral: A Antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes*, destaca essa “impureza” da ética kantiana, a partir de uma tentativa de Kant, no texto da Antropologia e também da Metafísica dos costumes, um saber passível de ser tomado para si por cada indivíduo, isto é, um saber “efetivo na vida humana”, ou como ele mesmo afirma: “Um objetivo essencial da antropologia moral kantiana, em outras palavras, é descobrir mais sobre os seres humanos e os contextos nos quais eles vivem, como o fim de tornar a moralidade mais eficaz na vida humana.” (LOUDEN, 2002, p. 35) Tal descoberta se confirmaria, segundo o comentador em destaque, na observância dos “fatores empíricos” que mais obstaculizam o empreendimento moral do homem racional finito. Para tanto, basta um olhar atento às diversas perspectivas ou condições da vida humana: psicológica, epistemológica, biológica e política. Resumidamente,

simples razão”; “Sobre a Pedagogia”; “Metafísica dos Costumes” e demais textos menores que abarcam problemas da arte, religião, história, educação etc. O problema aqui enfrentado é este: Como conciliar as posições de Kant? 1) A moral só pode conter princípios puros *a priori*; 2) A antropologia moral é baseada na experiência e é o complemento de uma metafísica dos costumes.

Até aqui, parece que Kant se colocou numa bifurcação ao pôr como condição *sine qua non* para a moral a formalidade e objetividade no que toca ao seu fundamento. Por outro lado, também já deixou claro que há uma necessidade de aplicação desses mesmos princípios morais no mundo humano, pois, caso contrário, sua ética teria sido criada apenas para seres perfeitos ou ainda não existentes. Assim, “a ética impura é necessária quando da aplicação de princípios puros a circunstâncias empíricas, nas quais temos seres sensíveis racionais como agentes morais.” (BORGES, 2012, p. 82). Todavia, cabe uma consideração em forma de problema: se diante de situações empíricas é exigido que se apele para uma tal ética impura, então por que e para que Kant teria fundado uma ética pura? Essa não tem aplicabilidade¹¹² ou utilidade no território do domínio da prática?

fundamentado nessa premissa, Louden (2002, p. 43), afirma: “Em termos gerais, a ética de Kant é muito mais ciente dos fatos biológicos da dependência humana e da necessidade de apoio institucional amplo no desenvolver de disposições morais, do que suas caricaturas comuns sugerem.” A consequência dessa visão interpretativa de Louden (2002) é pôr a moral de Kant mais próxima da moral empirista do que dá a ela um domínio próprio, ainda que, como sabido, Kant não tenha tido o interesse em criar uma nova ética. Outra consequência desse pensamento é associar a referida ética com um naturalismo: “Uma vez que foi devolvido o lugar próprio da ética impura de Kant dentro de seu sistema de filosofia prática, encontramos uma corrente naturalista mais forte na sua teoria ética do que havia sido reconhecido anteriormente; uma corrente que por sua vez, nutre as formas de idealismo mais mundanas ou historicizadas que seguirem Kant.” (LOUDEN, 2002, p. 44) A este respeito, somamos nossa opinião à crítica de Lopes (2020), quando este destaca que é preciso considerar a posição de Kant acerca da condição histórica do homem enquanto ser livre que se faz à medida que a liberdade progride no mundo. Concorde-se que o texto da *Anth* destaca o que na GMS e na KpV está velado, a presença da sensibilidade na moralidade de Kant. Todavia, essa constatação não nos dá o direito de extrapolarmos o que dizem os textos de Kant. Nos termos de LOPES (2020, p. 24): “Que a antropologia explicita que o aspecto empírico não está desconsiderado na teoria ética não significa, entretanto, como pensa Louden, que se possa falar de uma ética mais naturalista em Kant, pois a antropologia confirma, por outro lado, a visão da história humana como uma realização progressiva da liberdade no mundo, bem como não perde seu caráter autônomo.” Indo diretamente ao texto de *A metafísica dos costumes* citado por Lopes (2020) encontraremos um reforço argumentativo contra a posição de Louden (2002): Ei-la: “[...] e teremos frequentemente que tomar como objecto a natureza peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequência de princípios morais universais, sem, todavia, afectar como isso a pureza dos últimos me pôr em dúvida a sua origem *a priori*.” (KANT, 2017, p. 24)

¹¹² Cabe destacar o que Kant toma por princípio e entende por sua aplicação. Em KrV (Kant, 2013, p. 610), Kant toma a filosofia enquanto constituída de duas partes centrais ou dois campos, o da *metafísica da natureza* e o da *metafísica dos costumes*. Seguindo Loparic (2003, p. 4), a metafísica da natureza “aplica as leis *a priori* estabelecidas pela filosofia transcendental para os objetos da experiência possível em geral aos objetos empíricos e às suas propriedades empíricas, também dadas.” Neste sentido, os princípios têm papel fundamental porque eles permitem ao entendimento e à própria razão em geral (em seu uso teórico e prático) ter o sentido de referência e significado para o que fora pensado. Porém, com uma ressalva, o modo de aplicação dos princípios da razão pura (em seu uso prático) é apenas análogo ao realizado pelo entendimento. Ainda segundo Loparic (2003, p. 5), “O resultado da aplicação dos princípios *a priori* da filosofia transcendental no campo da natureza material são os princípios metafísicos da física racional (os da fononomia, mecânica, dinâmica e fenomenologia).

Essa diferenciação da ética em grau de pureza traz uma localização dos mesmos princípios, situando a ética pura no texto da KpV. Com um grau de pureza menor (mas ainda pura) está a GMS com sua apresentação da moralidade para seres racionais sensíveis e finitos. O último grau onde se localiza a ética impura, que trataria dos deveres morais para com os seres humanos racionais finitos entre si, é localizado na MS e todos os demais textos¹¹³ que tratam

A função básica desses princípios é *heurística*: eles são usados como guias da pesquisa empírica no domínio de objetos materiais sensíveis, ou seja, como princípio *a priori* da atividade de resolução de problemas, desenvolvida pela ciência empírica. O objetivo principal da metafísica da natureza não é o de simplesmente expor a estrutura *a priori* da natureza, mas o de permitir a elaboração de regras de resolução dos problemas empíricos da ciência da natureza à luz de enunciados que caracterizam a estrutura desse objeto de estudo.” O que se quer dizer com essa argumentação é que, para Kant, *princípio* é o que permite a razão conduzir-se pelos diversos domínios dos dois campos do conhecer (teórico e prático) tendo por resultado um saber (inclusive prático-moral) fundamentado *a priori*. Se não, veja-se o princípio de todos os juízos sintéticos a priori posto na KrV: “‘todo objeto está subordinado às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição em uma experiência possível.’” (KANT, 2013, p. 186) Aqui, só se conhece e sabe acerca de um dado objeto quando este tem, do seu conceito, uma referência empírica recebida na intuição. Fora dessa condição, ou princípio, não se tem conhecimento do objeto, bem como não o há das ideias da razão que não detém uma referência sensível como a ideia de Deus. Para reforçar essa noção de princípio, veja-se colação de Kant acerca do princípio de todos os juízos analíticos: “Nós temos, portanto, de reconhecer a validade do princípio de contradição também como o princípio universal e suficiente de todo conhecimento analítico.” (KANT, 2013, p. 183) O princípio de não-contradição permite a razão conduzir seus raciocínios por uma estrada, se não limpa, mas com as condições de retirar todos os obstáculos à consecução do raciocínio válido. De modo análogo, a *metafísica dos costumes* (a parte prática da filosofia) possui seus princípios, como já visto, e, também precisa aplicá-los para que haja, assim, uma validade deles. Segundo Loparic (2003, p. 6): “Assim como a natureza corpórea oferece exemplos concretos que apresentam os conceitos *a priori* do entendimento, assim também a ação livre produz casos concretos que realizam os conceitos *a priori* práticos, por exemplo, do direito. Um conceito de direito, diz Kant, é um ‘conceito puro e, não obstante, remetido à práxis (aplicação aos casos que se apresentam na experiência)’ (*ibid.*, p. III). Sendo assim, a metafísica dos costumes deparasse com um problema análogo ao da metafísica da natureza — determinar *a priori* as regras de interpretação dos princípios práticos no domínio de fatos antropológicos produzidos de acordo com esses mesmos princípios”. O análogo presente aqui diz respeito à demonstração racional que os princípios práticos possuem realidade objetiva quando se considera as situações exemplares das ações morais tomadas pelos sujeitos racionais finitos, ou como pontua o comentador: “[...] esses princípios e conceitos podem ser aplicados na práxis jurídica e ética concreta, isto é, exemplificados e usados na descrição e avaliação dos casos ‘empíricos’ pertencentes a esse domínio.” (LOPARIC, 2003, p. 7)

¹¹³ Respondendo à Uma pergunta, a título de sistematicidade: onde é o lócus específico da “Antropologia de um ponto de vista pragmático” no sistema da ética de Kant? É clássica, a divisão de saber posta à época de Kant, física, ética e lógica. Estas, com o desenvolvimento do saber humano, iriam trazer à luz, por assim dizer, diversos novos saberes que contribuiriam com o desenvolvimento da humanidade. Mas, respondendo à questão, a ética se divide em Metafísica dos costumes ou Metafísica moral e numa Antropologia prática. A primeira dá os princípios e o fundamento da moral; a Antropologia prática, permite que se tenha um conhecimento do homem, enquanto um cidadão do mundo, porque é neste que ele apresenta os efeitos de sua liberdade. Ou seja, a Antropologia está do lado da metafísica moral. Quais as questões que uma ética impura enfrenta? a) Quais as paixões e inclinações que dificultam ou auxiliam a adesão aos princípios da moralidade? Esta é respondida na Antropologia de um ponto de vista pragmático; b) Como os princípios devem ser ensinados aos seres humanos? A “Pedagogia” e a própria “Doutrina da virtude” se encarregam de investigar como o ser racional finito pode desenvolver suas capacidades morais para o seu bem e da própria humanidade; c) Como instituições políticas culturais e religiosas podem ser organizadas de forma a realizar os objetivos morais? Cabe à “Religião nos limites da simples razão” realizar a investigação que poderá trazer à luz a resposta a este problema; d) Há aspectos específicos da era moderna que auxiliam o estabelecimento e desenvolvimento da moralidade? A resposta aqui caberá a diversos opúsculos, como “Começo conjectural da história humana”, “A paz perpétua”, e outros. À pergunta, o que fazer em situações específicas? Pode-se responder que se deve verificar as casuísticas apontadas por Kant em textos como, “Sobre a Pedagogia” e a “Metafísica dos Costumes”. C.f. LOPES, 2020, p. 22-24; e FOUCAULT, 2008, p. 44-48; 82; 107.

do conhecimento da constituição do ser humano como os instintos, as inclinações, as capacidades.

Para uma melhor análise dessa relação é preciso retomar o cultivo de sentimentos naturais como a simpatia, a relação moralidade *versus* sentimento e o próprio dever; e por último uma teoria das emoções. Esta última implica compreender se as emoções devem ser controladas ou cultivadas.

Primeiramente, destaca-se que há, no § 34 da MS, um dever condicional de promoção da “simpatia¹¹⁴”. Essa permite ao homem a promoção de atos benevolentes. Para a comentadora, a posição de Kant, sobre a simpatia, apresenta uma continuidade do que fora apresentado na GMS¹¹⁵, “[...] de que o motivo deve engendrar seu próprio móbil.” (BORGES, 2012, p. 85). Ou seja, aqui o cultivo da simpatia¹¹⁶ e da compaixão é tido por móbil da vontade que contribui para a realização de uma ação moral. De modo direito e objetivo, tem-se que o motivo objetivamente suficiente é a lei moral; já o móbil subjetivamente suficiente é o respeito.

O ponto em questão aqui é a defesa da tese que afirma a possibilidade de recepção, na máxima da vontade, de um elemento externo, no caso o sentimento de simpatia, enquanto móbil da ação moral, porque o simples respeito pela lei moral não teve força suficiente para fazer o sujeito agente realizar a ação. A passagem direta de Kant subsidia uma melhor compreensão desse ponto:

Partilhar a alegria e partilhar o sofrimento (*sympathia moralis*) são, em boa verdade, sentimentos sensoriais de prazer ou desagrado (que hão-de, portanto, chamar-se estéticos) pelo estado de satisfação ou de dor alheios (simpatia, sentimento de partilha), sentimentos para os quais a natureza dispôs nos homens a receptividade. Mas utilizá-los como meios para fomentar a benevolência activa e racional é, todavia, um dever especial, se bem que apenas condicionado, que tem o nome de humanidade (*humanitas*) (KANT, 2017, p. 303-4, grifo do autor).

Entende-se da citação supracitada que o ser racional finito é naturalmente disposto a se sentir solidário para com o outro em sua dor, assim como suas alegrias. O segundo ponto é: ele se percebe na obrigação de exercitar os sentimentos de compaixão e solidariedade apenas condicionalmente, o que parece sugerir que Borges (2012) tem razão em defender sua tese da

¹¹⁴ Um sentimento sensível nascido no desprazer ou no prazer de uma relação.

¹¹⁵ “O princípio subjectivo do desejar é o móbil (*Triebfeder*), o princípio objectivo do querer é o motivo (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móveis, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional.” (KANT, 2005, p. 67) Almeida (Kant, 2009, p. 237) traduz *Triebfeder* e *Bewegungsgrund* respectivamente por *mola propulsora* e *motivo*.

¹¹⁶ O tradutor da edição que utilizamos dá aos termos *Mitfreude und Mitleid* o sentido de *júbilo e tristeza* respectivamente. “*Mitfreude und Mitleid (sympathia moralis) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat.*” (Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. § 34) Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/456.html> Acesso em: 12/01/2021

validade da presença de sentimentos sempre que o respeito não for suficientemente sozinho para conduzir a vontade à uma boa escolha. Em outros termos, quando a lei moral não é suficiente para promover o respeito por ela, então “[...] tem-se o dever indireto de fortalecer alguns sentimentos naturais que possam funcionar como móbil suficiente.” (BORGES, 2012, p. 85-6). Assim, pode-se complementar esse argumento com uma passagem do § 35 da MS, onde Kant, cita situações exemplares, buscando apresentar mais elementos para se tomar a simpatia (um sentimento) enquanto móbil da ação moral:

Mas, mesmo não constituindo em si mesmo dever partilhar com outrem o sofrimento e, portanto, também a alegria, já constitui, no entanto, dever a participação activa no seu destino, e, por conseguinte, constitui um dever indirecto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los a cada um deles como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes é correspondente. - Assim, constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque este sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer. (KANT, 2017, p. 405).

Diante a citação, percebe-se que Kant aborda, de maneira diferente, a simpatia nos textos tardios. Ademais, para Borges (2012), parece que Kant sugere que a simpatia acaba por exercer um papel de móbil moral diante da impotência da lei em converter a vontade a obedecê-la diante do simples respeito por ela.

Parece ser aqui o *locus* adequado para destacar a posição contrária deste trabalho à ideia de revalorização do sensível na teoria prática de Kant. É preciso deixar bem demarcado que as posições teóricas de Kant acerca das ações da sensibilidade sobre a vontade enquanto fundamento da ação moral rechaçam com veemência a ideia acima destacada, porque os elementos oriundos da intuição (sentimentos e inclinações) não cumprem o princípio basilar do imperativo categórico, a saber, a universalidade. Isso é explícito na GMS:

[...] uma doutrina moral misturada, composta de molas propulsoras provenientes de sentimentos e inclinações e, ao mesmo tempo, de conceitos da razão, tem de deixar o ânimo vacilante entre móveis que não se deixam subordinar a qualquer princípio, os quais só muito fortuitamente podem levar ao bem, no mais das vezes, porém, também ao mal. (KANT, 2009, p. 178, 179).

A um leitor desavisado ou com pouca familiaridade com os textos de Kant, a passagem precedente pode sugerir que o filósofo busca erradicar na moralidade humana qualquer vestígio de influência da sensibilidade, como as inclinações e os sentimentos. Todavia, foi destacado que Kant não somente reconhece esta impossibilidade, mas também demarca como sua condição o não acesso seguro às reais intenções do sujeito agente, visto que o comportamento é sempre uma aparência, enquanto a valoração moral exige que o princípio assim o seja:

De fato, é absolutamente impossível estabelecer com plena certeza pela experiência um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha assentado unicamente em razões morais e sobre a representação (que cada um se faz) de seu dever. Pois na verdade, ocorre às vezes que, por mais severo que se o auto-exame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever, que pudesse ter disso suficientemente forte para mover-nos a esta ou àquela boa ação e a tão grande sacrifício; mas daí não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob a mera simulação daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade; [...] mas, de fato, jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupulosos dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê. (KANT, 2009, p. 163).

Percebe-se que Kant não visa extirpar a influência sensível da natureza humana, mas apenas delimitar o seu domínio de influência sobre o homem, no caso, sobre a determinação de ações puramente morais. O ponto central dessa questão é, mais uma vez, o reconhecimento não de uma desvalorização do sensível, mas tão somente da delimitação do alcance de sua influência. Um bom exemplo que serve de argumento é encontrado novamente na GMS:

Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela (a criatura) tem de realizar nessa intenção e toda a regra de comportamento lhe teriam sido indicadas como muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão; (KANT, 2009, p. 107, 109, grifo do autor).

Entende-se que Kant não desvaloriza a sensibilidade, os sentimentos, não! Ele como um bom representante (desculpe-se o juízo de valor) do Iluminismo, demarca os domínios e tarefas de cada elemento que se faz presente na razão do ser racional finito e seus usos teórico e prático.

Indo ao texto da KpV, encontrar-se-á a seguinte passagem que corrobora as posições tomadas já na GMS:

Fundamentos determinantes empíricos não se prestam a nenhuma legislação externa universal, tampouco à interna; pois cada um funda a inclinação sobre seu jeito, mas um outro indivíduo funda-a sobre outro sujeito e, em cada sujeito mesmo ora uma inclinação, ora outra tem a influência preponderante. Encontrar uma lei que sob essas condições as regesse globalmente, a saber, como uma unanimidade de todas as partes, é simplesmente impossível. (KANT, 2008d, p. 47).

Veja-se que as inclinações, os sentimentos de um modo geral, carecem da condição *sine qua non* para a valoração moral. Ademais, como já dito, Kant não visa a erradicação dos sentimentos do e no homem, pelo contrário, ele sabe bem que isto é impossível.

Mas a esse grau de disposição moral [praticar todas as leis morais inteiramente de bom grado] nenhuma criatura consegue elevar-se. Pois visto que se trata de uma criatura, por conseguinte sempre dependente em relação ao que ela reclama para o inteiro contentamento com o seu estado, ela jamais pode ser totalmente livre de apetites e inclinações [...]. (KANT, 2009, p. 135).

Indo ao texto consagrado, juntamente com a *Anth.*, à tal revalorização do sensível, encontrar-se-á ainda a mesma linha argumentativa tanto da GMS quanto da KpV:

[...] uma vez que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins (como matéria do arbítrio), que podem estar em oposição ao dever, a razão legisladora não pode, por seu turno, defender a sua influência senão mediante um fim moral contraposto, que tem, portanto, que ser dado *a priori*, com independência das inclinações.” (KANT, 2017, p. 284, grifo do autor).

Percebe-se que já na Introdução da “Doutrina da Virtude”, Kant deixa bem destacado que os resultados obtidos e os princípios da moral apresentados nas duas obras críticas de 1785 (GMS) e de 1787 (KpV) não são deixados de lado ou alargados para receber a influência da sensibilidade, sentimentos e das inclinações sensíveis. No inverso disso, é reafirmada a condição destes últimos enquanto obstáculos à boa conduta da vontade que se pretende moral. Isso se confirma na consideração da definição de “dever de virtude” enquanto força que permite ao ser racional finito agir em consonância com a lei moral.

A virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever. – Toda a força só é reconhecida pelos obstáculos que é capaz de superar, mas, no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com a intenção moral, e, dado que é o homem ele próprio quem coloca estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é somente uma autocoerção (pois em tal caso uma inclinação natural poderia aspirar a dominar as outras), mas também uma coerção segundo um princípio de liberdade interna, portanto, por meio da mera representação do seu dever segundo a lei formal do mesmo. (KANT, 2017, p. 305).

Ao pontuar que a virtude verdadeira exige e necessita o domínio de si, Kant destaca a diferença entre os afetos e as paixões¹¹⁷, aonde os primeiros se caracterizam por dificultarem a reflexão, enquanto a paixão, que tem origem sensível (enquanto um desejo), transforma-se numa inclinação que pode ser perene ou não, podendo conduzi-lo ao mal (tido por vício) a depender de como o ser racional a vivencia. Caso se deixe que as inclinações, como a paixão e os afetos, em suma, os sentimentos, comandem a vontade, não há como ter uma ação claramente moral porque aqueles querem sempre ser senhores da alma do homem:

Portanto, a virtude, na medida em que está fundada na liberdade interior, contém também para os homens um mandado positivo, a saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (ao poder da razão), conseqüentemente, o mandado de domínio sobre si próprio, que acresce à proibição de se deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o que corresponde ao dever de apatia); porque se a razão não toma nas suas mãos as rédeas da governação, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem. (KANT, 2017, p. 382).

¹¹⁷ “A possibilidade subjetiva do surgimento de certo desejo, que precede a representação de seu objeto, é propensão (*propensio*); – a coação interna da faculdade de desejar para possuir esse objeto, antes de conhecê-lo, é instinto (como impulso de acasalamento ou impulso paternal dos animais de proteger suas crias etc.). – O desejo sensível que serve de regra (hábito) ao sujeito chama-se inclinação (*inclinatio*). – A inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de certa escolha, é a paixão (*passio animi*).” (KANT, 2006, p. 163)

Ainda sobre a virtude, Kant destaca mais uma vez, que no que tange a moral em sentido *stricto* (fundamento) sentimentos e inclinações não fundamentam ações estritamente morais.¹¹⁸ Pelo contrário, ainda que se encontre (como é encontrado) nos textos da *Anth.*, da RGV e da MS, passagens onde Kant parece rever suas posições críticas acerca das funções dos sentimentos no tocante a moralidade, entende-se aqui que Kant não realiza tal mudança de pensamento tampouco alarga domínios para que outros princípios e quiçá até fundamentos possam, no mínimo, igualar-se ao dever. Isso se reafirma na passagem seguinte:

Que a virtude tem de ser adquirida (que não é inata) é algo que está, desde logo, implícito no conceito de virtude, sem que seja necessário, portanto, recorrer a conhecimentos antropológicos, retirados da experiência. Pois que a faculdade moral do homem não seria virtude se não estivesse produzida pela força da intenção na luta contra poderosas inclinações em contrário. A virtude é o produto da razão prática, na medida em que esta, com a consciência da sua superioridade (decorrente da liberdade), adquire supremacia sobre aquelas (KANT, 2017, p. 435).

Na medida em que a ação moral, apresentada no critério de universalidade, justifica-se de modo *a priori*, é possível destacar o porquê de Kant recusar as observações antropológicas enquanto possíveis condicionantes morais. Isso se dá porque as referidas observações dão tão somente condições de observação dos efeitos dos princípios e do fundamento moral. Elas não permitem que se obtenha o conhecimento da própria condição de possibilidade do agir moral, que fora obtido na GMS.

Ressalta-se que sempre que Kant pontua (o que para alguns é uma novidade) a presença de determinados sentimentos junto à vontade para o melhor acolhimento da lei moral, ainda aqui, não se considera uma novidade tampouco uma revalorização do sensível, mas tão somente uma explicitação das próprias posições fundamentais dele acerca dos princípios *stricto* morais.

¹¹⁸ A estética de Schiler, tem por objetivos declarados fundar a estética de modo objetivo, na direção oposta do que fizera Kant em sua KU. Schiler, quer encontrar um fundamento objetivo para o juízo de gosto tal qual como faz a razão com a moralidade. Na teoria estética de Kant, não há objetividade no objeto do juízo de gosto. O que é dado por belo não o é em si e por si, mas sim, é-lhe atribuído tal predicado por parte do sujeito que reflete sobre ele. Porém, Schiler investiga se não há algum grupo especial de objetos que venha a ter naturalmente tal qualidade, o que permitiria fundamentar o belo objetivamente. O caminho de Schiler se dá na filosofia prática de Kant, em vez da estética. Talvez por conta da objetividade desta, que agora ele procura para o Belo, o que em Kant, é negado. A moral kantiana se funda num princípio objetivo, a lei que a razão pura prática dá a si mesma para a determinação da vontade. Então, a ação moral é a ação realizada pela vontade tornada boa, porque determinada exclusivamente pela lei da razão. Em Schiler (2004), a ação moral é sim fundamentalmente a ação moral de Kant. Porém, ele identifica que além das ações morais e imorais, há as ações belas. As primeiras são as que, como já dito, estão em harmonia perfeita com a lei da razão; as últimas, no sentido oposto ao das primeiras; as ações belas, estão, para Schiler, entre ambas porque se caracterizam por buscar equilibrar essa balança das relações morais, ligando-se tanto à razão quanto aos sentidos. Diferente da ação moral, há a ações fundamentadas no fluxo natural, do qual o homem também faz parte, a saber, da natureza. O homem ético deseja, de modo racional, apenas que o efeito da sua ação natural demonstre autonomia, isto é, que a ação não fora imoral. A questão central é demonstrar que esse desejo da razão não entra em choque com a lei moral e esta não adentra o domínio da natureza. No mais, ele apresenta a hipótese da razão também “desejar”, e ela quer que seu desejo seja realizado. Um dado objeto natural é, e precisa permanecer assim, natural, sem sofrer a interferência da razão prática. Ele é autônomo em si mesmo, porque seu princípio está na natureza.

A divisão principal pode ser: em deveres para com os outros, na medida em que ao cumpri-los obrigas simultaneamente esses outros, e aqueles deveres cuja observância não tem como consequência a obrigação de outros. – O cumprimento dos primeiros é meritório (com respeito aos outros); o dos segundos é um dever obrigatório. – O amor e o respeito são os sentimentos que acompanham a prática destes deveres. Podem ser considerados em separado (cada um por si) e também existir deste modo. (O amor ao próximo pode existir, mesmo que este possa merecer pouco respeito; o mesmo acontece em relação ao respeito necessário devido a cada homem; sem ter em conta poder ser ele julgado pouco digno de amor.) (KANT 2017, p. 389-390).

Como já destacado, Kant não recusa a presença de sentimentos na alma do ser racional finito. Pelo contrário, a presença de afetos e inclinações é natural, e até pode-se dizer necessária. Todavia, esses elementos que agem diretamente sobre a sensibilidade, o coração do homem, têm mais probabilidade de conduzirem-no às más escolhas e principalmente escolhas não morais, porque seu fim está sempre atrelado ao amor-de-si (egoísmo), e quase nunca ao outro enquanto fim em si mesmo. Por isso, as observações empíricas sobre o ser racional finito em ação em meio social não podem dizer *a priori*, tampouco universalmente o que faz o homem ser ou agir moralmente.

Retomando, podem ser feitas duas perguntas: existem sentimentos que são cultiváveis? Ou, sentimentos que são incontroláveis pela razão? Para responder a essas questões, é preciso ir à “Introdução à “Doutrina da Virtude” (seção XII, p. 241) e analisar o que Kant põe como pré-condições naturais da mente, para se bem realizar uma ação moral ou para que se possa ser submetido à própria lei moral de modo mais fácil.

Quatro pré-conceitos aparecem na referida “Introdução” e são diretamente postos, enquanto não obrigatórios, porque jazem naturalmente na mente do sujeito agente; e, ademais, são condições subjetivas para que ele aceite a determinação do dever que lhe é imposta pela lei moral. Na verdade, surgem como efeitos do próprio dever. O amor aos seres humanos¹¹⁹, o respeito por si, a consciência e o sentimento moral; todos esses são os conceitos que naturalmente, na mente, aguardam a ação resultante da consciência do dever e a sua manifestação é o efeito dela.

Tem-se que o “sentimento moral” é a mais importante dessas predisposições morais naturais do homem. Ele se caracteriza por ser uma “[...] a receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da nossa ação com a lei do dever.” (KANT, 2017, p. 312). Esse mesmo sentimento pode ser manifestado de modo patológico ou moral em sentido restrito. No primeiro, tem-se um sentido de antecipação da representação da lei; já o segundo indica que ele é um sentimento moral, porque passou a seguir a determinação da lei que o dever lhe indicou. Cabe aqui uma ressalva: esse sentimento

¹¹⁹ C.f. KANT, 2017, p. 357-361.

moral, por ser uma predisposição da mente de modo inato, indica que não se estar no domínio da metafísica (fundamentação) moral, mas, sim, no da antropologia prática. O “sentimento moral” é o sentimento do respeito? Não. A diferença entre ambos se dá no grau de satisfação que eles podem gerar no sujeito agente, aonde

[...] o sentimento moral, este pretense sentido particular [...], permanece mais próximo da moralidade e de sua dignidade porque faz à virtude a honra de atribuir-lhe *imediatamente* o comprazimento e a alta estima por ela, e não lhe diz, por assim dizer na cara, que não é a sua beleza, mas só a vantagem, que a ela nos prende. (KANT, 2009, 293, grifos do autor).

O respeito “[...] é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente.” (KANT, 2005, p. 32). Considerando, então, a caracterização do sentimento moral e do respeito tem-se que o primeiro permite um prazer, enquanto o respeito, além de não ter por fim uma satisfação, pode causar justamente um descontentamento, um desgosto mesmo.

Uma segunda questão surge: este sentimento moral é um novo sentimento prático? Ou, seria apenas uma ampliação do respeito? Tem-se que, segundo Kant “a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-lo, por via da admiração da sua origem imperscrutável” (KANT, 2017, p. 313). Ademais, todo ser humano possui algum grau desse sentimento moral¹²⁰, do contrário, ele não seria propriamente um ser racional finito com vontade própria para fazer suas escolhas e tomar decisões. E, talvez, na intenção de não deixar dúvidas acerca da essência do sentimento moral, isto é, se é ou não um novo sentimento prático, Kant afirma:

Não é apropriado chamar a este sentimento sentido moral; pois que pelo termo «sentido» entende-se geralmente uma faculdade teórica perceptiva referida a um objecto: ao invés, o sentimento moral (como prazer ou desprazer em geral) é algo meramente subjectivo, que não proporciona conhecimento. (KANT, 2008 [MS], p. 242, grifo do autor).

Ou seja, se ele não dá uma regra para ação, se ele não diz o que se deve fazer e tampouco avalia a máxima acolhida na vontade, ele não é um novo sentimento moral. Kant que afirma que nós dispomos de uma “[...] receptividade do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e pela sua lei) e é a isto que chamamos sentimento moral.” (KANT, 2017, p. 313). Então, o sentimento moral não é um novo sentimento prático e, mais ainda, não deve ser confundido com o respeito.

¹²⁰ “Não há nenhum homem completamente destituído de sentimento moral; porque, no caso de absoluta falta de receptividade para esta situação, ele estaria morto, e se a força moral vital (para falar na linguagem dos médicos) já não pudesse estimular este sentimento, a humanidade dissolver-se-ia na mera animalidade (como se seguisse leis da química) e fundir-se-ia irremediavelmente na massa dos outros seres naturais.” (KANT, 2017, p. 313).

2.5.1 Sobre os afetos e as paixões

Kant entende que afetos e paixões são doenças da alma, mente, o que implica considerar que existem inclinações mais fortes que a força do respeito pela lei moral. Conforme o § XVII da Introdução da “Doutrina da virtude”, a virtude não é adquirida pelo hábito, mas sim, por uma espécie de força¹²¹, visto que Kant não quer extirpar, da natureza humana, os sentimentos e as sensações que advém no confronto emocional com a realidade, contudo, exorta que haja um domínio da razão sobre os afetos e as paixões, as quais, como doenças “emocionais”, dificultariam toda e qualquer tentativa da vontade em agir já em conformidade ao dever, e, mais ainda, pelo próprio dever, então, de modo direito, é preciso, para além de um cultivo dos elementos que contribuem para com a moralidade, uma força moral a partir da qual se pode ver que o virtuoso é o que consegue pôr, sob o controle da razão, todas as suas capacidades.

O afecto pertence sempre à sensibilidade, qualquer que seja o objecto que o provoque. A verdadeira força da virtude é a tranquilidade de espírito, acompanhada por uma firme resolução de pôr em prática a lei da virtude. Este é o estado de salubridade na vida moral; ao invés, o afecto é um fenómeno que brilha por instantes e que deixa na sua esteira um estado de abatimento, inclusivamente quando é a representação do bem que o estimula. (KANT, 2017, p. 251)

Segundo Borges (2012, p. 89), “um forte adversário, que não se deixa meramente domar ou anular, deve ser comandado e controlado. Por esta razão, virtude [em Kant] não é apatia, mas é *fortitudo*: a capacidade e decisão refletida de resistir às tentações da sensibilidade.” Complementando esse raciocínio conclusivo, pode-se inferir, juntamente com a comentadora, que a sua tese (tomada de Kant), “dever significa poder, força”, parece ter sustentação justamente porque o ser racional pode e deve agir segundo o que ordena o dever na lei moral. Porém, o princípio clássico da força de vontade para a boa ação parece não vir do simples fato tornado princípio, mas, sim, da própria razão que emite, para a vontade, uma ordem. Neste sentido, dever implica obedecer à ordem recebida.¹²² Entretanto, deve-se considerar que o sujeito agente racional finito possui um duplo caráter, o que lhe põe em constante contato com elementos que são obstáculos ao reto agir, à ação moral.

¹²¹ “Portanto, a virtude, na medida em que está fundada na liberdade interior, contém também para os homens um mandado positivo, a saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (ao poder da razão), conseqüentemente, o mandado de domínio sobre si próprio, que acresce à proibição de se deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o que corresponde ao dever de apatia); porque se a razão não toma nas suas mãos as rédeas da governação, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem.” (KANT, 2017, p. 328).

¹²² Apesar de não ser uma sentença naturalmente de Kant, cremos que ela se encaixa bem no que fora dito acima: *Faço porque devo, devo porque quero, quero porque a razão me ordena.*

Segundo o último ponto dessa linha interpretativa, o que dá condições ao homem de se ver como agente moral é justamente o fato de ser afetado em sua sensibilidade, ou pelo respeito ou pelo sentimento moral. Isso implica que “[...] ser um agente moral, para nós, significa igualmente a possibilidade de pôr a serviço da moralidade, sentimentos como a simpatia, quando o mero respeito pela lei não for capaz de ser um móbil suficiente.” (BORGES, 2012, p. 89). Em síntese, o combate contra as inclinações deve ocorrer mediante o exercitar da força moral que leva o homem à resistência contra a sensibilidade, que acaba por atingir uma vontade que se mostra ou se torna fraca quando afetada patologicamente.

2.5.2 Sobre simpatia e valor moral da ação

Qual a razão de uma ação? Em Kant, dois conceitos se apresentam para a resolução: “motivo” e “móbil”. O ponto de partida é reconhecer que o primeiro pode (no sentido de provocar – BORGES, 2012, p. 94) garantir a presença do segundo; porém, o inverso não se dá no pensamento prático de Kant. Para Borges (2012), essa assertiva não se equivale a dizer que, nas questões morais, a razão fornece o motivo ao homem. Isto é, Borges (2012, p. 94) está buscando responder à seguinte questão: “[...] ter a lei moral como motivo pode ser suficiente para levar à realização da ação correta?”. A comentadora considera inicialmente que a razão, no domínio prático, fornece um motivo para o sujeito agente agir, e destaca que, para Kant, qualquer sentimento, além do respeito, que vise ser móbil de uma ação moral irá necessariamente anulá-la. A tese inicial é: a simples presença de sentimentos como a “simpatia” não descaracteriza uma ação de seu valor moral se e somente se tais sentimentos não forem tomados por móbeis.

