

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ- UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VANESSA BRUN BICALHO

**CIÊNCIA E SABEDORIA DE VIDA
NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT
À LUZ DO ESTOICISMO**

TOLEDO
2021

VANESSA BRUN BICALHO

CIÊNCIA E SABEDORIA DE VIDA NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT À LUZ
DO ESTOICISMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



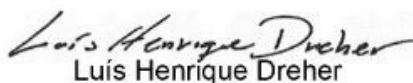
Orientador(a) - Luciano Carlos Utteich

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



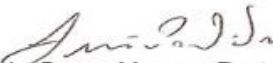
Leonel Ribeiro dos Santos

Universidade Nova de Lisboa - Portugal



Luís Henrique Dreher

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)



Luís Cesar Yanzer Portela

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Pedro Falcão Prikladnitzky

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 15 de outubro de 2021

BICALHO, VANESSA BRUN

Ciência e Sabedoria de vida na filosofia transcendental
de Kant à luz do estoicismo / VANESSA BRUN BICALHO;
orientador Luciano Carlos Utteich. -- Toledo, 2021.
307 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Immanuel Kant. 2. Filosofia transcendental. 3.
Estoicismo. 4. Sumo Bem. I. Utteich, Luciano Carlos, orient.
II. Título.

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, VANESSA BRUN BICALHO, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que o texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e, também, o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 15/09/2021



Vanessa Brun Bicalho

AGRADECIMENTOS

Devo gratidão especial ao meu orientador, professor Luciano Carlos Utteich, que acompanha minha trajetória como pesquisadora de Kant desde a graduação. Esta tese é uma consequência de sua incansável disposição, estímulo, encorajamento e abertura ao diálogo e debate filosófico.

À coordenação e professores do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, pelo apoio institucional.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo apoio e financiamento à pesquisa, que através da concessão de bolsa de estudos me permitiu dedicar-se exclusivamente na realização deste trabalho (código de financiamento 001).

Ao meu esposo Jaisson, pela paciência, compreensão, apoio incondicional e por quem devo muito mais do que posso mencionar. Ao Dylan, meu ‘cãopanheiro’, que permaneceu ao meu lado durante as intermináveis horas de estudos. À minha família e todos aqueles que não vão ler esta tese, mas que forneceram todo suporte durante o árduo período do doutorado.

“A filosofia é a resposta a um chamado da razão, que pertence a todos os homens. Não é patrimônio de nada [...]. A filosofia não vem escrita nos genes, tão pouco se transmite e aprende passivamente, é um ato particular do qual a pessoa que a realiza é a única responsável”

(JASPERS, 2011)

“A ciência só tem um verdadeiro valor intrínseco enquanto instrumento da sabedoria. Nesta qualidade, porém, ela lhe é indispensável, de tal sorte que se pode com certeza afirmar: a sabedoria sem a ciência é o esboço de uma perfeição que jamais podemos alcançar”

(*Log/Lgk*, A 28)

BICALHO, Vanessa Brun. *Ciência e sabedoria de vida na filosofia transcendental de Kant à luz do estoicismo*. 2021. 307pgs. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

RESUMO: Esta tese tem como objetivo investigar, à luz do estoicismo, os conceitos de ciência e sabedoria de vida na constituição da filosofia transcendental de Kant – especialmente em sua fase crítica – a partir do resgate das filiações que fizeram chegar até Kant o conhecimento da concepção de vida e do modo de pensar dos filósofos estoicos. Em contraste ao pensamento racional/escolástico que concebia um excessivo destaque à razão, mas não constava nenhum autêntico grau de importância à faculdade da sensibilidade, Immanuel Kant realiza uma das reformas mais radicais no domínio da fundamentação filosófica ao operar a filosofia transcendental como método que aborda criticamente a razão pura, com a intenção de instituir a investigação e demarcação dos limites e fronteiras entre a ciência (*natura ectípa*) e a liberdade (*natura arquétipa*), pensados pelo núcleo do sujeito transcendental. É a partir da adequada tematização da fundamentação da ciência da razão sobre si e sobre a sua possibilidade que Kant dividirá os dois domínios da razão no interior da filosofia, são eles, o da razão teórica e o da razão prática. Só assim, poderá conduzir a filosofia transcendental como uma concepção radicalmente crítica, capaz de separar os objetos que pertencem à metafísica da natureza e os que pertencem à metafísica dos costumes. A motivação dos estoicos à filosofia transcendental kantiana veio, portanto, apoiar a exigência de fundamentação da razão naquilo que já teria sido realizado, executado e vivenciado pela doutrina estoica antiga, a saber: a harmoniosa relação entre ciência e sabedoria de vida. Nesse sentido a tarefa desta investigação está em equacionar as questões sobre a reforma da metafísica e do sentido moral-prático da razão transcendental; os quais apontam para a verdadeira sabedoria de vida (talvez sempre intuída pelas escolas filosóficas, mas nunca verdadeiramente fundada): a simetria entre conhecimento e sabedoria. Nesta comparação, pretende-se mostrar que a perspectiva crítico-transcendental da razão kantiana alcança uma relação *sui generis* entre ciência e sabedoria de vida pensada pela apropriação da doutrina estoica do sumo Bem como elemento que representa o coroamento da elucidação sobre o modo como Kant incorporou, no interior de sua perspectiva formalista ética e desde ponto de vista do primado prático da razão, a consumação da união entre ciência (conhecimento) e sabedoria de vida (ética), uma vez que a verdadeira ética precisa do conhecimento, do mesmo modo que o conhecimento se torna verdadeiro só na medida em que não prescinde da autêntica ética.

PALAVRAS-CHAVE: Immanuel Kant; filosofia transcendental; estoicismo; sumo Bem; ciência; sabedoria.

BICALHO, Vanessa Brun. *Science and life wisdom in Kant's transcendental philosophy in the light of stoicism*. 2021. 307pgs. *Phd Dissertation (PhD in Philosophy)* – State University of Western Paraná, Toledo, 2021.

ABSTRACT: This PhD dissertation aims to investigate, in the light of Stoicism, the concepts of science and life wisdom in the constitution of Kant's transcendental philosophy – especially in its critical phase – from the rescue of affiliations that led Kant to the knowledge of the Stoic philosophers' conception of life and way of thinking. In contrast to rational/scholastic thinking that conceived an excessive emphasis on reason but did not show any authentic degree of importance to the faculty of sensibility, Immanuel Kant carries out one of the most radical reforms in the field of philosophical grounding by operating transcendental philosophy as a method that critically approaches the pure reason, with the intention of instituting the investigation and demarcation of the limits and boundaries between science (*ectypa nature*) and freedom (*archetypal nature*), thought by the nucleus of the transcendental subject. It is from the adequate thematization of the grounding of the science of reason on itself and on its possibility that Kant will divide the two domains of reason within philosophy, namely, theoretical reason and practical reason. Only in this way it can lead to transcendental philosophy as a radically critical conception, been able to separate the objects that belong to the metaphysics of nature and those that belong to the metaphysics of customs. The motivation of the Stoics to Kantian transcendental philosophy came, therefore, to support the demand for the grounding of reason in what had already been accomplished, executed, and experienced by ancient Stoic doctrine, namely: the harmonious relationship between science and life wisdom. In this sense, the task of this investigation is to equate the issues about the reform of metaphysics and the moral-practical sense of transcendental reason, which point to the true wisdom of life (perhaps always intuited by philosophical schools, but never truly founded): the symmetry between knowledge and wisdom. In this comparison, it is intended to show that the critical-transcendental perspective of Kantian reason achieves a *sui generis* relationship between science and life wisdom through the appropriation of the Stoic doctrine of the Highest Good as an element that represents the crowning of the elucidation on the way Kant incorporated the consummation of the union between science (knowledge) and life wisdom (ethics) into his ethical formalist perspective and from the point of view of the practical reason primacy, since true ethics needs knowledge, just as knowledge becomes true only insofar as it does not dispense with authentic ethics.

KEY WORDS: Immanuel Kant; transcendental philosophy; stoicism; highest Good; science; life wisdom.

SUMÁRIO

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE	12
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1. QUESTÕES PRELIMINARES	23
1.1 Convergências e divergências	23
1.2 Ceticismo e Filosofia Crítica: destruição total ou parcial da racionalidade	32
1.3 A matriz compartilhada entre Método Cético e Método Crítico	37
1.4 A matriz comum entre Ceticismo e Estoicismo	41
1.5 Antitética entre liberdade e natureza: os fios da natureza e do destino	42
1.6 Correção do extravio natural (oposição dialética) prévio à verdadeira oposição racional antitética.....	50
1.7 Juízo analítico e sumo Bem no estoicismo: sabedoria racional parcial.....	55
CAPÍTULO 2. CIÊNCIA E SABEDORIA DE VIDA NO ESTOICISMO	62
2.1 O modo de vida estoico como ensinamento da máxima: <i>viver conforme à natureza</i>	63
2.2 Destino e providência: a física	67
2.2.1 Teologia estoica	69
2.2.2 Cosmologia estoica	72
2.3 Liberdade, autonomia e virtude: Ética e Sabedoria de vida	75
2.3.1 Teoria dos valores: a ética prática	79
2.3.2 Teoria do sentimento moral: sentimentos preferidos e indiferentes	83
2.3.3 Teoria do sumo Bem	85
2.4 O sábio heróico e a carência na <i>visão de mundo</i> estoica	89
CAPÍTULO 3. HERANÇAS DO <i>NATURALISMO ESTOICO</i>: O CONTEXTO DA FILOSOFIA MODERNA	94
3.1 Jean-Jacques Rousseau: leitor de Sêneca	95
3.1.1 A linhagem estoica na filosofia de Rousseau	96
3.1.2 Deus e providência divina	98
3.1.3 O estado de natureza, a liberdade e a teoria da vontade geral	107
3.2 Kant e Rousseau	112
3.3 A afluência da <i>filosofia popular</i> na Alemanha de Kant	129
3.3.1 Garve e o iluminismo alemão	131
3.3.2 O debate entre Filosofia popular e Filosofia crítica	133
3.4 Pontos positivos do encontro de Kant com Garve	151
CAPÍTULO 4. O ESTOICISMO EM KANT: INTERPRETAÇÕES ATUAIS	158
4.1 Diferentes interpretações da doutrina estoica em contraste com o pensamento kantiano	158
4.1.1 Conceito de Mundo nos estoicos e Sistema em Kant	159
4.1.2 A natureza estoica do pietismo religioso de Kant	161
4.1.3 A máxima moral estoica e o Imperativo Categórico	164
4.1.4 Relação entre faculdade de desejar e assentimento moral	168

4.1.5	Garve como elo entre Kant e os Estoicos	171
4.1.6	Perfeição moral e consciência prática	175
4.2	Os planos secretos da natureza: Destino ou Providência?	177
4.3	O Sujeito transcendental perante a Razão e a Providência	191
4.4	Hipótese conciliatória: a formalização da liberdade como elemento kantiano de diferenciação	200
 CAPÍTULO 5. CIÊNCIA E FRONTEIRA DA RAZÃO: CONHECER E PENSAR		203
5.1	O mérito da <i>Crítica</i> e a constituição da faculdade da razão pura – o primeiro passo	205
5.1.1	Funcionamento e sistematicidade: a legitimidade dos interesses da Razão	208
5.1.2	A dupla atividade da razão e o tom adotado na filosofia	214
5.2	Distinção fenômeno e <i>númeno</i>: autonomia da razão – o segundo passo	220
5.3	Limites e fronteiras na filosofia transcendental	226
5.4	Os Dois mundos e o fundamento da ideia da liberdade	230
 CAPÍTULO 6. FILOSOFIA E SABEDORIA PRÁTICA SEGUNDO KANT		238
6.1	Razão pura prática e liberdade – o terceiro passo	245
6.1.1	As regras da faculdade de julgar prática	252
6.2	Sabedoria de vida e Fim último: sumo Bem, Virtude e Felicidade – o quarto passo	254
6.2.1	Os postulados da razão prática	261
6.2.2	A imortalidade da alma	263
6.2.3	A existência de Deus	264
6.3	A natureza da razão pura: ser razão pura prática	267
6.3.1	Argumento Conclusivo. A supressão da máxima estoica: <i>Viver segundo a natureza</i> . A máxima transcendental: <i>Viver segundo a razão prática</i>	270
 CONSIDERAÇÕES FINAIS		277
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		279
	Bibliografias de Kant	279
	Bibliografias de obras citadas	283
	Bibliografias de obras consultadas	300

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as obras de Kant serão citadas segundo as da Edição da Academia (*Akademieausgabe*) seguida pelo número de página conforme a edição da tradução. O sistema de abreviações segue a convenção indicada abaixo, cujo critério usado para compor as siglas foi das letras iniciais dos títulos das obras de Immanuel Kant traduzidas do original:

ND/ND	<i>Nova elucidação dos Primeiros Princípios do conhecimento metafísico (Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio, 1755)</i>
HN/AN:	<i>História natural e teoria geral do céu (Allgemeine Naturgeschichte Und Theorie Des Himmels, 1755)</i>
TerrLisb/ErdLiss	<i>Escritos sobre o Terremoto de Lisboa (Die Erschütterung der vollkommenen Welt: Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen, 1756)</i>
ED/DDG:	<i>O único fundamento possível da demonstração da existência de Deus (Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763)</i>
OSBS/BuGSE:	<i>Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764)</i>
IPTNM/UGnTM:	<i>Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, 1764)</i>
SVSM/TGTM:	<i>Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica (Träume eines Geistersehers, erlautet durch Träume der Metaphysik, 1766)</i>
LogB/LogB	<i>Lógica de Blomberg (Blomberg Logic, 1770)</i>
FPMsMi/MsMiFP	<i>Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770)</i>
AC/AnthCol:	<i>Antropologia Collins (Kant's gesammelte Schriften – Vorlesungen Wintersemester, 1772/1773 Collins)</i>
AF/AntrFd:	<i>Antropologia Friedländer (Kant's gesammelte Schriften – Vorlesungen Wintersemester, 1775/1776 Friedländer)</i>
AM/AntrMr:	<i>Antropologia Mrongrovius (Kant's gesammelte Schriften – Vorlesungen Wintersemester, 1784/1785 Mrongrovius)</i>
CRP/KrV:	<i>Crítica da razão pura (Kritik der reinen Vernunft, 1781 – 1ª Ed. / 1787 – 2ª Ed.)</i>
Prol/Pr:	<i>Prolegômenos a toda metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783)</i>
Escl/WA:	<i>Resposta à questão: 'o que é Esclarecimento'? (Beantwortung zu der Frage: Was ist Aufklärung?, 1784)</i>
Id/IaG:	<i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784)</i>

<i>FMC/GMdS:</i>	<i>Fundamentação da metafísica dos costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)</i>
<i>QSOP/WDO:</i>	<i>O que significa orientar-se no pensamento? (Was heisst: Sich im Denken orientieren?, 1786)</i>
<i>CHH/MAM:</i>	<i>Começo conjectural da história humana (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786)</i>
<i>PrMet/Met</i>	<i>Os progressos da Metafísica, acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff? (Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?, 1788)</i>
<i>CRPr/KpV:</i>	<i>Crítica da razão prática (Kritik der praktischen Vernunft, 1788)</i>
<i>CFJ/KU:</i>	<i>Crítica da faculdade do juízo (Kritik der Urteilskraft, 1790)</i>
<i>FT/MT:</i>	<i>Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, 1791)</i>
<i>Rel/RGV:</i>	<i>Religião nos limites da simples razão (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793)</i>
<i>TPr/TP:</i>	<i>Em torno do tópico: Talvez isso seja correto na teoria, mas de nada serve na prática (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793)</i>
<i>Fim/EaD:</i>	<i>O fim de todas as coisas (Das Ende aller Dinger, 1794)</i>
<i>PP/ZeF:</i>	<i>À paz perpétua (Zum ewigen Frieden, 1795)</i>
<i>Tom/Ton:</i>	<i>Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, 1796)</i>
<i>MC/MS:</i>	<i>Metafísica dos costumes (Die Metaphysik der Sitten, 1797)</i>
<i>DM/VRML:</i>	<i>Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade (Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lügen, 1797)</i>
<i>PHM/bFzBs:</i>	<i>Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor (Erneuerte Frage: Ob das menschlicht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei, 1797)</i>
<i>Antr/Anth:</i>	<i>Antropologia de um ponto de vista pragmático (Anthropologie In Pragmatischer Absicht, 1798)</i>
<i>CF/SF:</i>	<i>O conflito das faculdades (Der Streit der Facultäten, 1798)</i>
<i>Log/Lgk:</i>	<i>Lógica de Immanuel Kant: Um manual para preleções (Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800)</i>
<i>SP/UP:</i>	<i>Sobre a pedagogia (Über Pädagogik, 1803)</i>
<i>LR/VR:</i>	<i>Lições sobre a filosofia da religião (Volersungen über die philosophische Religionslebre, 1817)</i>
<i>Corr/Br:</i>	<i>Correspondências (Kant's Briefwechsel, 1922)</i>

<i>LE/VM:</i>	<i>Lições de ética (Vorlesung über Moralphilosophie, 1924)</i>
<i>OP/OP:</i>	<i>Opus postumum (Opus Postumum, 1884-1929)</i>
<i>AOSBS/BBuGSE</i>	<i>Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1942)</i>

Todas as traduções utilizadas remetem às obras indicadas nas referências bibliográficas. A bibliografia geral é citada pelo sistema autor, ano e paginação.