A resposta à primeira questão levantada é não! A resposta para essa negativa é encontrada no princípio da fraqueza da vontade. “Na fraqueza da vontade temos o motivo da lei moral, mas o respeito por esta não é suficiente para a sua realização. Falta ao agente um móbil para combater os móbeis da sensibilidade.” (BORGES, 2012, p. 94). Vale aqui uma ressalva: na GMS, o valor moral da ação está no respeito pela lei moral.¹²³

¹²³ “Admitindo, pois, que o Ânimo desse filantropo estivesse nublado por uma amargura pessoal que apaga toda solidariedade com o destino dos demais, [...] quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade moral e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral.” (KANT, 2009, p. 121) Schönecker e Wood (2014), na análise das proposições acerca do dever na GMS, especialmente da primeira, entendem que Kant dá margem à

Analisando duas outras questões, Borges (2012) procura demonstrar a validade da tese da incorporação de sentimentos à moralidade em Kant. A primeira questão pergunta pelo significado de valor moral à uma dada ação. De modo direto, ela responde que

- a) o agente tinha as condições necessárias para bem agir e assim o fez; ou, então,
- b) que o agente venceu a si mesmo internamente.

A segunda questão, indaga pela condição para se ter uma ação moral. Do mesmo modo, responde-se que

- c) se o dever for a referência única e suficiente para a valoração da ação; ou, então,
- d) ausência de elementos que somem forças ao respeito pela lei.

Na análise das respostas apresentadas às duas questões, as respostas a e c indicam que a valoração moral se dá exclusivamente na formalidade da lei; já as respostas b e d indicam que é possível a presença de outros móveis, sensíveis, desde que não se somem ao respeito. Segundo essa linha de raciocínio¹²⁴, pode-se dizer que a e c¹²⁵ possuem uma condição favorável para a realização da ação moral, não sendo importante considerar a presença ou não de outros elementos que atuariam na determinação da vontade como sentimentos e inclinações. No tocante às respostas b e d¹²⁶, a valoração moral está restrita ao cumprimento do dever exclusivamente no respeito à lei moral. O modelo a/c de resposta identifica uma sobredeterminação¹²⁷ de motivos para que haja a determinação do valor moral de uma dada ação. Isto é, as ações que

interpretações equivocadas acerca do escopo da tese apresentada na citação acima posta. Para os autores essa afirmação, de Kant, não deve ser tomada de modo dogmático, porque, da referida consideração, não se implica “[...] dizer que apenas essas ações [totalmente isentas de inclinações] têm valor moral; e isso certamente não quer dizer que se tem de agir contra as inclinações para que ações tenham valor moral.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 62) Um pouco mais à frente no texto eles afirmam: “[...] não devemos atribuir a Kant que ações moralmente valiosas seriam somente por dever. Mas ele escreve, de modo mais preciso, que apenas uma ação por dever teria ‘verdadeiro valor moral’ (398, 14, gr. n.), ‘genuíno valor moral’ (398,27, gr. n.) ou ‘valor propriamente moral’ (398,27, gr. n.). Isso significa: apenas ações às quais subjaz somente e apenas o motive moral do respeito possuem, de fato e exclusivamente, o maior valor moral. Mas isso também quer dizer que ações conforme o dever, e especialmente elas, às quais subjaz uma inclinação direta não saem do contexto de ajuizamento e reação moral.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p 73)

¹²⁴ HENSON, R. “What Kant might have said: moral Worth and the overdetermination of a dutiful action”, apud Borges (2012, p. 96).

¹²⁵ Indicam um modelo interpretativo denominado *fitness report model*, ou de *reconhecimento de aptidão*, significando que uma ação moral assim foi reconhecida porque, seu motivo (o respeito pela lei) foi forte o suficiente para determinar o móbil, não se importando se ao seu lado outros estavam presentes, podendo inclusive também terem sido usados como motivos para a consecução da ação.

¹²⁶ Representam o modelo denominado *battle citation model*, ou *modelo de citação de batalha*. Por definição, ele se caracteriza por dar o valor moral ao motivo que demonstrar maior capacidade de superar os obstáculos sensíveis para que o dever se imponha e determine à vontade.

¹²⁷ Quando há a possibilidade de mais de um elemento tomar a frente da determinação da ação, como inclinações, a lei moral, o respeito etc.

sofrem uma sobredeterminação poderiam, sim, ser valoradas como morais no pensamento de Kant. Para a comentadora, a GMS dá condições para se defender o modelo b/d, ou o de batalhas. Já a MS fornece os elementos para se justificar a tese levantada no modelo representado nas respostas a/c. Sintetizando, na ausência do respeito, seria possível que uma inclinação, como a simpatia, fosse o motivo da ação. Ademais, o ponto chave dessa interpretação é a consideração válida, ou não, da tese da incorporação: “O valor moral não muda na presença ou ausência da inclinação, mas na sua inclusão na máxima do agente como um fundamento de determinação da ação: como um motivo” (HERMAN, B. *apud* BORGES 2012, p. 99).

Borges (2012) analisa mais detalhadamente outras duas posições acerca desse modelo interpretativo da valoração no pensamento de Kant; ambas insistem na tese da incorporação que, no fundo, busca destacar que nesse modelo interpretativo a ideia é salvar a valoração da ação moral, preservando também os bons sentimentos presentes naturalmente no coração humano. Para isso, a comentadora insiste na tese de que a simples presença da simpatia não tira o valor moral da ação, se ela não for tomada como móbil desta última. Para ela, essa linha de análise tem respaldo nos textos de Kant, como o citado a seguir: “ao contrário, o sentimento moral [...], permanece mais próximo da moralidade e de sua dignidade porque faz à virtude a honra de atribuir-lhe *imediatamente* o comprazimento e a autoestima por ela” (KANT, 2009, p. 293, grifos do autor). Diretamente da citação, pode ser inferido, e é isso que alguns comentadores fazem, que Kant está implicitamente a sugerir a possibilidade da referida sobredeterminação para uma ação moral.

Borges (2012, p. 101) apresenta sua posição acerca de toda essa interpretação do pensamento valorativo moral de Kant. Cita-se: “[...] considero que a sobre-determinação, num sentido trivial pode ser considerada verdadeira para os textos kantianos. Por sentido trivial, entendo a possibilidade de coexistirem como o motivo de dever outros móbeis, desde que estes não tenham sido levados a motivo de ação.” Para Borges (2012), na comunhão da tese da incorporação, pouco importaria a presença ou não de inclinações e afetos, posto que “[...] móbeis só causam ação se foram transformados em motivos [...]” (Borges, 2012, p. 101). Segundo a comentadora, Kant não nega nem a importância e a necessidade de um sentimento enquanto fundamento subjetivo da vontade, mas coloca que tal sentimento não é empírico, contudo, “[...] provocado por um motivo moral.” (BORGES, 2012, p. 102).

Na MS, Kant apontaria, segundo Borges (2012), uma possível mudança na compreensão e mesmo aceitação do papel do sentimento, como a simpatia na moralidade. A citação é a já

referida acima¹²⁸, na qual Kant põe como dever condicional utilizar a simpatia para desenvolver a benevolência. Essa referida passagem pode ser interpretada como uma sobredeterminação e, com isso, “[...] Kant estaria apenas recomendando que, na ausência de uma ação puramente por dever [só nessa condição], a simpatia fosse utilizada como uma substituta impura, visto que seria melhor realizar uma ação correta por simpatia do que deixar de realizá-la.” (BORGES, 2012, p. 107). Nessa linha, na MS, a simpatia teria um papel diferente do apresentado por Kant na GMS e na própria KpV¹²⁹. Para Borges, “a simpatia cumpre uma função de móbil da ação moral, mas é moldada pelo dever;” (2012, p. 107). Isso implica dizer que, para a comentadora, existe ainda a sobre-determinação para o conceito de simpatia, porém, num sentido muito específico que aponta um estado de prontidão para agir obrigatoriamente sempre que o respeito pela lei moral falhar em suas forças determinativas.

Vale ressaltar que Borges (2012) faz uma análise do dever de amar, ou seja, cultivar um sentimento, que pode contribuir na consecução da ação moral. Há, na “Doutrina da virtude”, um dever de amor que se relaciona diretamente com a promoção da felicidade do outro. E, nesta linha, encontra-se uma classificação de amor em deleite e benevolência, ambos podendo ser cultivados e despertado pelo hábito. Amar aqui está fundado numa máxima de fazer o bem. Fazer o bem aqui é uma benevolência prática ou beneficência, que implica no querer fazer o bem. É a benevolência que gera os sentimentos de beneficência, de reconhecimento e de simpatia. Segundo Borges (2012, p.111), “a introdução do sentimento de simpatia deve ser, todavia, interpretado como um sentimento natural que nós devemos utilizar como meio para tornar efetiva a benevolência.” Por trás dessa interpretação está o seguinte princípio: mesmo que a lei moral não se utilize da simpatia, deve-se cultivá-la. Desse modo, a simpatia ganha um valor moral, porque ela deve promover a benevolência racional, atuando como um motor para o amor prático.¹³⁰

¹²⁸ KANT, 2017, §34, p. 403-4.

¹²⁹ “Até mesmo este sentimento de compaixão e de meiga participação, se precede a reflexão sobre o que é dever e torna-se fundamento determinante, é penoso mesmo a pessoas bem-pensantes, confunde suas refletidas máximas e provoca o desejo de livrar-se dele e de submeter-se unicamente à razão legislativa.” (KANT, 2008d p. 192) C.f. também Kant, 208d, p. 57.

¹³⁰ “O amor não é, todavia, aqui entendido como sentimento (esteticamente), quer dizer, como prazer relativo à perfeição de outros homens, nem como amor de complacência (porque ter sentimentos é algo a que os outros não nos podem obrigar), mas tem de ser concebido como máxima de benevolência (enquanto máxima prática), a qual tem como consequência a beneficência.” (KANT, 2017, p391) Vale a pena aprofundar um pouco mais a compreensão de Allison (2001) acerca do papel da simpatia enquanto motor moral para uma vontade fraca. O cultivo do sentimento de *simpatia* tem, na leitura de Allison (2001), uma dupla função. A primeira, ampliar nossa consciência (e sensibilidade) para o verdadeiro sofrimento; a segunda, de nos tornar mais aptos à ação em virtude da sensibilização que nos causa o sofrimento alheio. Observemos o seguinte argumento de Allison: uma vez que o pensamento apenas do dever claramente não nos permite reconhecer as ocasiões em que a ação benéfica é realmente necessária, o sentimento solidário (uma apreciação do sofrimento ou das verdadeiras necessidades dos outros), portanto, realiza o que o puro pensamento do dever não realiza.”¹³⁰ (2001, p. 232) De

De acordo como Kant, na MS, na medida em que a simpatia é uma força, um impulso, que está naturalmente no homem com o fim de contribuir na realização da determinação moral, é preciso considerar novamente que,

[...] mesmo não constituindo em si mesmo dever partilhar com outrem o sofrimento e, portanto, também a alegria, já constitui, no entanto, dever a participação activa no seu destino, e, por conseguinte, constitui um dever indirecto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los a cada um deles como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes é correspondente. - Assim, constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque este sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer. (KANT, 2017, p. 405).

Assim, a simpatia é somada ao sentimento do respeito para que a ação moral se realize efetivamente. Isso porque “se a representação da lei não for suficiente para realizá-la, é um dever promover nossos bons sentimentos naturais para adicionar um móbil natural a um móbil moral racional.” (BORGES, 2012, p. 112). A conclusão aqui é que, para a comentadora, na MS Kant vai além da GMS e admite que a simpatia pode ser um móbil da ação moral, desde que esta seja realizada por dever.

Por dever se deve reconhecer dois níveis distintos de compreensão. Um nível implica a realização da ação moral de modo imediato, ou a utilização de sentimentos naturais quando o respeito pela lei não tem força suficiente para realizar a ação moral. Isso implica considerar o sentimento de simpatia um sentimento moral provisório.¹³¹ Todavia, como já dito, ela precisa ser treinada e controlada para que exerça uma função ou papel de móbil moral provisório, como Kant aponta na passagem da MC, na qual ele afirma a necessidade de se ir ao encontro das situações que se desenvolvem e fortalecem o sentimento de compaixão pela dor do outro.¹³²

Assim, o que parece contradição, a função do sentimento respeito, seu escopo e a presença de outros sentimentos enquanto princípios de ação, ou na relação motivos e móbeis apresentados na GMS e na MS, passando pela *Anth*, *Lições de Metafísica*, *Pedagogia* e a própria RGV, são tão somente equívocos interpretativos dos leitores de hoje. Para Borges (2012), Kant

modo sucinto, podemos dizer que a simpatia é um facilitador do agir moral. Ou mais especificamente, do bom agir. O sentimento de simpatia funciona indiretamente “fornecendo uma razão para se agir beneficentemente.” (ALLISON, 2001, p. 232) ou dito de outro modo: “Em suma, o sentimento de simpatia funciona como uma arma contra a propensão para o mal, ao invés de um fator motivador direto. Consequentemente, é, como tal, uma arma que nos permite fazer "o que o pensamento do dever por si só não faria.” (ALLISON, 2001, p. 232) A simpatia é um facilitador porque nos leva a considerar a dor do outro no abandono, por nossa parte, da nossa visão egocêntrica do mundo.

¹³¹ BORGES, 2012, p. 112.

¹³² “[...] constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, [...]” (KANT, 2017, p. 405).

apenas refina seu modo de abordar essas questões, deixando claro que não se pode confundir o que é fundamento moral, com domínio de aplicação desses mesmos fundamentos. O que surge, ao longo dos anos de reflexão filosófica em Kant, é uma “visão refinada da simpatia, um desenvolvimento tardio na obra kantiana das ‘condições subjetivas para a receptividade ao conceito de dever’, sentimentos que ajudam a mente na receptividade [dos] conceitos morais, os quais incluem sentimento moral, amor aos seres humanos e respeito por si próprio.” (BORGES, 2012, p. 119).

Apesar desse “refinamento” e, de certa forma, um pretendo avanço nas considerações da relação entre moral e sentimentos, não se pode considerar que os sentimentos morais transformem a moral do dever numa moral dos sentidos e inclinações.

[...] as inclinações mudam, crescem com a proteção que se lhes concede e deixam um vazio ainda maior do que se pensara preencher. Em virtude disso são sempre **penosas** para um ente racional e, se ele não consegue corrigir-se delas logo, coagem-lhe o desejo a livrar-se delas. Mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas **morais** mas não produzir nenhuma delas. Pois nesta, se a ação não deve conter simplesmente **legalidade** mas também **moralidade**, tudo tem de estar voltado para a representação da lei como fundamento determinante. A inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil, e a razão, onde se tratar da moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da mesma, mas se a tomar em consideração, tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse. (KANT, 2008d, p. 191-192, grifos do autor).

Isso implica dizer que apesar de Kant ter dado espaço para cultivar a simpatia e elevá-la acima de um simples afeto, isso tudo não dá o direito a ela de decidir sobre a fundamentação de uma ação moral. E, assim como a simpatia não pode ser tomada enquanto móbil primeiro de uma ação moral, sentimento algum pode ser tomado enquanto fundamento do agir moral em Kant. Outrossim, o que se quer destacar quando se deixa entrever neste trabalho que para Kant a sensibilidade não exerce nenhum papel na moralidade, deve-se ler enquanto fundamento moral, porque como já visto desde a GMS, no ser racional finito, por sua própria natureza, os elementos sensíveis se fazem presentes natural e até providencialmente para contribuir com a consecução da vontade que ainda não é uma vontade santa (presente nos seres racionais puros). Então, reafirma-se que a sensibilidade não tem função de fundamento moral para Kant. E ainda que, nos textos da década de 1790, ela apareça com algum destaque, como a simpatia e o amor a ao próximo, isso se deve tão somente à explicitação do que já havia sido apontado nos textos “Críticos” anteriores.

Diante do exposto, sugere-se que não é um refinamento, mas, sim, uma explicitação do entendimento de Kant acerca dos sentimentos, porque, nos textos da década de 1790, ele não

está mais a tratar dos fundamentos da moral; está agora abordando a aplicabilidade¹³³ e mesmo a aplicação tanto do fundamento da moral quanto dos seus princípios já postos desde a GMS e da KpV.

O sentimento moral recebe, na década de 1780, uma importância *stricto* em virtude dos objetivos propostos pelas obras em questão, que eram, a saber, identificar e fundamentar o princípio moral universalmente válido. Na KU e MS e mesmo na RGV, o sentimento moral tem um escopo *lato*, porque agora o fim é demonstrar que os princípios e o fundamento universal da ética são recebidos e mesmo percebidos na determinação da vontade do sujeito racional finito.

Outrossim, rejeita-se a presença de uma ética impura em Kant, porque sua ética é uma e somente uma com um único fundamento, o dever. Essa mesma ética possui alguns princípios e esses devem ser considerados quando da análise da aplicação a casos particulares ou não. Isso não tira da ética de Kant seu mérito e valor por ser deontológica. Pelo contrário, essa é sua condição *sine qua non*, e, sem essa, ela não mais deve ser tomada como a ética de Kant. Todavia, é digno de consideração o caráter do sujeito racional finito de Kant já dado desde a KrV: fenomênico e numênico.¹³⁴ Por isso, nos textos da década de 1790, tem-se não um refinamento ou ampliação do escopo dos princípios deontológicos, porém, uma explicitação destes diante de casos concretos do sujeito agente moral.

¹³³ “Era preciso para que a ética não fosse apenas concebível (*denkbar*), mas, se nos permitirem esta expressão, *conhecível*, que o coração do homem pudesse ser tocado e, numa palavra, que a ética se dotasse de uma doutrina que permitisse compreender as suas fórmulas (que constituíam elas próprias já um passo no sentido da intuição) e perceber a sua *aplicabilidade*. É nesse mesmo momento que a *Crítica da faculdade do juízo* encontra a sua origem.” (PHILONENKO, 2007, p. 79)

¹³⁴ Segundo Foucault (2011, p. 77, grifos do autor): “A questão *O que é o homem?* tem como sentido e função trazer as divisões da *Crítica* para o nível de uma coesão fundamental: aquela de uma estrutura que, no que tem de mais radical que toda ‘faculdade’ possível, oferece-se à palavra enfim liberada de uma filosofia transcendental.”

3 A ESTETIZAÇÃO DA MORALIDADE

Concorde-se ou não, no texto da KU, há uma abordagem diferente da moralidade e dos sentimentos, do modo como foram tratadas na KpV e na GMS. Aqui, levantam-se questões necessárias: o que isso sugere? Uma contradição no pensamento de Kant? Ou uma nova forma de abordar o tema? O § 59 da referida obra, cujo título é “O belo como símbolo da moralidade”, dá elementos para se pensar sobre essas hipóteses. Idem, na Introdução da MS, onde há a presença de elementos estéticos – prazer e desprazer – junto de questões morais. Entretanto, o mais importante é que tais elementos acabam por se tornar necessários e indissociáveis no caminho de moralização do indivíduo.¹³⁵ Outrossim, na KU, veremos que a abordagem de Kant sobre o belo tem dois focos bem específicos, o primeiro enquanto símbolo e o segundo enquanto elemento de ligação entre os domínios da natureza e da liberdade.

O ponto de partida é a passagem do referido § 59, que já se tornou conhecida dos pesquisadores da moral kantiana e sua relação com os problemas estéticos:

Ora, eu digo: o belo é símbolo do moralmente bom; e também somente sob este aspecto [...] ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade de juízo. (KANT, 2012, p. 216-7).

O que significa dizer que o belo é símbolo da moralidade? Pode-se ver alguns pontos que nos ajudam a compreender essa significação:¹³⁶

- a) é uma relação analógica;
- b) não há conteúdo moral no belo;
- c) o belo não tem condições de funcionar como um esquema para amoralidade;
- d) que os juízos morais e juízos estéticos possuem é uma estrutura reflexiva análoga, isto é,

¹³⁵ São bem conhecidas as críticas que se impõe à filosofia Crítica de Kant, principalmente acerca de seu distanciamento das questões concretas e efetivas no tocante à moralidade, porque há cristalina a ausência e mesmo interdição dos sentimentos na vida moral do sujeito transcendental de Kant. Assim, muitos autores defendem, como já visto, que Kant na KU realiza uma conceção aos sentimentos no tocante à moralidade. Porém, nem todos concordam com essa hipótese de Kant ter dado uma abertura à sensibilidade, e com isso, correndo o risco de fugir do seu projeto crítico: “Pode efetivamente falar-se em relação à terceira *Crítica* do <<preenchimento>> por parte de um sujeito transcendental demasiadamente formalista ou esquemático, pois tanto as categorias deduzidas na *CRP*, como a lei moral deduzida na *CRPr*, configuravam um sujeito ainda muito afastado da dinâmica da vida sensível e afetiva. De fato, assim é. No entanto, a terceira *Crítica*, reconhecendo esse fato não faz quaisquer concessões a uma filosofia do sentimento ou da afetividade fora do alcance dos pressupostos críticos já adquiridos.” (MARQUES, 1995, p. 10)

¹³⁶ C.f. KANT, 2012, p. 217.

- 1- Aprazem imediatamente;
- 2- Aprazem independente de interesses outros;
- 3- Expressam concordância de determinadas faculdades; e
- 4- São universais.

Ao esclarecer mais diretamente o sentido de símbolo, Kant lembra que os conceitos do entendimento requerem obrigatoriamente intuições sensíveis que lhes sejam correspondentes a fim de que se tenha a verdade daqueles. Todavia, os conceitos da razão (ideias) não possuem referência no território da experiência possível; logo, é impossível provar a sua realidade objetivamente. Na medida em que não se tem intuições sensíveis que se relacionem à conceitos puros, sejam estes do entendimento ou da razão (ainda assim, é preciso que os conceitos, sejam eles quais forem, recebam uma “prova”), Kant identifica para os conceitos puros do entendimento os esquemas¹³⁷, enquanto sua condição formal de representação de um dado objeto, e para os conceitos da razão ele condiciona símbolos; logo, a relação entre os conceitos e as intuições dar-se-á ou por esquemas ou pela via da simbolização.

Essa última condição significa dizer que a verdade de uma ideia da razão é conhecida apenas simbolicamente ou de modo indireto, que é o que o termo símbolo quer dizer. A simbolização permite que se faça uma representação, de modo indireto, de uma ideia que só pode ser pensada e não intuída. De outro modo, o esquema nos dá uma representação direta do objeto; o símbolo permite apenas pensá-lo de modo analógico, de modo “como se fosse”. Como diz Kant (2012, p. 216): “A nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão.”

Acerca do segundo ponto, abordado agora no fim do § 59, lê-se claramente que o gosto tem condições de nos servir de ponte ou passagem entre os domínios do sensível e moral. “O gosto torna por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento [...]” (KANT, 2012, p. 218). Kant parece propor uma possibilidade de passagem de um domínio a outro, bem como a sensibilização de ideias morais. Ademais, Kant diz claramente que o gosto tem função ineliminável na ação moral, pois “[...] o gosto é no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensibilização de ideias morais [...]; assim parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral [...]” (KANT, 2012, p. 220). Então, o que a experiência estética promove, como uma propedêutica à moralidade, é o

¹³⁷ Os esquemas são uma forma que a mente utiliza para construir uma imagem que faça a ligação entre uma categoria e um dado fenômeno correspondente. C.f., KANT, 2013, p. 180.

desinteresse, sendo este extremante necessário à moralidade. O sentimento moral (em sentido *lato*), por sua vez, dá a garantia de sua importância para que o ser tenha a consciência do dever porque este exerce internamente uma coação que, por sua própria força, causa o prazer (diante da consciência da ação correta) ou o desprazer¹³⁸ (diante da consciência da ação incorreta).

3.1 Respeito e sentimento moral

No pensamento moral de Kant, as inclinações (paixões e afetos) possuem o reconhecimento de sua força e, por sua vez, dificultam o controle da razão sobre elas. Isto se fixa na posição de Kant em tomar as inclinações por doenças da alma (mente), conforme descrito na *Anth.*, e resultam no rechaçamento da razão enquanto soberana na determinação da vontade.

Por trás dessa condição, há a noção de que as inclinações são tão fortes que vencem, superam ou mesmo barram a razão, e demonstram, por sua vez, que a vontade possui uma fraqueza ante as paixões e os afetos. Isto, é, se há uma inclinação tão forte, do outro lado há uma fraqueza na vontade. Essa tese seria facilmente confirmada, caso se considerasse que a filosofia de Kant tem a pretensão apenas de dá uma regra para se julgar a correção da ação e do seu valor moral.¹³⁹ A refutação a esta possível resposta ao problema colocado entre as inclinações e a vontade está presente na seguinte afirmação: o imperativo categórico é válido para todo ser racional sensível, logo, também dotado de caracteres empíricos, o que implica dizer que ele é possuidor de inclinações¹⁴⁰, mas que pode agir por princípios escolhidos livremente, conforme está posto em MS:

¹³⁸ É válido destacar, mais uma vez, que Kant não dá o mesmo sentido aos sentimentos de prazer e desprazer nos textos da KU e da MS. O prazer e o desprazer moral, que é um prazer prático, está relacionado a um desejo do objeto; por sua vez, o prazer estético, que é oriundo do gosto, está relacionado diretamente à representação de um dado objeto, um objeto específico e que se faz sempre presente diante do sujeito. Ademais, o prazer prático (C.f. KANT, 2017, p. 212) apresenta uma divisão conforme a posição de surgimento do prazer, isto é, antecedendo ou sucedendo. Se ele antecede o desejo, tem-se um interesse da inclinação; se, por outro lado, ele o sucede, então, o interesse é da razão.

¹³⁹ Borges, 2012, p. 139.

¹⁴⁰ Aqui devemos retomar a condição do imperativo categórico de ser sintético *a priori* que indica justamente essa condição do homem racional finito está sempre passível de ser determinado pelas inclinações: “Portanto, o caráter sintético-apriorístico do imperativo categórico consiste simplesmente apenas em que seres racionais-sensíveis, que nem sempre querem o moralmente bom, têm de querê-lo, e isso sem que qualquer inclinação ou interesse possa ser pressuposto.” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 102) Cabe destacar que Kant deixa claro, em diversas passagens tanto da GMS quando da KpV, que a validade da lei moral não se restringe apenas aos seres empíricos-transcendentes: “Para os homens e todos os entes racionais criados [leia-se *anjos* e possíveis *habitantes de outros planetas*] a necessidade moral é necessitação, isto é, obrigação, e toda ação fundada sobre

Mas do mesmo modo que numa metafísica da natureza tem que haver também princípios para a aplicação a objectos da experiência daqueles outros princípios supremos universais da natureza em geral, não pode uma metafísica dos costumes estar desprovida deles; e teremos frequentemente que tomar como objecto a *natureza* peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequência de princípios morais universais, sem, todavia, afectar com isso a pureza dos últimos nem pôr em dúvida a sua origem *a priori*. (KANT, 2017, p. 23-4, grifos do autor).

Como deixa bem claro na passagem, os princípios referidos não têm origem empírica, mas devem ser aplicáveis no domínio empírico. O que está como “pano de fundo” dessa argumentação é uma condição essencial para a garantia da coerência do sistema prático de Kant, visto que não pode haver um conflito entre a natureza humana e a “[...] tese da capacidade do ser humano agir por dever.” (BORGES, 2012, p. 140). Essa tese está associada a outra que subjaz e determina a relação dever é poder. Isso implica dizer que caso o agente racional tenha consciência que deve agir de tal modo, ele, então, pode fazê-lo.

Além disso, Kant considera as emoções impróprias para determinação de ações morais, porque elas se identificam enquanto parciais e acidentais;¹⁴¹ elas também são instáveis;¹⁴² são ainda passíveis;¹⁴³ E a última condição negativa atribuída às emoções e que dá ao agente a posição de Kant para freá-las é a capacidade delas de deixar vulnerável o ser humano;¹⁴⁴ logo, sem controle do que se sente e do que se quer sentir. Então, o problema se concentra na não possibilidade de se controlar pela razão o que sentimos, assim como a dor. Esta última não tem como impedir de sentir, ainda que alguns insistam em suportá-la. Ou seja, como a dor, as

ela tem de ser representada como dever [...]” (KANT, 2008d, p. 132) O ponto a ser considerado aqui no problema da validade do Imperativo categórico está diretamente ligado ao de que espécie de seres racionais ele atua enquanto obrigação. Não é todo ser de vontade que recebe este epíteto de *obrigado a*; naturalmente Deus e qualquer ser racional de vontade perfeita agem naturalmente baseados na lei moral: “Uma vontade perfeitamente boa, portanto, estaria do mesmo modo sob leis objetivas (do bem), mas nem por isso poderá ser apresentada como *necessitada* a ações conformes à lei, porque ela, por si mesma, em razão de sua qualidade subjetiva, só pode ser determinada pela representação do bem. Eis porque, para a vontade *divina* e, em geral, por uma vontade *santa* não valem quaisquer imperativos; o (verbo) *dever* está aqui no lugar errado, porque o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana.” (KANT, 2009, p.189) E o princípio do qual Kant parte para uma tal consideração é o que afirma que ser racional implica ser possuidor de uma vontade. Seja o ser humano finito e sensível, seja um anjo, Deus ou mesmo alguma outra criatura presente no vasto universo, mas dotado de razão, será também dotado de uma vontade: “A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só pode se encontrar em seres racionais. Ora, o que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação é o *fin*, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais.” (KANT, 2009, p. 237).

¹⁴¹ As emoções, quando respondem à questões de ordem práticas, o fazem sempre de modo parcial; e, além disso, elas produzem o efeito de modo indireto, sempre como uma segunda, terceira (ou mais) consequência.

¹⁴² Nesta condição negativa, as emoções não possibilitam um campo de certeza futura. Elas podem, diante de novas situações, conduzirem a vontade a uma escolha diferente, e assim, sempre que uma dificuldade surgir.

¹⁴³ As emoções não nos dão condições para escolhermos senti-las ou não. Nós simplesmente as sentimos e não podemos fugir ou abrir mão dessa condição.

¹⁴⁴ As emoções nos conduzem e nos deixam como que ligados a diversas situações, às quais, nós não detemos poder de controle algum, como a perda, seja de objetos, ou mesmo de seres amados por nós, para a morte.

emoções se caracterizam por serem uma força que não está associada às mais elevadas funções da mente. Assim, as emoções seriam pré-cognitivas¹⁴⁵ e não passíveis de produzir responsabilidade como efeito das ações geradas a partir de suas influências.

3.2 O gosto enquanto elo entre o sensível e o inteligível

O problema a ser abordado aqui é tratado detalhadamente na “2ª Introdução”, porém, já é citado por Kant na KrV:

[...] os conceitos transcendentais da razão *são apenas ideias*, [...] eles podem, [...] servir de cânone para o uso estendido e coerente do entendimento [...]. Sem contar que eles talvez tornem possível uma passagem dos conceitos da natureza para os práticos e possam até fornecer às ideias morais, desse modo, um suporte e uma concatenação coerente com os conhecimentos especulativos da razão (KANT, 2013, p. 295, grifos do autor).

Essa passagem da “Das ideias transcendentais na Dialética transcendental” pode ser lida juntamente tanto à discussão da 3ª Antinomia, quanto à do Cânon da razão pura:

Mas essa unidade sistemática dos fins nesse mundo das inteligências – que, embora possa, enquanto mera natureza, ser denominado mundo sensível, pode também, enquanto sistema da liberdade, ser denominado mundo inteligível, i. e., moral (*regnum gratiae*) – também conduz inexoravelmente, segundo leis universais da natureza, à unidade conforme a fins de todas as coisas que constituem esse grande todo (do mesmo modo como a primeira o fazia segundo leis universais e necessárias da moralidade), e une a razão prática com a especulativa (KANT, 2013, p. 591).

Allison (2001) discorda da linha interpretativa que considera já se encontrar uma preocupação de Kant (como apontamos acima) com a ligação entre natureza e liberdade já na KrV. Para o comentador, é temerária¹⁴⁶ essa postura, apesar de ele mesmo aceitar que Kant trata de tal questão nas referidas passagens. Para Allison (2001), a 1ª e a 3ª Críticas tratam do assunto (*Übergang*) de modo e objetivos diferentes.

Veja-se sobre esse ponto na KpV:

Ora, aqui se encontra, em comparação com a razão especulativa, um fundamento meramente **subjetivo** do assentimento, que, todavia, é **objetivamente** válido para uma

¹⁴⁵ BORGES, 2012, p. 142.

¹⁴⁶ “Indeed, I believe that these differences are so great that it is highly misleading to regard the passing mention of an *Übergang* in the first *Critique* as an anticipation of the problem with which Kant became centrally concerned in the third. In part, this is due to the change in Kant’s views on moral motivation brought about by his discovery of the principle of the autonomy of the will as the true foundation of morality.” (Allison, 2001, p. 198) [trad. “Na verdade, eu acredito que essas diferenças são tão grandes que é altamente enganoso considerar a menção passageira de uma *Übergang* na primeira Crítica como uma antecipação do problema com o qual Kant se preocupou centralmente na terceira. Em parte, isso se deve à mudança no modo de Kant ver a motivação moral, provocada por sua descoberta do princípio da autonomia da vontade enquanto o verdadeiro fundamento da moralidade.”]

razão igualmente pura mas prática, com o que e mediante o conceito de liberdade é proporcionada realidade objetiva às ideias de Deus e de imortalidade e <é proporcionada> a faculdade, antes, a necessidade subjetiva (carência da razão pura) de admiti-las, sem que com isso, todavia, a razão seja ampliada no conhecimento teórico, mas que apenas a possibilidade, que antes não passava de **problema** e aqui se torna **asserção**, seja dada, e assim o uso prático da razão é conectado com os elementos do uso teórico (KANT, 2008d, p. 7, negritos do autor).

Mais uma vez, Allison (2001) destaca que Kant não está a tratar de uma passagem de um domínio para o outro. Aqui, a preocupação de Kant seria a fundamentação do uso prático, visando dar respostas aos críticos da KrV.¹⁴⁷

Na seção XI da “1ª Introdução”, Kant também aborda esse problema. Ao comentar a passagem¹⁴⁸ da 2ª *Introdução* da KU, Allison (2001) sugere que Kant, por *Übergang*, está a tratar não da passagem da natureza para a liberdade (dos domínios), mas, sim, “[...] de nossa maneira de pensar [...] sobre a primeira (em termos de leis da natureza) para nossa maneira de pensar sobre a última (em termos de leis morais)¹⁴⁹” (ALLISON, 2001, p. 204).

O problema apontado aqui (problema este, que para este trabalho é essencial para entender a relação de continuidade, e não de ruptura ou confronto entre a GMS e KpV com os textos da década de 1790) pode ser expresso nos seguintes termos: a teoria moral de Kant é mera teoria ou possui escopo aplicável ao mundo do ser racional sensível? Essa questão é tanto empírica quanto antropológica, e cai inevitavelmente na insociáveisociabilidade.¹⁵⁰ A hipótese

¹⁴⁷ ALLISON, 2001, p. 98

¹⁴⁸ “[...] o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas por isso tem de existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático, e ainda que o conceito desse fundamento não consiga [...] um conhecimento deste e por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro.” (KANT, 2012, p. 7) Sobre este tema c.f. TERRA (2003, p. 51-65).