INTRODUÇÃO

O estoicismo foi, de todas as filosofias antigas, provavelmente a corrente mais difundida e a menos reconhecida pelo pensamento ocidental moderno e contemporâneo. Isto se pode constatar se se levar em conta que os livros mais lidos durante o período da Renascença foram o *De officiis*, de Cícero, as *Cartas* e os *Diálogos*, de Sêneca e o *Manual*, de Epicteto. É inegável que a modernidade mantém, ainda que de modo discreto, uma herança formal e racionalizada do espírito filosófico presente na doutrina estoica, a qual, além de conservar as ideias de perfectibilidade da razão e de coerência sistemática, destaca-se ainda pela sua máxima moral: “viver em conformidade com a natureza”, difundida amplamente na filosofia e que se tornou em legado das éticas vindouras. Não obstante isso, na tradição moderna do pensamento a identificação direta de teorias que tenham declarado, abertamente, sua identificação e filiação à doutrina dos estoicos é pelo menos bem escassa, se não inexistente. Talvez um dos motivos seja a inacessibilidade de seus textos originais e integrais; isto se justifica pela disseminação fragmentada e apenas descritiva do estoicismo na história.

A difusão do conhecimento estoico antigo na modernidade ocorreu de um modo transversal, principalmente por historiadores e comentadores (como Diógenes Laértios, em *Vida e Doutrina dos filósofos ilustres*)¹, o que identifica uma evidente carência na possibilidade de comprovar o acesso às fontes originais; pois, como aferir, em vista disso, a leitura ou uma possível apropriação da filosofia estoica por pensadores modernos? A respeito dos autores da filosofia antiga, como Platão e Aristóteles, a situação do acesso aos originais integrais padece de bem menos controvérsias e parece já resolvida.

¹ Conforme indicou muito bem A. A. Long: “Dispomos de meras migalhas dos escritos estoicos. Uma ideia geral da física e da lógica estóica poderia ser obtida a partir do resumo amplamente lido, compilado por Diógenes Laércio e do *De natura deorum*, das *Acadêmicas*, e do *De fato* de Cícero, mas o significado filosófico dessas linhagens do estoicismo veio à luz, sobretudo, por meio da pesquisa erudita realizada no último meio século” (LONG, 2006, p. 405). Uma vez que doutrina Stoá foi amplamente condenada pelos primeiros padres da Igreja, pois aqueles identificavam Deus ao conceito de fogo e, também, negavam a imortalidade da alma, subjaz a isso o caráter fragmentado das obras estoicas e o motivo de nenhum texto estoico pré-romano ter sobrevivido intacto no tempo e na história. Outra perspectiva é a de que, por conta da manipulação das referências estoicas originais pelos padres e pela igreja, elas tenham sido absorvidas e até se misturado, tornando-se parte ativa dos ensinamentos da teologia e ética cristã. Um exemplo é trazido por Justus Lipsius (1547-1606), um escritor já moderno que, por meio de referências a textos antigos, mostrou que o estoicismo permaneceu, no respeitante ao conceito de virtude, idêntico ao conceito de virtude adotado pela teologia e pela ética cristã (LONG, 2006, p. 407).

À base disso, a presente tese propõe explicitar como subjazendo ao pensamento de Immanuel Kant, principalmente na sua “fase crítica”, a ocorrência de uma apropriação do conceito de “sabedoria de vida” dos estoicos, a cujas filiações será nossa tarefa remontar, como aos veios que fizeram chegar a ele, nesse período, o conhecimento dessa concepção de vida e do modo de pensar filosófico como tal dos estoicos, constituindo isso – o resgate de parte destes veios – no objetivo dessa investigação.

Immanuel Kant (1724-1804) foi o pensador da época moderna que pôs em andamento uma das reformas mais radicais no domínio da fundamentação filosófica, mediante o apelo, em contraste e contrapondo-se ao modelo do pensamento puramente racional de Christian Wolff (1679-1754), à concepção crítica da faculdade da razão pura. Denominou de *filosofia transcendental* ao método que aborda criticamente a razão pura, através do qual instituiu uma investigação e demarcação de limites e fronteiras entre a ciência (*natura ectipa*) e a liberdade (*natura arquetipa*), pensados pelo núcleo de um sujeito transcendental, ou seja, no domínio do conhecimento teórico, de um entendimento lógico, mas no domínio do conhecimento prático, de um entendimento prático que põe em relação as dimensões sensível e pura da vontade humana/razão prática humana, visando alcançar a totalidade das realizações possíveis pela liberdade (conceito puro ou ideia da razão). A filosofia transcendental kantiana, em seu início, nasce com a tarefa de opôr-se aos modelos de pensamento das doutrinas do ceticismo e empirismo, do dogmatismo e racionalismo, devido suas unilateralidades, parcialidades, falsidades e exageros. Pode-se presumir, de um lado, um grande desconforto e até mesmo um grande incômodo da parte de Kant perante o excessivo destaque posto à razão (racionalismo) no método metafísico de Christian Wolff, em que não constava à faculdade da sensibilidade nenhum autêntico grau de importância ou de titularidade. Em vista da afluência do Pietismo nas terras alemãs ao longo dos séculos XVII e XVIII, onde restava aos seus devotos fechar-se “na sua própria vida interior”, talvez tenha se imposto, de modo inexorável, o resgate de um estatuto à faculdade da sensibilidade, em virtude de esse ser um período – pondera Isaiah Berlin – “de humilhação e impotência política para os alemães em suas terras divididas, dominadas por mais de trezentos

príncipes insignificantes, cuja maioria não era nem competente nem bem-intencionada”².

No estudo preparatório à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a *Filosofia Moral Mongrovius II* (1784-1785), Kant ponderou: “Baumgarten e Wolff dizem: o dever é a necessidade de uma ação em virtude dos motivos mais relevantes e importantes. Com efeito, resulta-lhes indiferente se os motivos provêm das inclinações ou da razão. O autor não se propõe neste caso elaborar uma filosofia pura, mas, sim, uma filosofia prática universal. A filosofia prática universal trata dos conceitos e de todas as ações que precedem o querer. Como devemos agir, isso não está em questão. A filosofia prática não fala de determinações de nosso querer por motivos racionais puros, senão, em geral, das determinações da vontade. Na filosofia prática universal não há de ter nada relativo à moral”³.

Relativamente ao mencionado, a ausência de tematização, por Wolff e Baumgarten, sobre a divisão dos aspectos sensível e inteligível do querer (vontade), mostra-se limitadora por ser já a oferta de uma filosofia (prática) universal antes mesmo e em detrimento até do levantamento das condições de possibilidade de uma filosofia *pura*. Para questionar essa ambiciosa “filosofia universal”, Kant antecipará como necessária a seguinte divisão na filosofia, a saber, em dois grandes eixos: em filosofia teórica e em filosofia prática. Para tanto torna-se necessário questionar a “metafísica” como questionamento mesmo desta pretensão de uma filosofia universal – universalmente válida. Por isso, torna-se, antes, em início comum para ambos os eixos o levantamento de uma concepção (auto)crítica da atividade da razão, a ser assumida como pano de fundo. A partir disso Kant pode conduzir à filosofia transcendental como

² BERLIN, 1999, p. 333. Sobre isso, observa Berlin: “Entre seus súditos, os mais sensíveis reagiram à situação de maneira muito parecida com a reação dos estoicos à conquista das cidades-estados gregas por Alexandre: fechando-se em sua própria vida interior. O tirano ameaça tomar minha propriedade – tratarei de educar-me no sentido de não querer propriedade. O tirano quer me despojar de meu lar, de minha família, de minha liberdade pessoal – muito bem: devo aprender a viver sem eles. Assim, que poderá ele fazer contra mim? Sou o senhor de minha alma; nisto, minha vida interior, nenhuma força exterior pode tocar. Além disto, nada mais interessa. Reduzindo a área vulnerável, posso me livrar dos constrangimentos da natureza e dos homens, como fizeram os primeiros cristãos, ao fugirem da perseguição pagã e das tentações mundanas, da carne e do demônio, internando-se no deserto tebano ou em remotas celas monásticas. Trata-se, é claro, afinal, de uma forma sublime de saborear aquilo que se desdenha e quer comprar: aquilo que não posso ter, declaro não ter valor. Se não posso ter o que quero, almejarei somente o que posso ter. Impotência política significa liberdade espiritual: derrota material significa vitória moral. Já que não posso controlar as consequências de meus atos, só o que posso controlar – minhas motivações, meus propósitos, a pureza de meu coração – conta exclusivamente. Essa nota de auto-isolamento austero é muito profunda em Kant. Nele, ela assume formas quietistas. [...]”. (Ibidem, p. 333).

³ *AM/AntrMr*, 2017, p. 23.

uma concepção radicalmente crítica acerca do que pertence com exclusividade – como objeto – à filosofia teórica e do que pertence à filosofia prática.

Como Kant relata nos *Progressos da Metafísica* (1791), mediante quatro questões são trazidas à ordem do dia a comparação entre o estado pregresso e o estado futuro da metafísica. Indaga ele dizendo: “1. Que tipo de saber deve ter sido, desde os tempos mais recuados, a coisa que posteriormente se chamou metafísica: uma ciência dos objetos da razão ou a ciência da própria razão e do seu poder de chegar ao conhecimento da mesma? 2. Que foi a metafísica desde as épocas mais antigas até ao tempo de Leibniz e de Wolff inclusive, sobretudo na Alemanha? 3. Que é ela agora: fez recentemente progressos na Alemanha? 4. Se assim for: qual será o seu destino futuro, um ulterior progresso ou retrocesso, ou o estado de um depósito que, sem poder ser aumentado ou diminuído, se deve conservar para o uso (negativo) da razão?”⁴. Assim, a guinada em favor da qual a razão pura alcança, de modo legítimo, o espaço para a adequada tematização da fundamentação da ciência da razão sobre si, sobre a sua possibilidade: a possibilidade da razão pura *a priori* (especulativa), ficará evidenciada pelo tipo de reforma trazida na revolução copernicana de Kant, aplicada na filosofia.⁵

De outro lado, talvez a inicial situação de conforto – pelo “encontro” da recém descoberta filosofia transcendental – tenha motivado Kant, em seguida, a apoiar sua exigência de fundamentação prática da razão no que veio a encontrar como já realizado, executado e vivenciado pela doutrina estoica antiga. Pondera ele, dizendo: “Zenão de Cítio disse: a virtude já traz felicidade. A aprovação da razão e da satisfação deve superar tudo o que se pensa sobre o estado externo. [Ess]A ideia estoica é sublime e não um mero ideal, pois também houve homens na Grécia e em Roma que realmente se comportaram de acordo com ela. O homem pode agir desta forma meramente em nome da virtude e da aprovação da razão, mas deste modo não pode evitar os males do estado externo nem ficar indolente diante deles. O estoico viu a conexão como se nada estivesse em jogo, eles diziam: se o mundo fosse à ruína, embora certamente afetasse o

⁴ *PrMet/Met*, 344, p. 133 – grifo meu. Como resposta, continua dizendo Kant: “As respostas às duas primeiras questões servem de prolegómenos introdutórios; só a resposta à terceira surge como tratado e inclui a solução do problema; a resposta à quarta é um suplemento ou escólio do tratado” (ibidem, 344-345, p. 133-134).

⁵ O impacto do método crítico-transcendental ganha ênfase pela representada “revolução copernicana” aplicada na filosofia. Para uma elucidação comparativa entre os estados prévio e posterior à revolução copernicana no método kantiano, relativamente aos Prefácios da primeira edição (1781) e segunda edição (1787) da Crítica da razão pura, cf. UTTEICH, 2021a e UTTEICH, 2021b.

sábio, não o derrubaria”⁶. No contraste com a ideia do “sábio antigo” – o sábio estoico – perante a situação “metafísica” na Alemanha de seu período e, ao mesmo tempo, perante a sábia erudição (que soía ser arrastada ao puro escolasticismo) de tantos de seus contemporâneos, Kant concebeu o programa da filosofia transcendental para fundar uma metafísica da natureza e uma metafísica da moral.

Assim, em vista dessa apresentação tencionamos investigar – *à luz do estoicismo* (doutrina estoica antiga) – os conceitos de Ciência e de Sabedoria de vida na filosofia transcendental de Kant, sem primar, inicialmente, por um único dos dois eixos (teórico ou prático), mas antes visando apontar ao elemento comum que os abrange em conjunto em unidade sistemática, tantas vezes pressuposta e muitas vezes detalhadamente tematizada por ele. Nesse sentido a tarefa da presente investigação está em equacionar os dois elementos: o da reforma da metafísica e o do sentido moral-prático da razão transcendental que aponta para a verdadeira sabedoria de vida, talvez sempre intuída pelas escolas filosóficas, mas nunca verdadeiramente fundada, como o autenticamente buscado por todas elas, a saber, a junção a um só tempo harmônica entre conhecimento e sabedoria. Na escansão desta junção harmônica pretende-se mostrar que a perspectiva crítico-transcendental da razão kantiana alcança uma relação *sui generis* entre ciência e sabedoria de vida, mas motivada, sobretudo, pela sua apropriação da doutrina estoica do sumo Bem, que trazia consigo já essa proposta, de modo similar: a de que o sumo Bem representa o coroamento e a harmonia entre saber/ciência e viver/sabedoria de vida; de que “virtude” e “felicidade” têm de ser (necessitam ser) ambas representadas, na interpretação de Kant, desde a perspectiva tanto da Ciência como da Sabedoria.

Por um lado, se Kant conseguiu demonstrar, na esfera da crítica teórica à metafísica, pela razão teórica, a possibilidade de salvar uma dimensão distinta aos fenômenos, por outro, na esfera da crítica prática, mostrou que a moralidade e, com ela, o objeto total da razão (o sumo Bem), podem ser garantidos pela atividade completa da razão pura prática. Por sua vez, embora seja verdade que, relativamente ao estudo sobre as referências de Kant aos escritos estoicos, eles sejam bastante escassos, ainda assim foi assegurado ser tão grande sua admiração por eles a ponto de o filósofo haver mantido permanentemente sobre sua mesa de trabalho apenas dois livros: *De finibus* e *De officiis* de Cícero⁷. Kant estava familiarizado com a tradição helenista, fundada pela

⁶ AM/*AntrMr*, 2017, p. 35-37.

⁷ ROHDEN, 2005a, p. 170.

escola de Zenon, aquela que acabou chegando especialmente às doutrinas filosóficas de Cícero e de Sêneca: ele estudou essas doutrinas durante seus anos escolares no *Collegium Fridericianum* e também mais tarde, quando professor universitário⁸. Para além do domínio do latim e da escrita de algumas obras nesse idioma, a tradução para o alemão, por Christian Garve, em 1783, do *De Officiis* de Cícero, deve ter contribuído para trazer novo fôlego e atualizar o debate sobre a teoria moral do pensador romano, de onde Kant hauriu importantes referências para sua fundamentação pura da moralidade e para os temas relacionados à filosofia moral.⁹

Com vistas a apresentar a apropriação formal de Kant do estoicismo, mediante a doutrina deste do sumo Bem e dos conceitos envolvidos em sua noção de “sabedoria de vida”, trata-se de elucidar em que sentido a razão transcendental kantiana incorporou, no interior de sua perspectiva formalista ética, a adição de mais um sentido na proposta da razão una e sistemática, doravante do ponto de vista do primado prático da razão, enquanto consumação da união de ciência (conhecimento) e sabedoria de vida (ética), posto que a verdadeira ética precisa do conhecimento e, igualmente, que o conhecimento se torna verdadeiro só na medida em que não prescinde da autêntica ética.

Dessarte, é a partir de uma soma de paridades, tanto históricas quanto temáticas entre as duas perspectivas filosóficas, que esta tese objetivou mostrar: **(i)** Que a clareza sobre o novo método racional, desenvolvido pelo pensamento transcendental como filosofia recém descoberta, foi alcançada após passar por uma sucessão de estágios, que incluíram a apropriação de Kant do método cético e seu contato com as escolas antigas (estoicismo e epicurismo) de pensamento. **(ii)** Que uma linha histórica poderia ser projetada para ilustrar as ramificações dos ensinamentos da escola estoica antiga, em sua apropriação e atualização pelos autores anteriores a/e contemporâneos de Kant, que se converteram em referência para a sua elaboração da perspectiva transcendental da razão. **(iii)** Que essa referência pode ser entendida do seguinte modo: que ela faz parte ou pertence a um período (moderno e contemporâneo) que carrega em sua natureza uma herança formal e racionalizada do espírito filosófico, cujos primeiros germens podem ser identificados no lema da doutrina estoica “*viver em conformidade com a natureza*”. Por esse lema foram conservadas as ideias de perfectibilidade da razão e de coerência sistemática, amplamente difundidas na filosofia e que se tornaram em legado dos

⁸ DOYLE, 2016, p. 270.

⁹ Cf. ROHDEN, 2005a, p. 170.

projetos morais nas éticas vindouras. (iv) No entanto, certamente pode ter persistido um conjunto de imprecisões no resgate daquelas ideias devido ao modo de difusão da herança do conhecimento estoico antigo até a modernidade, visto a história poder dispor apenas “de meras migalhas daqueles escritos”. (v) Minha tese é, entretanto, que apesar dessa imprecisão ainda assim se pode apontar a um percurso – até certo ponto linear – pelo qual as principais ideias da teoria estoicas se fizeram chegar até Kant. (vi) Que o conceito de sumo Bem no Estoicismo repercutiu e teve influência na elaboração de Kant do conceito de Sabedoria de Vida; (vii) e que, entre outras influências, pela recepção do estoicismo antigo pela filosofia transcendental de Kant, o conhecimento dos antigos estoicos se mostrou útil para Kant revelar e pôr em destaque sua concepção e entendimento próprio a respeito da “Sabedoria de vida” como último elemento da perspectiva da razão pura, na medida em que o primado da razão é o primado prático.