¹⁴⁹ Antes desse ponto no texto de Kant, há uma referência explícita que pode corroborar essa tese de Allison (2001) de mudança de objeto da *Übergang*: “A crítica da razão pura demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações e das faculdades que lhes pertencem no mesmo sujeito, na medida em que eliminou as objeções que aí se levantavam, pela descoberta nelas da aparência dialética.” (KANT, 2012, p. 6) Para Allison (2001), a *Übergang* é um problema prático e não sistemático, como está colocado na referida passagem, o que é diferente da apresentação na 1ª introdução. E tampouco é um problema teórico. A resolução envolve considerar que o juízo não legisla para a natureza como o entendimento, mas para si mesma. Então, “o problema da liberdade da natureza pode ser analisado de modo *transcendental*: ação livre é compatível com causalidade da natureza? Sim! Vide a 3ª Antinomia; de modo *empírico*: “os fins ditados pelas leis da liberdade são realizáveis no mundo sensível? Sim! (ALLISON, 2001, p. 204)

¹⁵⁰ Klein (2019, p. 21-31), lembra-nos, num estudo investigativo dos elementos rousseauistas sobre a natureza humana que teriam (com certeza) influenciado a visão antropológica de Kant, que há uma íntima relação dos sentimentos de *piedade* e *amor próprio* em Rousseau com o conceito de kantiano de *insociável sociabilidade*. Isto porque, no filósofo genebrino, a nossa inclinação à socialização é fomentada pelo sofrimento do outro, porque naturalmente temos em nós a capacidade de nos sensibilizarmos com sua dor. O segundo sentimento (que não deve ser confundido com o natural sentimento que temos e que nos conduz à ações que visam sempre a nossa preservação e que quando guiado pela razão e também recebe a influência da piedade conduz-nos à virtude e à própria humanidade, a saber, o amor de si) é o amor próprio, que tem por caractere essencial, por assim dizer, ter

de Allison (2001) é que Kant via um constante conflito entre o que a moral exige do homem e sua constituição natural (antropológica) pode realmente oferecer.

Kant afirma que:

A faculdade do juízo que pressupõe a priori essa condição [de um fim terminal da natureza], sem tomar [em?] consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma conformidade a fins da natureza, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele último conceito. (KANT, 2012, p. 30, grifos do autor).

Segundo Allison (2001), Kant está a afirmar que

o julgamento torna possível uma *Übergang* precisamente tornando *determinável* (uma pura ação do pensamento, identificar as condições do objeto que o tornam determinado) aquilo que o entendimento em sua legislação teórica deixa indeterminado, e a razão determina através de sua legislação prática. (ALLISON, 2001, p. 208, grifos do autor).

Surge o problema da “determinabilidade”: o pensar a natureza enquanto dotada de uma finalidade, propósito, ou melhor, como ordenada, como se tivesse um fim ou fins determinados.¹⁵¹ Esse modo de pensar não cabe à razão teórica tampouco à razão prática. Resta então, à faculdade do juízo realizar tal procedimento: “pode-se afirmar que é precisamente a função do juízo reflexivo fornecer determinabilidade que não equivale à determinação.” (ALLISON, 2001, p. 209). Ademais, para o comentador citado, “o julgamento reflexivo torna o pensamento da natureza (ou de seu substrato) moralmente determinável, uma vez que *prepara o caminho para pensar* sobre ele como moralmente intencional, sem ele mesmo impor categorias morais em uma maneira determinada” (ALLISON, 2001, p. 209, grifo nosso).

sua gênese na própria sociedade (ainda que o amor próprio tenha sua origem “primitiva” no amor de si), o que por sua vez, contribui, em virtude de suas característica própria de ser “perigoso” porque ele não vê obstáculos para agir contra quem o bem lhe faz e como diz o próprio Rousseau, “[...] raramente faz o bem sem o mal.” (apud KLEIN 2019, p. 24) Em resumo, os sentimentos em Rousseau, terminam por receber uma tratamento semelhante ou equivalente ao que encontraremos em Kant quando este aponta que as inclinações, como em Rousseau, não devem (até porque não podem) ser eliminadas, mas sim, controladas pela razão. E como no genebrino, em Kant, disposições naturais (leia-se sentimentos) contribuem para a constituição da própria sociedade. A título de síntese, cita-se o comentador: “Se compararmos a maneira como Rousseau compreende o sentimento de piedade e a forma como Kant caracteriza a sociabilidade, é possível perceber um núcleo consideravelmente semelhante representado na ideia de uma tendência natural para aproximação dos seres humanos, algo que surge exatamente da condição de carência do ser humano. Ambos os filósofos (pelo menos o Rousseau do *Emílio*) pensam que o ser humano somente consegue satisfazer minimamente a sua condição, unindo-se a outros. É a necessidade que conduz a sociabilidade e a humanidade, porque é apenas em sociedade que o homem pode se colocar como um ser moral (no sentido positivo). [continua] De modo semelhante, ao se analisar a compreensão que ambos os filósofos desenvolvem acerca da insociabilidade ou do amor próprio, novamente aqui se encontram algumas congruências dignas de destaque. Segundo Kant, assim como para Rousseau, todos os males resultantes da insociabilidade não resultam da insociabilidade *per se*, isto é, das tendências de querer que as coisas sigam bem para si mesmo, algo que seria fruto do amor de si, mas são, de fato, desdobramentos resultantes do amor próprio, o qual transforma as inclinações inerentes ao amor de si (algo que em si mesmo é bom) em algo mau, isto é, em algo que corrompe a disposição moral.” (KLEIN, 2019, p. 29)

¹⁵¹ Deve-se ter em mente que pensar o mundo real, concreto, sensível e passível de sofrer a ação dos fins morais exigidos pela razão, exige pensar um “substrato suprassensível como moralmente intencional”. (ALLISON, 2001, p. 209)

Para uma melhor compreensão do papel do juízo teleológico da *Übergang* e do gosto na moralidade, Allison (2001) se encaminha aos §§ 82, 83ss, da KU. A pergunta para a qual se busca uma resposta é: A natureza como um todo pode ser pensada enquanto intencional? Portadora de um fim universal? Antecipando, não há um ser específico que seja fim da natureza, mas há uma espécie, que se caracteriza justamente por sua condição de auto proposição, isto é, por se propor fins. Esta espécie é a humanidade.¹⁵² O único fim da natureza para o homem, se ela assim pudesse agir, isto é, com finalidade, é a cultura.

A síntese do § 83 indica o julgamento teleológico como permitindo tomar a natureza do ser racional finito enquanto naturalmente passível de recebimento dos elementos da moral.¹⁵³ Esse movimento intelectual contribui para a *Übergang* na nossa maneira de pensar.¹⁵⁴ Mais do que isso, o gosto pode contribuir para uma transformação da natureza humana onde a busca pelos fins termina por conduzir à estética.

Na “2ª Introdução” da KU, Kant pontua que:

O conceito da faculdade do juízo de uma conformidade a fins da natureza pertence ainda aos conceitos de natureza, mas somente como princípio regulativo da faculdade de conhecimento [...] A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cujo acordo contém o fundamento deste prazer, torna o conceito pensado **adequado** para uma mediação da conexão dos domínios do conceito de natureza com o conceito de liberdade nas suas **consequências**, na medida em que este acordo **promove** ao mesmo tempo a receptividade do ânimo ao sentimento moral. (KANT, 2012, p. 31, grifo do autor).

A segunda sentença da passagem supracitada tem maior relevância interpretativa, porque está ligada diretamente à *Übergang* e, também, porque apresenta três dificuldades: a) a harmonia promove a receptividade da mente ao sentimento moral; b) a receptividade promovida diz respeito aos efeitos da liberdade no mundo fenomênico; c) apesar de não ser explícito, o conceito de intencionalidade está posto implícito, e, em virtude dos referidos efeitos em b),

¹⁵² Vale conferir HÖFFE (2009), no qual analisa os §§ 82,83 e 84 da KU, os quais, dão ao comentador a condição de restringir o escopo dos argumentos à famosa tese de uma ética antropocêntrica presente em Kant. Ademais, faz, o comentador, o percurso histórico nos textos críticos do termo fim que na KU recebe o complemento terminal, e está intimamente ligado à filosofia da natureza. Isto porque, “[...] só a faculdade do juízo teleológico enfoca a natureza como uma totalidade sistemática, só ela pode propor a tese provocadora de que o ser humano não é apenas um fim em si [como apontara GMS], mas, ao mesmo tempo, um fim simplesmente último, um fim terminal, e essa posição ou dignidade compete na natureza unicamente ao ser humano.” (HÖFFE, 2009, p. 22)

¹⁵³ Höffe (2009, p. 34), lembra-nos que no § 83 da KU, Kant destaca que apesar das belas artes contribuírem para uma convivência social educada ou, nos termos de Kant, refinada, o gosto pelas pela bela não faz o homem melhor em sentido moral. (C.f. KANT, 2012, p. 310)

¹⁵⁴ “It does so through a teleological analysis of culture, which suggests both that these predispositions and the “tyranny of desire” to which they give rise may be viewed as indirectly fostering morally required ends, and that this tyranny may at least be mitigated by something like an aesthetic education.” (ALLISON, 2001, p. 212) [trad. “Isso é feito por meio de uma análise teleológica da cultura, que sugere que tanto essas predisposições quanto a “tirania do desejo” a que dão origem podem ser vistas como promovendo indiretamente fins moralmente exigidos, e que essa tirania pode pelo menos ser mitigada por algo como uma educação estética.”]

Kant considera este conceito enquanto “[...] mediador entre os domínios”. (ALLISON, 2001, p. 215).

O ponto chave é a leitura do sentimento moral enquanto

dimensão afetiva de nosso reconhecimento do dever. Uma dimensão que explica a força motivacional das exigências morais ao fornecer as bases para o que Kant chama de interesse moral puro e o que muitos filósofos contemporâneos chamariam de ‘proatidade’ em relação à moralidade. Em suma, o sentimento moral é o nome dado por Kant à nossa capacidade de resposta às exigências morais. (ALLISON, 2001, p. 216).

É verdade que, na KU, Kant não aborda um sentimento moral ou sentimentos morais. Isso ele o faz, na MS, na seção XII da “Doutrina da virtude”, onde afirma que é preciso cultivar tais sentimentos.

Ora, não pode haver nenhum dever de ter um sentimento moral ou de o adquirir; pois que toda a consciência da obrigação tem como fundamento este sentimento, a fim de tomar consciência da coerção que é coenvolvida pelo conceito de dever: pelo contrário, todo o homem (como ser moral) tem-no originariamente em si; a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-lo, por via da admiração da sua origem imperscrutável: o que sucede mostrando que o modo como é estimulado ao mais alto grau é precisamente pela mera representação racional, isolado de todo o estímulo patológico e considerado na sua pureza. (KANT, 2017, p. 312-313)

Para Allison (2001), essa passagem indica que Kant via como essencial esse cultivo para a formação do caráter do homem.

Sobre a segunda dificuldade¹⁵⁵, há duas maneiras possíveis de interpretá-la: a)

Em suma, é uma questão de sensibilidade, ainda que de sensibilidade moral, e, como tal, pertence ao fenomênico. Além disso, uma vez que sua causa não é em si algo fenomênico, mas sim a consciência da autoridade da lei, que é inseparável da consciência da liberdade, qualquer aumento desse sentimento pode ser apropriadamente descrito como um efeito fenomênico da liberdade.¹⁵⁶ (ALLISON, 2001, p. 217)

Ou seja, pertence ao fenomênico, porque tem a ver com a sensibilidade, ainda que uma sensibilidade moral; e ainda que Kant possa realmente tomar a condição moral do sujeito racional finito enquanto uma batalha constante entre a razão (lei moral) e os sentidos (satisfação da felicidade própria, por assim dizer), a realidade do mundo mostra que o referido sujeito, quando age moralmente, o faz com prazer. Aqui, a ideia é clara: o agente moral é um ser feliz

¹⁵⁵ “For the present, our concern is with the second of the forementioned claims in the sentence currently under consideration, namely, that the promotion of moral feeling concerns the phenomenal effects of freedom.” (ALLISON, 2001, p. 217) [trad. “Para o momento, nossa preocupação é com a segunda das alegações acima mencionadas na sentença atualmente em consideração, a saber, que a promoção do sentimento moral diz respeito aos efeitos fenomênicos da liberdade.”]

¹⁵⁶ “[...] it is a matter of sensibility, albeit moral sensibility, and, as such, pertains to the phenomenal. Moreover, since its cause is not itself something phenomenal, but rather the consciousness of the authority of the law, which is inseparable from the consciousness of freedom, any enhancement of this feeling may be appropriately described as a phenomenal effect of freedom.” (ALLISON, 2001, p. 217)

ao agir moralmente. Isso implica interpretar o sujeito moral kantiano totalmente diferente do que se vê lido e comentado por aí, carrancudo e incapaz de ser feliz por ter sempre que escolher pela moral principalmente quando esta fere sua sensibilidade que é prazerosa.¹⁵⁷ Ademais, deve-se considerar que essa felicidade no agir moral, dar-se-á justamente porque não se está sob o julgo dos desejos, da tirania das paixões.

Sintetizando, deve-se ter consciência de que essa felicidade não se circunscreve a uma autossatisfação, um contentamento do espírito, mas externa, ainda que educadamente, e, por isso, deve ser vista também como uma manifestação empírica da própria liberdade; esta, possível, porque o agente racional cultivou seus sentimentos morais. Essa consideração conduz inevitavelmente à terceira dificuldade¹⁵⁸. A hipótese é que apesar do conceito de intencionalidade não ter sido alvo de considerações claras e diretas por parte de Kant, essa ligação pode ser feita se “tivermos em mente que, pelo menos no caso da beleza natural, a intencionalidade (da forma) é o correlato objetivo da harmonia das faculdades.” (ALLISON, 2001, p. 218).

3.3 Dos interesses pelo belo

Ainda seguindo Allison (2001), adentra-se no problema do interesse do gosto, ou mais precisamente, de um interesse que o belo desperta ou pode despertar no sujeito agente moral. O *locus* dessa investigação são os §§ 41 e 42 da KU.¹⁵⁹ Na análise do referido problema, Allison

¹⁵⁷ “Em suma, a virtude tem um rosto feliz.” (ALLISON, 2001, p. 217) Apesar de parecer extremamente atraente, essa posição interpretativa não é de todo sustentável quando se vai aos textos de Kant, principalmente na GMS e na KpV, onde é bem destacado, como já demonstrado, que a agir moral é desinteressado e o seu sentimento que acompanha o seu fundamento não produz prazer algum, mas pelo contrário, causa humilhação. Por isso, apesar de concordamos com Allison (2001) acerca da aplicabilidade da moral de Kant, esta mesma moral não tem nenhum compromisso com a felicidade do sujeito agente racional finito. Ela tem compromisso, sim, com o reto agir, e, para tanto, não importa se haverá dor: a consciência do dever cumprido supera qualquer grau de desprazer que se possa sentir quando da escolha pelo dever e não pelas inclinações. Pode-se até concordar com a tese que afirma que há um grau de satisfação no cumprimento do dever após a plena consciência de se tê-lo feito; mas daí a pôr a satisfação enquanto efeito da ação moral, é arriscar ferir gravemente a própria analogia entre o belo e o bom, porque ambos são, na visão de Kant, desinteressados.

¹⁵⁸ O conceito de intencionalidade como elo entre os domínios da razão em seus usos teórico e prático.

¹⁵⁹ Os comentadores veem os §§ 40 e 59, como complementares entre si para a justificativa do que Kant entenderia por essa relação ente estética e moral. Allison (2001), por seu turno, aponta a dedução de uma fundamentação do juízo de gosto tendo sido realizada no § 38 da KU, não sendo necessária uma outra. Sua hipótese é: “o sentimento se refere à capacidade geral de resposta estética, ou seja, o gosto, e que o dever [...], é desenvolver essa faculdade como condição da possibilidade de ter interesse puramente intelectual na beleza natural.” (ALLISON, 2001, p. 220) Relembrando, o interesse se dá na intencionalidade moral da natureza que a beleza da natureza indica ou parece indicar.

(2001) defende uma tese que para é plausível à primeira vista: a relação entre gosto e moral em Kant é acidental. Essa tese não é difícil de ser defendida, porque Kant (2012, p. 151) declara que: “[...] o juízo de gosto, pelo qual algo é declarado belo, não tem de possuir como fundamento determinante nenhum interesse. Mas disso não se segue que depois que ele foi dado como juízo estético não se lhe possa ligar nenhum interesse. Esta ligação, porém, sempre poderá ser somente indireta¹⁶⁰ [...]”.

3.3.1 Do interesse empírico pelo belo

Kant afirma textualmente que o belo, ainda que empiricamente, tem ou desperta um interesse em sociedade.¹⁶¹ Além dessa clara e direta indicação da existência de um interesse do belo, Kant também apresenta uma condição para que o gosto tenha um dado interesse, a saber, que a conexão entre belo e bom, como já dito, seja indireta. O problema essencial é: por que o gosto deve trazer consigo algum interesse?

Em Kant, os argumentos acerca de um interesse que favoreça essa conexão (entre o bom e o agradável) estão precisamente postos para o interesse intelectual. Porém, Kant dá um destaque para um interesse empírico particular, que é a comunicabilidade universal do gosto pelo belo. Esse gosto está associado supostamente à nossa compreensão natural para a sociabilidade. Apesar de o filósofo deixar claro que “este interesse indiretamente inerente ao belo mediante inclinação para a sociedade, e por conseguinte empírico não tem, contudo aqui para nós nenhuma importância [...]” (KANT, 2012, p. 162). Ademais, continuando com Kant e sua rejeição do interesse empírico para com o belo e sua relação com o bom, o filósofo insiste na inadequação por conta da facilidade de que o gosto se deixa ser seduzido pelas inclinações, que podem gerar, no máximo, uma confusão por parte do juízo de gosto: “[...] ele [o gosto] deixa-se de bom grado confundir com todas as inclinações e paixões que alcançam na sociedade

¹⁶⁰ Cabe destacar que aqui se toma os termos *acidental* e *indireto* por sinônimos, em virtude da compreensão que aqui se tem acerca da posição de Kant, conforme a passagem citada, a qual deixa claro que ele aceita um interesse do juízo de belo, porém não direto ou imediato. Porque caso fosse assim, as condições do belo, postas na *Analítica*, além de anularem a condição deste presente no §12 (de está fundado numa condição *a priori*), também retiraria toda e qualquer possibilidade de analogia com o moralmente bom, como está destacado no §42. De modo geral, é possível tomar como válido que os quatro momentos da *Analítica do belo*, nos quais Kant identifica e caracteriza o belo e o seu juízo (o belo é desinteressado, universal, com um fim sem fim e necessário) a partir da analogia com a tábua de categorias da KrV, dão condições para ele confirmar um interesse exclusivamente indireto e refutar qualquer outro grau de interesse para o juízo de gosto, como já destaca desde o final do primeiro momento, da qualidade do juízo de gosto (final do §5).

¹⁶¹ “Empiricamente o belo interessa somente em sociedade;” (KANT, 2012, p. 151)

a sua máxima diversidade e seu mais alto grau, e o interesse pelo belo, quando está fundado nele, pode fornecer somente uma passagem muito equivocada do agradável ao bom.” (KANT, 2012, p. 153)

Se ficar demonstrado que um tal interesse é inadequado, todos os demais (empíricos) são descartados. O interesse que se tem pelo belo, na existência de objetos belos, está presente no interesse pela comunicabilidade universal, que deriva da propensão à sociabilidade.¹⁶² O problema aqui é: Kant rejeita esse argumento.¹⁶³ A correta compreensão exige que seja mostrado “[...] como o desinteresse do gosto pode ser relacionado com o interesse moral, ajudando assim a efetuar a transição necessária da natureza para a liberdade.”¹⁶⁴ (ALLISON, 2001, p. 225).

A posição de Kant indica a necessidade de interesse de referência *a priori*. Caso isso seja possível, tem-se, então, o gosto possibilitando a passagem da faculdade do juízo para o sentimento moral. Nas palavras de Allison (2001, p. 225): “[...] a verdadeira razão de Kant para rejeitar um interesse empírico pelo belo é sua inadequação para a tarefa sistemática prática de mediação entre a natureza e a liberdade.”¹⁶⁵ Isso quer dizer que um interesse empírico não tem as mesmas condições transcendentais à fundação de uma ação moral, a saber, necessidade e universalidade.

¹⁶² “[...] como seres inerentemente sociais, necessariamente nos interessamos pela comunicabilidade universal de nossas avaliações e sentimentos, bem como de nossos pensamentos, e isso se traduz em um interesse pelo desenvolvimento do gosto, definido como uma ‘capacidade de julgar [Beurteilungsvermögen] tudo o que nos permite comunicar até mesmo nossos sentimentos a todos os outros’”. (ALLISON, 2001, p. 224) C.f. em KANT 2012, p. 151.

¹⁶³ Allison (2001), aponta ainda duas outras condições que precisam ser consideradas para uma correta compreensão do porquê Kant tenha tal rejeição aos interesses empíricos: a) “a comunicabilidade é apenas tangencialmente relacionada ao gosto”. (2001, p. 225), b) tais interesses, possuem efeitos, a longo prazo, corrosivos para a moralidade. (ALLISON, 2001, p. 225-6)

¹⁶⁴ “Once again, we must recall that the concern is not simply to find some human liking or interest that can function as a third thing connecting the disinterested liking of taste with a further pleasure in the existence of beautiful objects; it is, rather, to connect taste with an interest capable of yielding the grounds for a duty, as it were, to take an interest in the existence of beautiful objects and, *a fortiori*, to develop taste as the capacity to take such an interest. But this, in turn, requires showing how the disinterested liking of taste can be brought into connection with moral interest, thereby helping to bring about the required transition from nature to freedom.” (ALLISON, 2001, p. 225) [trad. “Novamente, devemos lembrar que a preocupação não é simplesmente encontrar algum gosto ou interesse humano que possa funcionar como uma terceira coisa conectando o gosto desinteressado do gosto com um prazer posterior na existência de objetos belos; é, antes, conectar o gosto com um interesse capaz de fornecer as bases para um dever, por assim dizer, de se interessar pela existência de belos objetos e, *a fortiori*, desenvolver o gosto como a capacidade de ter tal interesse. Mas isso, por sua vez, requer mostrar como o gosto desinteressado do gosto pode ser relacionado com o interesse moral, ajudando assim a efetuar a transição necessária da natureza para a liberdade.”]

¹⁶⁵ “Kant’s real reason for dismissing an empirical interest in the beautiful is its unsuitability for the systematic-rational task of mediating between nature and freedom.” (ALLISON, 2001, p. 225)

3.3.2 O interesse intelectual pelo belo

Na medida em que o interesse empírico não deu conta da tarefa de realizar a ligação acima destacada, resta a Kant investigar o interesse intelectual. Porém, cabe a pergunta: é o interesse intelectual, capaz de fornecer a transição buscada? Eis o problema.

Diante da querela entre a beleza e o bem moral (em uma análise da posição de Rousseau), Kant se coloca enquanto crítico e aliado. Ele afirma serem diferentes o sentimento pelo belo e o sentimento moral. Não há afinidade de princípios entre eles. Todavia, Kant limita sua crítica à beleza artística. Isso tem por consequência uma brecha para a conexão entre o interesse moral e o interesse na beleza da natureza.

Ora, na verdade concedo de bom grado que o interesse pelo *belo da arte* [...] não fornece absolutamente nenhuma prova de uma maneira de pensar¹⁶⁶ afeiçoada ao moralmente bom ou sequer inclinada a ele. Contrariamente, porém, afirmo que tomar um *interesse imediato* pela beleza da natureza [...] é sempre um sinal de uma boa alma; e que, se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à contemplação da natureza, ele denota pelo menos uma disposição de animo favorável ao sentimento moral. (KANT, 2012, p. 153-4, grifos do autor).

A argumentação de Kant parte da consideração dos juízos estéticos e morais onde ambos possuem identificação com a forma. Outrossim, o foco de Kant está voltado para a beleza e não para a simples sensação de agrado. Ademais, suas similitudes não possuem interesses anteriores.

As diferenças entre esses juízos que Kant busca conexão se dão no fundamento e no efeito, ou não, que produzem. O juízo estético tem por fundamento sentimentos e ele não dá origem a interesses; já o juízo moral está fundado em conceitos e, sim, ele dá origem a interesses. Este último ponto fica claro na seguinte consideração de Kant:

que a natureza pelo menos mostre um vestígio ou nos avise de que ela contém em si algum fundamento para admitir uma concordância legal de seus produtos com a nossa complacência independentemente de todo interesse (a qual reconhecemos *a priori* como lei para qualquer um, sem poder aprofundá-la em provas), assim a razão tem de tomar um interesse por toda manifestação da natureza de uma semelhante concordância; em consequência disso, o ânimo pode refletir sobre a beleza da natureza sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela. (KANT, 2012, p. 155-6).

Aqui Kant parece querer dizer que agentes morais têm, de alguma forma, interesse na consecução de fins morais, e a natureza que dá as condições efetivas para realizá-los, termina

¹⁶⁶ Eis a passagem direta que indica a tese de Allison (2001) que aponta a ligação entre modos de pensar e não de domínios na relação gosto e moralidade.

por se mostrar em certa harmonia na comparação com esses fins. Dito isso de outro modo: a beleza da natureza forneceria dicas de seu propósito moral. Talvez, o mais importante seja considerar a identificação de um possível sentido prático para as tais dicas que o belo da natureza pode dar.

Essa linha interpretativa considera por intenção de Kant, que um ser racional finito, quando pré-disposto a agir bem, tem tornada mais fácil a escolha da opção moral; e, também, poder-se-á dizer que ele agiu bem, porque (no mundo prático) a intenção é importante. Entretanto, o efeito da ação pré-disposta parece ser bem mais que uma boa ação, pois ela ainda pode indicar um interesse na beleza da natureza de modo direto.¹⁶⁷ Ademais, a precedente afirmação tem base numa analogia dupla: 1) intencionalidade aparente da natureza; 2) intencionalidade moral. Juntas indicam, ainda que não impliquem, “que qualquer agente moral consciencioso com a capacidade de apreciar tal intencionalidade, isto é, qualquer pessoa com gosto, verá qualquer manifestação dela como uma indicação da intencionalidade moral da natureza e terá interesse nela com base nisso.”¹⁶⁸ (ALLISON, 2001, p. 228).

O problema de fundo dessa argumentação é¹⁶⁹: há uma distância entre afirmar a beleza enquanto indicador de predisposição à moral e exigir o desenvolvimento de um interesse pelo belo. Isso porque Kant deixa claro que não há um dever de desenvolvermos o gosto. Dito de outro modo, interesse implica gostar, mas não obrigação de ter que desenvolver o gosto. Esse problema conduz ao da adesão do outro ao juízo de gosto. Neste sentido, é preciso ter claramente que a consideração de Kant sobre o interesse dos outros na beleza da natureza, indicando “[...] a maneira de pensar [como] grosseira e vulgar” (KANT, 2012, p. 158), na ausência de sentimentos pela beleza da natureza, só deve ser vista e tida por uma observação, e não uma justificativa para a adesão, que em si mesma é natural e inevitável.

¹⁶⁷ “[...] that it is reasonable to assume that morally well disposed agents will naturally take them as doing so and, therefore, also take a direct interest in the beautiful in nature.” (ALLISON, 2001, p. 228) [trad. “que é razoável presumir que agentes moralmente bem dispostos irão naturalmente considerá-los como agindo assim e, portanto, também terão um interesse direto no belo na natureza.”]

¹⁶⁸ “[...] that any conscientious moral agent with the capacity to appreciate such purposiveness, that is, anyone with taste, will view any manifestation of it as an indication of nature’s moral purposiveness and take an interest in it on that basis.” (ALLISON, 2001, p. 228) Essa posição do comentador, parece extrapolar a intenção de Kant posta no texto, porque, em Kant, não é possível afirmar categoricamente que alguém com um bom gosto esteja necessariamente apto a fazer escolhas morais. Não. Para Kant é apenas possível *supor*, mas nada garante o suposto. A conclusão de Kant é: “[...] naquele a quem a beleza da natureza interessa imediatamente temos motivos para supor pelo menos uma disposição para a atitude moral e boa.” (KANT, 2012, p. 156) Aqui vê-se, no mínimo uma relação íntima entre os juízos estéticos e o sentimento moral. É preciso considerar sempre que o interesse no belo da natureza não cabe a todos, mas só aos que desenvolveram o apreço pelo moralmente bom. “A analogia entre o juízo de gosto puro e o juízo moral [...] conduz [...] a um igual interesse imediato pelo objeto de ambos;” (KANT, 2012, p. 156)

¹⁶⁹ No § 42, Kant não explica como podemos e porque podemos exigir adesão universal sobre o nosso juízo de gosto. Ele apenas afirma que exigimos essa adesão.

3.4 O belo como símbolo da moralidade

Na “Dialética do juízo do gosto¹⁷⁰” encontrar-se-á a resposta à pergunta: como o belo simboliza a moral? Para tanto, é mister abordar primeiro a identificação do problema maior da própria seção, “Dialética” que, por sua vez, trata da resolução da “antinomia do juízo do gosto”. Há uma *antinomia* do juízo de gosto como há uma antinomia na razão teórica e na razão prática? Essa pergunta se torna válida à medida que o juízo de gosto não tem a princípio um domínio próprio nem exerce uma legislação, por exemplo, a razão prática.

3.4.1 Da antinomia do juízo de gosto

O primeiro ponto a considerar aqui é que não há uma dialética na faculdade do juízo se o que está em litígio são os julgamentos estéticos, não importando se dizem respeito ao que é meramente agradável ou mesmo que se direcionem para o que se tem por belo, um gosto particular. Diz Kant:

Uma faculdade do juízo que deva ser dialética tem de ser antes raciocinante [...], isto é, os seus juízos têm de reivindicar universalidade, e, na verdade, *a priori*, pois a dialética consiste na contraposição de tais juízos. Por isso a incompatibilidade de juízos estéticos do sentido (sobre o agradável e desagradável) não é dialética. (KANT, 2012, p. 198).

Então, Kant parte do ponto principal: juízos estéticos sobre o agradável não são disputáveis. Na faculdade do juízo de gosto só pode haver um conflito que caracterize uma antinomia do referido juízo se aquele for entre os princípios de tal juízo. Como conclui Kant (2012, p. 198): “Portanto, não resta nenhum conceito de uma dialética que pudesse concernir ao gosto senão o de uma dialética da *crítica* do gosto (não do próprio gosto) com respeito a seus princípios [...]”

Kant desconsidera a existência de um conflito válido e necessário de resolução no que toca aos juízos de gosto. Para uma correta compreensão do porquê assim ele se posiciona é preciso considerar que, apesar de um dado juízo de gosto afirmar que um dado objeto é belo por um observador “a”, e esse mesmo objeto seja tido por um observador “b” enquanto feio (ou não belo), ainda assim, um tal juízo para o filósofo não caracteriza um conflito, porque cada

¹⁷⁰ KANT, 2012, p. 214-218- §59

um dos observadores tem o direito, por assim dizer, de afirmar sua opinião em sentido universal (é belo) e isso porque eles apenas estariam a expressar suas opiniões particulares acerca do dado objeto em questão. Por isso, Kant desloca seu olhar crítico para os princípios, e não os juízos em si, na busca de encontrar algum verdadeiro conflito na faculdade de julgar reflexiva.

A busca pela antinomia do juízo de gosto se inicia na análise de duas sentenças principais: “o gosto é individual, cada um tem o seu”¹⁷¹; e numa outra que já virou adágio: “questão de gosto não se discute”. A primeira sentença indica um relativismo estético, o que indica que estamos diante uma relação análoga à sentença de agrado subjetivo. A segunda parece ser ambígua porque neste caso, o objeto em litígio aparenta ser objetivo, mas sem se deixar ser determinado por um conceito.

Diante de ambas as sentenças do senso comum, Kant afirma a necessidade de uma terceira¹⁷², como que entre elas que pode abrir espaço para o reconhecimento de um real conflito na faculdade de julgar estética. Para Kant, afirmar que sobre um dado objeto se pode discutir (*Streiten*) sua condição de beleza, mas não disputar (*Disputieren*) sobre tal condição, é dizer que pela discussão se está aberto a um possível acordo, ou cessão de sua opinião avaliativa de agrado ou prazer sobre um dado objeto, em prol da opinião contrária. O que não é possível diante de uma disputa. Na verdade, não é que a disputa não tenha resolução. Ela tem. Embora exija mais do que algo que incline os observadores ao consenso. Na disputa entre juízos estéticos, parte-se do princípio de que tais juízos estão fincados em conceitos objetivos que por sua vez, podem valer como “material” de prova da validade do que é dito sobre o dado julgado. Diante dessa argumentação expandida, Kant apresenta o conflito antinômico do juízo de gosto, que se dá de modo transcendental.

A tese do referido juízo afirma: “o juízo de gosto não se funda sobre conceito, pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações)” (KANT, 2012, p. 200); a antítese coloca que: “o juízo de gosto funda-se sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo).” (KANT, 2012, p. 200).

Allison (2001) analisa pormenorizadamente a referida antinomia e sua resolução por parte de Kant. Primeiramente, ele afirma que o que está colocado na tese é que “não se pode

¹⁷¹ Segundo Kant, “O juízo de gosto tem a ver com objetos dos sentidos, mas não para determinar um *conceito* dos mesmos para o entendimento.” (2012, p. 201) Ora, todo juízo refere-se necessariamente a um dado conceito; os do entendimento que possuem referência à intuição são conceitos sempre determinados. Entretanto, o juízo de gosto, que tem referência à intuição, porque, como visto, se refere a objetos do sentido, não determina um conceito para o entendimento, o que implica considerá-lo um juízo privado, do tipo, *cada um tem seu gosto*.

¹⁷² “[...] pode-se discutir sobre o gosto (embora não disputar).” (KANT, 2012, p. 199)

sustentar que não há disputa de gosto (mas apenas briga) e que julgamentos de gosto são baseados em conceitos.” (ALLISON, 2001, p. 239). Esse é o ponto central do conflito porque é justamente o que é dito em contrário (obviamente) pela antítese.

Ao reformular antítese de Kant para dar uma estrutura mais adequada à análise, Allison (2001) parte de uma premissa universal negativa: “os julgamentos de gosto não são baseados em conceitos” (ALLISON, 2001, p. 239). Na sequência, o comentador apresenta duas outras premissas menores que, resumidamente, seriam: se conceitos de gosto não se baseiam em conceitos, não se poderia discuti-los, porém, foram discutidos; a conclusão é: “os julgamentos de gosto são baseados em conceitos.” (ALLISON, 2001, p. 239). Isso reforça a presença da antinomia na faculdade de julgar, por meio do juízo de gosto. O que está em questão pode ser dito de outra forma, mesmo não sendo fundamentado objetivamente, em conceito, discute-se sobre o juízo de gosto. Ou seja, a antítese apresenta um passo além.

A questão de Allison (2001) é deixar claro, nesse passo da argumentação de Kant, que o filósofo está preocupado, ou deveria estar, com a posição clara da antítese de impossibilidade de se julgar objetivamente questões de gosto. Sem essa posição da antítese, não há antinomia, e a faculdade de julgar não detém uma dialética.

A resolução da antinomia citada depende da compreensão correta do sentido que deve ser empregado ao conceito que é referido ao objeto do juízo estético. Ademais, Kant expõe que “a não ser que mostremos que o conceito, ao qual referimos o objeto nesta espécie de juízos, não é tomado em sentido idêntico em ambas as máximas da faculdade de juízo estética” (KANT, 2012, p. 200). Ou seja, o conceito em questão tem ou recebe uma duplicidade, não dubiedade. Ele deve ser visto num duplo sentido no julgar; e, mais, o efeito negativo decorrente de tal condição, que é uma possível confusão entre um e outro sentido, é natural e inevitável, segundo Kant.

Diante dessa apresentação de Kant, quatro pontos devem ser observados segundo Allison (2001), para que se tenha claro o que o filósofo está a demonstrar na resolução da antinomia. Suscintamente:

- a) tem-se tese e antítese representando, por assim dizer, as peculiaridades do juízo estético apresentados na “Analítica” e na “Dedução”;
- b) a resolução da antinomia depende da demonstração da natural recepção do conceito do objeto de gosto com sentidos diferentes na tese e antítese, o que
- c) implica dizer que os diferentes pontos de vista do conceito são necessários no juízo estético; e, por último, que (como já aludido)
- d) a confusão é natural e inevitável entre os sentidos atribuídos ao conceito dado.

Aqui, deixa-se os pormenores da análise de Allison (2001) e sua discussão com Guyer¹⁷³, e foca-se em alguns pontos essenciais: no primeiro (associação entre tese com a universalidade, e a antítese com a necessidade)¹⁷⁴, Allison (2001) destaca que Kant entende que “[...] a tese e a antítese [não] devem ser simplesmente equacionadas com uma das duas em particular, mas, sim, que as primeiras são derivadas da última [antítese] por um processo de absolutização.”¹⁷⁵ (ALLISON, 2001, p. 242). O que o comentador quer dizer aqui é que o que dá origem à antinomia do gosto é a consideração pretenciosa (ou presunçosa) de tomar um dos momentos do juízo de gosto como válido absolutamente, logo, desconsiderando a existência de um segundo juízo, que pode ser igualmente válido, apesar de ser em outra perspectiva.¹⁷⁶

Uma segunda consideração ainda desse primeiro ponto, diz respeito à apresentação, por parte de Kant, de uma segunda dedução do juízo de gosto, segundo alguns autores.¹⁷⁷ O que a

¹⁷³ “To anticipate, Kant argues that the appearance of a contradiction can be removed by recognizing that the thesis is really denying merely that judgments of taste are based on a *determinate* concept and that the antithesis, properly construed, maintains that they must be based on an *indeterminate* one. But he then proceeds to identify this indeterminate concept with reason’s concept of a supersensible substrate (in its various permutations); and this move has been greeted with suspicion by commentators (most notably Guyer), who see Kant’s argument at this point as driven by architectonic considerations having nothing directly to do with the analysis of taste. Moreover, any such suspicion is further fueled by the fourth point, which involves Kant’s attempt to relate his present account to the first-*Critique* doctrine of transcendental illusion.” (ALLISON, 2001, p. 241) [trad. “Para antecipar, Kant argumenta que a aparência de uma contradição pode ser removida reconhecendo que a tese está realmente negando apenas que os julgamentos de gosto são baseados em um conceito determinado e que a antítese, devidamente interpretada, sustenta que eles devem ser baseados em um conceito indeterminado. Mas ele então passa a identificar este conceito indeterminado com o conceito da razão de um substrato supersensível (em suas várias permutações); e este movimento foi saudado com suspeita por comentaristas (mais notavelmente Guyer), que veem o argumento de Kant neste ponto como impulsionado por considerações arquitetônicas que nada têm a ver diretamente com a análise do gosto. Além disso, qualquer suspeita é ainda mais alimentada pelo quarto ponto, que envolve a tentativa de Kant de relacionar seu presente relato à doutrina da primeira Crítica da ilusão transcendental.”]

¹⁷⁴ Diante da análise de Allison (2001), apresentamos logo o resultado de sua consideração acerca do primeiro ponto, onde, a tese se funda numa subjetividade, mas reivindica uma universalidade para seu princípio. Do outro lado, a antítese põe uma objetivação efetiva e não hipotética de um *como se*, o que implica dizer que é necessário seu fundamento em conceito.

¹⁷⁵ “In spite of his express language, I take Kant’s point not to be that the thesis and antithesis are each to be simply equated with one of the two peculiarities, but rather that the former are derived from the latter by a process of absolutization.”

¹⁷⁶ “[...] the antinomy is generated through the inflation of what is initially merely a moment or aspect of the judgment of taste into a free-standing principle that expresses the whole truth regarding taste.” (ALLISON, 2001, p. 241) [trad. “a antinomia é gerada pela inflação do que é inicialmente apenas um momento ou aspecto do julgamento de gosto em um princípio autônomo que expressa toda a verdade a respeito do gosto.”]

¹⁷⁷ Mais uma vez Allison (2001), se ver em diálogo com Guyer: “But, given the forementioned identification, it appears that he is attempting to do precisely the same thing with respect to the antinomy. This characterization of his procedure also lends support to the widely shared view that in the *Dialectic*, Kant is still concerned with the problem of providing a deduction, or, in Guyer’s version, that he is attempting an additional deduction for the benefit of those who may not have been satisfied with the official one. The fact that Kant returns to these peculiarities [continua Allison apresentando sua posição contrária] does not, however, mean that he is still concerned with the deduction of the principle of taste. For the question he now addresses is a fresh one, namely, whether these two equally essential moments of the judgment of taste, let us call them its subjective and its objective poles, are mutually compatible. This issue was not posed within either the *Analytic* or the *Deduction* because it arises only when the two are inflated or converted into distinct freestanding principles, each claiming to provide a complete account of the grounds of the judgment of taste. And this is the work of reason in its

dedução do juízo de gosto buscava demonstrar era que “[...] devidamente interpretadas, as duas ‘máximas’ são compatíveis, que embora apontem em direções opostas, não há contradição real entre elas.”¹⁷⁸ (ALLISON, 2001, p. 43).

Para refutar a tese de uma segunda dedução, Allison (2001) cita a KpV¹⁷⁹ como exemplo de uma consideração que Kant faz sobre a “Antinomia da razão prática”, que apesar de oferecer mais uma possível resolução da mesma, ainda assim não deve ser considerada como uma nova dedução da lei moral. O que ele quer dizer com este recurso é:

A conclusão a ser tirada é que tanto na segunda como na terceira Críticas, a resolução da antinomia deve ser vista como uma tentativa de remover um obstáculo à aceitação do princípio em questão (o princípio da moralidade na primeira e o princípio de gosto neste último), em vez de uma tentativa de fornecer uma justificação independente desse princípio.¹⁸⁰ (ALLISON, 2001, p. 243-4)

O segundo momento da resolução da antinomia se dá com a assertiva que indica a condição *sine qua non* para resolução. Para Kant, diante de um objeto, dois agentes racionais podem emitir opiniões que, de seus pontos de vistas, de seus juízos particulares, fundados objetivamente em dados conceitos, podem ao menos estarem certas em parte. Isso porque, como diz Kant (2012, p. 201), “[...] o juízo de gosto tem a ver com objetos dos sentidos [...]”, sem determinar, por sua vez, um conceito para o entendimento. Logo, ele é necessariamente um juízo privado: “[...] cada um tem seu gosto.” (KANT, 2012, p. 201).

Belo é, para a tese, o universal que abarca os singulares. Define os objetos que se encaixam em sua definição, a partir de uma dada regra, conceito. A antítese toma o belo enquanto atrelado à natureza do objeto julgado. Discutir sobre o belo é identificar se o que se afirma belo ou não belo a respeito de um dado objeto é natural e pertinente. Isto é, a antítese, nesta consideração, acaba por tomar o conceito de belo no mesmo sentido que a tese.

endemic quest for the unconditioned.” (ALLISON, 2001, p. 242-3) [trad. “Mas, dada a identificação mencionada, parece que ele está tentando fazer exatamente a mesma coisa com respeito à antinomia. Essa caracterização de seu procedimento também dá suporte à visão amplamente compartilhada de que, na Dialética, Kant ainda está preocupado com o problema de fornecer uma dedução, ou, na versão de Guyer, que ele está tentando uma dedução adicional em benefício daqueles que podem não ter ficado satisfeito com a oficial. O fato de Kant retornar a essas peculiaridades [continua Allison apresentando sua posição contrária] não significa, entretanto, que ele ainda esteja preocupado com a dedução do princípio do gosto. Pois a questão que ele agora aborda é nova, a saber, se esses dois momentos igualmente essenciais do juízo de gosto, vamos chamá-los de seus pólos subjetivo e objetivo, são mutuamente compatíveis. Essa questão não foi colocada nem na Analítica nem na Dedução, porque surge apenas quando os dois são inflados ou convertidos em princípios independentes e distintos, cada um alegando fornecer um relato completo dos fundamentos do juízo de gosto. E esta é a obra da razão em sua busca endêmica pelo incondicionado.”]

¹⁷⁸ “[...] properly construed, the two “maxims” are compatible, that even though they point in opposite directions there is no real contradiction between them.”

¹⁷⁹ C.f. KANT, 2008d, p. 184-5.

¹⁸⁰ “The conclusion to be drawn is that in both the second and third Critiques, the resolution of the antinomy is to be seen as an attempt to remove an obstacle to the acceptance of the principle in question (the principle of morality in the former and the principle of taste in the latter), rather than as an attempt to provide an independent justification of that principle.”

Considerando que, para a antítese, o conceito serve de substituto do fundamento da validade do julgamento de gosto particular, ela o toma por fim enquanto um fundamento desconhecido do juízo de gosto, dando um sentido subjetivo ao mesmo. A chave da antítese está na compreensão de que ela chama para si a responsabilidade de dizer, aceitando a definição de belo da tese, para além do que ela pode dizer. Em termos de Kant (2012, p. 201): “[...] no juízo de gosto está sem dúvida contida uma referência ampliada à representação do objeto (ao mesmo tempo também do sujeito) na qual fundamos uma extensão desta espécie de juízo como necessária para qualquer um [...]”.

Kant resolve a antinomia com a eliminação das dubiedades presentes no termo “conceito”, deixando claro o que é passível de determinação e o que não o é. Todo conceito determinado tem atrelado a si uma intuição, logo, passível de determinação. O que não pode receber este atrelamento é apenas uma ideia. Cita-se Kant (2012, p. 202): “[...] em ambos os juízos conflitantes nós tomamos o conceito, sobre o qual a validade universal de um juízo tem de fundamentar-se, em sentido idêntico e contudo afirmamos dele dois predicados opostos.”

A chave interpretativa para a resolução da antinomia do gosto está na consideração do conceito de belo enquanto passível de ser compreendido em dois sentidos não contraditórios, ainda que contrários entre si. Para tanto, considera-se tese e antítese como sugerido pelo próprio Kant:

Ou seja, em ambos os juízos conflitantes nós tomamos o conceito, sobre o qual a validade universal de um juízo tem de fundamentar-se, em sentido idêntico e, contudo, afirmamos dele dois predicados opostos. Por isso na tese dever-se-ia dizer: o juízo de gosto não se fundamenta sobre conceitos *determinados*; na antítese, porém: o juízo de gosto contudo se funda sobre o conceito, conquanto *indeterminado* (nomeadamente do substrato suprassensível dos fenômenos); então não haveria entre eles nenhum conflito (KANT, 2012, p. 202, grifos do autor).

Kant está dizendo que tese e antítese (como já destacado) são verdadeiras e contrárias, mas não contraditórias; e, justamente por essa condição, elas podem contribuir para a validade do juízo de gosto. Ademais, Kant destaca os conceitos determinado e indeterminado numa relação com o suprassensível.¹⁸¹ Essa relação indica que juízos de gosto precisam ter uma

¹⁸¹ Allison, mais uma vez, apresenta a posição de Paul Guyer e se coloca contrário à este: “As already indicated, Guyer, among others, treats this sudden appeal to a concept of the supersensible and the idealism that seems inseparable from it with considerable suspicion. [...] Guyer’s major complaint is that the concept of a supersensible ground (in whatever form it may take) is not the only indeterminate concept that we have. [...] Instead he suggests it is either an epistemological concept of the conditions under which a manifold of intuition can be united or a psychological concept of the mental state in which this unity is felt to obtain. By contrast, the concept of the supersensible, for Guyer, is an ontological concept, referring to the to-us unknown constitution of empirical objects and subjects as things in themselves. [e continua Allison concluindo a posição de Guyer], on Guyer’s reading, Kant’s introduction, instead of the concept of a mysterious supersensible ground, is to be viewed as the result of either excess zeal in relating the current discussion to his beloved architectonic or a misguided effort to answer the skeptic (who is presumably not satisfied with the argument of the Deduction) by

referência a um conceito porque eles em si mesmos exigem a aprovação para o valor que anunciam e propõe; em outros termos, a exigência de adesão universal. Determinados são os conceitos do entendimento que necessariamente devem possuir uma intuição correspondente; por indeterminados, Kant está a se referir a um conceito transcendental do juízo de gosto que, por ser transcendental, não é passível de determinação teórica¹⁸², porém exige uma validade universal.

É válido destacar que a relação que o juízo de gosto mantém com a intuição (os objetos belos ou não belos) não tem por fim a determinação de conceitos desses objetos para o entendimento, o que implica dizer novamente que o juízo de gosto não infere conhecimento. Por isso, ele é sempre um juízo de ordem privada, ainda que objetive uma aceitação universal. Diz Kant (2012, p. 201, grifo do autor): “Ora, o juízo de gosto tem a ver com objetos dos sentidos, mas não para determinar um *conceito* dos mesmos para o entendimento. Por isso, enquanto representação singular intuitiva referida ao sentimento de prazer, ele é somente um juízo privado”. Na sequência dessa consideração, Kant afirma que apesar dessa condição limitante ao âmbito privado da apreciação do belo, no juízo de gosto há, ainda que de modo implícito, um alargamento de seu escopo para seu objeto (belo ou feio), o qual, necessariamente, é estendido para aceitação de cada outro ser racional finito. O fundamento dessa consideração é um conceito transcendental, ou como afirma Kant (2012, p. 201): “Um conceito dessa espécie é porém o simples conceito racional puro do suprassensível, que se encontra como fundamento do objeto (e também do sujeito que julga) enquanto objeto dos sentidos, por conseguinte enquanto fenômeno. Pois, se não se tomasse isso em consideração, a pretensão do juízo do gosto à validade universal não se salvaria”. Em síntese, a resolução implica compreender que

[...] que o juízo de gosto funda-se sobre um conceito [...], a partir do qual, porém, nada pode ser conhecido e provado acerca do objeto, porque esse conceito é em si indeterminável e inadequado para o conhecimento; mas o juízo ao mesmo tempo alcança justamente por esse conceito validade para qualquer um [...] (KANT, 2012, p. 201).

providing a metaphysical grounding for taste in the supersensible.” (ALLISON, 2001, p. 246) [trad. “Como já foi indicado, Guyer, entre outros, trata esse apelo repentino a um conceito de suprassensível e de idealismo que dele parece inseparável com considerável suspeita. [...] A principal reclamação de Guyer é que o conceito de um terreno suprassensível (em qualquer forma que possa assumir) não é o único conceito indeterminado que temos. [...] Em vez disso, ele sugere que é um conceito epistemológico das condições sob as quais uma multiplicidade de intuição pode ser unida ou um conceito psicológico do estado mental no qual essa unidade é sentida como obtida. Em contraste, o conceito de suprassensível, para Guyer, é um conceito ontológico, referindo-se à constituição desconhecida para nós de objetos e sujeitos empíricos como coisas em si mesmas. [e continua Allison concluindo a posição de Guyer] na leitura de Guyer, a introdução de Kant, em vez do conceito de um misterioso terreno suprassensível, deve ser vista como o resultado de excesso de zelo em relacionar a discussão atual com sua amada arquitetura ou de um esforço equivocado para responder ao cético (que provavelmente não é satisfeito com o argumento da Dedução), fornecendo uma base metafísica para o gosto no supersensível.”]

¹⁸² C.f. KANT, 2012, p. 200.

3.4.2 Do belo como ideia necessária da razão

As ideias enquanto fundamento suprassensível se fundamentam desde a KrV¹⁸³ a partir do princípio da busca da razão pela totalidade do condicionado e desembocam na KU, onde Kant busca identificar se o conceito de belo como uma ideia da razão tem condições de conduzir ao suprassensível como as ideias de Deus, alma e liberdade.¹⁸⁴

A resolução da antinomia dependeu de um conceito indeterminável que, por sua vez, é também um fundamento suprassensível. Um problema surge: o conceito de belo, à primeira vista não parece ser um conceito incondicionado digno de ser tido por uma ideia da razão, visto que aponta para uma intuição sensível.¹⁸⁵

Kant não põe a beleza como característica natural do objeto tido por belo. No objeto do juízo de gosto, não há um conceito nele mesmo que o diga belo. Isso implica dizer que o belo não se apresenta, a princípio, como uma ideia da razão. O problema que subjaz aqui é se o belo não puder ser dito e tido por ideia da razão, todo esforço argumentativo de Kant na direção da resolução da antinomia do juízo de gosto fica sem sentido, valor e referência.

Aqui, três fatos que devem ser considerados: o belo não é uma sensação, não é uma intuição e tampouco um conceito do entendimento. Nesta primeira linha, resta ao belo a condição de ideia. Todavia, a definição de belo dada por Kant¹⁸⁶ traz elementos que possibilitam uma leitura mais significativa para os propósitos do filósofo. A beleza enquanto forma de uma conformidade sugere uma intenção de ser o fundamento suprassensível para a resolução da antinomia, e por ser uma identificação do belo, tem condições de ser fundamento do juízo de gosto. Ademais, o conceito tem o direito de se colocar como uma ideia da razão.¹⁸⁷ Em termos

¹⁸³ KANT, 2013, p. 282-3

¹⁸⁴ “[...] a ideia de alma é pensada como a base incondicionada das aparências dos sentidos internos, e a ideia de Deus (o *ens realissimus*) como a base incondicionada de todas as coisas (coisas em geral).” (ALLISON, 2001, p. 248) As ideias morais, “cada uma das quais pode ser descrita como o conceito de uma totalidade máxima ou incondicionada (e, portanto, suprassensível) que funciona como um arquétipo de base e condicionando a estimativa de suas aproximações.” (idem)

¹⁸⁵ “[...] o conceito de belo parece um candidato improvável a uma ideia de razão, visto que a beleza, ao contrário, digamos, das ideias da alma e de Deus, supostamente pertence a objetos sensíveis, ao invés de algo suprassensível ou transcendente.” (ALLISON, 2001, p. 249) [The problem, however, is that the concept of the beautiful appears an unlikely candidate for an idea of reason since beauty, unlike, say, the ideas of the soul and God, supposedly pertains to sensible objects, rather than to something suprassensible or transcendent.]

¹⁸⁶ “Beleza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida sem representações de um fim” (KANT, 2012, p. 79)

¹⁸⁷ Allison nos lembra que na KrV, um objeto com intencionalidade, fins, ou propósito é produto de uma causa inteligente, de um fim determinado por uma vontade de um ente racional. “[...] ver um objeto como um propósito é considerá-lo como o produto de uma causalidade inteligente, isto é, de uma vontade racional visando um fim determinado. Correlativamente, vê-lo como um objetivo (mas sem atribuir a ele um propósito definido) é considerá-lo como se fosse o produto de tal causalidade, mesmo que não possamos saber que assim o é. Mas

de Kant (2012, p. 205): “[...] ambas as espécies de ideias, tanto as ideias da razão como as ideias estéticas, têm de possuir os seus princípios e na verdade ambas na razão, aquelas nos princípios objetivos, estas nos princípios subjetivos de seu uso.”

3.4.3 O belo como símbolo do moralmente bom

O ponto de partida para o reconhecimento do “como seja possível o belo ser um símbolo do que é moralmente bom” é a diferença de função dos conceitos do entendimento e as ideias da razão. Os primeiros podem apresentar-se sem problemas na intuição ou mesmo num esquema, e as últimas não o podem assim ser apresentadas. Todavia, no texto da KU, Kant dá a essas ideias a possibilidade de uma apresentação indireta, por analogia, de modo a permitir a apresentação de um conteúdo que antes não era possível. Essa apresentação indireta é a simbolização das ideias estéticas da razão, porque, em síntese, para se provar conceitos, requer-se sempre intuições, e se os conceitos são empíricos, essas intuições são tidas por exemplos. Se são conceitos puros do entendimento, então tem-se esquemas. Ora, não há intuições para as ideias da razão, logo, as ideias não podem ser referenciadas diretamente.

Afirma Kant (2012, p. 215): “Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou esquemas ou símbolos.” O que ele destaca aqui é que ambos são hipotiposes e “somente servem a esses [algo que caracteriza conceitos por sinais sensíveis] segundo a lei da associação da faculdade de imaginação, por conseguinte, como meio de produção de um ponto de vista subjetivo” (KANT, 2012, p. 215). Quando um conceito passível de esquematização¹⁸⁸ se realiza, ele exerce a função de exibir, de modo simbólico¹⁸⁹, uma ideia que não tem condições de receber um esquema.

A simbolização de uma ideia estética tem duas funções. A primeira indica a aplicação, por parte da faculdade de julgar, do conceito ao objeto de uma intuição. A segunda função diz respeito à aplicação da “[...] simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto

pensar nisso dessa maneira é atribuir sua ‘forma’, isto é, sua aparência intencional ou projetiva, a um fundo ou substrato suprassensível.” (ALLISON, 2001, p. 250) [As we saw there, to view an object as a purpose is to consider it as the product of an intelligent causality, that is, of a rational will aiming at a determinate end. Correlatively, to view it as purposive (but without attributing to it a definite purpose) is to consider it as if it were the product of such a causality, even though we cannot know it to be such. But to think of it in this way is to attribute its “form,” that is, its purposive or designlike appearance, to a supersensible ground or substrate.]

¹⁸⁸ Os esquemas contêm apresentações diretas por demonstração.

¹⁸⁹ Os símbolos contêm apresentações indiretas dos conceitos, função essa exercida por analogia.

totalmente diverso do qual o primeiro é somente o símbolo.”¹⁹⁰ (KANT, 2012, p. 215). De modo direto, simbolizar neste contexto de Kant implica refletir de maneira análoga; em outros termos, quando Kant afirma que o belo é um símbolo do moralmente bom, ele está a afirmar que “[...] existe um isomorfismo suficientemente significativo entre a reflexão sobre o belo e reflexão moral, de modo que a primeira atividade pode ser considerada como um análogo sensivelmente dirigido da última.”¹⁹¹ (ALLISON, 2001, p. 255).

O juízo de gosto é naturalmente estético, isto é, não tem por base um conceito determinado, logo com uma dada representação. Uma importante questão chama a atenção: “[...] como pode a mera reflexão sobre uma intuição sensível, que *ex hipótese*, não governada por um conceito determinado, ser vista como formalmente análoga à reflexão explicitamente governada sobre o objeto intelectual correspondente?”¹⁹² (ALLISON, 2001, p. 256, grifo do autor). A resposta a tal questão se dá em três lugares distintos, mas conectados, a saber, nos §§ 49, 57 e 59 da KU.

Tomando as definições de Ideia no § 49¹⁹³, Kant realiza um contraste das referidas ideias estéticas com as ideias da razão e destaca, na “Observação” do §57¹⁹⁴, que ambas, por serem ideias, não podem *a priori* produzir ou se tornarem objetos de conhecimento porque seus objetos não possuem referência para a intuição. Entretanto, afirma Kant que “[...] ambas as espécies de ideias, tanto as ideias da razão como as ideias estéticas, têm de possuir os seus princípios e na verdade ambas na razão, aquelas nos princípios objetivos, estas nos princípios subjetivos de seu uso.” (KANT, 2012, p. 205)

Além do exposto, há duas razões para Kant atribuir a esses produtos da imaginação¹⁹⁵ a configuração de ideias. A primeira diz respeito à esquematização, ou a tentativa de dar uma

¹⁹⁰ Os exemplos que Kant ilustra tal simbolização são os que cita a monarquia constitucional que tem por símbolo um corpo animado e uma outra monarquia (absoluta) cujo símbolo é um moinho de mão. O ponto aqui é a “semelhança entre a natureza de nossa reflexão sobre cada um. Assim, ao refletir sobre um corpo animado, necessariamente apela-se à ideia de uma conexão orgânica e intencional entre as partes, o que supostamente também é adequado ao pensamento do *modus operandi* de uma monarquia constitucional. Em contraste, um moinho de mão sugere o pensamento de uma mera máquina, eu supostamente captura metaforicamente o funcionamento de um governo despótico.” (ALLISON, 2001, p. 255)

¹⁹¹ “there is a sufficiently significant isomorphism between reflection on the beautiful and moral reflection so that the former activity may be regarded as a sensuously directed analogue of the latter.”

¹⁹² “[...] how can the mere reflection on a sensible intuition, which *ex hypothesi* is not governed by a determinate concept, be viewed as formally analogous to the explicitly rule-governed reflection on the corresponding intellectual object?”]

¹⁹³ “[...] representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível.” (KANT, 2012, p. 170-171)

¹⁹⁴ Uma ideia em geral é uma representação que se refere a um objeto que jamais pode vir a ser um conhecimento deste; **as ideias estéticas** são aquelas que se referem “[...] a uma intuição segundo um princípio simplesmente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si [...]” (KANT, 2012, p. 203)

¹⁹⁵ ALLISON, 2001, p. 256

aparência¹⁹⁶ de objetividade àquilo que é representado. A segunda se relaciona às possíveis pretensões transcendentais de Kant ou, dito de outro modo, as intuições internas se somam, por assim dizer, às ideias da razão no tocante às determinações do entendimento. Os conceitos do entendimento buscam representar aquilo que não possui referência sensível ou mesmo “emulam” as ideias da razão na busca por uma totalidade do que é sensível, porém, sem representação objetiva¹⁹⁷, como a dor, a morte, a felicidade, o amor etc.

Allison (2001) destaca que Kant comete um equívoco ao dar, à segunda das razões apresentadas (as pretensões transcendentais) o destaque na importância quanto à determinação das “intuições internas” quanto ideias da razão, porque isso só é possível caso se considere que essa segunda razão pressupõe a primeira:

as ideias estéticas podem servir como exibições indiretas de suas contrapartes racionais precisamente porque envolvem necessariamente um esforço em direção à transcendência, seja no sentido de tentar retratar algo inerentemente suprassensível ou de tentar aproximar imaginativamente a completude ou totalidade que é pensada na ideia, mas não alcançável na experiência.¹⁹⁸ (ALLISON, 2001, p. 257).

Ademais, as ideias estéticas estão vinculadas à imaginação, especialmente em sua capacidade de produção de imagens a partir do seu jogo livre, que possibilita vincular o pensamento de algo suprassensível com uma infinidade de imagens advindas da sensibilidade. Isso se caracteriza por uma extensão de sua capacidade, ainda que não no sentido lógico, mas como diz Allison (2001, p. 257), uma “‘expansão estética’ por meio do conceito central (digamos, o de Deus ou eternidade) com essas representações sensíveis que evocam pensamentos relacionados ou associados à mente.”¹⁹⁹

Os atributos estéticos não são referenciados às propriedades reais do que eles estão a referenciar, apesar de eles servirem para uma expansão da mente. Quando os mesmos atributos produzem uma ideia estética, permitem que uma dada ideia da razão tome a primeira por

¹⁹⁶ Que é exatamente o que se deve entender por *hipotipose*: a descrição de uma dada cena ou objeto, que quem a ouve tem a impressão de estar tendo a experiência de vê-lo.

¹⁹⁷ Segundo Kant, “a nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia [essas apresentações indiretas se dão porque o que é expresso na linguagem] [não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão.” (KANT, 2012, p. 216) E, continuando, na medida em que um modo de representação pode ser tido por conhecimento porque é um princípio de “[...] determinação prática, do que a ideia deve ser para nós e para o uso dela conforme a fins. [Kant infere que] [...] todo o nosso conhecimento de Deus é simplesmente simbólico; e aquele que o toma por esquemático com as propriedades do entendimento, vontade [...] cai no antropomorfismo, assim, como, se abandona todo o intuitivo cai no deísmo, pelos quais absolutamente nada será conhecido, nem mesmo em sentido prático.” (KANT, 2012, p. 216)

¹⁹⁸ “[...] aesthetic ideas may serve as indirect exhibitions of their rational counterparts precisely because they necessarily involve a striving toward transcendence, either in the sense of endeavoring to depict something inherently suprassensible or of attempting to approximate imaginatively the completeness or totality that is thought in the idea but not attainable in experience.

¹⁹⁹ “[...] but does constitute an ‘aesthetic expansion,’ through the connection of the core concept (say, that of God or eternity) with these sensible representations that call to mind related or associated thoughts.”

substituta numa exibição de um dado conceito do entendimento, ou por um “substituto para uma exibição lógica”²⁰⁰ (KANT *apud* ALLISON, 2001, p. 258). Aqui, tem-se uma caracterização da ideia estética em sua função simbolizadora. O ponto aqui está na compreensão de que as ideias estéticas “constituem um subconjunto significativo de símbolos possíveis de ideias racionais, a saber, aqueles que expressam ou exibem a ideia correspondente independentemente de um determinado conceito.”²⁰¹ (ALLISON, 2001, p. 258). É assim que o belo, mediado pelas ideias estéticas, torna-se símbolo de uma dada ideia da razão. E aqui traz-se a famosa passagem na qual Kant apresenta sua assertiva acerca dessa relação entre o belo e o bom: “Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente bom;” (KANT, 2012, p. 216)

Chegou-se assim à tese de Kant da simbolização do bom moral pelo belo que é uma ideia estética. Porém, uma questão precisa ser levantada: se o ódio e a inveja são ideias estéticas, essas podem simbolizar o moralmente bom? Definitivamente não. Então, tem-se um problema que Kant parece não ter percebido a contento: nem toda ideia estética pode ser símbolo do moralmente bom.

A resolução desse problema passa pela consideração da beleza artística. Para Allison (2001), na passagem no último parágrafo da seção (§52) da KU, Kant ao destaca uma diferença na arte, entre as obras que são belas e as que visam um mero agrado, deixa transparecer que tais obras podem expressar, de modo estético, ideias morais, dado que elas não precisam ter uma tal característica de modo implícito. A objeção de Allison (2001, p. 260): “Mas, se simbolizar a moralidade é expressar ideias morais esteticamente, isto é, na forma de ideias estéticas, então, aparentemente, segue-se que nem toda beleza, pelo menos beleza artística, simboliza moralidade.”²⁰² Para o comentador, Kant não menospreza a beleza artística. Isso porque a sentença de abertura do §59 da KU é clara para ele quanto ao escopo do belo e do moralmente bom. Ou seja, tudo que é belo tem a prerrogativa de poder ser símbolo do moral. Assim, não apenas a beleza da natureza simboliza o bom, mas a arte bela também o faz:

o ponto chave é que as ideias estéticas envolvem um esforço em direção à transcendência ou um gesto para o suprassensível, seja por meio da representação de algo inerentemente suprassensível (por exemplo, Deus, liberdade ou imortalidade) ou por meio de seu esforço para expressar uma totalidade ou completude que excede o que é exibível na experiência²⁰³ (ALLISON, 2001, p. 260).

²⁰⁰ “Kant also indicates that these aesthetic attributes ‘yield [*geben*] an aesthetic idea, which serves the rational idea as a ‘substitute for a logical exhibition.’ (KU 5: 315; 183)”

²⁰¹ “[...] constitute a significant subset of possible symbols of rational ideas, namely, those that express or exhibit the corresponding idea independently of a determinate concept.”

²⁰² “But if to symbolize morality is to express moral ideas aesthetically, that is, in the form of aesthetic ideas, then it apparently follows that not all beauty, at least not all artistic beauty, symbolizes morality.”

²⁰³ “[...] the key point is that aesthetic ideas involve a striving toward transcendence or a gesturing to the supersensible, either through the depiction of something inherently supersensible (for example, God, freedom, or

Se as ideias estéticas podem simbolizar as ideias da razão, podem claramente simbolizar a moralidade; e isso independentemente de tais ideias se relacionarem com a moralidade.

Há uma formalidade na relação belo e moralmente bom expressada nos quatro²⁰⁴ elementos apresentados no final do §59 da KU, que apresentam uma similitude entre o belo e o moralmente bom. Essa formalidade presente, que se mantém diante das ideias estéticas, não é eliminada nessa relação ou processo de simbolização. Aqui, Kant “[...] não exclui a possibilidade de que alguns objetos belos também possam simbolizar a moralidade em um sentido secundário, mas não substantivo.”²⁰⁵ (ALLISON, 2001, p. 261). Um pouco antes, no §51 da KU, Kant deixa claro que a beleza é a expressão das ideias estéticas e está explicitamente associada tanto à da natureza quanto à artística. Cita-se: “Pode-se em geral denominar a beleza (quer ela seja beleza da natureza ou da arte) a expressão de ideias estéticas [...]” (KANT, 2012, p. 178). Na referida passagem, tem-se a compreensão de como a beleza da natureza ou beleza natural apresenta as ideias estéticas. Ela o faz por meio de uma reflexão sobre o objeto, considerando ou não a presença de algum conceito ou mesmo fim. Ou nos termos de Kant (2012, p. 178): “na natureza bela, porém, a simples reflexão sobre uma intuição dada, sem conceito do que o objeto deva ser, é suficiente para despertar e comunicar a ideia da qual aquele objeto é considerado a expressão.” Para essa consideração, Allison (2001) sugere que Kant pode está a pensar, já aqui, na ligação possível do belo da natureza com uma dada intenção moral presente na natureza. Cita-se o comentador:

embora eu não possa ter certeza de que isso é o que Kant tinha em mente, nossa discussão anterior sobre um interesse intelectual na beleza natural sugere pelo menos um candidato significativo para uma ideia especificamente moral que pode ser evocada por um envolvimento com a beleza natural, a saber, a intencionalidade moral da natureza.²⁰⁶ (ALLISON, 2001, p. 263)

Allison (2001) argumenta na intenção de fundamentar sua hipótese:

uma vez que toda beleza natural é baseada na exibição de um objeto da forma de intencionalidade, e uma vez que atribuir tal forma a um objeto é vê-lo como se projetado com nossas capacidades cognitivas em mente, segue-se que a reflexão sobre a beleza

immortality) or through their endeavor to express a totality or completeness that exceeds what is exhibitable in experience.”

²⁰⁴ Contentamento imediato e independente de todo interesse, a liberdade da imaginação e a universalidade do juízo de gosto. C.F. KANT, 2012, p. 217.

²⁰⁵ “Moreover, it must be emphasized that this formalistic account, which is required in order to understand how all beauty can be claimed to symbolize morality, does not preclude the possibility that some beautiful objects may also symbolize morality in a secondary but more substantive sense.”

²⁰⁶ “[...] though I cannot be certain that this is what Kant had in mind, our previous discussion of an intellectual interest in natural beauty suggests at least one significant candidate for a specifically moral idea that might be evoked by an engagement with natural beauty, namely, nature’s moral purposiveness.”

natural evoca naturalmente o pensamento distinto, mas relacionado, da intencionalidade moral da natureza²⁰⁷ (ALLISON, 2001, p. 263).

É nesse sentido, segundo o comentador, que se pode “dizer que toda beleza natural expressa ou simboliza a mesma ideia racional; e [...], esta é a base do ‘dever, por assim dizer’, de ter um interesse intelectual por tal beleza.”²⁰⁸ (ALLISON, 20001, p. 263).

Entende-se que a interpretação do comentador citado possibilita identificar, de uma certa forma, “parte do que Kant quis dizer quando, ao comentar sobre o parentesco entre sentimento estético e moral, ele se refere misteriosamente àquele ‘código [*cipher* – no original alemão *der Chiffreschrift*] por meio da qual a natureza nos fala figurativamente em suas belas formas”²⁰⁹ (ALLISON, 2001, p. 264). O comentador considera que Kant deixa claro que a natureza possui uma intencionalidade moral, ainda que se deva tomar esse “ter” de modo relativo, porque é sabido que a natureza não possui fins a não ser aqueles que o próprio homem lhe atribui.

Então, Allison (2001) sugere que as belas formas da natureza expressam um fim moral dela; e, mais ainda, que não há nada nos textos de Kant que indiquem uma interdição para se ampliar o escopo do belo da natureza numa simbolização de outras ideias morais; e, mais, indo às belas obras de arte.

Esta consideração de Allison (2001), ele a fundamenta no último parágrafo do §42 da KU, passagem esta²¹⁰ onde Kant identifica as cores com a elevação da mente daquele que as contempla nas formas multicoloridas da natureza. A beleza simboliza a moralidade em graus²¹¹

²⁰⁷ “For since all natural beauty is based on an object’s exhibition of the form of purposiveness, and since to attribute such a form to an object is to view it as if designed with our cognitive capacities in mind, it follows that reflection on natural beauty naturally evokes the distinct but related thought of nature’s moral purposiveness.”