Para demonstrar e expor esses pontos, este texto se desenvolveu a partir de seis capítulos. No **Capítulo 1** fazemos uma breve reconstrução formal dos elementos em crise, segundo Kant, no racionalismo wolffiano (Escolástica) e da revisão deste, cujo percurso incorpora a necessidade de autoavaliação da razão por si mesma (a avaliação de uma filosofia *pura*) como decisivo à filosofia crítico-transcendental. Para isso tematizamos a apropriação de Kant do ceticismo (“antinomia antitética”) com a qual, ao mesmo tempo em que relativiza os extremos do racionalismo (dogmatismo) e do empirismo/ceticismo, evidencia a ligação interna da filosofia transcendental e da concepção kantiana de “sabedoria de vida” com os pressupostos fundamentais do estoicismo. No **Capítulo 2** trazemos o contexto do pensamento estoico antigo (nos gregos e romanos) para debater no **Capítulo 3** as possíveis influências modernas que teriam feito chegar, novamente, elementos da doutrina estoica até a época de Kant. No **Capítulo 4** fazemos uma exposição aproximativa entre leitores contemporâneos que apontam a influência do estoicismo no pensamento kantiano. No **Capítulo 5** fazemos a exposição da teoria kantiana da razão pura especulativa e dos aspectos relevantes no tratamento puro da razão em vista da tematização kantiana posterior, a saber, o momento do desenvolvimento da razão pura prática. E, por fim, retomamos no **Capítulo 6** o debate acerca da vigência do conceito de Sabedoria prática ou Sabedoria de vida, como elaboração kantiana influenciada pela doutrina estoica. A fim de destacar essa noção como uma noção prática, fazemos uma breve exposição dos fundamentos da razão pura prática.

CAPÍTULO 1. QUESTÕES PRELIMINARES

“A ciência só tem um verdadeiro valor intrínseco enquanto instrumento da sabedoria. Nesta qualidade, porém, ela [ciência] lhe é indispensável, de tal sorte que se pode com certeza afirmar: a sabedoria sem a ciência é o esboço de uma perfeição que jamais podemos alcançar”

(Log/Lgk, A 28, p. 43)

1.1 Convergências e Divergências

Se pode ser tributada à crítica do conhecimento de Kant¹⁰ – na *Crítica da razão pura* – a emancipação da teoria do conhecimento de sua fonte pregressa, a Psicologia, tomada em seu desenvolvimento sistemático principalmente da filosofia de Christian Wolff (1679-1754) – que vinculara de modo *sui generis* os aspectos *puro* e *empírico* da *Psicologia* na direção de uma Psicologia racional, adotada como disciplina fundamental da *deutsche Metaphysik*¹¹ –, em vista disso surgem, nas obras de Kant, tanto deferências (tributadas sobretudo ao “aspecto inferencial” da razão, tema ao qual voltaremos adiante) como críticas aos desenvolvimentos teóricos do predecessor Wolff, devido à falta de amplitude e ao caráter fechado (dogmatizante) dos estamentos e das ponderações wolffianas. Assim, de certo modo, permanece no pano de fundo do texto kantiano a figura de Wolff, como no Prefácio da segunda edição da *CRP* (1787):

Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Wolff foi o primeiro que deu o exemplo (e por esse exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundidade até hoje ainda não extinto na Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das consequências, se pode seguir o caminho seguro de uma ciência. (*CPR/KrV*, B XXXVII, p. 31)

¹⁰ STUMPF, 2019, p. 2.

¹¹ *Metafísica alemã* é o subtítulo do livro de Wolff intitulado *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* que também pode ser referido como *Deutsche Metaphysik* (WOLFF, 2000).

Isto é, na reforma da metafísica realizada por Kant a incrementação da Lógica por uma Lógica Transcendental carece do rigor legado pela herança wolffiana. Diz Kant:

Na lógica geral [...] a parte que deverá constituir a teoria pura da razão tem de ser totalmente distinta da que constitui a lógica aplicada (embora sempre geral). Apenas a primeira é, na verdade, uma ciência, embora curta e árida, e tal como o exige a *exposição escolástica* de uma teoria elementar do entendimento. (CRP/KrV, B 78, p. 90 - grifo meu)

Num texto posterior, *Os Progressos da Metafísica* (1788), ao tematizar a definição da metafísica – como “a ciência que opera, mediante a razão, a passagem do conhecimento sensível ao [conhecimento] do supra-sensível” (*PrMet/Met*, A 10, p. 12) –, Kant assinala novamente:

No tocante à ontologia, tem méritos incontestáveis o famoso Wolff pela clareza e precisão na análise daquela faculdade, *mas não quanto à extensão* do seu conhecimento, porque a matéria estava esgotada. (*PrMet/Met*, A 12, p. 14 – grifo meu)

Isto é, da passagem da Metafísica como uma “ciência escolástica” para a Metafísica fundada por uma filosofia transcendental leva-se em consideração a “definição de escola” da Metafísica: “é o sistema de todos os princípios do conhecimento mediante conceitos da razão pura teórica; ou, numa palavra: é o sistema da filosofia pura teórica” (*PrMet/Met*, A 13, p. 15), em cuja definição “entende-se por razão unicamente a faculdade do conhecimento *a priori*, isto é, que não é empírico” (*PrMet/Met*, A 13, p. 15).

A crítica de Kant à abordagem “escolástica” traz um componente crítico para o excesso “de confiança da razão” em si própria em relação a seu sucesso, que foi somente “presumido” (*PrMet/Met*, A 15, p. 16) e de modo algum alcançado. Identificado à vertente escolástica, os metafísicos – representados pelas figuras de Leibniz e Wolff – segundo ele, conduziram a filosofia a empreender “um alargamento do conhecimento da razão por simples conceitos [num domínio] onde não é possível, como além, pôr diante de si os seus objetos, mas [...] sobre nós pairam como no ar” (*PrMet/Met*, A 16, p. 16). Por isso, justamente sobre essa diferença entre a admissão da possibilidade do conhecimento *a priori* e o alargamento do conhecimento da razão por simples conceitos, Kant pontua o elemento divisor entre as duas abordagens: o aprender a levar em conta a experiência.

Só que os metafísicos, “guiados pelo fio condutor dos seus princípios ontológicos, que são, sem dúvida, de uma origem *a priori*”, não fizeram a complementação, a saber, de que tais princípios ontológicos “só valem para objetos da experiência”. Ou seja, não distinguiram entre o uso da razão no conhecimento, que pode ser confirmado por experiência, e o uso da razão que não pode ser confirmado por experiência, quando se atém à “suposta aquisição de vistas transcendentais [überschwenglicher Einsichten]” (*PrMet/Met*, A 16, p. 16), à qual a experiência mesma não pode negar pelo fato de ser um uso da razão na esfera do pensamento e do suprassensível. Daí que não é suficiente que apenas não haja nenhuma contradição consigo mesmo a fim de que um conceito passe a provar a sua realidade, já que a ausência de contradição ainda mantém o conceito como vazio (sem referência intuitiva).

Todavia, Kant pondera: a metafísica entendida como “ciência escolástica e um sistema de certos conhecimentos teóricos *a priori*, e que se tornou uma ocupação imediata” (*PrMet/Met*, A 13, p. 14) havia apenas indicado “o que se pretende com a metafísica”, em vez de se pronunciar, além disso, sobre “o que nela se deve fazer” (*PrMet/Met*, A 13, p. 14). Nesse domínio, ao distinguir os três estágios em que a filosofia perseguiu o tema da metafísica, tendo iniciado pelo estágio do dogmatismo, passado ao do ceticismo e chegado ao criticismo da razão pura, a resposta de Kant sobre *o que se deve fazer na metafísica* será colhida da aproximação do componente necessariamente prático da razão vinculado ao estágio cético, ou seja, do vínculo entre ceticismo e estoicismo. A projeção desse elemento misto – ceticismo-estoicismo (dúvida-ação ou duvidar-agir) – sobre toda presumida certeza da razão é o que Kant lança sobre o excesso de confiança da razão sobre si própria, assumida no primeiro estágio do dogmatismo, vindo a temperar e a agregar novas nuances a essa designação no nível mais avançado da razão criticista.

Nos textos pré-críticos Kant deu início ao contorno e à correção do unilateral purismo da razão em Wolff, que levará a distinção expressa na *CRP* entre conhecimento por princípios e conhecimento pelo entendimento (*CRP/KrV*, B 358, p. 300). A respeito da definição do princípio de razão determinante, Kant observa na *Nova Dilucidatio* (1755) sua diferença em relação a Wolff, naquilo o que tomava ainda por “princípio da razão suficiente”; reproduzo-o na longa citação a seguir. Nela diz Kant:

A razão divide-se em razão ‘anteriormente’ determinante e razão ‘posteriormente’ determinante. A razão anteriormente determinante é

aquela cuja noção precede o que é determinado, isto é, sem a suposição da qual o determinado não é inteligível. A razão posteriormente determinante é aquela que só é considerada quando a noção por ela determinada já o foi algures. Poderemos também chamar à primeira razão, aquela que responde à questão “porque”, quer dizer, aquela que diz respeito ao ser ou devir; à segunda, aquela que responde à questão “o quê”, quer dizer, aquela que diz respeito ao conhecimento.

Conforme a noção do senso comum, a razão efetua a ligação e um encadeamento entre o sujeito e o predicado. Ela tem, pois, sempre necessidade de um sujeito e de um predicado que se unam a ela. Não compreendo muito bem o significado da procura da razão deste círculo, a menos que se acrescente a isso um predicado, por exemplo, quando se trata, entre todas as figuras de perímetro igual, daquela [figura] cuja superfície é maior. Acaso procuramos nós a razão dos males do mundo? Considerem a proposição: “o mundo contém um grande número de males”. Não procuramos a “razão de conhecer”, uma vez que se trata da experiência, mas sim a “razão de ser”, isto é, uma resposta à questão “porquê?”, que uma vez colocada, torna inteligível o fato de que o mundo não é anteriormente indeterminado em relação a esse predicado e permite-nos considerar o predicado dos males com exclusão do oposto. Deste modo a razão cria a determinação a partir do indeterminado. E dado que a verdade resulta da determinação de um predicado num sujeito, a razão determinante não é apenas o critério de verdade, mas, também, a sua fonte; se nos afastarmos dela, encontraremos muitas possibilidades, mas nenhuma verdade. É para nós um ponto indeterminado saber se o planeta Mercúrio gira ou não em torno do seu eixo, dado que nos falta uma razão que apoie uma ou outra hipótese, excluindo a outra. As duas permanecem possíveis, não sendo verdadeira nem uma nem outra, em relação ao nosso conhecimento. Para ilustrar a diferença entre as razões anterior e posteriormente determinantes tomarei como exemplo os eclipses dos satélites de Júpiter: afirmo que eles fornecem a razão de conhecer [*ratio cognoscendi*] da propagação da luz, propagação que não é instantânea, mas de uma determinada velocidade; mas esta razão apenas determina, como consequência, esta verdade, pois que se não existisse qualquer satélite de Júpiter ou se as suas revoluções não fossem seguidas da sua ocultação, a luz não deixaria de estar em movimento no tempo, embora talvez o ignorássemos. E para mais me aproximar da definição apresentada, poderei dizer que os fenômenos dos satélites de Júpiter, provando que o movimento da luz não é instantâneo, pressupõem exatamente essa propriedade da luz, sem a qual eles não poderiam produzir-se. Consequentemente, estes fenômenos determinam apenas aquela verdade. Mas a razão de ser, isto é, a razão pela qual o movimento da luz está ligado a uma certa duração temporal (se adotarmos a opinião de Descartes), assenta na elasticidade dos glóbulos elásticos do ar que, conforme as leis da elasticidade, cedem um pouco ao choque tornando assim perceptíveis, na medida em que os reúnem numa grande série, os momentos ínfimos de tempo absorvido em cada glóbulo. Esta razão é anteriormente determinante: sem a sua existência não haveria absolutamente lugar para a determinação, pois se os glóbulos de éter fossem perfeitamente rígidos não perceberíamos nenhum intervalo de tempo, fosse qual fosse a imensidade das distâncias percorridas entre a emissão e a chegada da luz. A definição de Wolff, errônea, neste

ponto essencial, *parece-me dever ser modificada*. Segundo a sua definição, a razão é o que permite compreender porque é que uma coisa é em vez de não ser. *Ele misturou, evidentemente, o definido e a definição*, dado que *o porque*, suficientemente claro do ponto de vista do senso comum para poder ser utilizado numa definição, *supõe, contudo, sem o exprimir, a noção de razão*. Se aprofundarmos o seu sentido, verificamos que ele significa o mesmo “porque razão”. Assim, uma vez efetuada a substituição, a definição de Wolff equivale a: a razão é aquilo que permite compreender porque razão uma coisa é em vez de não ser. Prefiro igualmente substituir a expressão “razão suficiente” por “razão determinante” e tenho nisso a aprovação do ilustre Crusius, pois a palavra “suficiente” é ambígua, tal como o demonstrou Crusius, pois *não vemos imediatamente* em que é que ela é suficiente; mas como determinar é colocar uma coisa de tal maneira que o oposto seja excluído, esta palavra exprime, sem dúvida, o que basta para que a coisa seja assim concebida e não de outra maneira. (ND/ND, p. 42-43 – grifo do meu)

Neste contraponto, como se constata em outros termos na *CRP*, pela razão “anteriormente determinante” que trata do “porque” (do ser ou devir), o princípio da razão se refere ao que permanece no nível exclusivamente lógico, mas pretende ser um princípio sintético por trazer em si ou consigo (no conceito lógico) o “incondicionado”. Por sua vez, na razão “posteriormente determinante”, referida ao conhecimento, enquanto depende do “quê” já tenha sido alguma primeira vez determinado em qualquer outro lugar, refere-se sempre às condições (ao condicionado) para dele auferir outras determinações, isto é, as determinações que só podem ser obtidas da experiência possível.

Kant dá início aqui – na diferenciação entre a razão que responde à questão “porque” (do ser e do devir) e a razão que responde à questão do “quê” (referida ao conhecimento) – à sua incisão no autoconhecimento da razão em prol da reforma dela, que refletirá adiante na tematização da metafísica: justamente na distinção da razão como noção “que precede o que é determinado” (sem cuja suposição o determinado *não é inteligível*) e a noção “que só é considerada quando a noção por ela determinada já o foi” em algum parte. E isto significa: mover-se da indicação escolástica sobre “o que se pretende” com a metafísica para o que “se deve fazer”, propriamente, na metafísica, pela razão transcendental, visto que a mera procura por um sistema de conhecimentos teóricos *a priori* certos não designa já uma aplicação benfazeja da razão em geral, no sentido metafísico renovado que doravante se tem em vista, a saber, como ligação de ciência + sabedoria de vida.

Por isso, do ponto de vista do puro pensamento – ou seja, dos conceitos teóricos *a priori* –, é certo que Kant conservou o legado pela metafísica especial de Wolff, nos três principais conceitos da metafísica: Deus, Alma e Liberdade. De fato, esses são os conceitos principais da metafísica. Como em Wolff, Kant encaminha um tratamento correspondente para esses conceitos, vinculando-os ao modo de a razão em geral proceder: para pensá-los ela produz raciocínios ou inferências da razão (*CRP/KrV*, B 360, p. 301). No entanto, Kant está atento para negar que o “incondicionado” possa vir a ser agregado, na esfera meramente lógica, como elemento da “síntese” que torna constitutivo o conhecimento. Ou seja, da perspectiva escolástica, preserva somente a dimensão inferencial (lógica) da razão, que não toca o conhecimento do mundo natural, mas somente o da própria razão por si mesma. Isso significa que a Lógica assenta em que se conceba, por primeiro, “uma regra (*maior*) pelo entendimento”; em segundo lugar, que seja subsumido “um conhecimento na condição dessa regra (*menor*) mediante a faculdade de julgar” e, por fim, que daí se deve determinar o “conhecimento pelo predicado da regra (*conclusio*), por conseguinte *a priori*, pela razão” (*CRP/KrV*, B 360, p. 301). Segundo Kant,

A relação [...] que a premissa maior representa, como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. Há, pois, precisamente três espécies de inferências da razão ou de raciocínios, tantas como as dos juízos em geral, segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, ou seja, raciocínios *categóricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*. (*CRP/KrV*, B 361, p. 301-302 – grifo do autor)

Ao contrário dos raciocínios do entendimento – que se dirigem às intuições para submetê-las a regras (*CRP/KrV*, B 363, p. 303) –, os raciocínios da razão se dirigem a conceitos e juízos. Vê-se, assim, o mote sob o qual se encontra a razão em geral: “levar o entendimento ao completo acordo consigo próprio, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, ligando-o deste modo” (*CRP/KrV*, B 362, p. 302). “Diversidade das regras e unidade dos princípios” – para isso a razão investe no seu uso puro *a priori*, de modo radical, dando azo àquilo que pertencia já à investigação metafísica no legado da concepção escolástica, com vistas a responder à questão de “se a razão em si, a razão pura, contém *a priori* princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios” (*CRP/KrV*, B 363, p. 303).

No entanto, era presente a Kant que os conceitos de Deus, Alma e liberdade não deviam ser encerrados nessa abordagem puramente lógica, pelo fato de haver neles

elementos ainda adicionais. Nesse sentido, para além da abordagem constitutivo-cognitiva do mundo natural pelo entendimento (*Verstand*), ele desenvolveu na *CRP* uma abordagem regulativo-cognitiva para tratar da simples razão. Assim, não meramente em detrimento do presumido pela metafísica escolástica, mas, sim, como prolongamento ao que a escolástica não pode alcançar e acessar, Kant leva a outro patamar o debate sobre os conceitos “metafísicos”, tendo se tornado explícito, disse ele, que se deve “tomar de novo as armas nas nossas mãos para buscar e fundar no uso moral da razão os conceitos de *Deus*, de *liberdade* e *imortalidade*, para os quais a especulação [– na *CRP* –] não encontra suficiente garantia de sua *possibilidade*” (*CRPr/KpV*, A 8, p. 13-14 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu).

Desse modo tomará entrada o conceito de “sabedoria de vida” dos estoicos, adjacente ao ceticismo e à apropriação dele por Kant enquanto impulso fundamental para relativizar as presumidas posições racionalistas e empiristas de seus contemporâneos. Assim, no contraponto com o debate dos “sistemas morais da antiguidade”, pode-se atestar, então, essa recuperação prática do uso da razão enquanto reapropriação – em outro nível – do sentido dos conceitos de Deus, Alma e liberdade. Disse Kant:

Todos os sistemas morais da Antiguidade tinham como fundamento a questão do *summo bono* e no que ele consiste. Na resposta a essa questão distinguem-se os sistemas da Antiguidade. Eu designo esse *summum bonum* um ideal, isto é, um máximo de coisas que se pode pensar e segundo o qual tudo se determina e se mensura. Em todas as instâncias, devemos primeiramente conceber um padrão a partir do qual tudo pode ser avaliado. O *summum bonum* é dificilmente possível, sendo tão somente um ideal, isto é, um padrão, uma ideia, um modelo de todos os nossos conceitos de bem. No que consiste o sumo bem? O mundo mais perfeito é o maior dos bens criados. No mundo mais perfeito estão incluídas, não obstante, a felicidade das criaturas racionais e a dignidade dessas criaturas em relação a tal felicidade. Os antigos compreendiam bem que a felicidade não poderia ser o único bem supremo, pois, se todas as pessoas quisessem encontrar essa felicidade sem a distinção do justo e do injusto, então certamente haveria aí a felicidade, mas nenhuma dignidade em relação a ela e, portanto, nenhum sumo bem. (*LE/VM*, 7, p. 93-94 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Nesse sentido a inferência da razão, voltada ao raciocínio hipotético, que pondera a abordagem cognitivo-regulativa, e o conceito estoico de “sabedoria de vida” se coadunam com a noção de ideal como *summum bonum*, no domínio da razão prática. Todavia, é relevante constatar a presença desse elemento puramente lógico-estrutural da

razão, no seu uso puro *a priori*, na intransigente exigência de fundamentação da razão prática. Na *Crítica da razão prática*, disse Kant:

De fato, por ser a razão pura que aqui é considerada no seu uso prático, por conseguinte, a partir de princípios *a priori* e não de princípios empíricos de determinação, a divisão da analítica da razão pura prática deverá, por isso, assemelhar-se à de um silogismo, isto é, indo do geral na [premissa] *maior* (princípio moral), mediante uma subsunção, estabelecida na [premissa] *menor*, de ações possíveis (como boas ou más) naquele princípio, para a *conclusão*, a saber, a determinação subjetiva da vontade (um interesse pelo bem praticamente possível e a máxima aí fundada). (*CRPr/KpV*, A 162, p. 106 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Tratando-se do contraste e do contraponto entre razão teórica e razão prática, não é do interesse de Kant desvencilhar-se do caráter intransigente da fundamentação pura e *a priori* da razão também no domínio prático. Ele complementa, dizendo:

No tocante à razão teórica, *a faculdade de um conhecimento racional puro a priori* podia ser demonstrada de um modo inteiramente fácil e evidente por meio de exemplos tirados das ciências (nas quais, visto elas porem à prova de maneiras tão diversas os seus princípios através de um uso metódico, não se deve recear tão facilmente como no conhecimento comum uma mescla secreta de princípios empíricos do conhecimento). Mas que a razão pura, sem mistura de qualquer princípio empírico de determinação, seja também prática por si mesma apenas, eis o que era preciso poder demonstrar-se a partir do *uso prático mais comum da razão*, ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente *a priori*, independente de todos os dados sensíveis, e como a lei suprema da sua vontade. [Isto é.] Deveria primeiro provar-se e justificar-se a pureza da sua origem, mesmo *no juízo desta razão comum, ainda antes de a ciência (Wissenschaft) lhe lançar a mão, para dele fazer uso, de certo modo como de um fato que ocorre antes de todo o sofismar sobre a sua possibilidade e todas as consequências que daí podiam tirar-se.* (*CRPr/KpV*, A 163, p. 130 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)¹²

Na razão prática, como veremos, a adoção do conceito estoico de “sabedoria de vida” serve ao mesmo tempo em que admite a reflexão do caráter intransigente da fundamentação da razão pura e como anteparo contra o sincretismo nas concepções de “sabedoria”, para evitar a “mescla secreta de princípios empíricos do conhecimento” presentes no conhecimento prático. Em vista da intransigência na fundamentação do

¹² Kant continua dizendo: “Esta circunstância, porém, explica-se muito bem a partir do que foi aduzido ainda há pouco, porque a razão pura prática deve necessariamente começar por princípios que devem estabelecer-se como fundamento de toda a ciência enquanto dados primeiros, então devem dela derivar” (*CRPr/KpV*, A 164, p. 130).

“puro princípio racional” (*CRPr/KpV*, A 71, p. 63) para a moral e o dever, Kant ponderará, no capítulo da *Dialética da razão pura prática*, na *segunda Crítica*, a validade (ainda que parcial) do princípio estoico – contraposto ao epicurista, inteiramente recusado – para exprimir tanto a doutrina da felicidade (*Glückseligkeit*) como a da sabedoria (*Weisheit*). O fato é que, como Kant ponderava na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1795):

[...] A própria sagesa (*Weisheit*) – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer (*im Tun und Lassen*) do que em saber (*Wissen*) – precisa também da ciência (*Wissenschaft*) [...] para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. (*FMC/GMdS*, BA 23, p. 38 – grifo itálico do autor; sublinado, meu)

A ponderação de Kant sobre a recuperação da evidência da pura razão como presente já no *uso prático mais comum da razão*, como ele diz na *CRPr*, ou no juízo da razão vulgar, como o faz na *FMC*, refere-se, no fundo, ao fato de que “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar” (*FMC/GMdS*, BA 22, p. 36). O fato é que há um predomínio ou uma vantagem da “capacidade prática de julgar” em relação à capacidade teórica no entendimento humano vulgar.

Justamente aqui dá-se o contraponto entre o alcançado pela intransigente fundamentação da razão pura prática e o conceito de felicidade que, embora não diretamente prometido pela razão prática, está necessariamente vinculado a ela, a cuja determinação – no conceito do sumo Bem – Kant faz remontar o debate, na *Crítica da razão prática*, às escolas antigas do epicurismo e do estoicismo.

Na medida em que a razão humana vulgar não deve deixar-se enredar pela tentativas dialéticas de romper com o aspecto intransigente da fundamentação da razão pura prática – para evitar que sejam postas em dúvida a sua validade ou sua pureza e rigor, tornando-as mais conformes aos desejos e inclinações humanos até corrompê-las de retirar toda sua dignidade – a razão pura prática deve seguir rigidamente o programa lógico-estrutural e sistemático e adotar a forma da autossuficiência da razão pura em si e consigo mesma. Assim, a *filosofia transcendental* de Kant leva consigo os pressupostos lógico-formais do método em atenção ao rigor demonstrado no pensamento de Wolff e na *Escolástica*, como a lhes render tributo; porém, no entanto, sem esquecer de apresentar a crítica à circunscrição e limitação da abordagem intransigente da fundamentação e não ao mesmo tempo, sua filiação ao conhecimento: aos juízos

sintéticos *a priori*, na razão teórica, e juízos sintéticos *a priori* práticos, na razão prática, enquanto abordagens cognitivo-constitutivas.

À base do exposto acima, visando estabelecer um paralelo mais amplo, pergunta-se: de que modo o conhecimento teórico e o conhecimento prático foram constituídos pelo pensamento e pela filosofia estoica? Vejamos isso na subunidade a seguir.

1.2 Ceticismo e Filosofia Crítica: destruição total ou parcial da racionalidade

Se o idealismo em formação em Kant, segundo Richard Popkin, chegou a mostrar o modo de superar o ceticismo de Hume, contudo, ele não conseguiu blindar-se diante dos desafios e dos ataques céticos dos pensadores posteriores, Maimon, Hamann e Schulze, que atingiram em cheio os desenvolvimentos do idealismo alemão.¹³ Todavia, concernente exclusivamente ao domínio da filosofia transcendental de Kant, apesar da influência do desafio cético de Hume lançado à filosofia – e capitaneado pelo programa da filosofia transcendental kantiana, pelo qual ela se tornou compreensível –, importa explicitar em que sentido houve a influência do ceticismo antigo na constituição “do próprio projeto de uma crítica da razão pura e na concepção do método que deve nortear essa crítica”¹⁴, isto é, que ele é não menos importante que essa influência de Hume. Talvez deva mesmo ser considerado sem precedentes, no interior da filosofia alemã, a aproximação da filosofia crítica de Kant ao ceticismo.

Assim, para um e para outro – ao ceticismo antigo como a Hume – vale projetar sobre ambos a conjectura sobre a possibilidade de Kant os haver lido.¹⁵ Concernente aos tópicos tradicionais relevantes a Kant, segundo Beckenkamp, como “[i] o uso de

¹³ POPKIN, 1998, p. XI.

¹⁴ BECKENKAMP, 2019, p. 11.

¹⁵ Sobre o contato de Kant com o ceticismo de Hume, Beckenkamp relata que: “Embora seja provável que a influência maior de Hume sobre Kant se situe na década de 1770, o contato certamente se deu já nos anos de 1750. Antes mesmo de Hume se tornar alvo da polêmica encabeçada pela escola escocesa do senso comum, em meados da década de 1750, quatro volumes com traduções de vários de seus textos foram publicados, incluindo a *Investigação sobre o entendimento humano*, em 1755, para a qual Sulzer, então autor renomado, escreveu um prefácio que saúda o ceticismo como um bem-vindo antídoto contra a paralisação dogmática dos filósofos alemães [...]. Mesmo que Kant não tivesse tomado contato com Hume por ocasião do lançamento dessas traduções, é seguro que o teria feito pouco depois, por intermédio de seu conterrâneo Hamann, que, em carta de 27 de julho de 1759, não só menciona o cético escocês, mas logo propõe uma leitura que fará história na recepção de Hume imediatamente após o aparecimento da filosofia crítica” (BECKENKAMP, 2019a, p. 21-22 – grifo do autor).

hipóteses contrárias com propósito polêmico; [ii] a refutação de uma fundamentação apontando para um regresso ao infinito; [iii] a suspensão do juízo diante das disputas e contradições dos filósofos, ou seja, da antitética, etc”¹⁶ –, a quem remontam esses tópicos tradicionais, é colocada a pergunta sobre a eventual leitura de Sexto Empírico. O próprio fato de Kant, ao tratar do ceticismo, não haver feito menção a Sexto Empírico, conta em desfavor do pressuposto do seu contato direto dele ao texto.¹⁷ Apesar disso, segundo Tonelli, a disponibilidade de muitos manuais escolásticos utilizados nas universidades alemãs da época de Kant teriam facultado o contato dele com a temática cética da tradição pirrônica, uma vez que os autores dos manuais, “antes e depois de Wolff”, haviam se ocupado “ocasionalmente também do ceticismo, recapitulando sua história desde Pirro até Bayle, com propósito óbvio de neutralizar seus ataques”¹⁸, no qual “todos os temas pirrônicos importantes se encontram espalhados nesses manuais, sejam dicionários, tratados de metafísica ou, sobretudo, tratados de lógica”.¹⁹

Nessa direção foram identificados por Tonelli cerca de vinte manuais²⁰ com “um termo empregado por Sexto Empírico para caracterizar os pirrônicos” em uma “das primeiras ocorrências em texto publicado por Kant”.²¹ Assim, no anúncio das suas aulas para o semestre de inverno de 1765-1766 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*), Kant afirma:

O método próprio do ensino na filosofia é *zetético*, como o chamavam os antigos (de *Zetein*), isto é, *investigativo*, tornando-se *dogmático*, isto é, *decidido*, tão somente numa razão já treinada em diversas partes. (NEV, AA 02, 307; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 13 – grifo do autor)²²

¹⁶ BECKENKAMP, 2019a, p. 12.

¹⁷ Essa tese é defendida por Giorgio Tonelli, em *Kant and the Ancient Sceptics* (TONELLI, 1997, p. 87).

¹⁸ BECKENKAMP, 2019a, p. 12; TONELLI, 1997, p. 69.

¹⁹ BECKENKAMP, 2019a, p. 12-13; TONELLI, 1997, p. 69-70.

²⁰ Segundo Tonelli, dentre os autores de manuais em que se encontra a terminologia de Sexto Empírico e o uso do verbo grego, de acesso mais provável a Kant, consta os léxicos de Walch (1736) e de Zedler (1733-1750) (TONELLI, 1997, p. 69, nota 4) (BECKENKAMP, 2019a, p. 13).

²¹ BECKENKAMP, 2019a, p. 13.

²² Na referência apresentada por Tonelli, lê-se: “The proper method of investigation of worldly wisdom is the *zetetical* method, as some of the ancients called it (from ζητεῖν), that is, the investigative method, which becomes dogmatic, that is, decisive, only where already skillful reason has been applied to different matters” (Academy ed. II, 307). And this is bound up with the teaching that one should learn not philosophy, but how to philosophize: philosophy is not grounded so firmly as the historical and

Seguindo a Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, ele caracterizava desse modo a escola cética, como se pode ver abaixo:

A filosofia cética é denominada “zetética” devido à sua atividade de investigar (ζητεῖν) [*Zetein*] e indagar (σκετέσκαϊ) [*sketeskai*]; “efética” (ἐφεκτική) [*efektike*], ou suspensiva, devido ao estado (πάθος) [*patos*] produzido naquele que investiga após a sua busca; e “aporética”, ou dubitativa, seja, segundo alguns, devido a seu hábito de duvidar (ἀπορεῖν) [*aporein*] e de buscar (ζητεῖν) [*Zetein*], ou devido a sua indecisão quanto à afirmação ou negação; e “Pirrônica”, a partir do fato de que Pirro parece ter se dedicado ao ceticismo de forma mais significativa do que seus predecessores.²³

À base disso é interessante constatar como tendo sido repetidamente aplicado por Kant – para seu método – a “antitética”, que é o modo como Sexto Empírico caracterizava o método cético. Muito importante à apropriação e incorporação da face cética no método crítico foi o ano de 1769, como ele observa na *Reflexão 5037*:

Inicialmente, vi este sistema como num crepúsculo. Eu tentava muito seriamente demonstrar proposições e seu oposto, não para erigir uma doutrina cética, mas porque eu suspeitava de uma ilusão do entendimento, para descobrir no que ela consistia. O ano de 69 me trouxe grande luz. (AA 18, p. 69; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 13-14)

Em torno de 1770 Kant se ocupou bastante do ceticismo, em suas lições sobre Lógica, datadas de 1771, que comprovam esse tratamento atento e que deu origem à *Lógica Blomberg* (a cuja cópia teve acesso um certo Blomberg). No que constituirá o lado negativo de sua avaliação crítica da razão pura, Kant expôs ali em que consiste o mérito dos céticos por fornecerem o melhor *katarticon* e purificador da razão:

Se refletirmos sobre o assunto de maneira adequada, entretanto, a filosofia ganhou mais com os *céticos* do que com os orgulhosos dogmáticos: embora isso seja verdade, é claro, que os primeiros, pelo uso indevido, degeneraram em amargo sarcasmo. O *ceticismo*, porém, ou o método da dúvida cética, onde se estabelece uma desconfiança em si mesmo, considera os fundamentos a favor e contra a cognição que se tem, e dessa forma se esforça para chegar à certeza absoluta a respeito dela, este é o *kathartikon*, o melhor meio de purgação da

mathematical sciences, and a completely certain philosophy is not yet available. It is only possible to teach youth how one can build up a philosophy oneself” (TONELLI, 1997, p. 70 – grifo do autor).

²³ SEXTO EMPIRICO, 1997, p. 116.

razão. (*LogB/LogB*, AA 208, p. 164-165 – grifo do autor; tradução minha)²⁴

E a origem mais provável da “antitética”, como meio purificador de que se serve o cético para purgar seu juízo, aparece várias vezes em Sexto Empírico. Kant chegará a fazer paralelo entre antitética/antítese ao se referir àquilo que possibilitou com que superasse o dogmatismo, na carta a Garve (a 21 de setembro de 1798), no qual disse:

Não foi a investigação sobre a existência de Deus, a imortalidade, etc., o meu ponto de partida, mas a antinomia da razão pura: “O mundo tem um começo... não tem começo, etc., até a quarta: ‘Há liberdade no homem’, comparada a esta outra ‘Não há liberdade alguma, mas tudo nele é necessidade natural’”. Foi isso que, em primeiro lugar, me despertou do sonho dogmático e me levou à própria Crítica da Razão, para resolver o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma. (*Corr/Br*, Carta de Kant a Garve - 1798, p. 257-258 – grifo meu; tradução minha)²⁵

Nas *Hipotíposes Pirrônicas*, Sexto Empírico havia explanado: “O ceticismo é uma habilidade (δύναμις) [*dinamis*] que opõe as coisas como aparecem (φαινόμενα) [*faínomena*] e que são pensadas (νοούμενων) [*noumenon*] de todos os modos possíveis”²⁶. E, justamente esse ‘ato de opor’ denomina-se *antitétikè*. Uma provável fonte para o acesso de Kant a esse termo pode ter sido a obra de Baumgarten, *Acroasis logica* (1761), onde trazia para título de um capítulo o “*De refutando, polemica, antithetica*”²⁷. Aqui Baumgarten abordará justamente a técnica da “refutação de uma tese, contrapondo-lhe uma antítese, de onde vem a expressão ‘antitética’ para caracterizar esta arte da polêmica”²⁸.