²⁰⁸ “[...] all natural beauty may be said to express or symbolize the same rational idea; and [...], this is the basis of the ‘duty, as it were,’ to take an intellectual interest in such beauty.”

²⁰⁹ “[...] part of what Kant meant when, in commenting on the kinship between aesthetic and moral feeling, he refers mysteriously to that ‘cipher through which nature speaks to us figuratively in its beautiful forms”

²¹⁰ “Os atrativos na bela natureza, que tão frequentemente são encontrados como que amalgamados com a bela forma, pertencem ou às modificações da luz (na coloração) ou às do som (em tons). [...] também a reflexão sobre a forma destas modificações dos sentidos, e assim contêm como que uma linguagem que a natureza dirige a nós e que parece ter um sentido superior. Assim, a cor branca dos lírios parece dispor o ânimo para ideias de inocência e, segundo a ordem das sete cores, da vermelha até a violeta: 1. a ideia de sublimidade; 2. de audácia; 3. de fraqueza; 4. de amabilidade; 5. de modéstia; 6. de constância; 7. de ternura. O canto dos pássaros anuncia alegria e contentamento com sua existência. Pelo menos interpretamos assim a natureza, quer seja essa a sua intenção, quer não.” (KANT, 2012, p. 157)

²¹¹ “[...] there is the purely formal level of reflective isomorphism that it shares with artistic beauty; second, there is its expression of the idea of nature’s moral purposiveness, which is the main superiority it holds over artistic beauty; and third is the capacity of some natural beauties, likewise possessed by some artistic beauties, to express aesthetically particular moral ideas.” (ALLISON, 2001, p. 263) (há o nível puramente formal de isomorfismo reflexivo que compartilha com a beleza artística; segundo, há sua expressão da ideia de propósito moral da natureza, que é a principal superioridade que ela possui sobre a beleza artística; e o terceiro é a capacidade de algumas belezas naturais, igualmente possuídas por algumas belezas artísticas, de expressar ideias morais esteticamente particulares.)

que vão da formalidade em uma relação reflexiva entre beleza natural e artística, passando pela consideração de um propósito moral da natureza, e chegando²¹² a condição tanto da beleza natural quanto artística de simbolizarem outras ideias morais que não são deveres perfeitos, por assim dizer.

Quanto ao problema inicial sobre como a beleza consegue ser símbolo do moralmente bom, e considerando as colocações de Kant no §59 da KU, as quais apontam para as apresentações indiretas das ideias não passíveis de intuições, por isso dadas por analogia, a inferência de Kant é que o gosto busca o inteligível.²¹³ E na faculdade do juízo,

[...] o juízo (*die Urteilskraft*) o juízo não se vê submetido a uma heteronomia das leis da experiência [...], ela dá a si própria a lei com respeito aos objetos de uma complacência tão pura, assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição; e ela vê-se referida [...] a algo no próprio sujeito e fora dele que não é natureza e tampouco liberdade, mas que contudo está conectado com o fundamento desta, ou seja, o supersensível no qual a faculdade teórica está ligada em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum (*gemeinschaftlichen*) e desconhecido (KANT, 2012, p. 217).

Outrossim, Allison (2001) aponta para a função propedêutica do belo para a moralidade. Isso Kant faz em alguns lugares do texto. Ele afirma uma função propedêutica ou preparatória para o exercício da moralidade, que é não exclusiva, mas vista como um propósito da natureza. Esta função propedêutica está bem explícita na seguinte passagem da KU:

O gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento, na medida em que ele representa a faculdade da imaginação como determinável também em sua liberdade como conforme a fins para o entendimento e ensina a encontrar uma complacência livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos.” (KANT, 2012, p. 218).

Percebe-se que o belo permite a passagem do sensível para o inteligível sem ter que saltar com o risco de deixar algo de importante ao longo desse trajeto na direção do moralmente bom. E, além disso, educa no caminho do que é moralmente bom.

Para Allison (2001), essa passagem (*Übergang*) que o belo possibilita está ligada diretamente à relação de semelhança (ou isomórfica) entre o belo e o moralmente bom. Ademais, a compreensão que se deve ter dessa *Übergang* produzida pelo belo diz respeito diretamente à sua capacidade de realizar por si mesmo a transição requerida por Kant. Nas palavras do comentador:

não é que o gosto contribua para a transição (e, portanto, para a moralidade) porque simboliza a moralidade, mas sim que simboliza a moralidade porque já por si mesmo (independentemente da moralidade) envolve uma transição do sensível para o supersensível. [...] podemos dizer que é precisamente por meio de sua característica

²¹² Não que esta forma de expor esses graus seja hierárquica.

²¹³ C.f. KANT, 2012, p. 217.

intrínseca, pela qual se qualifica como tal elo, que a beleza simboliza a moralidade²¹⁴ (ALLISON, 2001, p. 264).

Como visto, a *Übergang* para a moralidade pelo belo não é diretamente ou efetivamente uma passagem da liberdade para a moralidade, porque o belo apenas pode ser um símbolo do moralmente bom, não o moralmente bom em si ou efetivo. Ele facilita essa transição, porque, de certo modo, ele faz um esforço para se libertar das influências dos sentidos que apenas agradam momentaneamente; também, toma para si uma perspectiva coletiva, universal, como o sujeito racional o faz ao agir, considerando-se pertencente a um reino de fins do qual ele é também um legislador que deve tomar suas decisões atentando que outros irão agir como ele assim o fizer.

Além disso, é de extrema valia pontuar (novamente) que se toma a natureza a partir de suas formas, e essas como se fossem detentoras de determinados fins tem-se que lhe atribuir também um princípio originário suprassensível. Isso implica, seguindo Allison (2001), que o ponto central na leitura acerca da *Übergang* entre natureza e liberdade deve ser lida no sentido de modo de pensar.

3.5 O sublime e a moralidade

Antes da terceira crítica, Kant havia escrito sobre o belo e o sublime no texto pré-crítico de 1764, intitulado “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime”²¹⁵. Na “Analítica” da KU, há apenas uma menção ao sublime no §14, que tem relação com a emoção. No §30 da KU, Kant menciona o sublime apontando que a própria exposição do juízo sublime diz sua dedução. No §39 da KU, ele é tido por uma contemplação fundamentada na razão.

Entretanto, antes de adentrar no problema do sublime e sua relação com a moralidade, que é o foco aqui, cabe destacar como ele se relaciona com o belo, Kant realiza uma

²¹⁴ “it is not that taste contributes to the transition (and, therefore, to morality) because it symbolizes morality, but rather that it symbolizes morality because it already of itself (independently of morality) involves a transition from the sensible to the supersensible. [...] we can say that it is precisely by means of its intrinsic characteristic, through which it qualifies as such a link, that beauty symbolizes morality.”

²¹⁵ Kant no referido texto não tem uma preocupação rígida e escolástica acerca do sublime como o têm na KU (ainda que Allison (2001) considere que nesta última obra também ele, o sentimento do sublime, é tratado marginalmente). Kant o classifica junto ao belo de sentimento refinado, e caracteriza em três níveis: terrível nobre e magnífico. Este último ele exemplifica (ainda que não tenha visto pessoalmente) com a vista da igreja de São Pedro. Mas nesse texto do período pré-crítico e escrito no estilo que classificamos didático, Kant já deixa demarcado que o sublime tem sempre a ver com o *grande*, o que ultrapassa o comum e normal.

identificação e diferenciação entre esses sentimentos estéticos que são, para diversos comentadores, motivo de brecha e argumentos para pontuar a “terceira Crítica” como o *locus*, onde Kant cede maior espaço para a sensibilidade no domínio prático de sua filosofia.

De modo sucinto, belo e sublime, no que toca as similitudes, agradam por si mesmos; eles não pressupõem nenhum juízo empírico e ambos pressupõem, sim, juízo de reflexão, que são juízos singulares e válidos universalmente para cada sujeito, mas que reivindicam o sentimento de prazer, não o conhecer o objeto, como já visto acima. Todavia, eles possuem diferenças entre si que precisam ser destacadas e preservadas.

O belo da natureza tem relação direta com a forma e consiste na limitação. O sublime tem uma relação com objeto, tendo este último forma ou não. Já o belo está mais próximo de representar os conceitos dos entendimento, enquanto o sublime as ideias da razão; o belo, no tocante à analogia com a tábua de categorias do entendimento, está mais próximo da qualidade, enquanto o sublime, da quantidade; o belo traz “[...] um sentimento de promoção da vida” (KANT, 2012, p. 89), já o sublime surge “indiretamente [...], produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas;” (KANT, 2012, p. 89) e, diferentemente do belo, que suscita um sentimento de agrado, o sublime, no que diz respeito ao prazer que estimula, ele “[...] contém não tanto prazer positivo [...], [mas sim] um prazer negativo.” (KANT, 2012, p. 89). Cita-se os termos de Kant para destacar estas diferenças:

[...] se, como é justo [...], a beleza da natureza [...] inclui uma conformidade a fins em sua forma, pela qual o objeto [...] parece predeterminado para nossa faculdade de juízo, e assim constitui em si um objeto de complacência; contrariamente, aquilo que, sem raciocínio, produz em nós e simplesmente na apreensão o sentimento do sublime, na verdade pode, quanto à forma, aparecer como contrário a fins para a nossa faculdade de juízo, inconveniente à nossa faculdade de apresentação e, por assim dizer, violento para a faculdade da imaginação, mas apesar disso e só por isso é julgado ser tanto mais sublime (KANT, 2012, p. 90).

Do mesmo modo que o belo não é uma qualidade dos objetos apreciados pela via da intuição, o sublime também não está nos objetos da natureza. Kant (2012, p. 90) diz que “o verdadeiro sublime [...] concerne somente à ideia da razão, que, embora não possibilite nenhuma representação adequada a elas [formas sensíveis], são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se apresenta sensivelmente.”

Na KU, Kant apresenta três definições para o sublime. A primeira é clara e objetiva e afirma que por sublime ele entende “[...] o que é *absolutamente grande*. [este absolutamente indica] o que é grande acima de toda comparação.” (KANT, 2012, p. 93, grifos do autor). A segunda definição segue a mesma linha de caracterização, mas indica que por sublime ele

entende o que não se encontra para ele um padrão de medida que, por sua vez, indica que o que se define por sublime é disposição do espírito do sujeito racional finito. Veja-se:

[...] o que é absolutamente grande não é, porém, o objeto dos sentidos e sim o uso que a faculdade do juízo naturalmente faz de certos objetos para o fim daquele (sentimento) [...]. Por conseguinte, o que deve denominar-se sublime não é o objeto e sim a disposição do espírito através de uma certa representação que ocupa a faculdade de juízo reflexiva (KANT, 2012, p. 96).

Essa mesma definição, que no fundo é desdobrada da primeira, é posta por Kant em sentido negativo. Aqui, a comparação que inverte a ordem das coisas aponta para o que há de absolutamente menor em relação ao que se toma por sublime: “sublime é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno.” (KANT, 2012, p. 96). A terceira definição do sublime conjuga os atributos de ser pensável e inadequação para tudo o mais que se possa querer compará-lo: “*sublime é o que somente pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos.*” (KANT, 2012, p. 96, grifo do autor).

Além dessas três definições ²¹⁶, Kant também identifica o sublime em duas características: uma matemática, relacionada à essa noção de grandeza; e outra, dinâmica, que se refere diretamente à natureza e seu poder de nos impressionar de tal forma que se sentir como que paralisado diante de sua força. Sobre a primeira, Kant argumenta a partir da categoria quantidade e considera que,

[...] se o juízo estético deve ser puro [...] não se tem de apresentar o sublime em produtos da arte [...], nem em coisas da natureza [...], mas na natureza bruta (e nesta

²¹⁶ Apesar das definições nominais (ALLISON, 2001, 302ss) do sublime, é preciso destacar que as duas primeiras têm o caráter mais propriamente de *tipos* de sublime. Sobre isso, o texto *Observações acerca do belo e do sublime* deixa bem destacado essa classificação tipológica em detrimento de uma definição propriamente conceitual. Apesar de no texto de 1764, Kant não destacar que o prazer que o sublime desperta é negativo, o toma enquanto motor de agrado como o belo, porque belo e sublime são, nesse momento do pensamento estético de Kant, sentimentos refinados (propícios àqueles que tem uma alma “elevada”): “O sublime comove [*rührt*], o belo estimula [*reizt*]. O rosto de um homem que experimenta integralmente o sentimento do sublime é sério, por vezes rígido e perplexo. Em contrapartida, a intensa sensação do belo anuncia-se por uma irradiante satisfação nos olhos, por traços sorridentes e, frequentemente, por uma perceptível jovialidade. O sublime, por sua vez, possui outro feitio. Seu sentimento é por vezes acompanhado de certo assombro ou também de melancolia, em alguns casos apenas de uma calma admiração e, noutros, de uma beleza que atinge uma dimensão sublime. O primeiro deles denomino sublime *terrível*, o segundo, *nobre*, e o terceiro, *magnífico*. A solidão profunda é sublime, mas de maneira terrível.” (disponível em: http://www.filosofia.com.br/figuras/livros_inteiros/170.txt- o original dessa passagem pode ser conferido em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/209.html>). Quando Kant afirma que denomina de *terrível*, *nobre* e *magnífico*, no fundo ele está apresentando *tipos de sublime* e não necessariamente dando uma definição que, enquanto tal, caracterize o sublime enquanto sublime. Do mesmo modo nas duas primeiras definições apresentadas no §25 da KU temos mais propriamente uma caracterização tipológica: um sublime *grande*; e outro *absolutamente grande*, isto é, sem referência comparativa, seja em sentido positivo ou negativo. Agora, a terceira, apesar de ser uma dedução das duas anteriores, pode-se considerá-la efetivamente uma definição, porque para além de apresentar a característica *sine qua non* do sublime posta nas duas primeiras definições (a grandeza) inclui as demais condições ou caracteres para o sublime: a sua localização, na faculdade do ânimo e a sua natureza: ser uma ideia.

inclusive somente enquanto ela não comporta nenhum atrativo ou comoção por perigo efetivo), simplesmente enquanto ela contém grandeza (KANT, 2012, p. 99).

A natureza, posta nesse caráter, é sublime porque também traz a ideia de infinitude em suas manifestações de poder.²¹⁷ Isso se dá quando na avaliação de um dado objeto a imaginação, em seu máximo esforço para representá-lo, encontra-se diante de uma inadequação, isto é, a imaginação se vê diante de um aparente conflito com as ideias da razão.

Para Allison (2001), com essa afirmação de Kant sobre o sublime apontar para a ideia de infinitude, toma-se a seguinte questão: “[...] como [é possível tal ligação], uma vez que nada na natureza é infinito ou absolutamente grande, pode conter aparências desse tipo?” (ALLISON, 2001, p. 322). Para o comentador, a correta leitura interpretativa para tal problema se apresenta no que ele define por falha da imaginação: “[...] a resposta está na atividade da imaginação ou, mais precisamente, no fracasso de sua atividade.” (ALLISON, 2001, p. 323).

O comentador explica o que ele interpreta por tal falha nessa relação entre o sentimento do sublime, as ideias da razão e a imaginação. Entende ele que:

Confrontado com um tal objeto [da natureza], a imaginação se encontra estendida para além de seus limites naturais, incapaz de compreender, em uma única intuição, a magnitude que sua aparência sugere. Em outras palavras, tais objetos se apresentam à imaginação *como se* eles fossem absolutamente fantásticos. Consequentemente, para fazer jus a essa grandeza imaginada, ou seja, para estimá-lo esteticamente, a imaginação se empenha em produzir uma unidade de medida adequada à tarefa. Dada a natureza do infinito ou absolutamente grande, no entanto, a única medida é a ‘Totalidade absoluta da natureza’; e isso é contraditório porque envolve o pensamento da ‘totalidade absoluta de uma progressão sem fim’.²¹⁸ (ALLISON, 2001, p. 323, grifos do autor).

Pode-se considerar que essa associação ou apelo à ideia de infinitude está sugerindo, para Kant, que alguns dos muitos fenômenos da natureza produzem um efeito tal na mente do sujeito que os observa, que se assemelham ou podem ser comparados a algo infinito ou incomensurável. Essa percepção só se dá porque a imaginação insiste, por assim dizer, em dá

²¹⁷ KANT (2012, p. 102). Para Allison (2001, p. 322), “[...] apesar de sua finitude, a mente humana mostra-se com uma capacidade suprassensível que é manifestada no pensamento de um *númeno* como substrato suprassensível da aparência. O que é crucial para compreender o sublime, no entanto, é que, mesmo que esse pensamento não cumpra nenhum objetivo teórico, meramente entretê-lo produz ‘uma expansão da mente que se sente capaz de cruzar as barreiras da sensibilidade com um fim (prático) diferente.’”

²¹⁸ “Confronted with such an object, the imagination finds itself stretched beyond its natural limits, unable to comprehend in a single intuition the magnitude that its appearance suggests. In other words, such objects present themselves to the imagination as if they were absolutely great. Consequently, in order to do justice to this imagined greatness, that is, to estimate it aesthetically, the imagination endeavors to produce a unit of measure adequate to the task. Given the nature of the infinite or absolutely great, however, the only such measure is the ‘absolute whole of nature’; and this is self-contradictory because it involves the thought of the ‘absolute totality of an endless progression’”

uma ideia correta do que fora recebido na mente²¹⁹ e que causara tamanha sensação de estranheza, espanto, ou mais diretamente, medo; ou como diz Kant (2012, p. 102):

Portanto, tem de ser na avaliação estética da grandeza que o esforço de compreensão – que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo das intuições – é sentido e onde ao mesmo tempo é percebida a inadequação desta faculdade, ilimitada no progredir, para com o mínimo esforço do entendimento captar uma medida fundamental apta à avaliação da grandeza e usá-la para a avaliação da grandeza.

Aqui, afirma-se, contrariamente a Allison (2001) e juntamente com Kneller (2010) e Santos (1994), que a imaginação não falha naquilo que lhe é sua tarefa enquanto faculdade intermediária. Muito pelo contrário, ela a cumpre dignamente; inclusive, indo além do esperado inicialmente que era, conforme a KrV²²⁰ (efeito da simples ação de síntese das múltiplas representações), não realizar a produção de saber algum. Tal posição interpretativa de Allison (2001), parece desconsiderar que acerca da imaginação, Kant realiza um trabalho longo de esclarecimento de suas atribuições no tocante à sua condição transcendental, que se inicia desde a “Dissertação de 1770” e culmina na KU, onde aqui ela ganha mais espaço para atuar, apesar de não ser tal espaço um domínio próprio em virtude de sua própria natureza, a saber, ser intermédia entre entendimento e a razão. Para além disso, cabe destacar a posição de Guyer (2004) a partir da investigação da consideração, por parte de Kant, da experiência que produz um prazer negativo e, por tal, em sua tese, não é reconhecido por Kant enquanto estético, a saber, a experiência do feio ou do contrário ao belo sugere que a não compreensão do que é tido por infinito, pela imaginação, não pode ser tido por uma falha sua, na medida em que a mesma não tem essa compreensão enquanto uma tarefa naturalmente posta por si mesma.

Para Guyer (2004), a experiência estética autêntica é exclusivamente a possibilitada pelo belo. O sublime seria no mínimo um prazer estético misto por produzir um prazer negativo. E conclui o comentador: “Portanto, na teoria de Kant, apenas a experiência da beleza é uma experiência estética pura; a experiência do comum ou indiferente é a simples ausência de experiência estética, e as experiências do sublime e do feio são, na melhor das hipóteses, experiências estéticas mistas.”²²¹ (GUYER, 2004, p. 20). A tese de Guyer (2004) é que a

²¹⁹ Para Allison (2001), Kant está querendo demonstrar o caminho que a mente faz do sensível para o suprassensível por meio das ideias estéticas. Nos termos do comentador: “Assim, embora nada na natureza seja realmente infinito, Kant está sugerindo que algumas de suas aparências têm um efeito na mente comparável ao que (*per impossibile*) algo que realmente era infinito teria. Ou seja, essas aparências produzem um sentido da inadequação da imaginação (que tem à sua disposição apenas um ‘padrão de sentido’) para fornecer a medida estética necessária. Como já vimos, entretanto, esse resultado, embora inicialmente desagradável, leva a mente (ainda obedecendo à ‘voz da razão’) ao pensamento do suprassensível.” (ALLISON, 2001, p. 323)

²²⁰ C.f. KANT, 2012, p. 112-3

²²¹ “So on Kant’s theory, only the experience of beauty is a pure aesthetic experience; the experience of the ordinary or indifferent is the simple absence of aesthetic experience, and the experiences of the sublime and the ugly are at best mixed aesthetic experiences.”

imaginação ao tentar compreender e apreender o incomensurável, ela não o faz única exclusivamente por si, porém, buscando atender à determinação da razão:

Ora bem, o ânimo escuta em si a voz da razão, a qual exige a totalidade para todas as grandezas dadas, mesmo para aquelas que na verdade jamais podem ser apreendidas inteiramente, embora sejam ajuizadas como inteiramente dadas (na representação sensível); por conseguinte, reivindica compreensão em uma intuição e apresentação para todos os membros de uma série numérica progressivamente crescente e não exclui desta exigência nem mesmo o infinito (espaço e tempo decorrido), torna, muito antes, inevitável pensa-lo no juízo da razão comum como *inteiramente* dado (segundo a totalidade) (KANT, 2012, p. 101, grifo do autor).

A exigência de representar o incomensurável não é da imaginação, mas da própria razão. Para Guyer (2004), na medida em que a faculdade da imaginação não é apropriada para tal tarefa, e isso não deve ser considerado uma falha, mas uma consequência “natural”, porque segundo Kant (2012, p. 105),

[...] a percepção interna na inadequação de todo padrão de medida sensível para a avaliação de grandeza da razão é uma concordância com leis da mesma e um desprazer que ativa em nós o sentimento de nossa destinação suprassensível, segundo a qual é conforme a fins, por conseguinte é prazer, considerar todo padrão de medida da sensibilidade inadequado às ideias da razão.

A falha surge, então, porque julga-se que a imaginação seria a responsável por algo que não caberia à razão, mas dada por si mesma. Em síntese de Guyer (2004, p. 19):

As observações de que temos um sentimento de autossuficiência da razão e podemos julgar esteticamente sua capacidade por meio da imaginação podem sugerir que não sofremos simplesmente uma falta de imaginação que nos leva ao reconhecimento puramente conceitual ou proposicional de que a imaginação está falhando em um conjunto de tarefas postas pela razão, mas que realmente temos algum tipo de representação imaginativa do poder da razão, ou que nesta experiência estamos em um estado imaginativo complexo, que de alguma forma parece não conseguir compreender o infinito e ainda assim entendê-lo no mesmo tempo. Na verdade, pode-se argumentar que Kant pressupôs isso desde o início de sua discussão sobre o sublime: uma vez que nenhum dos vastos aspectos da natureza que desencadeiam essa experiência são realmente infinitos ou seriam reconhecidos pelo entendimento como tal, o próprio sentido de que não vemos algo sem fim ou infinito, que não pode ser compreendido pela imaginação, deve ser um produto da imaginação.²²²

Ainda no itinerário kantiano aqui seguido, as duas primeiras referências explícitas, (ainda que entre parênteses) à razão prática são encontradas na “Analítica do sublime”. Sobre isso afirma Kant que,

²²² “The remarks that we have a feeling of reason’s self-sufficiency and can aesthetically judge its capacity through imagination may suggest that we do not simply suffer a failure of imagination which leads us to the purely conceptual or propositional recognition that imagination is failing at a task set for it by reason, but that we actually have some sort of imaginative representation of the power of reason, or that in this experience we are in a complex imaginative state, which somehow seems to fail to grasp the infinite and yet to grasp it at the same time. Indeed, one could argue that Kant has presupposed this from the outset of his discussion of the sublime: since none of the vast aspects of nature that trigger this experience are actually endless or would be recognized by the understanding as such, the very sense that we are seeing something endless or infinite that cannot be comprehended by the imagination must itself be a product of the imagination.”

[...] no ajuizamento de uma coisa como sublime [a faculdade de juízo] refere-se à razão para concordar subjetivamente com suas ideias [...] para produzir uma disposição de ânimo que é conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas ideias (práticas) efetuará sobre o sentimento. (KANT, 2012, p. 103)

Na passagem acima, pode-se ver que na consideração do sublime matemático, há uma alusão à prática que como no belo tem sua ligação por meio da sensibilidade, ou melhor, de sentimento. Acerca dessa alusão de Kant ao prático no sublime matemático, Allison (2001) entende que a referida passagem é de extrema importância. Cita-se o comentador:

Para começar, a influência que determinadas ideias práticas produzem sobre o sentimento é apenas sentimento moral. Assim, o que Kant está afirmando é que o sentimento produzido pela sintonização mental envolvida em entreter a ideia do suprassensível ocasionado por objetos considerados matematicamente sublimes ‘está de acordo e é compatível com’ sentimento moral. Isso não quer dizer, porém, que seja um sentimento moral. Pelo contrário, é uma resposta puramente estética, sem a força motivadora ou determinação da vontade que a distingue. No entanto, é pelo menos análogo ao sentimento moral, e isso é suficiente para torná-lo intencional para a mente como um todo, ou, como Kant às vezes coloca, ‘toda a vocação da mente’ [...], uma vez que ajuda a sintonizar a mente com as exigências intransigentes da moralidade.²²³ (ALLISON, 2001, p. 324)

Aqui, percebe-se que Allison (2001) toma o termo sentimento moral equivalente a um efeito que a beleza da natureza produz no ser racional finito que já tenha desenvolvido o bom gosto. Ademais, apesar de não ter a mesma (e talvez nenhuma) força motivadora que o único sentimento moral perfeito (dever) ou mesmo dos demais sentimentos tidos por morais (como a benevolência e a simpatia), o que se toma por sublime (a ideia) tem uma relação de proximidade com o sentimento moral (imperfeito), possibilitando, por tal proximidade, com que a mente do sujeito racional finito se veja mais “apta” para escolher, ou melhor, acolher, na sua máxima, os ditames da razão prática. Nesse sentido, o que Kant afirma enquanto disposição de ânimo, sentimento, é basicamente um facilitador para a aceitação das regras da razão prática.

No §27 da “Analítica do sublime”, finalizando a exposição do sublime matemático e considerando o valor que deve ser dado ao sublime, isto é, a sua qualidade, Kant destaca o que já conhecemos (da GMS e KpV), a saber, a noção de um sentimento que surge no ser racional por uma inadequação, que é justamente o que o sublime representa. Esse sentimento (de inadequação) surge nos textos de Kant, quando a faculdade de apetição se sente em conflito

²²³ “To begin with, the influence that determinate practical ideas produce on feeling is just moral feeling. Thus, what Kant is claiming is that the feeling produced by the mental attunement involved in entertaining the idea of the supersensible occasioned by objects deemed athenatically sublime “conforms to and is compatible with” moral feeling. This is not, however, to say that it is moral feeling. On the contrary, it is a purely aesthetic response, lacking the motivating force or determination of the will that is the distinguishing feature of the latter. Nevertheless, it is at least analogous to moral feeling, and this suffices to make it purposive for the mind as a whole, or, as Kant sometimes puts it, ‘the whole vocation of the mind’ (KU 5: 259; 116), since it helps attune the mind to the uncompromising demands of morality.”

com a lei que a razão prática lhe impõe como necessária. Ele afirma: “O sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia, *que é lei para nós, é respeito.*” (KANT, 2012, p. 104, grifos do autor). Esse sentimento “respeito” não deve ser visto e entendido com a mesma referência e sentido dados ao “respeito” nas duas obras do Críticas citadas anteriormente, mas certamente de modo análogo. Cita-se o filósofo novamente:

Por tanto, o sentimento do sublime na natureza é respeito por nossa própria destinação, que testemunhamos a um objeto da natureza por uma certa sub-recepção (confusão de um respeito pelo objeto como respeito pela ideia da humanidade em nosso sujeito), o que, por assim dizer, torna-nos intuível a superioridade da determinação racional de nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima da sensibilidade. (KANT, 2012, p. 105)

Segundo Allison (2001), desde a definição do *respeito* apresentada acima (nas duas primeiras linhas do §27 da KU, Kant deixa a entender que essa conexão, entre o sentimento sublime e a moralidade, é apenas aparente. Segundo Allison (2001, 325),

Isso deve ser contrastado com um ‘tipo de respeito’ ao qual Kant havia se referido anteriormente em conexão com a análise do simplesmente grande. Embora Kant não se refira à discussão anterior, a implicação clara é que o absolutamente grande ou sublime representa o respeito adequado, assim como o simplesmente grande representa um ‘tipo de respeito’.²²⁴

Para o comentador, aqui não se deve tomar o respeito, na relação com o sublime, como Kant o toma na GMS e na KpV. E, isso ainda que Kant aponte que os elementos característicos do respeito, originado no sublime, sejam semelhantes aos oriundos da razão prática. Segundo Kant (2012, p. 105),

O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento do desprazer a partir da inadequação da faculdade da imaginação, na avaliação estética da grandeza, à avaliação pela razão, e neste caso, ao mesmo tempo um prazer despertado a partir da concordância precisamente deste juízo da inadequação da máxima faculdade sensível, com ideias racionais, na medida em que o esforço em direção às mesmas é lei para nós; e o que ativa em nós o sentimento desta destinação suprassensível concorda com aquela lei.

Sintetizando essa passagem, pode-se dizer que o filósofo está a afirmar que é uma lei da razão que se avalie como pequeno²²⁵, quando comparadas às ideias da razão, tudo que da natureza para o homem for grande.

Identifica-se que Kant toma o respeito como resultado de nossas condições cognitivas enquanto superiores às da sensibilidade. Ou seja, “[...] é um prazer considerar todo o padrão de medida da sensibilidade inadequado às ideias da razão.” (KANT, 2012, p. 105). Essa

²²⁴ “This is to be contrasted with a ‘kind of respect’ to which Kant had referred earlier in connection with the analysis of the simply great. Although Kant does not refer back to the earlier discussion, the clear implication is that the absolutely great or sublime stands to respect proper as the simply great stands to a ‘kind of respect.’”

²²⁵ Sublime é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno.” (KANT, 2012, p. 96)

assertiva de Kant pode ser assim resumida em uma paráfrase à Allison (2001): a razão pensa o que a imaginação não compreende. Isso implica dizer, em outras palavras, que a superioridade teórica sobre a sensibilidade é dada pela via sensível.²²⁶ O que está no fundo dessa relação é a consideração do verdadeiro objeto do respeito, a saber, “[...] a ideia de humanidade em nós mesmos, isto é, a ideia de nossa natureza como agentes morais autônomos, que é então subreptivamente transferida para o objeto natural que ocasiona todo o processo.”²²⁷ (ALLISON, 2001, p. 326) O mais importante, ainda seguindo a linha interpretativa de Allison (2001), é identificar o “como” que se dá essa passagem ou ligação entre o sentimento surgido pela consciência de “superioridade da razão teórica sobre a sensibilidade leva ao respeito por nossa autonomia moral.” (ALLISON, 2001, p. 326).

Em virtude de não se ter condições teóricas para pensar as ideias do domínio suprassensível, essa relação, que o sublime matemático propõe, não pode e não está no âmbito lógico. Isso conduz ao mesmo entendimento do comentador, que tal consequência (a consciência que a experiência do sublime matemático dá a superioridade da capacidade cognoscitiva sobre a sensibilidade) deve ser tomada apenas enquanto um aviso, ou “lembrete” que tal superioridade se assemelha à superioridade da razão em seu uso prático. Dito tudo isto nas palavras de Allison (2001, p. 326):

[...] a sensação de superioridade da razão teórica sobre a sensibilidade, provocada por um encontro com o sublime matematicamente, nos lembra de uma superioridade semelhante da razão prática. Assim, é a superioridade prática, que equivale à autonomia da vontade, ou pelo menos a ideia dela, que é objeto de respeito. Correlativamente, é servindo como um lembrete de que o sentimento é intencional para ‘toda a vocação da mente’, que é, em última análise, prático.²²⁸

A fim de reforçar a tese relativa à necessidade de se tomar a relação entre o respeito suscitado pelo sublime e o respeito produzido pela lei moral como analógica, afirma Allison (2001) que além de uma similitude entre o respeito produzido pelo sublime matemático e o respeito da razão prática, também é clara a analogia entre eles por conta de um desprazer que

²²⁶ “De acordo com o relato de Kant, o sentimento deriva do senso de superioridade de nossas capacidades racionais sobre as da sensibilidade (podemos pensar o que a imaginação não pode compreender), ou seja, deriva de uma consciência (estética) de uma capacidade puramente teórica.” (ALLISON, 2001, p. 326) [According to Kant’s account, the feeling derives from the sense of the superiority of our rational capacities over those of sensibility (we can think what the imagination cannot comprehend), that is, it derives from an (aesthetic) awareness of a purely theoretical ability.]

²²⁷ “[...] the idea of our nature as autonomous moral agents, which is then subreptively transferred to the natural object that occasions the whole process.”

²²⁸ “[...] the sense of the superiority of theoretical reason to sensibility brought about by an encounter with the mathematically sublime reminds us of a similar superiority of practical reason. Thus, it is the practical superiority, which is equivalent to the autonomy of the will, or at least the idea thereof, that is the object of respect. Correlatively, it is by serving as such a reminder that the feeling is purposive for the ‘whole vocation of the mind,’ which is ultimately practical.”

precede o prazer (apenas possível no caso do respeito prático). Para o sublime matemático, o prazer negativo nasce justamente na incapacidade da imaginação em captar o efeito produzido pela sensação recebida e o seu prazer na consciência, que surge diante da inadequação da mente de ir para além dos limites impostos pelo entendimento e da “vocação” racional. Do outro lado, o respeito moral também produz um efeito negativo que é oriundo da humilhação que sofre a presunção diante da “sublimidade” da lei. Além disso, há a possibilidade de um prazer positivo, uma satisfação, que não necessariamente é um prazer, mas, sim, um contentamento consigo mesmo pelo agir correto.²²⁹

Antes de ser abordado o significado moral que tem o sublime, destaca-se como ele é tratado por Kant, no que toca a sua condição de poder, ou dinâmico-sublime da natureza.

Na “Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos”, Kant expõe sua interpretação acerca do sublime, dialogando com Edmund Burke a quem ele mesmo considera o “pai” da interpretação desse sentimento estético (na condição de dinâmico) enquanto marcado pelo poder da natureza que proporciona medo ao passo que desperta o instinto de autopreservação.²³⁰

Kant toma essa condição de suscitar medo como premissa para o despertar do sentimento sublime. Diz ele: “A natureza, considerada no juízo estético como poder que não possui nenhuma força sobre nós, é *dinamicamente sublime*.” (KANT, 2012, 108, grifos do

²²⁹ “Como vimos, no caso do sublime, o desprazer surge da inadequação da imaginação e o prazer do fato de que essa inadequação serve como um indicador das capacidades supersensíveis e da vocação de nossa mente (de onde sua intencionalidade). No caso do respeito como sentimento moral, o desprazer (Kant na verdade o chama de dor) deriva da humilhação resultante da derrubada da presunção por meio do reconhecimento da autoridade da lei moral (aos olhos da razão) sobre todos das reivindicações baseadas no amor-próprio; ao passo que o lado positivo do sentimento, embora nitidamente distinto do prazer, está conectado com a auto-aprovação [*Selbstbilligung*] como um agente moral.” (ALLISON, 2001, p. 326) [As we have seen, in the case of the sublime, the displeasure arises from the inadequacy of the imagination and the pleasure from the fact that this inadequacy serves as an indicator of the supersensible capacities and vocation of our mind (whence its purposiveness). In the case of respect as moral feeling, the displeasure (Kant actually terms it pain) derives from the humiliation resulting from the striking down of self-conceit through the recognition of the authority of the moral law (in the eyes of reason) over all of the claims based on self-love; whereas the positive side of the feeling, though distinguished sharply from pleasure, is connected with self-approbation [*Selbstbilligung*] as a moral agent.]