²⁴ “If we reflect on the matter properly, however, philosophy has nonetheless gained far more from the *sceptici* than from the proud dogmatists: although it is true, of course, that the former, through misuse, finally degenerated into bitter sarcasm. *Skepticism*, however, or the method of skeptical doubt, where one establishes a distrust in oneself, considers the grounds for and against the cognition that one has, and in this way strives to come to complete certainty concerning it, this is the *kathartikon*, reason's best means of purgation” (*LogB/LogB*, AA 208, p. 164-165).

²⁵ “No fue la investigación acerca de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., el punto que me sirvió de arranque, sino la antinomia de la razón pura: “El mundo tiene un comienzo... no tiene comienzo alguno, etc., hasta la cuarta: Hay libertad en el hombre, frente a esto otro No hay libertad alguna, sino que todo es en él necesidad natural”. Esto fue lo que me despertó en primer lugar del sueño dogmático, y me llevó a la Crítica de la razón misma, para resolver el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma” (*Corr/Br*, Carta de Kant a Garve - 1798, p. 257-258).

²⁶ SEXTO EMPIRICO, 1997, p. 116.

²⁷ Como observa Beckenkamp, na tradução das Hipotíposes Pirrônicas para o francês, diz ele, “que Kant poderia ter lido, visto que não havia tradução alemã naquela época, desaparece a expressão ἀντιθετική [*antitetiké*], colocando-se a questão novamente da provável fonte de Kant para a sua adoção”. (BECKENKAMP, 2019a, p. 15).

²⁸ BECKENKAMP, 2019a, p. 16.

Nesse domínio, observa Beckenkamp, parece dar-se um desacordo em relação à adoção da “antitética”: a noção adotada por Kant, na *Crítica da razão pura*, estaria nesse caso muito mais conforme à antitética pirrônica tematizada por Sexto Empírico do que a trazida por Baumgarten²⁹. E, ainda na obra posterior de Baumgarten, a *Philosophia generalis* (1770), pode-se constatar a proximidade ou associação mais direta do termo “antitética” com Sexto Empírico. Baumgarten irá ali contrapor a *tética*, “que trata da certeza subjetiva, ou convicção, e de seus graus até a incerteza subjetiva (dos parágrafos 47 ao 86)”, e a *antitética* “que trata do hábito cético de nem afirmar, nem negar, também chamado zetético, eclético e aporético (dos parágrafos 87 a 140)”³⁰.

A suspeita da disponibilização da terminologia de Sexto Empírico – para seu acesso por Kant – ganha força pelo fato de o editor do texto de Baumgarten, Johann Christian Foerster (1735-1798), haver desenvolvido um longo proêmio ao texto em que apresenta uma defesa da dúvida como momento preparatório da sabedoria. E a apresentação aqui, por Foerster, da distinção entre ‘fainomena’ e ‘noumena’ – entre as coisas como percebidas pelos sentidos e as coisas que só podem ser pensadas pela mente humana –, conjugada com a função dessa distinção no interior do pirronismo e na academia, denota um indício forte, observa Beckenkamp, igualmente pela “coincidência de datas”, sobre a fonte de acesso para a distinção entre inteligível e sensível, que aparece na *Dissertação de 1770* de Kant. Nela afirmara Kant:

Sensibilidade é a *receptividade* de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto. *Inteligência* (racionalidade) é a *faculdade* de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos. O objeto da sensibilidade é sensível; o que, porém, nada contém senão o que é cognoscível pela inteligência é inteligível. Nas escolas dos antigos, o primeiro era chamado *fenômeno* [*phaenomenon*], o segundo, *númeno* [*noumenon*]. (FPMsMi/MsMiFP, § 3, p. 235 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

No proêmio, Foerster fazia menção integral da definição de ceticismo exposta por Sexto Empírico: “O ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e

²⁹ Em Baumgarten a antitética se mostra uma técnica de refutação e de polêmica, na qual uma tese sempre é associada à antítese: “A tese posta pelo impugnado e suprimida pelo impugnante é controversa, e a que lhe é oposta para que se negue que ambas sejam verdadeiras é a *antítese*”. (A. G. Baumgarten, *Acroasis Logica*, Halle, Hemmerde, 1761, 195, (§ 511); *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 16).

³⁰ BECKENKAMP, 2019a, p. 16. Nesse sentido complementa Beckenkamp: “Sob o título de antitética, Baumgarten trata, pois, do ceticismo, recapitulando inclusive os passos decisivos de sua história, desde os pré-socráticos até Bayle; ele só não cita ninguém, como é usual entre os wolffianos” (Ibidem, p. 16).

[as] que são pensadas”³¹. E, neste sentido, tendo tido diante de si ambas as definições de antitética, a de Baumgarten e a de Pirro, Kant optou pela concepção mais abrangente, a deste último. Ao mesmo tempo, surge o elemento decisivo, divisor de águas, do proêmio de Foerster, que possibilitará considerar o que se converteu em matriz e núcleo da abordagem do estoicismo por Kant na *Crítica da razão prática*. Veremos isso a seguir.

1.3 A matriz compartilhada entre Método Cético e Método Crítico

Concernente, previamente, ainda à aproximação entre o método crítico e o método cético, vale partir ainda da observação de Beckenkamp; segundo ele, se “para a concepção de antitética que Kant apresentará mais tarde, é bastante significativo o fato de Foerster citar no original grego a definição de ceticismo dada por Sexto Empírico em HP I, 8”³², é também significativo o tipo restritivo de interpretação, por Foerster, da antitética pirrônica, enquanto que, para ele, diz Beckenkamp,

[...] os pirrônicos ou céticos contrapunham os *númenos* aos fenômenos [i] e, ainda os fenômenos aos fenômenos [ii], excluindo assim a terceira alternativa (que será decisiva no desenvolvimento da dialética kantiana com base no reconhecimento de uma antitética inevitável da própria razão pura, que assim se revela antagonista em si mesma), a saber, a contraposição de *númenos* a *númenos* [iii].³³

Com efeito, justamente a contraposição de *númenos* a *númenos* possibilitará Kant estabelecer a legitimidade da diferença entre o conhecer e o pensar no domínio da razão teórica e, ainda, justificar a efetividade da ação prática no domínio inteligível (numérico) e do objeto completo da razão pura prática, o sumo Bem (*das höchste Gut*), na *Dialética da razão pura prática* da *segunda Crítica*, isto é, o modo de conciliação entre felicidade e virtude, o qual veremos adiante.

Se na *Dissertação de 1770* Kant propôs à metafísica como método a separação entre o sensível e o inteligível, constata-se o prolongamento disso na *Lógica de*

³¹ SEXTO EMPIRICO, 1997, p. 116.

³² Prosegue Beckenkamp ao afirmar que, “Kant certamente conhecia suficientemente grego para identificar nessa definição uma noção de antitética mais abrangente do que a sugerida por Baumgarten” (BECKENKAMP, 2019a, p. 17).

³³ Foerster, proêmio a A. G. Baumgarten, *Philosophia Generalis*, § 3, sem paginação; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 17 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu.

Blomberg, na qual ele distingue entre conhecimento sensível e conhecimento inteligível a fim de evitar a mistura que levava ao surgimento de conhecimentos enganadores. Assim, pondera Kant, visto que

[...] os antigos teriam distinguido dogmáticos e céticos; dentre os dogmáticos, teriam distinguido os filósofos do inteligível, entre os quais Platão, e os filósofos do sensível, entre os quais Epicuro; após estes “veio um terceiro e estabeleceu paz entre os dois partidos calorosamente combativos, exclamando: ‘Acredito tão pouco ou nada de ambos’. Nem o inteligível, nem o sensível têm certeza – tudo no entendimento é confusão – do que resultou então o ceticismo formal. (*V-Lo/Blomberg*, AA 24, 207; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 18 – grifo meu)

O fundador e representante desse ceticismo formal era Pirro. Nesse sentido, Kant aferirá na *Lógica de Blomberg* a digressão anterior de Foerster, segundo a qual a função do ceticismo é depurar cada vez mais a razão, no sentido de que, diz ele, concernente ao que é necessário previamente realizar,

[...] entretanto, a filosofia ganhou mais com os céticos do que com os orgulhosos dogmáticos [...]. O *ceticismo*, porém, ou o método da dúvida cética, [...] impede os erros tanto quanto possível, leva o homem a fazer mais indagações, e é o caminho para a verdade (embora não de uma só vez, é claro, mas em vez disso, lenta e gradualmente, por meio de um exame mais detalhado). (*LogB/LogB*, AA 208, p. 165, grifo do autor; tradução minha)³⁴

Isto é, as características “antigas e puras do ceticismo e de um cético autêntico”³⁵ foram mantidas como horizonte da ponderação dos fundamentos – a favor ou contra – e da suspensão do juízo, enquanto não pode ser ainda obtida uma certeza completa. Nesse quesito se pode considerar o ceticismo, de fato, como sendo “o ceticismo no início era, na verdade, muito racional” (*LogB/LogB*, AA 210, p. 166 – tradução minha)³⁶. Assim, mesmo próxima à exposição de Baumgarten, Kant explicita nas reflexões dos anos 1770 a aplicação inicial do método antitético na metafísica, dizendo:

³⁴ “[...] however, philosophy has nonetheless gained far more from the *sceptici* than from the proud dogmatists [...]. *Skepticism*, however, or the method of skeptical doubt, [...] hinders errors as much as possible, leads man to more inquiry, and is the path to the truth of the matter (although not all at once and suddenly, of course, but instead slowly and gradually through more and closer examination)” (*LogB/LogB*, AA 208, p. 165).

³⁵ Segundo afirmou Kant, “These were the ancient and pure attributes of *scepticismus* and of an unadulterated skeptic” (*LogB/LogB*, AA 210).

³⁶ “Skepticism in the beginning was actually very rational” (*LogB/LogB*, AA 210, p. 166).

Antítese: um método da razão para descobrir a oposição das *leis subjetivas* que, tomada *como objetiva, per vitium subreptionis*, é ceticismo (em sentido objetivo); se é apenas uma propedêutica, entretanto, é o método cético, para a determinação das leis subjetivas da razão. (Refl 4275, AA 17, 492; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 19 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Isto é, a distinção entre ceticismo e método cético traz um propósito: o primeiro visa conservar “a contraposição (antitética) das leis da razão como resultado final”, enquanto que o segundo, “que passa a ser parte do método crítico, estuda esta oposição dos princípios da razão para entender melhor sua natureza”³⁷. Por isso a antitética é adotada por Kant como o “melhor método” a fim de fazer avançar os assuntos da metafísica. Na *Reflexão 4454*, ele pondera:

Na crítica da metafísica nós podemos valer de dois métodos. O primeiro é: examinar as demonstrações e procurar seus paralogismos e petições de princípio. O segundo: opor a uma demonstração uma outra do oposto e, na verdade, uma [demonstração] igualmente convincente. Este último método é o melhor. Pois, por consistirem os erros das inferências metafísicas sobretudo em se afirmar do objeto aquilo que vale apenas para as condições do conhecimento sensível, uma demonstração pode parecer tão rigorosa, que dificilmente se percebe um erro, o qual se descobre da melhor forma por uma demonstração do oposto. (Refl 4454, AA 17, 557; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 19 – grifo meu)

Posteriormente, como sabe-se, Kant denominará de dialética ou lógica da ilusão o que acima ele apresentou como o primeiro método. Porém, justamente no concernente à descoberta é que a antitética desempenha papel decisivo, uma vez que o objetivo final da dialética transcendental se mantém visando explicitar os argumentos enganadores e capciosos da razão pura, que dão a entender haver um conhecimento objetivo para além do limite da experiência possível (sensível).

É assim que Kant toma partido, por exemplo, em favor da solução desta confusão e sub-repção entre os dois domínios – o numérico e o fenomênico – a partir da *Reflexão 4757*, na qual distingue entre “princípios imanentes do uso empírico do entendimento” e “princípios transcendentais do uso puro do entendimento” (Refl 4757, AA 17, 703; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 20, nota 12). E, adiante, na mesma *Reflexão*, pondera a necessidade de expor o “fundamento da antitética ou da aparente antinomia da razão pura” atribuindo a “aqueles [como sendo] princípios da exposição

³⁷ BECKENKAMP, 2019a, p. 19.

dos fenômenos, este [como sendo princípios da] espontaneidade da razão pura. Concordância consigo mesma no todo, portanto, também na moralidade” (Refl 4757, AA 17, 704; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 20, nota 12).

Em vista da disposição dessa duplicidade de princípios da faculdade cognitiva humana se instala e tem origem, então, o conflito da razão consigo mesma. Na *Reflexão 4760*, diz Kant:

O fundamento da antinomia da razão é o conflito: 1. Toda síntese empírica é condicionada, tanto a matemática quanto a dinâmica. [...] 2. A síntese transcendente, pelo contrário, é incondicionada, mas ocorre também por meros conceitos intelectuais. Não há, portanto, efetivamente nenhuma antinomia. (Refl 4760, AA 17, 711; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 20, nota 12)

Logo, se não cabe defender como tendo realizada, a partir de Kant, uma sustentação metafísica da dúvida – mantida como fim em si mesmo –, pode-se dizer, pelo menos, que ele renovou ao propor uma sustentação transcendental dela, útil ao método autoavaliativo e crítico da razão. Ou seja, num primeiro momento ele incorporou o ceticismo ao método crítico, tal como, no momento posterior, incorporará o estoicismo à filosofia transcendental, para propor a necessária vinculação da ciência à sabedoria de vida.

Logo, já nesse período fica evidenciado o repúdio de Kant à assunção da dúvida como válida por si mesma, como na adotada por Hume. Ainda na *Lógica de Blomberg*, mesmo reconhecendo em Hume um excesso de dúvida, Kant indica a sua leitura, como a enfatizar até ali que, por enquanto, todos acabam no ceticismo, “[...] mas todos eles tendiam ao ceticismo” (*LogB/LogB* AA 217, p. 172, tradução minha)³⁸. A esse respeito, disse ele:

Nos escritos de Hume pode ser encontrado um exame gentil, calmo e sem preconceitos. Neles ele considera, a saber, em primeiro lugar, um lado de uma coisa; ele procura todos os fundamentos possíveis para isso e os expõe no melhor estilo oratório. Em seguida, ele assume o outro lado, apresenta-o para exame, por assim dizer, completamente sem partidarismo, expõe novamente todos os fundamentos opostos com a mesma eloquência, mas no final e na conclusão aparece em sua verdadeira forma como um verdadeiro cético[;] ele queixa-se da incerteza de todas os nossos conhecimentos, mostra quão pouco eles podem ser confiáveis e finalmente duvida em vez de inferir e

³⁸ “[...] but they all tended toward to skepticism” (*LogB/LogB* AA 217, p. 172).

estabelecer qual dos dois conhecimentos é verdadeiro e qual é falso. (*LogB/LogB*, AA 217, p. 172 – tradução minha)³⁹

Embora Hume também mantenha uma aplicação detida da antitética pirrônica, para Kant tal adoção da dúvida por ela mesma interrompe o processo racional e intercepta o que de melhor pode ser prestado à razão pelo método cético: a efetiva purgação e purificação de todos os elementos que a podem atrapalhar em sua avaliação desde si própria. E aqui tal disposição da dúvida, que de início se mostrou bastante racional, tornaria o método cético um recurso exclusivo para a autodisrupção e autodissolvência da razão, no caso de se manter não descoberto o motivo de decidir em prol de um lado em vez de ao outro.

1.4 A matriz comum entre Ceticismo e Estoicismo

A propósito da interpretação de Foerster da antitética pirrônica e seu aspecto restritivo, mencionado acima, viu-se que ele havia tomado o movimento de contraposição aplicando-o de dois modos: desde os “númenos aos fenômenos” (i) e desde “os fenômenos aos fenômenos” (ii). Por isso, como observou Beckenkamp, restava ainda o movimento de contraposição alternativo “de númenos a númenos”, o qual será levado adiante por Kant.

Aqui essa terceira alternativa tem de ser considerada como a que tornará possível não só a reconstituição da antitética inevitável da própria razão pura por si mesma, em seu próprio antagonismo, como um princípio de pensamento racional, mas ainda a constituição da possibilidade de, em solucionando-a (tornando a razão ciente deste seu próprio movimento), dar um passo adiante para pensar a metafísica em um outro patamar e em um outro molde.

A possibilidade da união – filosoficamente concebida – de “ciência” e “sabedoria de vida” surgirá nesse nível: ela pode ser constatada diretamente do ponto de

³⁹ “In these writings of Hume is to be found a gentle, calm, unprejudiced examination. In them he considers, namely, first of all one side of a thing; he searches for all possible grounds for it, and expounds them in the best oratorical style. Then he takes up the other side, presents it for examination, as it were, completely without partisanship, expounds again all the opposing grounds with just the same eloquence, but at the end and in conclusion he appears in his true form as a real skeptic[;] he complains about the uncertainty of all our cognition whatsoever, shows how little these can be trusted, and finally he doubts instead of inferring and settling which of the two cognitions is true and which false” (*LogB/LogB*, AA 217, p. 172).

vista prático da razão (filosofia prática), no modo pelo qual forneceu a solução à constituição do “objeto total” da razão prática, que havia deixado em dificuldade as “escolas de sabedoria da antiguidade”, o estoicismo e o epicurismo. Pois, na mesma medida em que a distinção entre o sensível e o inteligível possibilitou distinguir entre “princípios imanentes” (uso empírico) e “princípios transcendentais” (uso transcendental), entre o conhecer e o pensar, assim a contraposição – levada adiante por Kant – de “númenos a númenos” possibilitará demonstrar a ligação de “virtude” (ciência) e “felicidade” (sabedoria de vida) enquanto um juízo sintético *a priori*, e não como um juízo analítico, como fora cogitado pelas escolas antigas.