²³⁰ Para Allison (2001, p. 329) “Kant está indicando que o tipo de autopreservação que ele tem em mente diz respeito à moral ao invés do sujeito natural, à humanidade em nossa natureza e não aos seres humanos imperfeitos que de fato somos. [...] na experiência do sublime, o eu está consciente de sua independência da natureza e de todas as suas limitações e vulnerabilidades como um ser meramente natural, pois também se torna consciente de uma capacidade e uma vocação que transcende a natureza. [...], diante do poder bruto da natureza externa, nos tornamos diretamente conscientes de nossa independência, como pessoas, de toda a nossa natureza como seres sensuais e, portanto, de nossa superioridade a qualquer poder que ameace apenas o último.” [Kant is indicating that the kind of self-preservation he has in mind concerns the moral rather than the natural subject, the humanity in our nature rather than the imperfect human beings that we in fact are. [...] in the experience of the sublime, the self is aware of its independence of nature and of all its limitations and vulnerability as a merely natural being because it also becomes conscious of a capacity and a vocation that transcends nature. [...] in the face of the raw power of external nature, we become directly aware of our independence, as persons, from our entire nature as sensuous beings and, therefore, of our superiority to any power that threatens merely the latter.]

autor). É nessa condição de apenas suscitar admiração, ou seja, com um grau de segurança do evento que permite ao sujeito está em um estado de contemplação, que um dado evento da natureza pode despertar o sublime.

Kant dá alguns exemplos de eventos ou objetos da natureza que podem possibilitar esse despertar: “Rochedos audazes [...], nuvens carregadas [...], furacões [...], o oceano revolto [...] tornam nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com seu poder.” (KANT, 2012, p.109). Na sequência da passagem, ele esclarece a condição, que já destacamos, para que tais manifestações da natureza sejam ou, melhor, despertem em nós o sublime: “Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontremos em segurança” (KANT, 2012, p. 109). E continua Kant destacando que tal condição permite que a mente se eleve ou se fortaleça diante de uma comparação com o imenso poder da natureza. Cita-se: “[...] e de bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam a fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécies totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza.” (KANT, 2012, p. 109).

Afirma Kant que o homem de simples razão tomará o que os já preparados pela cultura chamam “sublime” apenas enquanto algo ameaçador, terrível. Outrossim, do juízo sobre o sublime, que se fundamenta mais precisamente na natureza humana, ele exige a “[...] disposição ao sentimento para ideias (práticas), isto é, ao sentimento moral.” (KANT, 2012, p. 114). A referida exigência recém citada dá condições de inferir que Kant a faz buscando conectar o sublime à sua compreensão de desenvolvimento ético/moral do ser humano. Isso porque, na sequência do texto, ele liga a referida exigência com o assentimento universal de todo ser racional. Inclusive, o filósofo é, de um certo modo, radical ao atribuir a ausência de sentimentos àquele que não demonstra uma reação emotiva oriunda de um objeto que desperta o sublime. Nesta linha, cita-se: “[...] assim como censuramos de carência de gosto aquele que é indiferente ao ajuizamento de um objeto da natureza que achamos belo, assim dizemos que não tem nenhum sentimento aquele que permanece inerte junto ao que julgamos ser sublime.” (KANT, 2012, p. 115). Então, aquele que não manifesta nenhuma reação (emotiva) diante do que se tem por sublime, Kant o classifica como sem sentimento.

Um segundo ponto, nesta linha argumentativa de Kant, que se atribui ao desenvolvimento moral diz respeito à condição de desenvolvimento da cultura no indivíduo. Para Kant, é necessário que o sublime seja imputado (pressupostamente) a todo homem de cultura e desenvolvimento de suas faculdades de conhecimento, e, ademais, tenha desenvolvido sentimento moral. Nos termos de Kant (2012, p. 115): “[...] exigimos somente sob uma

pressuposição subjetiva (que porém nos cremos autorizados a poder imputar a qualquer um), ou seja a do sentimento no homem, e com isso também atribuímos a necessidade a este juízo estético.”

Na análise do significado moral do sublime, e adentrando a “Observação”, como já referida, encontrar-se-á Kant destacando que o sujeito que é determinado pela ideia de liberdade tem consigo a sensação de obstáculos à sua vontade, mas também a de uma força para superá-los pela via do sentimento moral. Essa sensação ou impressão de força superior que derruba os obstáculos à liberdade da vontade é

[...] aparentada à faculdade de juízo estética e suas condições formais, na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever, ao mesmo tempo como estética, isto é, como sublime, ou também como bela sem prejuízo de sua pureza, o que não ocorreria se se quisesse pô-la em ligação natural com o sentimento do agradável (KANT, 2012, p. 117).

Na sequência do texto, Kant apresenta duas definições acerca do belo e do sublime que se fundamentam de modo subjetivo e válido universalmente em duas vias contrárias: a primeira (do belo), a favor da sensibilidade pela via do entendimento contemplativo; a segunda, em favor da razão prática e, por isso, contrária à sensibilidade. Ambas, porém, num mesmo sujeito são conforme a fins quando estão em “referência ao sentimento moral” (KANT, 2012, p.117). Nas palavras do filósofo, sintetizando as funções do belo e do sublime nas relações apresentadas: “O belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza; o sublime, para estimá-lo, mesmo contra nosso interesse (sensível).” (KANT, 2012, p. 117).

Vale destacar que Kant considera que o sublime está muito mais ligado ao sentimento moral do que o belo: “De fato não se pode muito bem pensar um sentimento para com o sublime da natureza sem ligar a isso uma disposição do ânimo que é semelhante à disposição para o sentimento moral” (KANT, 2012, p. 118). Ademais, entre o belo e a moralidade há uma semelhança na presença da liberdade. Todavia, no belo a liberdade se faz presente no livre jogo da imaginação e não em uma coação ou violência sobre os sentidos, que é como se apresenta a lei moral sobre a vontade. Essa ação coercitiva e/ou limitativa que caracteriza a força da moral kantiana se apresenta no sublime, “[...] representada como exercida pela própria faculdade da imaginação, em vez de por uma instrumento da razão” (KANT, 2012, p, 119). Isso implica dizer que o prazer obtido no sublime é um prazer negativo, isto é, ele realiza uma autoprivação da liberdade, porque a faculdade da imaginação “[...] é determinada conformemente a fins segundo uma lei diversa do uso empírico.” (KANT, 2012, p. 119).

Quando a faculdade da imaginação opera por associação, torna nosso ânimo dependente. Agora, quando ela opera pelos esquemas da faculdade de julgar, sob leis da liberdade, ela se

torna um instrumento da razão prática e torna o ser racional independente das forças da natureza. Em síntese: “A conformidade a fins estética é a conformidade a leis da faculdade do juízo em sua liberdade.” (Kant, 2012, p. 121). Outrossim, quando da representação que se toma por bom, em sentido estético, a referência a ser tomada não é o belo, mas o sublime porque este último representa o despertar do respeito que está necessariamente atrelado à ideia de moralidade do que o primeiro (o belo) que desperta o amor e as inclinações mais sensíveis. Cita-se Kant (2012, p. 122):

[...] o (moralmente) bom intelectual e em si mesmo conforme a fins, se ajuizado esteticamente, tem de ser representado não tanto como belo quanto, antes, como sublime, de modo que ele desperta mais o sentimento de respeito (o qual despreza o atrativo) do que o de amor e da inclinação íntima; porque a natureza humana não concorda com aquele bom tão espontaneamente, mas somente mediante violência que a razão exerce sobre a sensibilidade.

Ao finalizar a análise da passagem supracitada, Allison (2001) reafirma sua posição de não pôr em condições de equivalência os sentimentos estéticos com o sentimento moral, justamente porque essa relação é tão-somente analógica e não lógica. O ponto central aqui é a necessidade de se manter bem separados (entenda-se distinção entre sentidos), porque, caso contrário, tem-se a possibilidade de “[...] minar os fundamentos racionais da moralidade.”²³¹ (ALLISON, 2001, p. 341-2). É preciso destacar ainda, que o belo e o sublime, em Kant, não detêm uma significação moral direta, mas devem ser tomados como o faz o filósofo, enquanto “preparadores” para uma melhor vivência moral, conforme a passagem já citada acima, na qual Kant é enfático ao afirmar tal caráter tanto do belo quanto do sublime.²³²

Em suma, o sublime em si não possibilita que um sujeito racional aja conforme os ditames da razão prática. Além disso, esse mesmo sublime não é indispensável à consecução da ação moral. Todavia,

[...] o sublime é moralmente significativo porque nos fornece uma consciência estética exatamente do que a moralidade exige de nós com respeito a *todos os* deveres, e do que é *suficiente* para os deveres perfeitos que constituem o verdadeiro fundamento da vida

²³¹ “Nevertheless, as I have insisted on repeatedly, it must also be kept in mind that the judgment of the sublime (like that of taste) is *aesthetic*; that the feeling is merely analogous to (not identical with) moral feeling; that the respect it involves is both causally and phenomenologically distinct from respect for the moral law; and, finally, that, as the examples of the warrior and war clearly indicate, a judgment of sublimity is neither equivalent to nor entails moral approval. More generally, it is crucial to Kant’s moral theory to keep these two feelings apart, since the failure to do so would undermine the rational foundations of morality. In fact, the sublime (like the beautiful) is viewed by” ALLISON, 2001, p. 341-2) [No entanto, como tenho insistido repetidamente, também deve-se ter em mente que o julgamento do sublime (como o do gosto) é *estético*; que o sentimento é meramente análogo ao (não idêntico a) sentimento moral; que o respeito que envolve é causal e fenomenologicamente distinto do respeito pela lei moral; e, finalmente, que, como os exemplos do guerreiro e da guerra claramente indicar, um julgamento de sublimidade não é equivalente e nem implica aprovação moral. De forma geral, é crucial para a teoria moral de Kant manter esses dois sentimentos separados, uma vez que o fracasso em o fazer minaria os fundamentos racionais da moralidade.]

²³² “O belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza; o sublime, para estimá-lo, mesmo contra nosso interesse (sensível).” (KANT, 2012, p. 117)

moral para Kant. Expresso de outra forma, o sublime coloca-nos em contato (embora meramente esteticamente) com nosso ‘eu superior’; e, como tal, pode ajudar a limpar o base, por assim dizer, para um sentimento moral genuíno e, portanto, como a sensibilidade à beleza natural, embora de uma maneira muito diferente, atue como um facilitador moral.²³³ (ALLISON, 2001, p. 343, grifos do autor).

3.6 Sobre a sensibilidade na Antropologia de um ponto de vista pragmático²³⁴

Como visto, há algumas referências ao texto da *Anth.* ao longo deste trabalho. Pode-se perguntar como é possível utilizar-se de um texto que tem uma linha investigativa empírica, em um trabalho com objetivos transcendentais. Essa questão pode ser solucionada se se considerar a última pergunta do projeto filosófico de Kant, questão essa que, como o próprio destacara, resume as três tarefas básicas e centrais da metafísica: o que posso saber, o que devo fazer e o que me é permitido esperar. A primeira é respondida na KrV, a segunda, na KpV, e a terceira, apesar de Kant ter escrito uma obra específica sobre a temática, também será encontrada em textos menores, em outros termos, a terceira pergunta será respondida pela religião.

É preciso considerar diversas questões que envolvem não apenas a construção do texto *Anth* (como o fato de Kant ter lecionado a disciplina de Antropologia ao longo de praticamente todo o seu magistério na universidade), bem como as questões que o circunda, como se há mais de uma²³⁵ antropologia em Kant como há duas metafísicas (da natureza e dos costumes). Importa aqui ressaltar que se concorda com Perez (2018) e outros que pontuam que há não

²³³ “[...] the sublime is morally significant because it provides us with an aesthetic awareness of precisely what morality requires of us with respect to all duties, and of what is sufficient for the perfect duties that constitute the veritable foundation of the moral life for Kant. Otherwise expressed, the sublime puts us in touch (albeit merely aesthetically) with our “higher self”; and, as such, it may help to clear the ground, as it were, for genuine moral feeling and, therefore, like the sensitivity to natural beauty, though in a very different way, function as a moral facilitator.”

²³⁴ Em virtude do escopo do trabalho não ter por fim o debruçar-se sobre algumas especificidades dos textos de Kant, acha-se pertinente, neste momento, destacar as colocações de Foucault acerca do sentido *pragmático* que Kant dá ao texto da Antropologia publicado. Isto é, responder à questão: por que a Antropologia é pragmática? “A *Antropologia é pragmática* no sentido de que não vê o homem enquanto pertencente à cidade moral dos espíritos (ele chamaria prática), nem à sociedade civil dos sujeitos de direito (ela seria então *jurídica*); considera o ‘cidadão do mundo’, isto é, enquanto pertencente ao domínio do universal concreto, no qual o sujeito de direito determinado pelas regras jurídicas e submetido a elas, é ao mesmo tempo uma pessoa humana que traz, em sua liberdade, a lei moral universal. Ser ‘cidadão do mundo’ é pertencer a uma região tão concreta quanto um conjunto de regras jurídicas precisas, tão universais quanto a lei moral. Dizer que uma antropologia é pragmática e dizer que ela vê o homem enquanto cidadão do mundo é, pois, dizer a mesma coisa.” (FOUCAULT, 2008, p. 36)

²³⁵ “Diferentes comentadores da obra de Kant sustentam interpretações diversas sobre o lugar e o estatuto que ocupam a antropologia e as questões referentes à natureza humana na filosofia transcendental. Assim sendo, a antropologia é compreendida como transcendental, empírica, moral, pragmática, prática, aplicada e até mesmo como um mero manual de aula.” (PEREZ, 2018, p. 55)

apenas um destaque para as questões antropológicas no projeto filosófico de Kant, mas, sim, que esse ponto específico é para onde todos os princípios e fundamentos de suas teorias convergem.²³⁶

A leitura atenta dos textos que abordam as questões antropológicas, seja na perspectiva fisiológica ou pragmática²³⁷, dá condições de se reafirmar que toda a filosofia de Kant tem por fim a prática ou, o homem enquanto ser racional finito dotado de razão a caminho de um progresso, que a própria natureza lhe impõe a cumprir, ainda que apenas enquanto espécie; progresso esse que, por sua vez, não ocorrerá sem que cada ente realize um esforço de autodesenvolvimento. Esse é o ponto para onde converge e de onde brota toda a filosofia de Kant. Ademais, concorda-se com Lopes (2020), para quem a *Anth.*²³⁸ visa derrubar a falsa impressão da filosofia prática de Kant (principalmente a ética) de ser uma filosofia para santos e anjos. Pelo contrário, Kant tem, de certa forma, o intuito de caminhar “[...] na direção de tentar tornar a filosofia em algo útil para a vida.” (LOPES, 2020, p. 22). Nessa mesma linha, Louden (2002) aponta o destaque que Kant dá à necessidade da antropologia já na GMS:

Na *Fundamentação*, Kant enfatiza que ‘a moralidade necessita da antropologia para a sua aplicação aos seres humanos’ (4:412). A moralidade necessita da antropologia, ele acrescenta, porque suas leis *a priori* requerem um julgamento afiado pela experiência, em parte, para distinguir em que casos eles são aplicáveis e em parte, para garantir a eles entrada (*Eingang*) na vontade do ser humano e eficácia no seu cumprimento deles; pois o ser humano é afetado por tantas inclinações que, apesar de capaz da idéia da razão pura prática, ele não é tão facilmente capaz de torná-la efetiva *em concreto* na conduta da sua vida (LOUDEN, 2002, p. 39- sic, grifos do autor).

Do que fora brevemente exposto, infere-se que o homem, do qual Kant trata em seus textos enquanto um ser racional finito, também é um ser de desejos, sensível, que receberá um destaque na KU. O que mais uma permite salientar que é possível tomar a *Anth.* enquanto um contínuo campo de reflexões que deram à Kant as condições de colocar o homem, enquanto homem, no centro dos problemas que a filosofia crítica abordará. Se isto, pelo exposto, ainda não se justifica, pode-se então tomar ao menos enquanto elemento de reflexão e análise. Essa posição aqui apresentada também será encontrada em Foucault²³⁹ (2011), que defende a tese

²³⁶ “Pode-se falar de antropologia na filosofia de Kant num duplo sentido: primeiro, a antropologia é em Kant não um objeto de consideração, mas o horizonte a partir de onde e em relação ao qual tudo é pensado.” (OLIVEIRA, 2001, p. 15)

²³⁷ OLIVEIRA, 2001, p. 24.

²³⁸ “Antropologia Pragmática também permite tornar a moralidade algo efetivo na vida humana, o que se confirma também com fato de que ela tanto busca um *Welterkenntnis* quanto auxilia o desenvolvimento da sabedoria prática [Klugheit]. Como uma prova a mais disso, é sabido que em carta a seu antigo aluno Marcus Herz, no fim de 1773, Kant descreve o seu projeto antropológico como tendo o intuito de ‘expor através dela as fontes de todas as ciências, as ciências da moral, do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático’ [...]”. (LOPES, 2020, p. 23)

²³⁹ “A relação do texto de 1798 com a *Crítica* o anuncia e lhe dá lugar no interior de uma filosofia empírica; e, no entanto, a antropologia não remete nem à *Crítica* nem aos princípios organizadores estabelecidos por esta.

que a *Anth.* está intimamente associada ao projeto crítico.²⁴⁰ É possível tomar como válida a interpretação de não dissociação do projeto crítico das reflexões antropológicas presentes nos textos críticos e mesmo em alguns do chamado período pré-crítico.²⁴¹

Ademais, é preciso destacar que a *Anth.* não trata o homem em seus princípios e fundamentos transcendentais; pelo contrário, seu método de investigação (empírico) deixa claro que o homem aqui não é tratado enquanto ser orgânico-fisiológico, mas, sim, pragmático e moral, justamente porque ele se “faz” no mundo juntamente com outros homens, que em conjunto constroem-se enquanto homens (e mulheres), humanos²⁴², e, isso só é possível na condição de cidadão do mundo.²⁴³ Outrossim, as questões acerca da beleza, que são abordadas por Kant no referido texto, e tomadas por alguns comentadores enquanto balizas para justificar uma virada ou abertura para o sensível no pensamento moral do filósofo, devem ser tomadas a partir da perspectiva antropológica subjetiva e não transcendental. Isso implica dizer que a beleza, nesse sentido, encontra referências empíricas para sustentar uma antropologia moral como Kant apresenta:

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjectivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação, na instrução escolar e popular) e

Por outro lado, a *Antropologia* retoma, como se fora evidente, as grandes articulações da *Crítica* e a divisão, tornada tradicional, das faculdades; e no entanto, apesar desta referência implícita e constante, a *Crítica* não tem valor de fundamento em relação à *Antropologia*; esta repousa sobre seu trabalho, mas não se enraíza nela. Separa-se dela mesma em direção ao que deve fundá-la e que não é mais a *Crítica*, mas a própria filosofia transcendental. Eis a função e a trama de sua empiricidade.” (FOUCAULT, 2011, p. 77-8)

²⁴⁰ “A *Antropologia* é, portanto, ‘sistematicamente projetada’ por uma referência à *Crítica* que perpassa pelo tempo;” [E continua Foucault] A *Antropologia* repete a *Crítica da razão pura* em um nível empírico onde já se acha repetida a *Crítica da razão prática*: o domínio do necessário é também o domínio do imperativo. A *Antropologia* é, pois, por essência, a investigação de um campo onde o prático e o teórico se atravessam e se recobrem inteiramente; ela repete, um mesmo lugar, em uma mesma linguagem, o *a priori* do conhecimento e o imperativo moral [...].” (FOUCAULT, 2011, p. 92-3)

²⁴¹ “podemos observar que, apesar de todas as advertências feitas pelo próprio autor, a virada copernicana da investigação kantiana (KrV B XVI, XXII) poderia ser interpretada como uma reorientação da filosofia em torno da natureza humana. Podemos explicar isto como um redirecionamento do estudo das coisas para o estudo das condições de possibilidade do próprio sujeito de conhecimento dessas mesmas coisas. Com efeito, esta ciência foi denominada por Kant, pelo menos no período de elaboração da primeira crítica, de *antropologia transcendental*. Isto aparece em uma das anotações de Kant datada por Adickes entre 1776-1778.” (PEREZ, 2020, p. 63)

²⁴² “Para Kant, a história se desenrola, portanto, segundo uma tendência racional, cujo fim humano não necessário, mas claramente moral, é uma república cosmopolita capaz de instaurar uma paz perpétua.¹² É certo que esse fim é uma ideia regulativa, e como o dever-ser não precisa ser realizado, mas exige seu reconhecimento e consecução pelo menos aproximado. Importante resultado desse esboço histórico é que ele mostra que o homem é histórico e se realiza na história. Mesmo sua razão descobre novas habilidades que lá não estavam com ele desde o início, mas que ao encontrar as reconhece como tal, isto é, como uma verdade (teórica e prática). Trata-se de uma razão histórica. Mas embora o ser do homem seja histórico há nele uma essência que permanece apesar e a despeito da história. Muito além daquilo que o homem fez e deve fazer de si, há também o que ele pode fazer.” (LOPES, 2020, p. 30)

²⁴³ FOUCAULT, 2011, p. 36

de igual modo outras doutrinas e preceitos fundados na experiência [...] (KANT, 2017, p. 24, grifo do autor).

Isto é, tem-se que as questões estéticas tratadas na *Anth.* visam demonstrar uma aplicabilidade dos princípios morais, mas não dar uma nova fundamentação à moral do dever, pelo contrário. Essas questões apenas apresentam circunstancialidades porque fundadas nas condições subjetivas do homem racional finito.

3.6.1 Dois problemas em Kant como um advogado da sensibilidade

É importante destacar alguns argumentos que se entende passíveis de aceitação enquanto contrários à tese de se ver em Kant um advogado da sensibilidade, diante de um alargamento do escopo de sua moral. Para tanto, ver-se-á algumas questões morais consideradas importantes para a refutação da referida tese.

A primeira delas é a “aparência moral permitida”. Aqui, Kant parece querer nos dizer que mediante o progresso da sociedade, no sentido de civilização (de tornar-se civilizado), os homens tendem a demonstrarem uma espécie de encenação de virtuosidade na vida cotidiana. Parecem agir como se atores e atrizes fossem porque ainda que não tenham desenvolvido as virtudes necessárias para a boa convivência no seio dela, eles se esforçam para mostrarem que sim, que as possuem. Muitos seres humanos, quando em relação com outros, demonstram (apenas de modo aparente) possuir virtudes como a simpatia, o respeito e o altruísmo. Isso o fazem porque demonstrar tê-las em seu repertório de ações cotidianas lhes traz elogios, reconhecimento e aplausos. Todavia, Kant parece não discordar dessa espécie de mentira²⁴⁴, ou melhor, censurar essa prática; pelo contrário, ele destaca que com o passar do tempo a continuação de tais encenações públicas contribuirão para o desenvolvimento ou despertar de tais virtudes nesses atores sociais.²⁴⁵ Para Kant, essa enganação que se realiza em sociedade parece a ele ter sido implementada pela própria natureza como uma “[...] propensão a se deixar

²⁴⁴ Parece-nos que fingir ser o que não se é, ou ter o que não se tem é mentir.

²⁴⁵ “Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tomam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. - Enganar, porém, o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos.” (KANT, 2006, p. 50)

de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela.” (KANT, 2006, p. 51).

Ademais, ele insiste na tese segundo a qual é melhor pouca virtude do que nenhuma. Dito de outro modo, é melhor para a sociedade ter homens pouco virtuosos,²⁴⁶ no sentido de que não desenvolveram sua força de vontade a tal ponto que só escolham de modo livre, do que não os termos de modo algum com nenhum grau de moralidade. Cita-se:

Mesmo a aparência do bem em outros tem de ser estimável para nós, porque esse jogo com dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode por fim se tomar sério. – Somente a aparência do bem em nós mesmos precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência engana onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana. (KANT, 2006, p. 52)

Aqui, dois pontos chamam a atenção: o primeiro deles é o reforço aos incentivos morais que se deve dar ao outro, como se num movimento psicológico afetivo, este ato possibilitaria com que o outro, que age dissimulando, pudesse ser encorajado a agir com verdade, e não mais dissimuladamente. O segundo ponto tem a subjetividade do sujeito agente moral como fim último. Ou seja, o ser racional deve realizar o policiamento de suas intenções, e buscar eliminar o que o leva a encobrir as suas más intenções e fingir deliberadamente e sem pudor algum em suas relações para com os outros.

A segunda dificuldade que se apresenta aqui diz respeito à “fantasia”. Primeiramente, ela encontra referência em um estilo musical, que se caracteriza pela improvisação sem considerar as regras da harmonia, produzindo um efeito de surpresa e agrado. Em seguida, a fantasia é encontrada na seção “Da imaginação” onde Kant a caracteriza como um efeito da ação criadora da imaginação: “A imaginação, quando produz involuntariamente ficções, se chama fantasia.” (KANT, 2006, p. 66). É a fantasia também a ficção involuntária criada na imaginação do artista que, como se em um sonho estivesse, cria não intencionalmente a imagem daquilo que posteriormente ele irá apresentar *in concreto*. No caso contrário, quando o artista apresenta uma nova invenção ou mesmo composição, como diz Kant:

Antes de o artista poder constituir uma figura corpórea (como que palpável) ele precisa tê-la construído em sua imaginação, e essa figura é, então, uma ficção que, quando involuntária (como no sonho), se chama fantasia e não pertence ao artista; mas quando regida pelo arbítrio é denominada composição, invenção (KANT, 2006, p. 73).

²⁴⁶ “Toda virtude humana nas relações é moeda de pouco valor; é uma criança quem a toma por ouro puro. - Mas é sempre melhor ter em circulação moeda de pouco valor que carecer de um meio como este, e poder finalmente, embora com uma perda considerável, trocá-las por ouro verdadeiro.” (KANT, 2006, p. 51)

Todavia, Kant alerta para uma primeira ressalva à fantasia enquanto produto da imaginação em sua condição estética: liberdade. Diz o filósofo que: “Jogamos frequente e prazerosamente com a imaginação, mas a imaginação (como fantasia) também joga tão frequente e às vezes muito inoportunamente conosco.” (KANT, 2006, p. 73).

Kant considera que os sonhos são produtos desse jogo livre que a fantasia produz quando dormimos. Porém, se esse jogo livre da fantasia imaginativa se dá quando se estar acordado essa fantasia torna-se sinônimo de doença. Nos termos do filósofo: “O jogo que a fantasia joga com o homem dormindo é o sonho, e também se dá em estado saudável; revela, ao contrário, um estado doentio se ocorre quando está acordado.” (KANT, 2006, p. 74).

Ainda neste caminho “negativo”, pelo qual Kant conduz a fantasia em seu livre jogo nos domínios da imaginação, surge mais um elemento que depõe contra essa ferramenta tão necessária ao artista, a saber, o que Kant intitula de “mentiras ingênuas”, que se fazem presentes principalmente nas crianças, pois é a elas que geralmente se costuma atribuir uma imaginação fértil, mas também se concede esta última a bons adultos (moralmente falando) que para Kant dão a impressão inclusive de ser uma doença adquirida de pai para filhos. Veja-se a passagem onde Kant assim fala da fantasia associada à mentira:

[...] pode-se incluir nesse jogo involuntário da imaginação produtiva, que então pode ser chamada de *fantasia*, também a propensão a *mentiras* ingênuas, que é encontrada *sempre* em crianças, mas de *quando em quando* também em adultos de boa índole, por vezes quase como doença hereditária, onde o relato dos acontecimentos e pretensas aventuras nasce da imaginação e cresce como uma bola de neve, sem que se queira tirar outra vantagem a não ser simplesmente se fazer interessante; como o cavaleiro John Falstaff em Shakespeare, que antes de terminar seu relato transforma em cinco pessoas dois homens vestindo roupas de lã. (KANT, 2006, p. 78, grifos do autor).

Não há, a princípio, um defeito maior na imaginação do que as ficções que ela produz sem o mínimo de regramento ou mesmo absolutamente sem eles. Segundo Kant, a imaginação necessita de um direcionamento para que ela não produza meros devaneios, ainda que tal direcionamento seja imperceptível a ela. Veja nas palavras do filósofo:

A imaginação vagando desregradamente confunde a mente pela alternância das representações, que a nada estão objetivamente ligadas, de maneira que quem sai de uma companhia dessa espécie se sentirá como se tivesse sonhado. É preciso que sempre haja um tema, tanto quanto se pensa em silêncio quanto na comunicação dos pensamentos, ao qual se prende o diverso, portanto, também o entendimento precisa ser ativo nisso; mas o jogo da imaginação segue aqui as leis da sensibilidade, que proporciona a matéria a ele, e sua associação se faz sem consciência das regras e, todavia, conforme a elas, logo, conforme o entendimento, se bem que não como derivada do entendimento. (KANT, 2006, p. 75)

Quando elas, as ficções da imaginação, sofrem algum tipo ou grau de “freio” em sua liberdade, pode-se chegar às fábulas. Todavia, quando não há qualquer possibilidade de regar seu jogo, o que se tem são objetos contraditórios, logo, impossíveis de serem concebidos, como o exemplo citado por Kant das estátuas a reclamarem do artista que as criou no dia da ressurreição universal. Esse tipo de fantasia é mais um tipo o qual Kant associa à doença da alma:

A fantasia desenfreada sempre pode se curvar (como a do poeta a quem o cardeal Este perguntou na entrega do livro dedicado a ele: ‘Mestre Ariosto, de onde, carrasco, retirou todas estas coisas?’); essa fantasia é exuberante por sua riqueza. Mas a desregrada se aproxima da loucura, onde a fantasia joga totalmente com o ser humano, e o infeliz não tem de modo algum em seu poder o curso de suas representações (KANT, 2006, p. 80).

Se a fantasia adentra ao domínio da lembrança, isto é, da memória, ela tem condições de afetar negativamente o trabalho desta justamente porque seu caráter (da memória) é de não atuar por meio de um livre jogo com as imagens retidas em seu domínio.

Kant reconhece que o ser humano é naturalmente inclinado à ilusão, ou, é naturalmente passível de ser iludido, e quando tal ilusão ocorre guiada por uma paixão, o indivíduo não percebe que no fundo está sendo guiado pela natureza a atingir um fim. Esse fim é dado ou considerado a partir dos próprios objetos que a imaginação apresenta à consciência. Os valores sociais como os títulos de honra, o poder político e econômico, entre outros, servem de exemplo para Kant dessa ilusão que a imaginação, por meio da fantasia, produz e que de certa forma contribui com um caminhar do homem na direção de objetivos, ainda que não conscientemente. Assim, o indivíduo toma por objetivo o que no fundo era meramente subjetivo. Nas palavras de Kant (2006, p. 172):

Por ilusão, como um móbil dos desejos, entendo a ilusão prática interna de tomar, por objetivo, o que é subjetivo na motivação. – A natureza requer de tempos em tempos estímulos mais intensos da força vital, para reavivar a atividade do ser humano, a fim de que ele não perca, na mera fruição, o sentimento da vida. Para tal fim ela mui sábia e benevolentemente faz com que o homem preguiçoso por natureza considere objetos de sua imaginação fins reais (formas de obter honra, poder e dinheiro), os quais lhe proporcionam bastante trabalho e lhe dão muito o que fazer com o não fazer nada; aqui, o interesse que o ser humano tem por esses fins é um interesse da mera ilusão e, portanto, a natureza joga realmente com ele e estimula-o (o sujeito) ao seu fim, embora ele esteja convencido (objetivamente) de que foi ele quem estabeleceu um fim próprio para si. – Justamente porque nelas a fantasia é espontaneamente criadora, essas inclinações da ilusão são apropriadas a se tomar apaixonadas no mais alto grau, principalmente quando pensadas em vista de uma rivalidade entre os homens.

Enquanto ser da natureza, Kant deixa claro na *Anth.* que apesar do homem ser um ente na natureza, deve ser entendido enquanto gênero humano, porque (e é até óbvio que se diga) um homem não diz a humanidade. Assim, Kant destaca que na relação de seres vivos postos

pela natureza neste mundo, para se identificar corretamente o seu lócus originário (no sentido de pertencimento) é preciso considerar que “[...] ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*”²⁴⁷ (KANT, 2006, p. 216, grifo do autor).

A implicação é que o homem, em uma sequência de eventos que explicam claramente a sua construção a partir da sua espécie, “[...] primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade”. (KANT, 2006, p. 216, grifos do autor). Como lido, Kant demarca os passos nos quais se reconhecem as pegadas históricas da construção deste ser humano (espécie). Entretanto, diante dos demais seres vivos e, inclusive, na possibilidade de se ter ainda outros seres racionais em sociedade que não o homem, o que dá destaque ao ser racional finito é a sua condição natural de estar entre outros homens, que se reconhece como a tese da “insociável sociabilidade”, que afirma a natureza como geradora de conflitos necessários para o próprio bem do homem, para que esse atinja seu fim maior, seu progresso moral mediante o conjunto das obras dele mesmo, a saber, a cultura. Nos termos de KANT (2006, p. 216, grifos do autor):

o característico, porém, da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza põs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o **fim**, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver.

Cabe destacar que as disposições naturais do homem (técnica, pragmática e moral) que demonstram seu caráter de ente “especial” da natureza, ou dito melhor, de fim último, permitem afirmar que Kant considera como irrevogável e inegociável essa condição do homem enquanto um ser em progresso. O homem, enquanto indivíduo e por suas disposições,

[...] está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.” (KANT, 2006, p. 219, grifos do autor).

O último ponto a ser destacado aqui é: em *Anth.* a imaginação, como visto, tem mais ressalvas e destaque negativos do que seu oposto. E, mais ainda, claramente Kant não atribuía

²⁴⁷ Percebe-se que Kant entende aqui que o homem não é naturalmente um ser racional, mas sim, capaz de racionalidade.

a ela o poder que aparentemente ela recebe na Crítica do Juízo. Afirma Kant categoricamente: “A imaginação não é, entretanto, tão criadora quanto se afirma.” (KANT, 2006, p. 76). No fundo, utilizando de um argumento exemplo, Kant destaca a limitação²⁴⁸ do poder (liberdade produtiva) da imaginação:

Não podemos pensar como adequada para um ser racional outra figura que a de um ser humano. Por isso, o escultor ou o pintor sempre faz um ser humano quando elabora um anjo ou Deus. Qualquer outra figura lhe parece conter partes que, segundo sua ideia, não se deixam unir com a constituição de um ser racional (como asas, garras ou patas). O tamanho, ao contrário, pode ser imaginado por ele com bem entender. (KANT, 2006, p. 76).

Se há um poder realmente poderoso (perdoe-se a redundância), esse está justamente naquilo que mais preocupa à Kant, na sua capacidade de criar ilusões ou, como dito, de tomar o que é meramente subjetivo por objetivo: “A ilusão causada pela força da imaginação do ser humano vai frequentemente tão longe, que acredita ver e sentir fora de si o que só tem no próprio cérebro.” (KANT, 2006, p. 76).

Pode-se perguntar retoricamente: por que Kant não teve simpatia pela fantasia enquanto ferramenta da imaginação? A partir das passagens apresentadas, sugere-se como resposta que Kant viu, em cada sinal de fortalecimento da fantasia, grandes dificuldades para o pleno desenvolvimento da razão pura prática. Fantasia seca o coração e o deixa insensível às prescrições do dever.

O louvor à fantasia trouxe à filosofia o risco dela se desfazer do seu pilar mestre, a confiança plena na razão, e enveredar pelo misticismo e fanatismo. Kant, enquanto um autêntico representante da *Aufklärung*, parece tomar a fantasia da imaginação como um adversário que precisa ser combatido assim que se apresenta para a luta. Nesta linha, destaca-se que Kant não parece está tão intimamente ligado ao pré-romantismo alemão como defendem alguns comentadores.²⁴⁹

²⁴⁸ Segundo Lopes (2020), apesar de todo um poder criativo que a imaginação recebe de Kant tanto nos escritos da década de 1790 (considerando as revisões para a publicação tardia dos textos da lições de Antropologia) é preciso considerar o seguinte aspecto quanto à imaginação: “Mas, apesar de toda a rica análise que Kant faz da imaginação em sua *Antropologia*, e de sua importância na vida mental e prática humana, para a determinação do homem, a imaginação, entretanto, nunca deixa de estar a meio caminho da sensibilidade e da razão, e como tal não é a faculdade decisiva, tendo, pois, um *status* inferior em relação ao entendimento e à razão, que são lugares da verdadeira espontaneidade do espírito.” (LOPES, 2020, p. 34)

²⁴⁹ Segundo Beiser (1987), há um filósofo, contemporâneo de Kant, que coincidentemente, também de sua cidade natal, que teria, não apenas influenciado o movimento *Sturm und Drang*, mas sim, seria seu “pai”: “Hamann foi o pai do *Sturm und Drang* [...]. Sua influência no *Sturm und Drang* é incontestável, e de fato facilmente rastreável. Hamann era professor de Herder; e Herder, por sua vez, introduziu as ideias de Hamann ao jovem Goethe, que também caiu sob seu feitiço.” (BEISER, 1987, p. 16) Para Além, dos pequenos detalhes que contribuíram para o desenvolvimento das ideias filosóficas, teológicas e, principalmente, estéticas de Hamann, o principal deles, que muito tem a ver com um dos princípios do *Sturm und Drang*, que é, a saber, a misticidade de sua vida, que a razão não é uma entidade singular, mas sim, o resultado das experiências sociais e culturais dos homens. Segundo Beiser, “[...] ele [Hamann] argumentou que a razão não é autônoma, mas governada pelo

O segundo problema é encontrado quando Kant se porta enquanto um crítico do gênero literário romance²⁵⁰, conforme está bem exposta na *Anth.* Esse segundo problema é, no fundo, apenas um aprofundamento do primeiro, porque destaca um produto efetivo no mundo das relações sociais do homem. Nesse passo, Kant demonstra todas as suas reservas para com um produto específico da ação da imaginação por meio da fantasia. Ele constantemente enfatiza os efeitos negativos dessa literatura para o ânimo e a capacidade cognoscitiva de quem os lê, como destacada na seguinte passagem:

Pode-se, porém, estabelecer comicadamente um contraste e expor uma contradição aparente em tom de verdade ou algo manifestamente desprezível na linguagem do elogio, para tornar mais sensível ainda o absurdo, como Fielding em seu Jonathan Wild, o Grande, ou Blummauer em seu Virgílio travestido; ou, por exemplo, parodiar alegremente e com utilidade um romance que aflige o coração, como Clarissa, e assim fortalecer os sentidos, porque se libertam do conflito em que são enredados por conceitos falsos e nocivos.” (KANT, 2006, p. 62).

A passagem acima traz a consideração de Kant acerca de uma crença tão forte na imaginação quanto se tinha (ao longo de todo o período iluminista) na razão. Kant relaciona a distração para as coisas sérias da vida (por assim dizer) que a leitura dos romances produz, à produzida pela falta de memória. A diferença é que a última ocorre com mais naturalidade nas pessoas de mais idade, e não nas pessoas jovens. Kant, então, afirma que a distração pela falta da memória é, com frequência,

subconsciente; que não pode compreender o particular ou explicar a vida; que é inseparável da linguagem, cuja única base é costume e uso; e que não é universal, mas em relação a uma cultura.” (1987, p. 18) Nesta linha, Hamann está diretamente contra a *Aufklärung*, porque todos eles, principalmente Kant, teriam hipostasiado a razão, tomando-a por ente particular, conhecível e dominável; preenchendo um *locus* onde só ela se auto acessa. Beiser (1987), destaca que foi através das diferenças marcantes entre as posições teóricas de Kant e Hamann que o conflito entre a *Aufklärung* e o *Sturn und Drang* recebeu seus primeiros pontos. Bornheim (1978), destaca que Rousseau (1712-1778), é um dos pensadores do séc. XVIII, que irá levantar a crítica à razão e suas pretensões absolutizadoras e universalizantes. Como ele afirma, “Rousseau, o grande precursor do Romantismo” (1978, p. 80), traz o tema que será, junto à razão, central nos debates entre os maiores intelectuais de seu tempo; o tema da natureza, mas não como o vemos hoje, um ente que sofre a ação degradante do homem, no sentido de um “lar perdido”, que no caso de reencontro, o homem também se reencontraria consigo mesmo. Segundo Cassirer (2008, p. 172), “En Alemania fue la generación del *Sturn und Drang* la que vio en Rousseau a su asncestro y a su mentor. Dicha generación le consideraba el precursor del nuevo evangelio de la naturaleza como el pensador que había vuelto a descubrir la fuerza originaria del sentimiento y de la pasión, liberándolas de toda coerción, de las cortapisas de la convencións y de la razón.” Façanha (2019), destaca que a geração do *Sturn und Drang* observou em Rousseau seu preceptor e mentor, precursor do novo evangelho da natureza, do intimismo, das ideias políticas, das digressões moralizantes, da pedagogia, mas também, o escritor que tinha redescoberto a força originária do sentimento e da paixão. Libertando-os de toda a coerção, dos limites dos sistemas e da racionalidade. (FAÇANHA, 2019, p. 164) Não somente Hamann e Rousseau estão em oposição ao Iluminismo, movimento que Kant é, talvez, o maior defensor na Alemanha do séc. XVIII; mas os românticos em geral atacam este movimento da razão por acreditarem que ela não dá conta de todos os problemas que envolvem o homem. Principalmente os que estão diretamente ligados à capacidade de sentir e dizer o mundo, a partir do que sente, do ser racional finito.

²⁵⁰ Sabemos que romance não é o mesmo que romantismo, como o próprio sufixo *ismo* indica por acréscimo ao radical, porém, vale destacar como Kant trata os *romances*, enquanto estilo literário, que tem em Miguel de Cervantes um de seus precursores, já a muito escritos e lidos na Europa dos séculos XVIII.

[...] também o efeito de uma distração habitual, que costuma afetar principalmente as leitoras de romances. Pois como nessas leituras o propósito é apenas se entreter no momento, porque se sabe que são meras ficções, a leitora tem aqui completa liberdade para, ao ler, criar segundo o curso de sua imaginação, o que naturalmente distrai e torna habitual a *distração mental* (falta de atenção ao presente): com isso, a memória tem inevitavelmente de se enfraquecer. (KANT, 2006, p. 83, grifos do autor).

Para Kant, aqui o romance não tem utilidade positiva, mas tão somente negativa e um grande prejuízo porque possibilita uma distração e, ao mesmo tempo também, debilita a capacidade de armazenamento das informações adquiridas ao longo do dia.

Ele conclui sobre este aspecto negativo da fantasia, por meio de seu produto, o romance, afirmando que agir de tal modo é proporcionar ataques “hostis” à memória. Cita-se: “Exercitar-se na arte de matar o tempo e tornar-se inútil para o mundo, para depois lamentar a brevidade da vida, é, abstraindo-se da disposição fantasiosa da mente que a produz, um dos ataques mais hostis à memória.” (KANT, 2006, p. 83). A distração que o romance proporciona tem a capacidade de se autoalimentar, isto é, de se tornar um hábito: “A leitura de romances, além das muitas outras alterações na mente, também tem por consequência tomar a distração habitual.” (KANT, 2006, p. 105, grifos do autor).

Kant ao explicar na *Anth.* sobre o prazer que as representações sensíveis possibilitam, trata do sublime (que para este trabalho parece em pleno acordo com o que está posto na KU), classificando-o enquanto uma grandeza que desperta o sentimento moral. Esse despertar depende do grau de manifestação do objeto referenciado por sublime em sua característica mista de causar medo e a admiração. Aqui, Kant afirma que ele, o sublime, não é o averso do belo. Aquele deve ser procurado no que se mostra monstruoso.²⁵¹ E sobre esse conceito, ele realiza mais uma vez uma caracterização negativa do romance. Diz ele, em um exemplo, comparando as narrativas que erram quanto ao escopo do termo monstruoso para identificar quão grande é um território com as narrativas românticas. Eis, nos termos do filósofo:

Os escritores que quiseram, por isso, enaltecer a vastidão do Império russo erraram ao intitulá-lo monstruoso, pois nisso está contida uma censura, como se ele fosse muito grande para um único soberano. Aventureiro é um homem que tem propensão a se enredar em acontecimentos cuja verdadeira narrativa é semelhante a um romance (KANT, 2006, p. 140-1).

Na KU, Kant é mais incisivo quanto aos efeitos negativos que os produtos da imaginação, principalmente norteados pela fantasia, produzem no homem. Ele afirma:

Romances, espetáculos chorosos, insípidos preceitos morais que brincam com as chamadas (embora falsamente) atitudes nobres, de fato, porém, tornam o coração seco

²⁵¹ Sobre uma visão interpretativa acerca do conceito de monstro e monstruosidade em Kant que tem início ainda em seu período pré-crítico até sua posição de oposição ao sublime, C.f. LEMOS, Fabiano. Kant e o monstro. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 129, jun. 2014, p. 189-203.

e insensível à prescrição rigorosa do dever, incapaz de todo respeito pela honra da humanidade em nossa pessoa e pelo direito dos homens (o qual é algo totalmente diverso de sua felicidade) e em geral de todos os princípios sólidos [...] (KANT, 2012, p. 124)

Ainda no texto da KU, Kant aponta um desserviço realizado pelo romancista e até por poetas do tipo Robson Crusóé, quando expõe as condições sociais conflituosas entre os cidadãos, e mesmo a miséria que a muitos atinge, de modo embelezado ou numa linguagem contemporânea, romantizada, onde a solidão e a fuga da sociedade para lugares ermos com o fito de evitar o convívio social são vistos por muitos como um ideal de vida bom e desejável. Porém, esquece quem assim pensa que não há desenvolvimento do homem, enquanto espécie, na vivência isolada. E, mais, como já visto, a natureza, parece, de alguma forma, agir como se quisesse que o homem não vivesse isolado. Para tanto, se preciso for, até da guerra²⁵² ela faz uso para o desenvolvimento dele enquanto fim último por ela criado.

3.7 Kant contra os exageros do coração

A entrada da fantasia no domínio da moralidade, como já dito, impede a mente de compreender e aceitar a lei objetiva da razão, ou seja, da liberdade, interditando a posse de seu território. Caso ocorra, tem-se o risco constante de caminhar pelos domínios da subjetividade, e mesmo do delírio, dos sonhos e quimeras que uma razão superexcitada pela imaginação, guiada pela fantasia, proporciona. Nesse domínio, a moralidade não tem condições de se estabelecer. Dito de outro modo, a fantasia não permite que a lei moral seja plenamente identificada e tomada por dever justamente porque ela traz, à consciência do sujeito agente moral, uma condição de subjetividade que não abre espaço para o caráter de universalidade exigida pela lei; e, na medida em que ela é tida enquanto elemento primordial na construção dos romances, também enfraquece o coração, tornando-o sem condições de superar os obstáculos para a aceitação da lei moral como único móbil devido de sua vontade.

²⁵² O texto que nos parece melhor deixar claro este aspecto do desenvolvimento necessário do homem enquanto espécie é a *Ideia de uma história universal sob um ponto de vista cosmopolita*. Neste, ao longo de suas nove proposições, Kant argumenta em favor de uma história do homem a partir de um ideal cosmopolita, porque este é um passo necessário para a consecução da moralidade na humanidade. E, como, é óbvio, se o homem decide viver distante dos outros homens e todos assim o seguem, estes homens desenvolverão as suas capacidades e tampouco e a humanidade, além de interromper seu progresso, também recrudescerá. Por isso, Kant, na 4ª proposição do referido texto afirma: “O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições.” (KANT, 2008c, p. 24)

Do dito por Kant sobre a fantasia até aqui, também pode ser dito do romance, porque assim como ele (Kant) desconfiava da fantasia, com mais razão ainda desconfiava do romance enquanto um produto do intelecto. E isso sem desconsiderar o fato incontestado, porque textual, de Kant dá um grande destaque à imaginação na KU, concedendo-lhe inclusive um poder imenso para agir mediando os domínios teórico e prático.

Um outro aspecto a ser destacado na relação entre a razão pura prática e a sensibilidade fundada na imaginação livre das regras do entendimento, que assim possibilita a livre criação artística, é a possível influência direta ou mesmo indireta da alegada revalorização do sensível em Kant com o movimento pré-romântico alemão.

O movimento *Sturn und Drang* alemão do século XIX tem como um de seus elementos característicos o retorno à religiosidade. Este retorno ganha ares de misticidade, isto é, uma volta ou busca por uma religião que dê espaço para a experiência subjetiva com o divino, coisa que o protestantismo alemão, Luteranismo, como destaca Lemos (2015, p. 94), não entregara. Esta ausência de uma experiência, no sentido empírico, religiosa²⁵³ leva os jovens do *Sturn und Drang* a buscarem uma nova religião. Essa posição dos jovens poetas de Jena de fins do séc. XVIII é corroborada pelo primeiro manifesto lançado por eles, cujos três parágrafos finais exaltam e anunciam a necessidade de uma nova religião, essa, agora, sendo uma mitologia racional: “Primeiro falarei aqui de uma ideia que, quanto eu saiba, não ocorreu a ninguém – precisamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia tem de estar a serviço das ideias, ela tem de se tornar uma mitologia da *razão*.” (PROGRAMA, 2004, p. 206, grifo do autor).

Todavia, o que se apresentou no “Programa” como uma “necessidade urgente” não se confirmou na prática quando se observa a realidade: um retorno conversional (pela conversão) de alguns dos integrantes do *Sturn und Drang* (como Novalis, Höldelin e F. Schlegel) à igreja Católica, porque a religião católica lhes oferece a experiência buscada pela alma do romântico, que se pode sintetizar na sentença: “O catolicismo, afinal, é a religião do sensível que se ergue ao infinito [...]” (LEMOS, 2015, p. 94). Conforme o fragmento 281, da coletânea de 1801, Friedrich Schlegel afirma sua conversão e devoção ao catolicismo: “A Missa é o mais puro culto à natureza, convertida em algo divino através de Cristo. – Esse é o meio mais poderoso

²⁵³ “A religião é a força centrípeta e centrífuga no espírito humano, e aquilo que vincula a ambas.” (SCHLEGEL, frag. 31, p. 148) A partir do fragmento poético podemos inferir a importância da religião para o pré-romantismo alemão e seus intelectuais. Ela ganha essa importância porque traz em si o princípio da unidade “tão caro” aos membros do movimento. A realização da unidade entre o natural e o espiritual por meio do Absoluto é não apenas flertar com o divino, mas, sim, cercar-se a ele, tomá-lo e unir-se com ele. Isto tudo é ação transcendente, que conduz ao divino. Assim, surge o problema da religião para os românticos. Isto fica bem claro no fragmento seguinte: “A religião não é apenas uma parte da formação, um membro da humanidade, mas o centro de todo o resto, em toda parte o primeiro e o mais alto, o puro e simplesmente originário.” (SCHLEGEL, 2015, p. 146)

de evocar a *fé*, e, sem exceção, o único.” (SCHLEGEL, 2015, p. 99). Na continuação dessa passagem o poeta aponta o motivo pelo qual ocorre a conversão ao catolicismo, isto é, o que há de diferente ou, o que já havia, mas antes não tinha sido notado? “Na religião católica, o que se dá frequentemente é que [o homem] se forma individualmente em direção à religião, e, pode, com isso, fazer aquele progresso infinito, passo a passo, como na arte.” (SCHLEGEL, 2015, p. 100).

Diante desses elementos, pode-se ler também a posição de Kant em relação à imaginação, a fantasia e o romance enquanto umas das preocupações do filósofo, enquanto um autêntico representante do Iluminismo, com os efeitos para a própria filosofia e o próprio projeto pedagógico da *Aufklärung*, a saber, tornar cada homem dono de sua própria razão, por meio da saída da menoridade, na qual ele ainda insiste em permanecer, principalmente no tocante às “coisas de religião”, como o próprio Kant destaca:

Pus o ponto central do Iluminismo, a saída do homem a sua menoridade culpada, sobretudo nas *coisas de religião*, porque em relação às artes e às ciências os nossos governantes não têm interesses algum em exercer a tutela sobre os seus súditos; por outro lado, a tutela religiosa, além de ser mais prejudicial, é também a mais desonrosa de todas. (KANT, 2008^a, p. 17, grifos do autor).

Com isso, quer-se dizer que Kant rechaça a fantasia e suas ficções porque, para além do já dito, ele também poderia está a antever que um retorno da religião em um modo de ser que já havia sido superado, e não se pode desconsiderar que o romantismo tem uma forte ligação com a religião, como visto acima.

Em resumo, Kant, ao negar valor positivo à imaginação e seu instrumento criativo, a fantasia, impede que ela abale as fundações da razão pura prática, permitindo com que a vontade tenha condições de receber e aceitar a lei moral. Entretanto, essa primeira negativa não está a dizer que a imaginação não tem validade positiva. Pelo contrário, a preocupação exposta deve ser tida por prova do reconhecimento, por parte de Kant, do imenso poder que ela, a imaginação, tanto para criar, seguindo a liberdade no gênio, quanto para minar as forças da razão pura prática ao conduzir o ânimo por meio das ficções da fantasia.

CONCLUSÃO

Para fins de conclusão deste trabalho, destaca-se primeiramente que a defesa de uma revalorização do sensível é realizada por alguns autores como Allison (2001, 2003), Borges (2012), Kneller (2010) e Santos (1994). A referida defesa também abre espaço para uma interpretação fora do escopo tradicional da ética de Kant. Santos (1994) defende uma ampliação da noção do estético em Kant. E mais do que isso, considera o filósofo crítico um verdadeiro defensor do sensível, defesa esta que é feita não somente na *Anth.* e na KU, mas já se faz presente desde a “Dissertação de 1770”. Sugeriu-se que a posição de Santos (1994) parece desconsiderar que, desde a Dissertação, a abordagem da sensibilidade tem por objetivo deixar claro o limite do conhecimento humano, e não fazer uma ontologia ou mesmo salvaguardar a metafísica tradicional. Nessa linha, destacou-se que Kant não defende a sensibilidade, porque ela não precisa ser defendida, mas deixa bem delimitado o seu papel no processo de construção do conhecimento por parte do ser racional finito. Outrossim, reafirma-se que a imaginação, também destacada pelo citado comentador, não possui um domínio próprio, tampouco um duplo domínio. Isso porque ela atua conforme as necessidades dos diversos usos da razão em geral.

Santos (1994) afirma que só nos textos da década de 1790, como a KU, encontrar-se-á uma posição diferente tomada por Kant em relação à sensibilidade. Todavia, tanto na GMS quanto na KpV, Kant não elimina a sensibilidade ou os sentimentos da vontade humana, pelo contrário, eles estão lá e são inextirpáveis, porque inatos, por assim dizer, à alma do ser racional finito. De fato, Kant admite a contribuição da sensibilidade na adoção de máximas em conformidade ao dever. Porém, isso não implica que ele tenha apresentado um novo fundamento à sua ética ou ampliado seu escopo a tal ponto que receba os sentimentos enquanto princípios, ou mais drasticamente, fundamentos da ação moral.

A vivência moral em Kant é estritamente por dever. Pontuou-se que Santos (1994) confunde aqui a vivência cotidiana do ser racional finito como sendo única e exclusivamente uma vivência moral ou que se pretende assim ser. Lembrou-se que Kant destaca claramente que, para as questões do sumo bem (felicidade), a razão e sua lei moral são, na verdade, um grande empecilho para a consecução dele.

Santos (1994) parece igualar o que Kant entende, de modo genérico por sentimento moral com o único sentimento moral, que é o dever; principalmente em relacionar este último com o coração, desconsiderando ou esquecendo que a natureza do respeito não é o coração,

mas a razão. Assim, a alegação de reciprocidade entre moral e estética, que o comentador advoga na filosofia prática de Kant, parece não ser de fácil percepção nas leituras do texto do filósofo. Destacou-se ainda a íntima associação da moral e do sublime feita por Santos (1994), que inegavelmente é realizada por Kant. Porém, o filósofo parece não corroborar com a tese e hipóteses do comentador, porque o sublime não é um sentimento moral. Entretanto, em uma relação comparativa com o sentimento do belo, o sublime, na perspectiva da razão, tem uma maior proximidade de elementos com a moral. Todavia, essa proximidade, ou como Kant aponta, analogia, não permite dizer que o sentimento do sublime dá condições para se formar máximas morais da vontade. Outrossim, contribuir com a moralidade não implica ser moral, tampouco que essa contribuição seja suficiente para a adoção da lei moral.

Contrário à Kneller (2010), defendeu-se que o primado em toda filosofia de Kant é do prático. A comentadora afirma que não há essa primazia, porque ambos os domínios da razão não estão sob um mesmo princípio, o que ela “prova” recorrendo à KU enquanto elemento de ligação por meio de um conceito reflexivo de finalidade e um sentimento universal e comunicável. Apesar de se concordar que os domínios da filosofia não se balizam sob um único princípio, porque são em número de três (universalidade, necessidade e “aprioricidade”), afirmou-se em contrário a Kneller (2010) que o juízo reflexivo de fim não surge apenas na KU. O referido juízo está presente, inclusive, em uma das formulações do imperativo categórico, o que significa dizer que utilizar-se da KU e dos elementos teóricos/práticos que ela desenvolve (porque em princípio não há nada de novo apresentado) para refutar a primazia do prático é, no mínimo, considerá-la em contradição com as duas Críticas anteriores.

Kneller (2010) rejeita um segundo argumento que aponta a humanidade enquanto ideal que só a razão prática almeja para a sustentação da primazia do prático. Esse princípio termina por desconsiderar, para a comentadora, que a razão é um todo recíproco. Pontuou-se que a comentadora parece desconsiderar que este todo, que é a razão, não diz respeito a um equilíbrio ou simetria de interesses dela. Kant afirma que todo o interesse da razão em geral é prático. O uso teórico e estético tem o prático por fim último. Se o juízo reflexivo está voltado para fins ou aponta fins, e como todo fim é um interesse, e como todo interesse da razão está no fim prático, Kneller (2010, p. 96) equivoca-se ao afirmar que o juízo reflexivo em Kant não considera a prática, principalmente, por desconsiderar a caracterização que Kant faz do juiz de gosto ao atribuí-lo ao ser racional e não aos objetos por ele julgados belos ou feios.

Um terceiro problema visto por Kneller (2010), que a impede de assumir como válida a primazia do prático, está na categoria alienação que surge da análise do homem enquanto ser racional finito, que se vê diante de um conflito inevitável, natureza *versus* liberdade: se ele é

livre, não é um ser da natureza; se ele é da natureza, não é livre. Aqui, a moral ganha a primazia em detrimento dos juízos estéticos. O problema maior para a comentadora é que Kant termina por cair nos postulados das ideias de Deus e imortalidade da alma, o que se configuraria em um retorno à metafísica dogmática.

Para Kneller (2010), a sobreposição do prático na filosofia de Kant tem a ver somente com o contraste que este põe nos usos da razão. O filósofo crítico teria, em verdade, medo de buscar o conflito entre os usos da razão. Para ela a primazia não deve ser lida como se valesse para todo o sistema crítico. Em contrário a esta posição de Kneller (2010), argumentou-se que o problema da alienação não deve ser visto como ela o vê. O homem nunca está alienado, porque ele é sempre um único homem. A “terceira antinomia” deixou bem claro a impossibilidade de qualquer contradição na consideração da causalidade que não pela natureza. A vontade como faculdade, esta sim inalienável do e no homem, demonstra que ele é tanto um ser natural quanto livre. Essa dupla condição não o põe em contradição consigo ou mesmo com a natureza. Pelo contrário, a GMS deixa bem demarcado que ser um ser de vontade é o que diferencia o homem dos demais seres da natureza, e ser diferente não acarreta conflito com os demais, mas que os fins que a natureza almeja para ele não são os mesmos que se podem vislumbrar ou atribuir aos demais seres naturais.

A encarnação e finitude do ser racional são os últimos problemas apontados por Kneller (2010) para refutar a primazia em questão. Sustentou-se que os argumentos apresentados pela comentadora não se justificam enquanto válidos para refutar a referida primazia. Afirmou-se assim, porque Kant não vê problemas em considerar o ser humano na qualidade de ente finito e diferente de demais possíveis seres racionais, que não se enquadrem nessa categoria, como anjos. Sobre o ser humano está encarnado é uma categoria que não se encaixa na filosofia de Kant, porque o filósofo não entende a alma humana como Platão a entendia.

Para além do exposto diretamente contra as posições de Kneller (2010), contra a primazia do prático, foram apresentados argumentos em favor dessa referida primazia. Para tanto, dividiu-se a exposição em dois momentos, do uso teórico e do uso prático, com o intuito de reforçar que Kant não apenas sustenta a primazia do uso prático, mas, se assim não o for, sua filosofia perde todo o seu sentido e mesmo força.

Destacou-se que a KrV deixara o caminho limpo para se seguir até o domínio da liberdade, o que implica dizer que, na investigação do uso prático da razão em geral, Kant não descartou os ganhos teóricos da Primeira Crítica, pelo contrário, recebeu-os na Segunda e partiu para fundamentar as condições de possibilidade para o domínio prático, a liberdade. Esta é provada por uma ideia apodítica da razão e, nessa condição, ela é o que Kant (2008d, p. 4)

intitula de “fecho de abóbada de todo o edifício da razão especulativa”. No domínio prático, encontram-se vontade e liberdade possibilitando uma objetividade às ideias da razão, que é impossível de obter no domínio teórico. Ou seja, uma vez que a razão especulativa não pode adentrar nos domínios para além do sensível, ela deixa a cargo da razão prática a tarefa de investigar a possibilidade de se fundamentar ou justificar as ideias, as quais ela (a razão teórica) não pode ter uma referência no domínio sensível. Além disso, a razão prática pura é uma realidade; e, na medida em que se considera que ela dá a si mesma sua causalidade, ou a lei moral, ela é inegavelmente um *facto* da razão. E a consciência da lei moral, que pode determinar a vontade, garante a realidade da razão prática, o que dá à Kant a condição de afirmar a prioridade do prático sobre o teórico.

O primado é do prático, não somente porque a crítica da razão prática afirmara o que por si só já é suficiente para se questionar qualquer interpretação ou entendimento em contrário ao dito por Kant. Porém, é preciso considerar que o primado não é apenas uma posição posta por Kant nos textos éticos, mas na própria *KrV*, Kant já deixara destacado que, ao responder a pergunta “Que posso saber?”, o interesse da razão sobre a vontade do ser racional finito é prático.

No segundo capítulo deste trabalho, realizou-se uma tentativa de aprofundamento dos problemas apresentados no primeiro com o fim de investigar, nos textos consagrados à fundamentação da moral de Kant, elementos argumentativos suficientemente fortes para sustentar a hipótese deste trabalho, que é contrária à ideia de revalorização do sensível em Kant, o que poderia inclusive acarretar um novo fundamento moral.

Destacou-se que o dever está posto desde a *GSM* como princípio não apenas principal, mas supremo da moralidade kantiana. Para tanto, Kant faz questão de demarcar a presença desse princípio no homem como um todo, universalmente. Este homem é moral, porque a sua vontade é boa, e essa é assim, porque é boa em si mesma.

Analisou-se o que motiva a ação moral. Allison (2002) afirma que há boas ações que têm por motivo algo diferente do estrito dever. Parece que o referido comentador tenta dizer algo como: se Kant admite que uma ação moral é uma ação praticada pela boa vontade, e como toda ação boa é ação da vontade, logo, toda ação da vontade é uma ação moral. Todavia, não é isso que Kant diz, porque agir de boa vontade é agir sem nenhum interesse e pôr como condição de valor moral a boa ação, que pode ser feita inclusive por interesses próprios, é dizer o que Kant não disse e, assim, extrapolar o dito e o escrito pelo filósofo.

É sabido que Kant não nega a presença das inclinações na determinação das ações do ser racional finito. E cabe dizer: o homem age de diversos modos e com fins múltiplos. A ação

moral é apenas um dos diversos modos de agir. Nesse modo específico, pode-se dizer que, para Kant, o critério de identificação e reconhecimento de tal modo de agir é só um, por dever.

Para Allison (2003), é fundamental considerar válido o fato de que o sujeito que age por inclinação ainda é um ser racional, logo, passível de imputabilidade por sua ação inclinada, do mesmo modo que pela sua ação moral. Allison (2003) parece sugerir que Kant aceita, em seus princípios éticos, inclinações que não ferem o princípio do dever, isto é, inclinações que resultam em boas ações. Para tanto, o comentador destaca as ações sobredeterminadas, porque elas deteriam a capacidade ou condição de tomar, enquanto motivo de ação, tanto inclinações quanto o dever. A tese de Allison (2003), como vista, aponta para o que Kant não disse ou mesmo teria deixado implícito, a saber, que a presença de inclinação como um interesse próprio não anula a ação moral caso esta ação seja realizada à revelia da incômoda presença. Contrário ao comentador e seguindo o que está dito nos textos de Kant, reafirmou-se que não há espaço na filosofia prática de Kant para que as inclinações determinem ações morais.

Na defesa de sua tese do sujeito agente nas circunstâncias para as quais ele já se sente inclinado, Allison (2003) aponta dois problemas: o primeiro indica uma ação moral acidental; no segundo, uma relação sobre uma ação moral possível de um modo acidental. O comentador sustenta que se deve considerar uma ação boa, quando ela é passível de realização ou pelo dever ou pela vontade inclinada do sujeito agente, e isso não fere as regras da moral crítica. O segundo deixa claro que o agente tem naturalmente uma inclinação àquela ação (o filantropo).

Além de Allison (2003), Kneller (2010) e Santos (1994), Borges (2012) defende uma presença do sensível na moral kantiana nos textos da década de 1790, e aponta possíveis argumentos para a defesa da referida tese. Aqui, esta última comentadora se soma a Allison (2003) e destaca a simpatia enquanto elemento sensível que corroboraria a tese de uma abertura à sensibilidade na ética de Kant. Se o resultado esperado da ação é bom e não há um interesse particular nesse resultado por parte do agente, então a ação pode ser tomada como boa ação e, também, moral. Para tanto, basta que haja uma preocupação moral na escolha da máxima da vontade que já é suficiente para que se retire o peso do dever sobre os ombros do ser racional finito. Esse argumento se soma ao da “Doutrina da virtude” que afirma o dever indireto de se cultivar os sentimentos solidários para com o próximo.

Na direção contrária à dos comentadores supracitados, a GSM deixa bem claro que o único fundamento da moral é a representação da lei, bem como a KpV registra que o valor moral da ação só se faz presente em ações realizadas por dever e por causa da lei. E mais, Kant reforça suas teses e argumentos em prol do dever no texto da “Terceira Crítica”. Assim, sugeriu-se que não há elementos textuais suficientes para se sustentar a tese da aceitação ou recepção

de sentimentos e, por conseguinte, de uma mudança de sentido do fundamento da moral, o dever.

Kant não se deixa enganar pela racionalidade do ser humano, mas destaca que ele reconhece não só a presença de elementos sensíveis, mas também a influência desses sobre a vontade. Nessa perspectiva, a colocação do princípio sensível moral, ou do único sentimento que tem espaço na atuação na vontade do sujeito racional finito, é fundamental para se ter bem claro a posição de Kant acerca dos sentimentos na determinação da vontade. O sentimento do respeito, que corrobora para uma escolha moral, é justificado por Kant, porque o ser humano não é apenas um ser racional, ele é também finito; logo, pertencente ao domínio da natureza e, desse modo, está sujeito às suas determinações. Outrossim, por ser racional e finito, sua vontade não obedece à lei da razão prática de modo imediato, o que o obriga a tomá-la enquanto imperativo. Ou seja, por sua dupla natureza, o ser racional finito necessita de um incentivo para ação e estímulo pode ser oriundo tanto da razão quanto da intuição. Porém, não se deve entender que por tal condição natural, qualquer determinação de sua vontade lhe imputa uma ação moral.

A faculdade da razão dá ao ser humano a consciência da lei moral. Essa consciência é o próprio sentimento que se torna, a princípio, motor da vontade diante das inclinações do homem. A consciência da lei moral é o respeito. Assim, um sentimento que se origina na própria razão para indicar ao ser racional finito qual o motivo verdadeiramente moral. Ao contrário do que afirmara Borges (2012), o respeito não é uma afecção sensível com a qual Kant apenas estaria destacando, de modo implícito, a relação *a priori* entre lei moral e respeito. É este último que possibilita o reconhecimento tanto da lei prática quanto do seu valor, bem como da necessidade de acolhimento dessa na vontade. Outrossim, é preciso lembrar que Kant deixa bem claro que “o dever é uma necessidade de uma ação por respeito à lei”; logo, ambos elementos são imprescindíveis para a ação moral. O que caracteriza o dever moral em Kant é justamente o puro respeito pela lei, que é uma exigência da própria razão pura prática. Ademais, como o dever se mantém incólume no trajeto crítico, o sentimento do respeito também deve ser visto e analisado com a mesma acuidade.

Destacou-se que o que se faz presente nas entrelinhas do imperativo categórico é a relação vontade liberdade, autonomia e lei moral. A vontade do ser racional finito ainda que não siga de imediato a autonomia, que lhe é peculiar pela ideia de liberdade, não pode dela se desvencilhar porque ela traz consigo a própria fórmula do imperativo categórico. Além disso, pelo “fato da razão”, a liberdade é tomada como a causalidade própria da razão pura em seu uso prático. Isso se confirma na medida em que a consciência da lei surge imediatamente e não por derivação ou mediação por conceitos, ideias ou sentimentos. O que desvela a consciência

da lei, o respeito, que apesar de ser um sentimento, o é estritamente racional. É por ele que o ser racional finito se percebe consciente de uma lei universal que ele mesmo se dá por meio de sua razão.

Duas teses foram analisadas no intuito de demonstrar que só há um fundamento para a moral no pensamento ético de Kant. A primeira foi a da reciprocidade, que afirma que a liberdade e a moralidade são recíprocas. Para Allison (2003), essa tese reforça os argumentos em favor da recepção dos sentimentos na moral kantiana. O pano de fundo é: o livre arbítrio deve ser governado. Seu governo é subjetivo por máximas. O problema: não há uma relação perfeita entre máximas e lei prática objetiva. Allison (2003) defende que há para as leis subjetivas da vontade (máximas) critérios de razoabilidade que fazem referência a ações singulares, isto é, de cada agente. Ou seja, as ações singulares precisam ser baseadas em máximas justificáveis racionalmente, e isso implica na universalização desse particular, porque racional. O problema subjacente era: se a máxima é racional, ela também é universalizável. Porém, o comentador considera que o fato de uma máxima não se adequar à universalização, não implica dizer que ela não sirva para um dado caso particular. Todavia, se se estiver tratando da liberdade transcendental, a simples conformidade da máxima com a lei prática já é condição suficiente para que o agente racional finito a adote como móvel de sua ação. A conformidade é razão para a máxima ser adotada. O que isto quer dizer é: a tese da reciprocidade afirma que a moralidade implica a liberdade. Coube então a pergunta: é a liberdade *sine qua non* para a moralidade? Ou há moralidade sem liberdade?