A legitimidade da diferença entre conhecer e pensar, entre sensível e inteligível, no domínio da razão teórica (metafísica da natureza), doravante pode ser explorada em favor da “metafísica prática”: a efetividade da ação prática, pelo domínio inteligível (numérico) e pelo objeto completo da razão pura prática, o sumo Bem (*das höchste Gut*), na *Dialética da razão pura prática da segunda Crítica*, traz, mediante a conciliação de felicidade e virtude pela perspectiva crítico-transcendental da razão kantiana, o tema da vinculação de sabedoria de vida e ciência, contrastando ainda mais projeto da razão crítico-transcendental kantiana – e distinguindo-o sobremaneira – do projeto escolástico da razão em Wolff.

1.5 Antitética entre liberdade e natureza: os fios da natureza e do destino

Na terceira antinomia, no capítulo da *Dialética da razão pura* na *CRP*, ao debater as duas posições que fazem oposição antitética, a posição dogmática (racional) e a empirista, Kant exprime a lição cética, obtida possivelmente do contato com a recepção cética amplamente divulgada por Foerster e Baumgarten, com vistas a depurar a visão empirista e dar destaque à visão transcendental da razão, favorável à admissão de outra ordem causal, para além meramente da causalidade natural.

Como elucidado acima, segundo a interpretação da antitética pirrônica por Foerster, que evidenciou em dois sentidos a oposição antitética dos pirrônicos ou céticos como contraposição dos *númenos* aos fenômenos (i) e dos fenômenos aos fenômenos (ii), se se levar em conta que graças à dialética kantiana – graças à sua assimilação do ceticismo – foi resgatado ainda a terceira nuance, a contraposição de *númenos* a *númenos* (iii), ela tornou possível o meio de justificar o giro da razão especulativa para

afirmar a efetiva vantagem do primado prático, a primazia da razão prática. Deve-se a esse terceiro modo de oposição antitética, assimilado por Kant, que natureza e liberdade se mostraram conciliados no interior da razão pura e transcendental, na medida em que por ele foi facultado colocar tudo na ordem da razão transcendental, como afirmou na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: que “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis [do mundo sensível]”. (FMC/GMdS, BA 112, p. 108 – grifo do autor).

Todavia, antes disso, no debate das duas posições em disputa no capítulo da *Dialética da razão pura* na CRP, na terceira antinomia⁴⁰, a posição dogmática (racional) e a empirista, Kant tematizou o modo de evitar com que a razão transcendental caísse em um beco sem saída ou recusasse as questões que são decisivas para ela. E a condição para chegar ao resultado buscado pela razão transcendental reside em assumir que isso só é possível sob a condição de ambas as posições – dogmática e empirista – serem colocadas sob o domínio da reflexão (pensamento), portanto, que sua oposição antitética, a fim de ser resolvida, requer que elas se coloquem em contraposição como elementos *númenos* para *númenos*⁴¹.

Em vista disso, o debate estabelecido aqui entre as posições dogmática (tese) e empírica (antítese) serve de parâmetro ao estabelecido na *Dialética da Crítica da razão*

⁴⁰ O capítulo *A antinomia da razão pura*, da CRP, faz parte da divisão da *Dialética transcendental*, que também pode ser descrita como a lógica da ilusão transcendental. Naquele capítulo, então, Kant apresenta os problemas aparentemente irresolúveis da razão que tenta conhecer, desde a dimensão sensível, a totalidade incondicionada dos fenômenos. Assim, seguindo esse propósito Kant procura, a partir do método cético – que é totalmente diferente do ceticismo (CRP/KrV, B 451, p. 390) – solucionar as operações dialéticas da razão através da necessidade de um procedimento corretivo para colocar em perspectiva o uso dos conceitos puros da razão (ideias) em contraste com o único uso possível das categorias do entendimento. Ao apontar que as antinomias são “quatro problemas naturais e inevitáveis da razão” Kant enfatiza que “só pode haver este número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limite *a priori* a síntese empírica” (CRP/KrV, B 490, p. 419). Sob o contexto do capítulo das *Antinomias*, da CRP, Ferrer escreve que: “Dentro da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, a Antinomia tem a particularidade de ser o capítulo que trata das ideias que fazem referência ao mundo empírico, isto é, que ‘podem pressupor o seu objeto [...] como dado, e a questão que delas surge diz respeito somente à prossecução da síntese’. Consistem, como é bem conhecido, em primeiro lugar, no problema dos limites da extensão do todo dos fenômenos no espaço e no tempo; questionam, em seguida, os limites da composição de cada fenômeno; tratam ainda, em terceiro lugar, da existência de um começo possível para as séries de determinação dentro do todo dos fenômenos; e, por fim, da existência de um ser necessário como fundamento da série dos fenômenos” (FERRER, 2012, p. 11).

⁴¹ Posteriormente, como veremos, na *Dialética da razão pura prática*, no debate entre estoicismo e epicurismo, justamente essa condição (terceira alternativa) se mostrará promissora para a inversão da ordem teórica para a ordem prática (primado prático) da razão, em que o conceito de sumo Bem, considerado pelo estoicismo, de oposição antitética meramente cética (contraposição fenômeno a fenômeno) será convertido em oposição antitética transcendental, como contraposição de fenômeno a *númeno* – como um quarto desdobramento da oposição antitética (possível graças ao estofamento da terceira alternativa que lhe está na base, a contraposição de *númenos* a *númenos*).

prática, da *CRPr*, na oposição entre estoicismo e epicurismo. Acima indicamos o quanto Kant dispôs da antitética a fim de “demonstrar proposições e seu oposto”, isso baseando-se na suspeita, diz ele, de haver “uma ilusão do entendimento, [e, por isso] para descobrir no que ela consistia”⁴². Assim, na *Crítica da razão pura*, no terceiro conflito das ideias transcendentais, ele apresentou a tese e a antítese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” – Tese – (*CRP/KrV*, B 472, p. 406); e “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” – Antítese – (*CRP/KrV*, B 473, p. 407).

Para ele a posição que defende que “toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza” leva a reflexão da razão a tal ponto até mostrar-se contradizer a si mesma, em virtude de admitir sempre e somente um começo “subalterno” – “nunca um primeiro começo”, impedindo com isso a “integridade da série [de tudo o que acontece] pelo lado das causas provenientes umas das outras”. Diz Kant:

Suponhamos que não havia outra causalidade além da conforme com as leis da natureza; nesse caso, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra. Ora, o estado anterior tem que ser em si mesmo algo que tenha acontecido (que tenha surgido no tempo, pois não era antes); porque, se sempre tivesse sido, a sua consequência também não teria começado a ser, mas teria sido sempre. Portanto, a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa *acontecida*, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente. (*CRP/KrV*, B 472-474, p. 406 – grifo do autor).

Assim, visando à causalidade que permite pensar a série completa dos fenômenos “pelo lado das causas”, torna-se necessário admitir uma causalidade diferente que a causalidade mecânica: uma causalidade “pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas [...] capaz de dar início por si a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza”, ou seja, “uma liberdade transcendental” (*CRP/KrV*, B 475, p. 408).

⁴² Refl 5037, AA 18, p. 69; *Apud* BECKENKAMP, 2019a, p. 14.

Por sua vez, concernente à posição que defende que “tudo na natureza acontece unicamente em virtude das leis da natureza” e que “não há liberdade”, ela leva a reflexão da razão ao ponto de admitir que “só na natureza” se pode procurar “o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo” (*CRP/KrV*, B 475, p. 407). E, visto que “as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo”, não podem tomar “o lugar das leis da natureza” – a liberdade transcendental, como uma espécie particular de causalidade, para o caso de ser tomada como anterior à natureza e com isso “produzir a série” dos acontecimentos, a razão seria colocada em um estado em que “nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa ação [da espontaneidade] que acontece” (*CRP/KrV*, B 473, p. 407), mostrando-se a liberdade transcendental contrária à lei de causalidade. E isto porque, diz Kant,

[...] todo o começo da ação pressupõe um estado da causa, ainda não actuante, em um primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva. (*CRP/KrV*, B 473, p. 407)

Em vista disso, como pensar a liberdade para além de mera “libertação da coação”, isto é, como “também libertação do fio condutor de todas as regras” (*CRP/KrV*, B 476, p. 408-409), quando justamente está em questão o estatuto distinto da operação de cada conceito: natureza e liberdade? Assim, essa posição pontua a dificuldade que seria conceder à liberdade transcendental realizar a tarefa que, correspondendo à natureza, o entendimento desempenha, a de “remontar, cada vez mais alto, na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a sua causalidade é sempre condicionada, mas promete, em compensação, uma unidade da experiência universal e conforme à lei” (*CRP/KrV*, B 476, p. 409)⁴³.

No contraponto entre as duas posições (*Observação sobre a terceira antinomia*) Kant pondera não se tratar, na primeira posição, da admissão de “um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade” (*CRP/KrV*, B 478, p. 410), em virtude do qual se evidencia a necessidade de a razão fazer apelo “na série das causas naturais, a um primeiro começo, resultante da liberdade” (*CRP/KrV*, B

⁴³ Como observa Kant, perante essa posição, “a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada” (*CRP/KrV*, B 476, p. 409).

478, p. 410)⁴⁴. Assim, a seu ver, pela primeira posição (**tética**) pode ser provada – ainda que não possa ficar “compreendida em si mesma” – a faculdade de “começar espontaneamente uma série no tempo”, isto é, unicamente do ponto de vista da causalidade, dar início a diferentes séries, sem presumir que isso seja uma referência a um “começo absoluto” das séries no curso do mundo (*CRP/KrV*, B 478, p. 410)⁴⁵. Do ponto de vista da segunda posição (**antitética**), Kant pondera quão inviável seria evitar aqueles “enigmas da natureza”, cuja resposta é tornado possível, inclusive, estabelecer “muitas propriedades sintéticas fundamentais (forças fundamentais” dela própria, isto é, que sem conceder o pensamento de uma primeira causalidade livre, o investigador da natureza não poderia sequer conceber essas forças fundamentais e mesmo “a própria possibilidade de mudança em geral” (*CRP/KrV*, B 478, p. 411). É que, argumenta Kant, a própria possibilidade de sucessão “de ser e não-ser” como sucessão ininterrupta só pode ser concebida *a priori*, isto é, pelo pensamento racional. E, filiada a esse pensamento racional, Kant pondera não dever ser buscada no mundo a liberdade (como faculdade transcendental), mas exclusivamente fora dele, isto é, no pensamento. Em vista disso, a liberdade transcendental se conserva como condição do pensamento de outra causalidade que a mecânica e como nunca devendo ser atribuída “às substâncias, porque se assim fosse, desapareceria em grande parte o encadeamento de fenômenos que se determinam necessariamente uns aos outros por leis naturais, encadeamento a que se dá o nome de natureza [...]” (*CRP/KrV*, B 479, p. 411). Portanto, deve subsistir uma certa harmonia entre liberdade e natureza, como duas ordens causais distintas, a fim de que a primeira possibilite pensar a última, sob pena de que “as leis desta última seriam incessantemente alteradas pelas influências da primeira e o jogo dos fenômenos, que, pela simples natureza devia ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo” (*CRP/KrV*, B 479, p. 411). Noutras palavras: só a admissão das duas ordens causais como sendo distintas permite não haver uma confusão e uma mistura delas em um mesmo nível – o da natureza –, visto que a ordem causal da liberdade conduz o

⁴⁴ Segundo Kant, isso confirma o fato de “todos os filósofos da Antiguidade (excluindo a escola epicurista) se terem visto obrigados, para explicar os movimentos do mundo, a admitir um primeiro motor, isto é, uma causa livremente actuante, que primeiro e por si mesma iniciou esta série de estados. Na realidade não tiveram a audácia de tornar concebível um primeiro começo a partir da simples natureza” (*CRP/KrV*, B 478, p. 410).

⁴⁵ Isto porque, elucida Kant, uma série sucessiva somente “poder ter no mundo um começo relativamente primeiro, visto ser sempre precedida de um estado de coisas anteriores” (*CRP/KrV*, B 478, p. 410).

sujeito a uma ordem diferente, que torna possível *pensar* a série completa dos fenômenos pelo lado das causas.

Com efeito, pode ser vinculado a tal confusão e mistura, de diferentes ordens causais em um mesmo nível, o trazido como interpretação da antitética pirrônica em Foerster ao evidenciar a contraposição – pelos pirrônicos ou cétricos – dos *númenos* aos fenômenos e dos fenômenos aos fenômenos. A restrição a interpretar as coisas exclusivamente desde a relação “dos fenômenos aos fenômenos” é que conduz ao contrassenso de inserir liberdade e natureza em um único e mesmo princípio racional, como se pudesse se referir a um e mesmo objeto. Ainda no domínio da razão teórica, na *Crítica da razão pura*, Kant pergunta-se se pode alcançar, pela exposição da tese e antítese, alguma clareza sobre o lado a ser dada preferência para o caso de alguém ser forçado a escolher uma entre as duas. Disse Kant:

Observa-se nas afirmações da antítese uma perfeita conformidade do modo de pensar e completa unidade da máxima, isto é, um princípio de *empirismo* puro, não só na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na solução das ideias transcendentais do próprio universo. (*CRP/KrV*, B 494, p. 421 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu).

E, complementa, dizendo:

Em contrapartida, as afirmações da tese, além da explicação empírica empregada no curso da série dos fenômenos, põem ainda como fundamento outros princípios intelectuais, pelo que máxima não é simples. Atendendo à sua característica essencial, dar-lhe-ei o nome de *dogmatismo* da razão pura. (*CRP/KrV*, B 494, p. 421 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu).

O fato de a razão não poder simplesmente recuar a fim de considerar desde um ponto de vista indiferente tal disputa entre antítese e tese, segundo Kant, revela pelo menos um elemento promissor para o destino prático do homem, que motivará, por um lado, que seja tomado um “zelo ardente de uma das partes” e que um dos partidos “seja aclamado com alegres aplausos”, enquanto que se manifesta, pelo outro, já uma “inconciliável má vontade” (*CRP/KrV*, B 493, p. 421).

Isto se complementa, quando Kant relata em 1788, na *CRPr*, a respeito do primado da razão pura prática na sua conexão com a razão pura especulativa, ao definir por primado:

entre duas ou mais coisas ligadas pela razão entendo eu a prioridade de uma delas ser o primeiro princípio determinante da conexão com

todas as outras. No sentido mais estrito, prático, primado significa a superioridade do interesse de uma enquanto o interesse das outras está subordinado a esse interesse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro). (*CRPr/KpV*, A 215, p. 169)

Assim, Kant afirma que o primado da razão é prático, e que, além disso, “não pode pedir-se à razão pura prática que se subordine à razão especulativa e, portanto, que inverta a ordem, porque todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático” (*CRPr/KpV*, A 219, p. 171). Portanto, em inteira consonância com o exposto na terceira antinomia das ideias transcendentais, da *CRP*, pondera Kant, dizendo:

[...] Do lado do *dogmatismo* na determinação das ideias cosmológicas da razão, ou do lado da tese, revela-se o seguinte: *Em primeiro lugar*, um certo interesse prático a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse [...]. Que [o meu eu pensante] nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior às compulsões da natureza [...] tudo isso são pedras angulares da moral e da religião. A antítese rouba-nos todos estes apoios ou pelo menos parece roubá-los. (*CRP/KrV*, B 494-495, p. 421-422 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

E, complementa Kant:

Em segundo lugar, também por este lado se manifesta um certo *interesse especulativo* da razão. Com efeito, se aceitarmos e usarmos desta maneira as ideias transcendentais, podemos abranger *a priori* toda a cadeia das condições e conceber a derivação do condicionado [na natureza], porque se parte do incondicionado [no pensamento]. Ora, a antítese não permite isto, e redundando em seu desabono não poder dar ao problema das condições da sua síntese uma resposta que nos dispense de prosseguir em intermináveis interrogações. Segundo ela, dever-se-á ascender de um começo dado a um outro superior, cada parte conduz a uma parte mais pequena, cada acontecimento tem sempre como causa outro acima dele, e as condições da existência em geral assentam sempre, por sua vez, noutras, sem nunca alcançarem um sustentáculo nem um ponto de apoio incondicionado, numa coisa existente por si mesma, como ser originário. (*CRP/KrV*, B 495, p. 422 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Isso evidencia, em contraposição, que não há nenhum interesse prático do lado do empirismo, do lado da *antítese*, que pudesse fundar-se em “princípios puros da razão, como o que contêm a moral e a religião” (*CRP/KrV*, B 496, p. 422)⁴⁶. Em suma,

⁴⁶ Como prossegue Kant ao observar: “O simples empirismo parece, pelo contrário, roubar a ambas toda a força e toda a influência. Se não há um Ser originário distinto do mundo, se o mundo não tem começo nem, portanto, um autor; se a nossa vontade não é livre e a alma é tão divisível e corruptível como a

pondera Kant: “o empirismo oferece ao interesse especulativo da razão vantagens bem aliciantes e que ultrapassam, grandemente, as que pode prometer o doutor dogmático das ideias da razão” (*CRP/KrV*, B 496, p. 423)⁴⁷. Nesse sentido, a posição do dogmático apresenta a posição adequada para a razão pura, segundo a qual ele mesmo, diz Kant,

não só não tem necessidade de abandonar a cadeia da ordem natural para se vincular a ideias, cujos objetos desconhece, porque, sendo apenas seres do pensamento [*ens rationis*], nunca lhe podem ser dados, mas também não lhe é sequer permitido abandonar a sua tarefa, e a pretexto de a ter terminado, passar para o domínio da razão idealizante e elevar-se a conceitos transcendentais, onde não teria mais necessidade de observar, nem de investigar de acordo com as leis da natureza, mas tão-só de pensar e inventar, seguro de que não poderá ser refutado pelos factos da natureza, porque não estaria mais dependente do seu testemunho, e poderia ignorá-los ou até mesmo subordiná-los a uma instância superior, ou seja, à da razão pura. (*CRP/KrV*, B 497, p. 423)

Evidencia-se justamente a partir daqui, de modo subjacente, a matriz da contraposição dos fenômenos aos *númenos* que se refletirá, posteriormente, na correção de Kant da posição estoica, relativamente à possível assunção do conceito de sumo Bem. Por um lado, se a posição epicurista não pode ser salva por se identificar ao empirismo – visto que, como na esfera teórica acima, só podia representar, em sua oposição antitética, a contraposição de fenômeno a fenômeno –, por outro, a posição estoica exibirá, como veremos, ao menos parcialmente um componente racional, que torna possível a que ela seja elevada à independência de uma ideia racional, como representação da relação do fenômeno ao *númeno*. A vantagem do lado do estoicismo assentará, portanto, em haver tematizado para seu programa filosófico a questão da Sabedoria de Vida. Essa perspectiva é que deve – porque pode – ser guardada sob a terceira alternativa da oposição antiética, não aventada pelos pirrônicos ou céticos. Vejamos a seguir de que modo Kant apresenta, na *Dialética da razão pura prática*, no resgate da posição estoica, a promoção da ligação entre Ciência e Sabedoria de vida no conceito de sumo Bem, como objeto pleno da razão pura prática.

matéria, então as ideias morais e os seus princípios perdem todo o valor e soçobram, juntamente com as ideias transcendentais, que constituem os seus apoios teóricos”. (*CRP/KrV*, B 496, p. 423 – grifo meu).

⁴⁷ Segundo Kant, para o dogmático das ideias da razão “o entendimento está sempre no terreno que lhe é próprio, ou seja, no terreno das experiências simplesmente possíveis, cujas leis pode investigar e, mercê das quais, pode alargar sem fim o seu conhecimento seguro e evidente” (*CRP/KrV*, B 496, p. 423).

1.6 Correção do extravio natural (oposição dialética) prévio à verdadeira oposição racional antitética

Como havia Kant havia ponderado na *FMC* (1785) a interdependência entre Ciência (*Wissenschaft*) e Sabedoria (sageza [*Weisheit*])⁴⁸, observou surgir entre ambas uma dialética natural, pelo fato de a razão impor “as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremitentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem)” (*FMC/GMdS*, BA 23, p. 38). Um tal desprezo e depreciação das pretensões “aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem)” (*FMC/GMdS*, BA 23) reclama a tarefa de conduzir todos os “arrazoados e [as] sutilezas [opostas] às leis severas do dever” (*FMC/GMdS*, BA 23, p. 38), que visam colocar em dúvida a validade da lei do dever e seu rigor (intransigência). Assim, no caso de não administrada essa dialética natural, seu efeito é romper o limite que separa os dois domínios, o da pura fundamentação e do empírico (das motivações, dos desejos e das inclinações), permitindo um intercâmbio nocivo e uma comunicação espúria entre ambos, fazendo com que sejam corrompidas as leis do dever e despojadas “de toda a sua dignidade” (*FMC/GMdS*, BA 23, p. 38).

Todavia, para Kant a moralidade (desde sua fundamentação) não tem em vista solapar a felicidade, pois esta última, a felicidade própria, é um dever. Isto porque, diz ele, “a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres” (*FMC/GMdS*, BA 12, p. 29).

O fato é que a felicidade não é o fim primeiro e direto da razão: o verdadeiro contentamento assenta – e só pode assentar – na ideia do valor absoluto da vontade (*Wille*), o qual a razão (*Vernunft*) torna possível conhecer ao discernir uma intenção ainda mais digna “da existência” (*FMC/GMdS*, BA 7, p. 25): a razão deve dirigir-se a ela e subordinar igualmente a esta intenção “em grandíssima parte a intenção privada do homem” (*FMC/GMdS*, BA 7, p. 25). Para aproximar-se à dignidade da intenção da existência, o fim da razão é, então, exclusivamente “produzir uma *vontade*, não só *boa*

⁴⁸ Como havia mencionado já acima, nas palavras de Kant: “A própria sagesa (*Weisheit*) – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer (*im Tun und Lassen*) do que em saber (*Wissen*) – precisa também da ciência (*Wissenschaft*) [...] para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. (*FMC/GMdS*, BA 23, p. 38 – grifo meu).

quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*” (*FMC/GMdS*, BA 7, p. 25), vindo a exercer sobre ela (vontade) toda a sua influência enquanto faculdade racional.

Essa ideia de dignidade serve de pano de fundo para que se torne resplandecente mesmo toda aspiração à felicidade. Assim, por esse destino prático, a faculdade da razão tem em mira fundar uma boa vontade, estabelecendo através disso uma relação de meio e fins, no qual ela se coloca em ação exclusivamente para encontrar “um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação” (*FMC/GMdS*, BA 8, p. 26). Antevê-se aqui a presença, já, do pressuposto da liberdade transcendental para condicionante desse tipo de operação da razão, de encontrar ao final o que ela propôs a si mesma no início, isto é, seu aspecto de autodeterminação, de dar leis para si mesma (*héautonomia*) e da presumida independência em relação à esfera empírica.

Em tal contexto, a dialética natural presente aqui designa antes – em contraste com aquela metafísica natural (*metaphysica naturalis*) na esfera do conhecimento teórico, enquanto ânsia/disposição para transcender os limites dos fenômenos e da experiência e buscar algo sólido para além deles⁴⁹ – uma desconfiança sobre a possibilidade de encontrar um princípio seguro para fundar a moralidade. Isto porque os filósofos, em todos os tempos, disse Kant, “negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção [moral] nas ações humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo, por isso, porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade” (*FMC/GMdS*, BA 26, p. 40)⁵⁰. De fato, não é possível, continua ele,

[...] apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é, contudo, ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenha, portanto, valor moral. (*FMC/GMdS*, 25, p. 39 – grifo do autor)

⁴⁹ Pois, como observa Kant, enquanto disposição natural, a metafísica existe pelo fato de a razão humana ser impelida “por exigências próprias” deparando-se com problemas que “não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência” (*FMC/GMdS*, B 21, p. 50). Nesse sentido é que, pondera Kant, “houve sempre e continuará a haver uma metafísica” em todos os homens, tão logo a razão neles alcança a especulação.

⁵⁰ Prossegue Kant, “do fato de até agora haveremos tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão não se deve, de forma alguma, concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico”. (*FMC/GMdS*, BA 25, p. 39).

Isto é, polarizada entre a concessão aos dois lados da natureza humana, um lado “nobre bastante para fazer de uma ideia [do dever] tão respeitável a sua regra de conduta”, outro “[uma natureza] fraca demais para lhe obedecer [obedecer a tal regra de conduta]” (*FMC/GMdS*, BA 26, p. 40), uma vez postas ambas na balança, vê-se que por aquela dialética natural o ser humano é disposto, por primeiro, a assumir a faculdade da razão apenas “para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas” (*FMC/GMdS*, BA 26, p. 40).

Ou seja, o impedimento para a assunção do lado nobre da natureza humana (capaz de fazer uma ideia do dever) é natural, pondera Kant, em vista de ser “absolutamente impossível encontrar na experiência, com perfeita certeza, um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha se baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (*FMC/GMdS*, BA 26, p. 40). Assim, a tarefa do texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), cuja complementação é a *Crítica da razão prática* (1788), consiste em demonstrar que a lei moral não é uma quimera⁵¹.

Entretanto, esse debate sobre a fundamentação da moral, na perspectiva do “fazer ou deixar de fazer”, está localizado estritamente do lado da Ciência, visto a moral ser a doutrina sobre “como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade” (*CRPr/KpV*, A 234, p. 182). Concernente à doutrina sobre como o ser humano pode tornar-se feliz, Kant tematizará, na mesma perspectiva do “fazer ou deixar de fazer”, a Sabedoria de vida. Daqui a tarefa da razão pura prática de pensar o conceito de um sumo Bem como conceito em que ambas estão reunidas: Ciência e Sabedoria de vida, isto é, “onde a maior felicidade se apresenta como ligada na mais exata proporção à máxima perfeição moral (possível nas criaturas) [...]” (*CRPr/KpV*, A 233, p. 181-182), isto porque, diz

⁵¹ Como observa Kant, o fato é que não se pode conceder que “os conceitos de dever (exatamente como por preguiça nos convencemos que acontece também com todos os outros conceitos)” (*FMC/GMdS*, BA 28, p. 41) sejam tirados “somente da experiência”; o decisivo, com vistas a destrinchar a fonte do conceito de dever, repousa, antes, na convicção de que “a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer”, sendo de menor ou mesmo de nenhuma importância “saber se isto ou aquilo acontece” efetivamente. O contraste aqui é, então, entre a incerteza a respeito de ações que talvez nunca antes “tivessem jorrado de tais fontes puras” e ações que “podem ser irremissivelmente ordenadas pela razão: [...] a pura lealdade na amizade [...]”, etc. Isto é, a despeito de o dever apontar para ações “que o mundo até agora talvez não deu [tenha dado] nenhum exemplo”, isso não faz pender a balança, invariavelmente, para o lado fraco da natureza humana, pois, pelo fato de “até agora talvez não ter existido nenhum amigo legal” não pode se exigir menos de todo homem a pura lealdade na amizade: uma tal exigência é um dever, que se constitui como um “dever em geral, anteriormente a toda a experiência”. É esse dever em geral que “reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (*FMC/GMdS*, BA 28, p. 41 – grifo do autor).

Kant, “a lei moral manda-me fazer do soberano bem [*des höchsten Guts*] possível no mundo o objeto (*Gegenstand*) supremo de toda a conduta” (*CRPr/KpV*, A 233, p. 181).

Assim, do ponto de vista de dois “fazeres”, do *fazer* voltado à moralidade (Ciência) fundada na perspectiva do dever e de sua fundamentação, e do *fazer* voltado à realização do soberano Bem/sumo Bem (sabedoria de vida) na perspectiva de vinculação de felicidade e moralidade, originalmente unidas no conceito de “um autor do mundo, santo e bom” (Deus) (*CRPr/KpV*, A 166, p. 108), Kant distingue os princípios da felicidade e da moralidade, elucidando não haver, a partir da razão transcendental, “uma *oposição* entre ambos”, visto que, diz ele, “a razão pura prática não quer que se *renuncie* forçosamente à pretensão à felicidade, mas apenas que não se [a] tome em consideração, quando se fala de dever” (*CRPr/KpV*, A 166, p. 108).

A reinserção da questão da felicidade como tema da razão prática, considerada na perspectiva racional, e não mais imediatamente sensível, advém do conceito de sumo Bem, no tratamento kantiano espelhado pelo tratamento do conceito de “sabedoria” dos antigos. Kant inicia tal debate no livro segundo da *Crítica da razão prática*, a *Dialética da razão pura prática*, no qual apresenta o conflito dialético natural que pode induzir ao engano e à ilusão, ao pretender fornecer como encontrável o Incondicionado no domínio do “praticamente condicionado (o que se baseia em inclinações e na necessidade natural)” (*CRPr/KpV*, A 194, p. 126), isto é, “a totalidade incondicionada do objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática, sob o nome de soberano bem (*höchstes Gut*)” (*CRPr/KpV*, A 194, p. 126).

Enquanto esse objeto total não apenas difere do princípio determinante da vontade – que visa à moralidade e à Ciência moral –, mas traz outro princípio aderente à moralidade visando “determinar esta ideia [de sumo Bem, de totalidade incondicionada] praticamente, de modo suficiente” (*CRPr/KpV*, A 194, p. 126), aqui a “doutrina da sabedoria” constitui-se, igualmente, pelo determinar da ideia de sumo Bem “para a máxima de nossa conduta racional” (*CRPr/KpV*, A 194, p. 126). Segundo Kant, enquanto ciência, a doutrina da sabedoria

é a filosofia, tal como os antigos entendiam a palavra, para os quais ela era uma indicação do conceito em que se deve colocar o soberano Bem, e [uma indicação] da conduta a seguir para o alcançar. [Em vista disso,] Seria bom deixar a esta palavra o seu antigo significado de doutrina do soberano bem, na medida em que a razão se esforça por a constituir em *ciência*. (*CRPr/KpV*, A 194, p. 126)

Todavia, ainda que *amor da ciência* e *amor da sabedoria* possam ser pensados ambos como contidos na expressão “filosofia”, no sentido grego da palavra *filo* + *sofia*, que visa a “todo o conhecimento especulativo da razão enquanto ela é útil tanto para esse conceito como para o princípio prático de determinação” (*CRPr/KpV*, A 194, p. 126 – grifo meu), nisso sem abandonar “o objetivo capital em virtude do qual unicamente ela se pode chamar *doutrina da sabedoria*” (*CRPr/KpV*, A 194-195, p. 126 – grifo do autor), que é o agir prático (agir moral), nesse contexto o debate sobre a condição fundadora do agir prático-moral – designado como a Ciência prática – possui um domínio distinto daquele sobre o conceito da sabedoria prática, o soberano Bem⁵².

No entanto, para Kant filosofia e sabedoria permanecem apenas como um ideal; e à sabedoria pertence o “domínio de si mesmo” do indivíduo, enquanto efeito desse ideal e o “interesse indubitável que ele toma [...] pelo bem geral na sua pessoa”, margeado como ideal “plenamente representado, mas subjetivamente, para a pessoa, [mas] [...] apenas [como] o objetivo do seu esforço incessante” (*CRPr/KpV*, A 195, p. 127). Assim, em favor da sabedoria no viver, com as antigas escolas gregas, estoicismo e epicurismo, veio a primeira tematização do vínculo de moralidade e felicidade no conceito de soberano Bem/sumo Bem, como lição sobre o modo de realizar aquele autodomínio e interesse pelo bem geral.

Todavia, na medida em que essas escolas se opunham diametralmente a respeito da noção de felicidade – prévio ainda ao estabelecimento da certeza *a priori* do princípio da moralidade, que Kant assenta, na *Analítica da razão pura prática*, na pura forma da ação moral – cada sistema passou ao largo dessa primeira exigência de fundamentação pura do princípio moral (Bem supremo) (*obersten Gut*). Nesse sentido, visto que para nosso fim importa destacar, na crítica à adoção, pelo estoicismo, da felicidade e do conceito de soberano Bem, o modo pelo qual Kant apropria-se argumentativamente do lado racional da definição estoica desses conceitos – felicidade e soberano Bem –, passamos diretamente ao livro da *Dialética da razão pura prática*, da *segunda Crítica*.

⁵² Para a elucidação dessas duas distintas questões, Kant reservou o livro primeiro da *Crítica da razão pura prática*, a *Analítica da razão pura prática*, para examinar o conceito de entendimento prático, decompondo-o até suas partes mais elementares, o conceito de vontade, de autonomia, de livre-arbítrio, etc.; e, para o segundo livro da *CRPr*, para realizar o exame sobre o uso adequado do conceito de soberano Bem, em seu vínculo aos conceitos de lei moral e de vontade humana finita e racional.

1.7 Juízo analítico e sumo Bem no estoicismo: sabedoria racional parcial

Na *Analítica da razão pura prática*, Kant detectou uma carência linguística à base da interpretação comumente realizada da proposição latina: “Não queremos nada que não se encontre sob a razão do bom; nem detestamos nada se não for por causa do mal” (*CRPr/KpV*, A 105, p. 87 – tradução minha)⁵³, em vista da qual várias escolas se desencaminharam na adoção da adequada compreensão destes objetos (*boni, mali*) da razão prática, primando por um caráter diretamente objetivo (no sentido psicológico) na sua interpretação deles: “Nada desejamos a não ser em consideração do que para nós é bom ou mau (*Wohl und Weh*)” (a) (*CRPr/KpV*, A 105, p. 87, nota – grifo itálico do autor; sublinhado, meu). Para desvencilhar-se disso Kant recorreu às nuances do idioma alemão, mediante o qual libertou-se da interpretação essencialista acima, agregando-lhe o componente subjetivo na adoção daqueles objetos, fundando a interpretação, com isso, por primeiro no sujeito (razão). Ela reza: “Nada queremos, segundo a indicação da razão, senão enquanto o tomamos por bom ou mau (*gut oder böse*)” (b) (*CRPr/KpV*, A 105, p. 87, nota – grifo meu)⁵⁴.

É de interesse trazer o tópico acima por dois motivos: primeiro, porque Kant mostra, na sequência, que a escola estoica parecia já conforme à autêntica (verdadeira) adoção dos objetos da razão prática e que o desencaminhamento posterior, na sua adoção pela razão prática, se seguiu da proposição latina interpretada exclusivamente no sentido essencialista (proposição (a)). E, em seguida, porque Kant detecta também no conceito de soberano Bem (*höchstes Gut*), no substantivo que o compõe, o conceito de soberano (*Höchste*), na expressão latina: *supremum*, outro possível motivo desencaminhador da adequada adoção do termo “Bem supremo” pelas escolas filosóficas, tanto antigas como contemporâneas. Disse ele:

⁵³ “*Nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*” (*CRPr/KpV*, A 105, p. 87). Como observa ele em nota de rodapé: “a expressão *sub ratione boni* é também ambígua. Pode, de fato, significar: representamo-nos algo como bom, quando e *porque o desejamos* (queremos); mas também [pode significar]: desejamos algo porque *no-lo representamos como bom*, de maneira que ou o desejo é o princípio determinante do conceito do objeto enquanto bem, ou o conceito do bem é que constitui o princípio determinante do desejo (da vontade); donde, pois: no primeiro caso, *sub ratione boni* significaria que queremos algo sob a ideia do bem, no segundo, que o queremos em consequência desta ideia, a qual deve preceder o querer enquanto princípio determinante do mesmo” (*CRPr/KpV*, A 105, p. 87, nota – grifo do autor).