A aceitação de inclinações na vontade do arbítrio dá a elas o caráter de motivo de ação; logo, valor moral. O problema de fundo é a tese da fraqueza da vontade diante das inclinações. A referida tese é retirada na análise da RGV no terceiro estágio do mal, a malignidade, que é o resultado da escolha pelo agente de uma máxima contrária à lei moral, isto é, resultado da liberdade, ou em outras palavras, o não querer resistir às inclinações quando incitam a transgressão. A RGV destaca que as intenções são boas em si mesmas e não se deve pretender extirpá-las, mas controlá-las. Na comparação do tratamento dado às inclinações na RGV e na GMS é possível a identificação de uma aparente contradição, porque, na RGV subsidiada pela *Anth.*, as inclinações são tidas como necessárias à “natureza” humana, mas não à fundamentação do agir moral humano. A contradição é meramente aparente porque as inclinações não são fundamento do agir moral, mas, sim, do que é justamente o contrário à moralidade, como já destacado na GMS e na KpV.

No que toca à moralidade, afirmou-se que as inclinações não são incorporadas às máximas, porque para Kant o arbítrio é livre, isto é, o ser racional realiza uma escolha que

choca ou não com o que é bom. Assim, a ação é imoral quando há o choque. A respeito da fraqueza, afirmou-se que não há uma fraqueza, mas, sim, uma nova escolha diante de uma nova máxima. Essa posição defendida neste trabalho se somou à de Borges (2012) contra Allison (2003).

Considerou-se que Kant está alicerçado na tese segundo a qual o ser racional finito, quando em uma ação moral, age baseado em um princípio moral. Para este trabalho, essa tese é plausível porque no território tratado pela *Anth.*, a RGV e a MS, a saber, o mundo das relações sociais, o ser racional finito tem por característica ser possuidor de uma faculdade de desejar que recebe, por sua vez, uma forte influência das inclinações. Nesta linha perguntou-se: qual o tipo de ação do sujeito finito é racional e qual é emotiva? Uma outra ainda: Kant aponta que toda ação ou agir do ser humano é racional? Ou há, em sua filosofia prática, um outro tipo de agir? Sugeriu-se, como resposta, que a ação em Kant só é moral se for racional, isto é, baseada na representação da lei. Isso baseado no fato de Kant deixar claro na distinção entre ação por dever e ação conforme ao dever que o ser racional finito tem por modo de agir característico, o agir racional. Então, mais uma vez, contrário a Allison (2003), destacou-se que o homem kantiano é fenomênico e numênico, por isso portador de um duplo caráter, sensível e racional; e, por tal condição, não se pode querer engessar uma dessas condições a ele; porém, é preciso considerar que Kant diz justamente o contrário. Com isso, sugeriu-se que a racionalidade é o caráter primeiro que diz o homem, mas não é um único, tampouco o último. Isso é assim porque, como Kant destaca na *Anth.*, a vida de um homem não se dá apenas em sua mente, ou de modo interno, racional e reflexível, mas, e com muito mais intensidade, externamente, ou seja, em relação com os outros seres humanos, porque é na relação social que o homem se constrói humano.

Pontuou-se que a tese da incorporação tem seu escopo no livre arbítrio e não na faculdade de desejar, justamente porque é no primeiro que ocorre ou pode ocorrer a admissão das inclinações à máxima. Nesse sentido, é preciso ter em conta que segundo o reforço da MS na distinção entre os arbítrios *brutum* e *liberum*, onde a presença e a ação das inclinações se fazem presentes no primeiro, as inclinações não afetam à faculdade de desejar, mas, sim, o arbítrio; ainda, porém, que não tenham forças para o determinar, pois a determinação para ação se dá na faculdade supracitada.

Analisou-se que a vontade sofre influência tanto das máximas quanto das inclinações e das paixões, e, no conflito entre máxima moral e as inclinações, o sujeito pode adotar um meio termo por livre e espontânea vontade; isto é, uma máxima prudencial, o que não implica dizer que ele agiu longe da razão prática em si, e que não seja passível de responsabilização de seus

atos. Apesar disso, sustentou-se que agir por dever é seguir a máxima universalizável da razão prática.

Reconheceu-se que Kant sabe que há um abismo entre a presença das máximas e adoção plena delas por parte do ser racional finito. Essa adoção total e irrestrita da máxima exige do sujeito agente uma força, a virtude, que é construída em sua personalidade ao longo do seu existir enquanto ser racional e finito. Então, age o ser racional finito sempre baseado em máximas? Sugere-se que são encontrados elementos textuais suficientemente válidos para se dar uma resposta positiva à referida questão, ainda que o agente não tenha consciência imediata que assim age.

Analisou-se também a tese da ética impura que tem por base a necessidade da aplicação dos princípios morais puros às circunstâncias empíricas. Esse problema retomou o conceito de simpatia enquanto sentimento que se deve ter o dever de cultivá-lo. Na visão de Borges (2012), seguindo Louden (2002), esse cultivo daria condição de um sentimento atuar enquanto motivo moral na medida em que o respeito pela lei não seja suficiente para que a vontade seja por ela (a lei prática) determinada. Todavia, em contrário à referida tese, afirmou-se que as inclinações e sentimentos não dão conta da exigência do imperativo categórico, a saber, a universalidade; bem como a ação efetiva apenas deixa ver a aparência do princípio que determina o agir, ou seja, não há como acessar as reais intenções do agente. Além disso, Kant demarca o que cabe a cada elemento que compõe o domínio da moral. Mesmo na MS, Kant não trata diferente (em sentido de fundamento) as inclinações e os sentimentos, como se houvesse feito ali uma revalorização ou mesmo se alargasse o sentido interpretativo dos princípios morais para que pudessem receber aquelas na determinação da vontade.

Sugeriu-se que as observações antropológicas, que estão presentes tanto no *Anth.*, quanto na MS e na RGV e que são alegadas por comentadores na defesa daquilo que se tomou neste trabalho por revalorização do sensível, não são tomadas por Kant enquanto condicionantes morais, porque as referidas questões, no tocante à moralidade, permitem tão somente a observação dos efeitos dos princípios e do fundamento moral, mas não da condição de possibilidade do agir moral. Portanto, sempre que Kant destaca os sentimentos nos textos éticos da década de 1790, o que ele está a fazer não é revalorizar ou alargar o sentido de compreensão, tampouco dar escopo interpretativo para uma graduação em sua ética, permitindo que se veja duas éticas, uma pura e outra impura, mas a explicitar suas posições já dadas na década anterior, tanto na GMS quanto na KpV.

Na terceira parte, analisou-se o texto da KU com intuito de identificar a possível abertura ou recepção feita por Kant aos sentimentos no tocante à moralidade como destacado na primeira

parte do trabalho. Viu-se que o belo é símbolo do moralmente bom, porque ele é passível de analogia com os princípios e fundamento moral. E, na medida em que os conceitos da razão não possuem representação objetiva como os conceitos do entendimento, a ligação exigida pela razão entre os conceitos e intuições (ou a prova da validade das ideias) se dá de modo simbólico, ou indiretamente.

Além disso, o gosto é um elemento passível de realizar a ligação ou passagem entre os domínios teórico e prático. Em outros termos, do sensível ao moral. Nesta análise, sugeriu-se que há uma continuidade argumentativa de Kant entre os textos das décadas de 1780 e 1790, porque os textos da última década estão focados em outro objetivo, a saber, responder se se deve entender a teoria moral de Kant apenas enquanto teoria ou se ela tem aplicabilidade no mundo real.

Neste passo do trabalho, analisou-se a *Übergang* a partir da posição de Allison (2001), na qual o comentador entende que Kant não trata a passagem entre os domínios da filosofia como se fosse uma efetiva passagem entre os domínios, mas apenas do modo de pensar teórico para o prático. Posição essa aceita neste trabalho, porque corrobora com as possíveis intenções de Kant de fundar uma unidade de campo para a filosofia. E, mais, a faculdade de julgar realiza essa passagem, porque ela possibilita a determinabilidade do que o uso teórico não conseguiu determinar. Dito sucintamente: o juízo reflexivo permite identificar a natureza do ser racional finito como passível de moralização, isto é, permite que o sujeito racional finito passe do pensamento determinado (que a natureza lhe impõe) ao pensar livre (moral). Ele se percebe passível e permitido a pensar fora da determinação da natureza e, nessa consciência, percebe-se pensando em outro domínio, o prático.

Mostrou-se que há um interesse intrínseco no juízo de gosto pelo que é moralmente bom. Todavia, esse interesse é meramente acidental ou indireto, porque há dois níveis de interesse no juízo de gosto, o empírico e o intelectual. O primeiro se dá em sociedade, porque o juízo de gosto tem em si um fim comunicativo que se não realizado, não realiza também o critério subjetivo fundamental que o caracteriza, a saber, a universalidade ou aceitação por outros do que ele julga como belo. Assim, Kant admite um interesse empírico pelo belo tão somente na relação do homem com outros homens, ou na sociabilidade que lhe é inerente, e da qual o ser racional finito não pode fugir ou delegar.

Já o interesse intelectual tem as condições necessárias para a ligação “firme” entre o belo e o bom. O belo natural, diferente da beleza artística, oportuniza as condições para que se encontre, naquele que se liga na beleza da natureza, uma disposição em seu ânimo para o moralmente bom. Ou seja, a beleza natural de alguma forma indica, ainda que indiretamente, a

necessidade de realização, por parte do sujeito agente, dos fins morais que ele se autoimpõe. Em outros termos: o ser racional finito que desenvolveu o gosto está mais propenso a realizar escolhas morais do que aquele que não o desenvolveu. Destacou-se que Kant supõe que naquele que desenvolveu o gosto, e só nesse, há a presença de disposição à moralidade; porém, estar disposto não é o mesmo que realizar imediatamente a disposição.

Registrou-se que, ao contrário das duas primeiras críticas, não há uma verdadeira antinomia no que diz respeito ao juízo de gosto em si. O que o levou Kant a investigar os princípios mesmos do referido juízo. E com o intuito de reforçar que os juízos de gosto são em si, particulares, enfatizou-se que há sobre o gosto, discussão, mas não uma disputa, com ênfase para esta última porque ela não permite um acordo acerca de um consenso e mesmo de cessão aos argumentos do outro. A resolução da antinomia encontrada depende primeiro do sentido que se emprega ao conceito que é referido ao objeto do juízo estético, ou seja, o conceito não tem o mesmo sentido para a tese e para antítese e, por isso, não se percebe que, nessa condição de dubiedade do conceito, a confusão entre os sentidos é inevitável e natural. O erro estava na tomada de um dos sentidos enquanto absoluto e, por consequência, a exclusão do outro como se não mais sentido tivesse. Assim, para Kant, não há contradição na discussão de um juízo de gosto.

O segundo momento da antinomia dos princípios do juízo de gosto se dá na compreensão de que este juízo é sempre um juízo privado e tem sua base na experiência. Aqui, o belo é discutido a partir da busca da identificação de algo que lhe seja natural e pertinente. A antítese toma a tese enquanto válida (o belo é o universal que caracteriza o particular), o que implica dizer que ela (a antítese), neste segundo momento, tem por característica e objetivo ir além do que ela se propõe em seu próprio enunciado. Tese e antítese são verdadeiras e contrárias, e não contraditórias. Identificou-se, porém, que a resolução da antinomia dos princípios do juízo de gosto carece, para uma sustentação válida, do reconhecimento do conceito belo enquanto uma ideia da razão. Para tanto, era preciso destacar que ele, o belo, não era uma sensação nem intuição e tampouco um conceito do entendimento. Por conseguinte, restou-lhe somente a noção de ideia para classificá-lo. Em razão da beleza ter a forma de uma conformidade, ela aponta para o suprassensível enquanto fundamento que possibilita a resolução daquela antinomia.

Para além disso, o “belo é o símbolo do moralmente bom”. Isso implica dizer que, na distinção entre os conceitos do entendimento e as ideias da razão, Kant encontrou um caminho indireto para possibilitar às ideias da razão a representação que é inerente aos conceitos do entendimento. Isso porque as referidas ideias não possuem uma representação da intuição, mas

necessitam de uma “aprovação” do que dizem ou indicam. Assim sendo, é esse caminho indireto ou analógico que possibilita a realização das ideias pela via da simbolização, ocorrida pela ação da imaginação que, por sua vez, objetiva aplicar, por parte da faculdade de julgar, o conceito do objeto de uma intuição, bem como aplicar também a regra da reflexão sobre a intuição, agora a um objeto diferente daquele da primeira função do qual é ele apenas um símbolo; assim, a razão, no uso estético, reflete analogamente ao uso prático. Em outros termos: as ideias estéticas se tornam símbolo do moralmente bom porque elas representam um número considerado de símbolos de ideias racionais, visto que eles (os símbolos) representam, à revelia de um conceito específico, a ideia que lhes corresponde. Apesar dessa demonstração, uma pergunta foi necessária: toda ideia estética simboliza ou pode ser símbolo do moralmente bom? A resposta foi não, porque existem ideias estéticas que vão de encontro à moralidade.

Destacou-se que a passagem entre os domínios não é efetiva, porque o belo só pode ser um símbolo do moralmente bom e não este efetivamente. Entretanto, a transição é possível, porque o belo não está atrelado àquilo que é efemeramente agradável e, para além disso, coloca-se na perspectiva universal, como o faz o ser racional diante da moralidade. Outrossim, na relação belo e sublime, fora destacado as semelhanças e diferenças existentes entre estes sentimentos, que, por conseguinte, dão a oportunidade de se afirmar que apesar do belo ser um símbolo do moralmente bom, é o sublime que tem proximidade com o domínio da moral.

Na análise da tipologia do sublime e no reconhecimento de seu caráter negativo (não causa prazer, contentamento e tampouco se mostra enquanto simples e pequeno, mas no inverso), viu-se ele indicar uma ligação do sensível com o suprassensível realizada pela condição que ele permite à faculdade de imaginação atuar na direção das ideias da razão. A imaginação diante do imenso poder da natureza quer representar adequadamente o que fora recebido nos sentidos, mas não lhe é possível. Essa impossibilidade é tida enquanto uma falha da própria imaginação. Destacou-se, contrário a Allison (2001), que a imaginação não falha justamente, porque a busca pela compreensão do que se apresenta incomensurável não é um objetivo dela, mas, sim, da própria razão em geral que tudo quer compreender e abarcar. Nessa linha interpretativa, recorreu-se à Guyer (2004), para quem Kant não toma o sublime enquanto um sentimento estritamente estético, justamente por ter por efeito uma sensação negativa e não um agrado.

Quanto à relação sublime e moralidade, destacou-se que no sublime matemático, encontra-se a relação mais próxima entre este sentimento e a razão prática, porque há aqui a presença do sentimento de inadequação entre o que é recebido na intuição e o pensado na razão; bem como há a inadequação entre uma ideia que é lei prática e o seu alcance que é representado

pelo respeito. O ponto primeiro foi: o conceito respeito, posto na KU, não tem o mesmo sentido apresentado na GMS e KpV. Isso implica dizer que a conexão entre sublime e moralidade é aparente. E é assim porque o respeito que se tem diante do sublime da natureza (diante de sua força ou do que não se consegue definir) é um respeito que não é fruto de uma lei prática objetiva, mas uma consequência (que pode ser lida enquanto lei da razão) da relação fenômeno poderoso da natureza e imaginação. O respeito que se tem pelo poder da natureza é o resultado da consciência que temos da superioridade da mente e seus “poderes” sobre a sensibilidade e suas condições de intuição.

Em relação ao sublime dinâmico, a natureza é sublime porque seus eventos para além do medo, despertam também admiração. Aquele que não desenvolveu a cultura ou não foi por ela abraçado toma os eventos da natureza, que demonstram seu poder, apenas enquanto ameaçadores, terríveis. Ao sentimento para ideias práticas, ou sentimento moral, Kant associa a disposição ao sublime. E, do mesmo modo que aquele que não demonstra inclinação para o belo da natureza não possui desenvolvida a faculdade de gosto, também aquele que não admira o poder da natureza (sua sublimidade) não demonstra possuir sentimentos. Assim, Kant destacara o porquê de ele pressupor, no ser racional finito e tocado pela cultura, haver o sublime ou a ele, deve-se imputar tal sentimento.

O ser racional finito, pelo uso prático da razão, ver-se livre, porém, ao mesmo tempo barrado em sua vontade que não deu condições de cumprir plenamente dos ditamos do dever. Entretanto, ele recebe dos sentimentos uma espécie de força para cumprir a lei vinda do sentimento moral. Essa força aparente se parece, para Kant, com a faculdade de juízo estético e suas condições formais “na medida em que ela pode servir para representar a conformidade à lei da ação por dever”. O ponto é: o belo está relacionado ao sensível; já o sublime se dirige inclusive contra a sensibilidade, apesar de admirar algo que lhe afeta diretamente. Assim, o belo e o sublime possuem por funções amar e estimar algo, cujo interesse próprio é sempre deixado de lado ou ignorado. Ademais, a disposição de ânimo para o sublime é semelhante à disposição para o sentimento moral. E mais, apesar do belo ter por caráter a liberdade, como a moralidade a tem, ela (a liberdade) no belo não se dá como na moral, isto é, no enfrentamento dos impulsos sensíveis; este enfrentamento é encontrado analogamente no sublime, o que produz um prazer negativo, bem como, o sentimento moral (respeito) o faz. Assim, a ideia (de respeito) apresentada no sublime é análoga ao respeito (sentimento) pela lei prática.

Na interpretação de Allison (2001), o que leva Kant a não igualar os sentimentos estéticos com o sentimento moral (em sentido lógico) é a necessidade de deixar bem preservado os fundamentos racionais da moral. Além disso, os referidos sentimentos estéticos não detêm

significado moral direto, mas tão somente indireto, porque são “preparadores” para uma melhor vivência moral. Com base em Allison (2001), afirmou-se que apesar do sublime não dá condições ao sujeito racional finito agir moralmente, ele (o sublime) tem valor positivo no que diz respeito à moralidade, à proporção que ele permite com que se tenha “consciência estética” daquilo que a razão prática exige do ser racional.

Em relação às questões antropológicas, destacadas por muitos autores como passíveis de identificação e reconhecimento de elementos para uma revalorização do sensível na filosofia de Kant e na contramão de autores como Allison (2001), , Borges (2012), Kneller (2010) e Santos (1994) que apontam para uma abertura do sensível nos textos tardios, sustentou-se que não há abertura ou mesmo revalorização dos sentimentos no Kant tardio. No que tange ao texto da *Anth.*, o que se destaca é justamente a corroboração do télos de toda a filosofia de Kant, a prática, ou como dito, “o homem enquanto ser finito dotado de razão a caminho de um progresso que a própria natureza lhe impõe a cumprir ainda que apenas enquanto espécie”. Outrossim, sugeriu-se que a *Anth.* apresenta ou dá condições de ver a aplicabilidade dos princípios e do fundamento moral de Kant, uma vez que esta mesma moral é tida, por muitos, propícia apenas para anjos e santos.

Ao abordar as referidas questões, Kant pôs o homem no centro da filosofia crítica, como destaca Foucault (2008). Para além, a *Anth.* não pontua o homem enquanto ser fisiológico, mas, sim, pragmático, isto é, no mundo e com outros homens. Mesmo as questões estéticas, tratadas a partir do método da *Anth.*, o empírico, não dão subsídios suficientemente fortes (teoricamente) para se justificar uma virada para o sensível na filosofia prática de Kant.

Ainda seguindo o desenvolvimento da *Anth.*, foram encontradas algumas ponderações que podem sim, admite-se, serem questionadas no sentido do uso que delas se serviu neste trabalho enquanto argumentos em tentativas de refutação da tese da revalorização do sensível em Kant. A primeira dessas situações foi a concessão que Kant dá à aparência da moralidade no convívio social, que pelo nome indica um comportamento aparente de moralidade, mas que se mantido enquanto hábito, poderá ocasionar, no mínimo, um despertar da consciência para a virtuosidade. Segundo Kant, em sociedade é melhor termos homens com pouca virtude do que sem virtude alguma. Todavia, essa aparência de moralidade só deve receber elogio no outro com o fim de aperfeiçoá-la (com o tempo torná-la efetiva); já no sujeito moral, ela deve ser combatida.

A segunda situação encontra-se nos produtos da imaginação superexcitada, isto é, a fantasia. Esta pode inclusive conduzir não só a criança, mas também o adulto à mentira ingênua, porque ela tem o poder de confundir a mente em virtude de uma ausência de regras para a

organização das múltiplas representações que lhe são apresentadas pela intuição. Quando regrada, a fantasia da imaginação gera fábulas. Entretanto, Kant vê um fim positivo na atuação da imaginação quando guiada por uma paixão. Nesta condição, o homem está na verdade sofrendo ação da própria natureza sem que perceba que é assim, como no exemplo da busca pelas glórias” da sociedade, aqui o homem precisa se esforçar para adquirir qualidades que o deixem aptos a ser glorificado. Tal ação subjetiva influi sobre os demais indivíduos que ao agirem na mesma intenção, sem perceber, realizam o fim que a natureza lhes impõe, a saber, progresso do pleno desenvolvimento de suas capacidades intelectuais.

Os desdobramentos dessas duas situações parecem sugerir que Kant está a duvidar do que já havia afirmado anteriormente, ou não havia explicitado em nenhum outro texto, a saber, do poder da imaginação em seu sentido positivo e digno de louvor conforme exposto na primeira parte deste trabalho. O louvor atribuído por alguns comentadores à imaginação bem como a ênfase que Kant lhe atribui parecem entrar em choque com o exposto na *Anth.*, porque aqui Kant parece deixar destacado que o poder imenso da imaginação tem mais efeitos negativos que positivos, isto é, capacidade de criar ilusões que conduz o homem a tomar por objetivo o que meramente é subjetivo, ou tomar por verdadeiro o que está apenas em sua mente. Com isso, apresenta-se um grande empecilho à razão prática, porque a fantasia seca o coração e o deixa insensível as prescrições do dever, como Kant destaca na KU. Além disso, o louvor à fantasia enquanto produto e manifestação do imenso poder da imaginação traz à filosofia “o risco dela se desfazer do seu pilar mestre, a confiança plena na razão, e seguir os caminhos do misticismo e fanatismo”.

Então, reafirma-se que Kant é incisivo quanto a imaginação e seu poder para atuar no domínio prático, porque “a entrada da fantasia no domínio da moralidade impede a mente de compreender e aceitar as leis objetivas da razão”; e quando isto ocorre, em vez de se caminhar pelas vias da objetividade, segue-se pela fantasia, sonhos e quimeras “que uma razão superexcitada pela imaginação, guiada pela fantasia, proporciona”, o que impede a moralidade de se estabelecer.

Por tudo que fora apresentado até aqui, conclui-se que quando se trata de fundamento, não é encontrado, em Kant, um caminho alternativo para a moral. Apesar de ser correto dizer que Kant reconhece a impossibilidade de erradicação dos sentimentos, bem como das influências sensíveis que afetam a vontade e o livre arbítrio humano, não é correto inferir disto que se pode ter uma ação estritamente moral a partir dos sentimentos, porque concluir assim é extrapolar o que está dito nos textos de Kant da década de 1780, bem como cair em uma outra filosofia moral, como a de Schiller. Só há um caminho para a moralidade em Kant, o dever. Os

demais caminhos são ou contrários ao dever ou conformes ao dever. Este último caminho deve ser tido por legal, mas o caminho moral é tão somente o percorrido por dever.

As justificativas para uma ligação entre razão e sensibilidade no domínio prático da filosofia kantiana giram em torno de uma aparente abertura e revalorização dos sentimentos que seriam encontrados nos textos da década de 1790, mais especificamente na Crítica da faculdade de julgar bem como na Metafísica dos costumes, Religião nos limites da simples razão e na Antropologia de um ponto de vista pragmático. Sugeriu-se que o erro dos comentadores, que fazem a referida ligação e sustentam sua validade, está no extrapolar dos textos de Kant indo às chamadas intenções e, com isso, não apenas correram o risco de sair do escopo crítico, mas também de estarem a falar de uma outra moral que não a de Kant. Dessa forma, sugeriu-se que há um limite interpretativo que se apresenta claramente na relação princípios/fundamento e aplicabilidade.

Os textos de Kant da década de 1790, relativos à moral não estão mais a tratar da fundamentação, mas da validade de sua aplicação no território da moralidade, que é o mundo social do homem racional finito. Com isso, identificou-se também o limite de aproximação entre razão e sensibilidade que se apresenta na preservação dos usos da razão sem que haja contradição. Caso não se respeite o limite sugerido, haverá a presença de elementos práticos no domínio teórico (assim como no sentido oposto), o que ocasionará a descaracterização da ética de Kant que, no que pese a autoridade de alguns comentadores, é deontológica em seu fundamento. Dito isso de outro modo: a inserção de elementos sensíveis na ética de Kant traz necessariamente, por consequência, a sua descaracterização.

Sugeriu-se, por último, que a associação entre o Kant dos textos da década de 1790 e o movimento pré-romântico alemão, *Sturm und Drang*, feita por alguns comentadores, não é plausível. Destacou-se, para essa recusa, dois pontos que bem caracterizam o referido movimento. No primeiro, seus membros tomam uma perspectiva oposta à do Iluminismo, o que por si só já é suficiente para questionar uma relação de proximidade e de influência do filósofo crítico sobre os jovens poetas Jena. O segundo identifica que a religiosidade corroborou justamente para um afastamento dos sujeitos da referida relação, porque Kant estava comprometido com a *Aufklärung*, o que não lhe permitiu tomar a religião e seus princípios como tomaram os jovens românticos, o que se pode ler claramente nos textos menores como no “Resposta à pergunta o que é o Iluminismo?”.

A partir deste último ponto, surge como possível desdobramento e objeto de estudo futuro deste trabalho a investigação da influência de Kant no pré-romantismo alemão e, mais especificamente, a recepção do pensamento estético de Kant no poeta filósofo alemão Friedrich

Schiller que, para alguns comentadores, realiza em suas obras filosóficas o que Kant não conseguiu, a saber, dá um fundamento sensível a moralidade. Neste sentido, deixa-se a questão a título de problema a ser investigado: É, a moral schilleriana, um desdobramento da moral de Kant, ou é uma nova ética que, em assim sendo, precisa e merece ser investigada em seus méritos, princípios, fundamentos e limites?

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001. Disponível em: <http://philosophy.fudan.edu.cn/_upload/article/f7/82/8d6bbe3545989084ba1ab7269031/cb32f38b-15f3-45ef-a557-d41abcda9a8b.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2020.
- ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism*. New Haven, Connecticut: Yale University, 1983.
- ALLISON, Henry E. O quid facti e o quid juris na crítica de Kant do gosto. *Studia Kantiana*, v. 1, n.1, p. 83-99, 1998.
- ALMEIDA, Guido de. Crítica, dedução e fato da razão. *Analítica*, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.
- AMORA, Kleber Carneiro. A árvore e a liberdade. Acerca do belo natural em Kant. *Artfilosofia*, Ouro Preto, n.13, p. 185-195, dez./2012.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 1993.
- ASSUMPTÃO, Gabriel Almeida. A sensibilização das ideias estéticas: o belo como símbolo do bem moral. *Studia Kantiana*, 17, p. 144-160, dez. 2014.
- BARBOSA, Ricardo. A especificidade do estético e a razão prática em Schiller. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, p. 229-242, dez. 2005.
- BARBOSA, Ricardo. Educação, estética, educação “sentimental”. Um estudo sobre Schiller. *ArteFilosofia*, Ouro Preto, n.17, p. 146-169, dez. 2014.
- BECKENKAMP, Joãozinho. A Moral Como Problema em Kant. *Dissertatio*, Pelotas, n. 26, p. 127-135, 2007.
- BEISER, C. Frederick. *The fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 1987. p. 16-43.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualização e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará ; Natal – RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. p. 379-386.
- BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: editora Gráfica Universitária, 2012.
- BORGES, Maria de Lourdes. O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade. *Studia kantiana*, v.3, n.1, p. 125-140, 2001.
- BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: editora e gráfica Universitária, 2012.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURG, J (Org.). *O Romantismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

CASANOVA, Marco. *A atividade infinita ou da impossibilidade da Filosofia em Novalis*. (Mesa redonda). Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/120210984/A-Atividade-Infinita-Ou-Da-Impossibilidade-Da-Filosofia-Em-Novalis>>. Acesso em: 23 abr.2018.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Alvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*. Filosofia y cultura en la Europa del siglo de las Luces. Tradução de Roberto R. Aramayo e Salvador Mas. Madrid: FCE, 2007.

EAGLETON, T. *A ideologia da Estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FAÇANHA, Luciano da Silva. A fratura da estética classicista a partir do pré-romantismo de Rousseau. *Revista Dialectus*, ano 8, n. 15, p. 156-170, 2019.

FAÇANHA, Luciano, da Silva. Kant e Goethe, leitores de Rousseau. *Modernos e Contemporâneos*, Campinas, v. 4, n. 8, p. 94-117, jan./jun.2020.

FERRAZ, Carlos Adriano. Kant sobre o sentimento moral. In: Flávio Williges, Marcelo Fischbom, David Copp (Orgs.) *O lugar das emoções na ética e na metaética*. [recurso eletrônico]. Pelotas: NEPFIL Online, 2018. Disponível em: <www.nepfil.ufpel.edu.br>. Acesso em: 09 out. 2019.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três críticas*. Tradução de Karina Jannini. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

FIGUEIREDO, Virginia. *Horizontes do belo: ensaios sobre a estética de Kant*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

FREITAS, Verlaine. A beleza como símbolo da moralidade na Crítica da faculdade de Juízo de Kant. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 90-100.

GIAROLO, Kariel Antônio. Interesse da razão e primado da razão prática. *Revista de Pesquisa em Filosofia Fundamento*, Ouro Preto-MG, n. 14, jan./jun. 2017.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84, §§ 82-84. Tradução de Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm. *Studia kantiana*, Campinas, v.7, n.8, p. 20-38, 2009.

HÖFFE, Otfried. *Kant: crítica da razão pura*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2008.

_____. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008(a). p. 09-18.

_____. Que significa orientar-se no pensamento ? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa-PT: Edições 70, 2008(b). p. 39-57.

_____. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: 2008(c). p. 10-37.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 2. ed. São Paulo - SP: Martins Fontes. 2008(d).

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2008(e).

_____. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: 2008(f). p. 187-194.

_____. *Dissertação de 1770*. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. 2. ed. Lisboa: Imprensa nacional da casa da moeda, 2004.

_____. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 2. ed. Petrópolis: RJ; Bragança Paulista, SP: Forense Universitária São Francisco, 2013.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial; Bacarolla, 2009.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Disponível em : <http://www.filosofia.com.br/figuras/livros_inteiros/170.txt> . Acesso em : 23 abr. 2020.

_____. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Immanuel Kant: Textos selecionados*. São Paulo : Abril Cultural, 1980. p. 163-203. (Coleção Os pensadores)

- KLEIN, Joel Thiago. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *TransFormação*, Marília, v. 42, n. 1, p. 9-34, jan./mar. 2019,
- KNELLER, Jane. *Kant e o poder da imaginação*. Tradução de Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2010.
- KULENKAMPPF, Jens. A chave da crítica do gosto. *Studia kantiana*, v.3, n.1, p. 7-28, 2001.
- KULENKAMPPF, Jens. A estética kantiana entre Antropologia e a Filosofia transcendental. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 36-53.
- LEMOS, Fabiano. Kant e o monstro. *Kritérion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 189-203, 2014.
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. *Anaítica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.
- LOPES, Wendell E.S. Kant e a questão antropológica. *Sofia*, Vitória-ES, v.9, n.1, p. 20-45, jan./jul. 2020.
- LOUDEN, Robert B. “A segunda parte da moral:” A antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Ethic@*, Florianópolis, v.1, n.1, p. 27-46, jun. 2002.
- MARQUES, António. A terceira Crítica como Culminação da Filosofia Transcendental kantiana. *O que nos faz pensar*, Rio de janeiro, v. 7, n. 09, p. 5.27, 1995.
- MARQUES, António. O valor crítico do conceito de reflexão em Kant. *Studia kantiana*, v. 4, n. 1, p. 43-60, 2002.
- O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 204-206.
- PERIN, Adriano. *O problema da unidade da razão em Kant: Uma reconstrução Sistemática a partir de Três Momentos do Desenvolvimento do Período Crítico*. Porto Alegre: 2008. [recurso eletrônico] Disponível em: <<http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs>>. Acesso em: 10 out. 2019.
- PHILONENKO, Alexis. Ciência e opinião na crítica da faculdade do juízo. In: JANICAUD, Dominique (dir.). *Sobre a terceira crítica*. Tradução de Felipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. p. 71-94.
- PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *Reflexão e Moral em Kant*. Rio de janeiro: Azougue editorial, 2004.
- REGO, Pedro Costa. O gosto e a fundação estética dos juízos na 3ª Crítica de Kant. *Studia kantiana*, v.3, n.1, p. 141-159, 2001.
- RUINONI, Priscila Rossinetti. Mimeses do sublime: a recepção de Kant pelo romantismo e pelo expressionismo. *Transformação*, v. 30, n. 1, p. 115-126, 2007.
- SAES, Silvia Faustino de Assis. Filosofia e poesia no projeto romântico de Friedrich Schlegel. *Kalagatos*. Fortaleza, v. 10, n. 20, p. 389-416, 2013.

- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. *TransFormação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 35-76, 2010.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A Razão Sensível: Estudos Kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant. *TransFormação*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 7-29, 2006.
- SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002
- SCHILLER, F. *Cultura estética e liberdade*. Trad. e org. Ricardo Barbosa. São Paulo : Hedra, 2009.
- SCHILLER, F. *Do sublime ao trágico*. Tradução de Pedro Süssekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- SCHILLER, F. *Sobre a graça e a dignidade*. Tradução de Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.
- SCHILLER, F. Sobre a utilidade moral de costumes estéticos. Tradução de Beckenkamp. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 147-160.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. Tradução, prefácio e notas de Victor-Pierre Stimimann. São Paulo, SP: Iluminuras, 1994.
- SCHLEGEL, Friedrich. Fragmentos de 1806 sobre filosofia e religião. Trad. Fabiano Lemos. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora*. v. 18, n. 1, 2016.
- SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. *A "Fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Tradução de Robinson dos Santos, Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SILVA, Fernando Manuel Ferreira da. "O primeiro beijo": sobre a Origem da Filosofia nos Fichte-Studien de Novalis. *Transformação*, v. 39, n. 2, p. 175-196, 2016.
- SOUSA, Selmy Menezes de. Cultura estética em Friedrich Schiller. *Kinesis*, v. 10, n. 25, p. 25-39, 2018.
- SOUZA, Cláudia Franco. A filosofia do primeiro romantismo alemão: a questão do fragmento. *Revista Simbiótica*, v. 4, n.2, p. 1-10, jul./dez. 2017.
- SUZUKI, Márcio. Antropologia e estética na gênese do sistema kantiano. *Con-textos kantianos- International Journal of Philosophy*. n. 2, 2015.
- TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp (et al). Org. Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VIEIRA, Vladimir Menezes. *Entre a razão e a sensibilidade: a estética pós-kantiana e o problema da cisão entre o sensível e o supra-sensível*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

VILJANEN, Valtteri. Kant on Moral Agency: Beyond the Incorporation Thesis. *Kant-Studien*, vol. 111, no. 3, p. 423-444, 2020. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant-2019-8899/html>>. Acesso em: 16 out. 2019.

WERLE, M. A. O Lugar de Kant na Fundamentação da Estética Como Disciplina Filosófica. *Revista Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 129 –143, 2005.

WOOD, Allen. A boa vontade. Tradução de Vera Cristina de Andrade Bueno. *Studia kantiana*, v. 7, n. 9, p. 7-40, 2009.

WOOD, Allen. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Nota: Os textos das obras de Kant no original em alemão foram acessados pelo portal <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> em diversos momentos para cotejamento com as traduções em português.