⁵⁴ Como se pode constatar, as consequências que se seguem dessa observação crítica e reformulação de Kant são inúmeras, já que por meio dela todo o plano da razão prática (razão pura prática) é recolocado em um novo patamar com vistas a elucidar o correto móbil do agir prático-moral.

O conceito de soberano [*des Höchsten*] encerra já um equívoco que, se não se lhe prestar atenção, pode ocasionar discussões inúteis. *Soberano* pode significar supremo (*supremum*) ou também perfeito (*consummatum*). O primeiro constitui aquela condição que é em si mesma incondicionada, quer dizer, a nenhuma outra sujeita (*originarium*); o segundo é aquele todo (*Ganze*) que não constitui parte alguma de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*). (CRPr/KpV, A 198, p. 129)

A partir dessa distinção ganha destaque o sentido no qual tem de permanecer a noção de virtude (ser digno ou mérito de ser feliz) à base de tudo o que possa parecer “desejável” pelo sujeito, isto é: que a virtude é a condição suprema ou já o Bem supremo (*das oberste Gut*) (CRPr/KpV, A 198, p. 129). Portanto, nisso é mostrado que a virtude não é idêntica ao soberano (*Höchste*): apenas esse último é “o bem total e perfeito, enquanto objeto da faculdade de julgar de seres racionais finitos” (CRPr/KpV, A 198, p. 129).

Neste sentido, com vistas a que a virtude seja o “bem total e perfeito” ou torne-se parte do soberano Bem (*höchsten Gut*), é necessário apresentar a felicidade (*Glückseligkeit*) como vinculada necessariamente a ela, sob pena de representar uma contradição, isto é, que embora o ser humano possa ser digno da felicidade, não venha a participar dela em qualquer momento.

Kant evidenciou a legitimidade da *causa noumenon* enquanto fundamento da causalidade pela liberdade⁵⁵, que é o conceito nuclear da moralidade; na medida em que a vontade finita humana deve ser considerada tanto em seu aspecto vinculado à natureza (como fenômeno), como em seu aspecto puro (*causa noumenon*), é notório que, do ponto de vista prático, a natureza tenha de ser contemplada desde uma perspectiva inteligível, como fundada igualmente pela razão pura prática *a priori*. Portanto, a *causa noumenon*, como a fonte do conceito de virtude, permite pensar em harmonia os dois aspectos da vontade humana, os aspectos sensível e racional, visto a virtude ser, no fundo, somente “a disposição moral *na luta* [*im Kampfe*], e não a *santidade* na suposta *posse* de uma plena pureza das disposições da vontade” (CRPr/KpV. A 151, p. 100 – grifo do autor).

⁵⁵ Na *Análitica da razão pura prática*, “O conceito de *um ser que tem vontade livre* é o conceito de uma *causa noumenon* e [...] este conceito não se contradiz a si mesmo pelo fato de que o conceito de uma causa, enquanto inteiramente derivado do entendimento puro, garantido igualmente na sua realidade objetiva quanto aos objetos em geral mediante a dedução, independente também, segundo a sua origem, de todas as condições sensíveis, e assim não limitado por si mesmo aos fenômenos (salvo se se quisesse fazer dele um uso teórico determinado), pode certamente aplicar-se às coisas enquanto puros seres do entendimento” (CRPr/KpV, A 97, p. 68 – grifo meu).

Assim, embora o conceito de virtude seja pensado e tenha seu fundamento na perspectiva inteligível (*numénica*), nem por isso a virtude representa a posse de uma totalidade realizada (santidade), mas requer, pelo contrário, que a vontade humana, pelo aspecto racional da vontade, seja mostrada em harmonia com a felicidade, na perspectiva ou conceito igualmente racional.

Como observa Kant, justamente a dimensão puramente racional do conceito de felicidade não fora alcançada pelas antigas escolas gregas, estoicismo e epicurismo⁵⁶. De modo preciso, a doutrina estoica inclinava-se parcialmente ao conceito racional de felicidade pelo fato de tornar a felicidade aderente (internamente vinculada) ao conceito de virtude, na formulação (proposição) analítica do conceito de soberano Bem. Disse Kant:

Os *Estoicos* [...] tinham escolhido de um modo inteiramente correto o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude, como condição do soberano Bem, mas, ao representarem o grau da virtude exigível pela sua pura lei como podendo ser plenamente alcançado nesta vida, tinham não só elevado o poder moral do *homem* sob o nome de *sábio*, acima de todos os limites da sua natureza, e admitido algo que contradiz todo o conhecimento acerca dos homens, mas também e sobretudo não queriam admitir a segunda *parte integrante* do soberano Bem, a saber, a felicidade, como um objeto (*Gegenstand*) particular da humana faculdade de desejar; tinham antes feito o seu *sábio*, tal como a uma divindade, na consciência da excelência da sua pessoa, de todo independente da natureza (relativamente ao seu contentamento), ao expô-lo, é verdade, aos males (*Übel*) da vida, mas sem a eles o submeterem (representavam-no também ao mesmo tempo como liberto do mal (*Böse*)). (*CRPr/KpV*, A 228, p. 145-146 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

E, em vista disso, complementa Kant,

[...] [Eles] descuraram assim realmente o segundo elemento do soberano Bem, a felicidade própria [concebida do ponto de vista

⁵⁶ Segundo Kant, as escolas gregas nunca conseguiram resolver esse problema da união de virtude e felicidade, como possibilidade prática do soberano Bem, por fazer da regra do uso da liberdade (na vontade do sujeito) “o princípio único e suficiente por si mesmo dessa possibilidade” do soberano Bem (*CRPr/KpV*, A 228, p. 145). Noutros termos: nunca admitiram a existência de Deus como conceito requerido, à base do qual unicamente pode se dar a síntese entre virtude e felicidade. Diz ele: “Os Epicuristas tinham certamente admitido como princípio supremo um princípio dos costumes inteiramente falso, a saber, o da felicidade, e tinham substituído uma lei por uma máxima de escolha arbitrária, segundo a inclinação de cada um; no entanto, procediam aí de um modo bastante consequente ao minimizarem tanto o seu soberano Bem, isto é, proporcionalmente à baixeza de seu princípio, e ao não esperarem nenhuma felicidade maior do que aquela que se adquire pela prudência humana (à qual se associam também a temperança e a moderação das inclinações), felicidade essa que, como se sabe, deve revelar-se bastante mesquinha e muito diversa segundo as circunstâncias; as exceções, que as suas máximas deviam sem cessar admitir e que as tornava inadequadas para servirem de leis, nunca eram tomadas em conta” (*CRPr/KpV*, A 228, p. 145).

racional] ao coloca-la simplesmente no agir e na satisfação com o seu próprio valor-pessoal [contentamento] e [...] ao incluí-la [essa felicidade] na consciência do modo de pensar moral – no que eles podiam ter sido suficientemente refutados pela voz da sua própria natureza. (*CRPr/KpV*, A 229, p. 146)

Assim, apesar de não haver sido solicitado, para pressuposto, a existência de Deus na fundamentação do princípio moral, no concernente à virtude, pelo fato de admitir a necessária relação da vontade com a razão, as escolas gregas indicaram de modo adequado a relação para condição da virtude (Bem supremo) enquanto caminho para o soberano Bem; mas nelas ficou faltando a felicidade para compor o conceito do soberano Bem.

Todavia, é evidente, segundo Kant, que para a admissão do conceito racional de felicidade se mostra necessário um juízo e uma razão imparcial, possível de ser encontrada só na admissão (postulado) da existência de Deus, como aquilo que – como objeto da faculdade de julgar de seres racionais finitos – é o bem total e perfeito (completo e consumado), o soberano Bem. Isto é, só este tem condições de perfazer o autêntico vínculo para a união de virtude (ser digno ou mérito de ser feliz) e felicidade, “no juízo de uma razão imparcial que considera a virtude em geral no mundo como fim em si” (*CRPr/KpV*, A 199, p. 129).

É que para a virtude, visto lhe faltar acrescentar a felicidade (não desde fora, pois ela “não tem acima de si mais nenhuma condição” (*CRPr/KpV*, A 199, p. 130), isto é, a felicidade racional, há de se pressupor “sempre como condição a conduta moral conforme à lei [moral]” (*CRPr/KpV*, A 199, p. 130 – grifo meu), a fim de que jazer à sua base o juiz imparcial (Deus), o único em condições de avaliar a conduta humana.

Neste sentido, pela figura do sábio estoico o que a doutrina estoica angariou foi o alcance de uma só das condições da noção de soberano Bem, tendo escamoteado a outra condicionante necessária a esse conceito. Assim, na relação entre virtude e felicidade, ela admitia como realizada uma relação de fenômeno (felicidade) a *númenos* (virtude), pela admissão “do grau da virtude exigível pela sua pura lei como podendo ser plenamente alcançado nesta vida” (*CRPr/KpV*, A 228, p. 145 – grifo meu) – enquanto, no fundo, diz Kant, o que ocorreu foi que ela “tomava a conexão entre fenômenos por uma conexão de coisas em si [noumeno] com os fenômenos” (*CRPr/KpV*, A 207, p. 134).

Pela concepção meramente analítica da união entre virtude e felicidade é designado o acesso ainda parcial para compreender o conceito de sumo Bem. Nos

estoicos e nos epicúreos, diz Kant, “o esforço por ser virtuoso” e “a busca racional da felicidade” não se mostravam duas ações diferentes; em vista disso, anteciparam virtude e felicidade como não sendo “dois elementos distintos do soberano bem” (*CRPr/KpV*, 200, p. 130). Assim, não viram necessidade de procurar a unidade subjacente às ações (virtude e felicidade) por um único princípio racional que permitia perfazer o conceito de soberano Bem; adotaram preferencialmente, por isso, um único dos conceitos, ou virtude ou felicidade, como base para fundar o soberano Bem como unidade (idêntica), isto é, pressupunham uma única e mesma máxima.

Assim, embora se se servissem de máximas, para ações inteiramente idênticas, isso não locupletava a tarefa: essas doutrinas (escolas) nunca chegaram a conceber, como uma unidade sintética, a unidade subjacente aos possíveis motivos das ações, por conceberem tal unidade sempre só como unidade analítica, que exprime mera conexão lógica. Porém, observa Kant, na medida em que não deve subsistir entre ambas, virtude e felicidade, uma conexão lógica, mas, sim, uma conexão real, pela lei de causalidade tem de ser mostrado que elas, enquanto duas determinações, podem ser unidas de modo necessário no conceito de soberano Bem. Isto é, a lei de causalidade é a regra de união dos dois conceitos, união como uma conexão real, no domínio de uma unidade sintética.

Nesse sentido, pondera Kant, se por um lado “o *epicurista* dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; [por outro lado] o *estoico* afirmava: ser consciente da sua virtude é a felicidade” (*CRPr/KpV*, 200, p. 130 – grido do autor). Enquanto que, para o epicurista, a prudência equivalia à moralidade, para o estoico, só a moralidade era a verdadeira sabedoria (visto ter escolhido uma designação mais elevada para a virtude) (*CRPr/KpV*, A 200, p. 130). No entanto, na medida em que os conceitos de virtude e de felicidade são princípios heterogêneos (são de natureza diferente), não podem ser unificados senão por uma unidade sintética (conexão real).

No entanto, por haver acolhido um lado lógico (lado racional ou certa racionalidade) em seu princípio, os estoicos, ao contrário dos epicuristas (que acolheram apenas um lado estético⁵⁷), conseguiram projetar o sentimento de felicidade como contido já “na consciência da sua virtude” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131), apresentando aí uma vantagem: seu princípio (embora como unidade analítica) foi colocado na

⁵⁷ Como diz Kant, enquanto admitiram em seu princípio a consciência da “necessidade sensível”, o conceito de virtude era aqui visto como jazendo “na máxima de fomentar a própria felicidade”, havendo acolhido, assim, um lado estético (lado sensível ou sensibilidade) em seu princípio (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131).

independência da razão prática “relativamente a todos os princípios sensíveis de determinação” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131), pelo qual apontava àquilo que se tornou decisivo à fundamentação kantiana da moralidade, no que ela tornará matriz na filosofia transcendental, a saber, a constatação de que “a possibilidade de uma tal ligação do condicionado [fenômeno/felicidade] com a sua condição [virtude/conceito puro] pertence [já] totalmente à relação suprassensível das coisas” (*CRPr/KpV*, A 215, p. 138).⁵⁸

Nesse aspecto, a vantagem do lado dos estoicos é notória: por seu lado preferencialmente racional o princípio estoico concebe a virtude como sendo “todo o soberano Bem”, enquanto a felicidade participa, mas somente de modo secundário. A felicidade é só “a consciência da posse da mesma virtude enquanto inerente ao estado do sujeito” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131)⁵⁹.

Assim, por uma tal oposição antinômica no domínio dos princípios na razão pura prática, na determinação do soberano Bem, apesar de ambos – epicuristas e estoicos – promoverem máximas heterogêneas, a projeção estoica do sentimento de felicidade como contido “na consciência da sua virtude” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131), pelo qual a doutrina estoica apresenta uma certa independência de “todos os princípios sensíveis de determinação” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131), qualificou essa última, de certo modo, para fecundar a ideia de intransigência da fundamentação pura da moralidade na perspectiva da filosofia transcendental kantiana.

Noutras palavras, a posição estoica favoreceu a que fosse encontrado por Kant e com isso fosse necessariamente admitido, no domínio prático-moral – em conjunto com a apropriação kantiana do ceticismo – a matriz de todas as contraposições: a contraposição de *númenos a númenos* (terceira alternativa) que, no domínio da oposição antitética prática no debate em torno do conceito de sumo Bem, devido ao desdobramento da oposição entre estoicismo e epicurismo se desenvolve em uma oposição ausente do conceito de unidade como condição fundadora (fundamento), pode

⁵⁸ Isto é, como mencionado na subunidade na qual se introduziu a antitética entre natureza e liberdade (1.5), a condição da relação *númenos a númenos* (terceira alternativa), adotada por Kant em sua apropriação do ceticismo, torna-se em matriz para inverter toda oposição antitética meramente cética (contraposição fenômeno a fenômeno), à qual falta um fundamento inteligível, em oposição antitética transcendental, como contraposição de fenômeno a *númeno*, enquanto desdobramento da oposição antitética original, à base de todas as possíveis oposições, a contraposição de *númenos a númenos*.

⁵⁹ Por sua vez, pelo lado preferencialmente estético, o princípio epicurista admite que “a felicidade é todo o soberano Bem” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131), enquanto a virtude participa de modo secundário: ela é só “a forma da máxima de a ela se candidatar, isto é, consiste no uso racional dos meios para a conseguir” (*CRPr/KpV*, A 202, p. 131).

converter a contraposição *de fenômeno a fenômeno* em contraposição de fenômeno a *númeno*.

Vejamos no capítulo a seguir de que modo se constituíram as bases da doutrina estoica, desde seu surgimento na Grécia antiga até seus desdobramentos posteriores no pensamento romano. O objetivo do capítulo seguinte é apontar ao conjunto de realizações morais, todas em correspondência direta à concepção nutrida pelos antigos a respeito da única forma de vida correspondente à sabedoria do viver, que a doutrina estoica tornou possível. Como se poderá constatar, ainda que houvessem mantido à base de sua relação com o viver (felicidade, sabedoria de vida), realmente, sempre a relação de contraposição *de fenômeno a fenômeno*, todos os seus feitos e suas realizações corresponderão em muito a isto que Kant emprestará adiante, principalmente com a *Crítica da razão prática* – e a partir do conceito de soberano Bem – como constituído necessariamente por uma relação de vida bem fundada, na contraposição de fenômeno a *númeno*, para ele correspondente ao conceito de “sabedoria de vida” possível para a vontade humana finita.

CAPÍTULO 2. CIÊNCIA E SABEDORIA DE VIDA NO ESTOICISMO

“Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda, ocultá-lo, mas amá-lo”

(FRIEDRICH NIETZSCHE, 2008)

Designa-se período helenístico⁶⁰ (séc. IV a.C - V d.C.) o processo de difusão generalizada da cultura grega para além das fronteiras da Grécia, estendendo-se por grande parte do mediterrâneo central. O grande imperador romano, Alexandre, fez do período helenista a concretização de um dos seus ideais: difundir a cultura grega por todos os territórios conquistados.⁶¹ Esse movimento significou a primeira grande tentativa de criar uma unidade territorial militar, cultural, linguística e, também, filosófica⁶². Isso contribuiu para constituir uma tradição, que foi ensinada em escolas e não resultou, essencialmente, em uma originalidade para o pensamento individual. Por esse motivo a produção intelectual do período consistiu, basicamente, em fragmentos, epístolas, manuscritos e comentários textuais de filósofos clássicos, ou aparecem como referência aos fundadores e às doutrinas ensinadas pela academia.

As bibliografias sobre o pensamento e a filosofia desenvolvidos pelos helenistas são imprescindíveis por tornar acessível um período não lembrado por obras de grande magnitude, mas antes pelos ensinamentos trazidos que se tornaram atemporais.⁶³ Em seu núcleo, o período helenista abrigava as filosofias cínica, cética, epicurista e estoica, sendo identificadas – todas elas – pela preocupação com a *práxis* na vida humana, pois

⁶⁰ O vocábulo *helenismo* é derivado dos escritos do historiador J.G. Droysen. *Hellenismus*, então, referenciava uma espécie de união dos conceitos *Hélade* que designava a Grécia e *helenos* para referir os gregos (MARCONDES, 2007, p. 84).

⁶¹ O helenismo é compreendido pelo período entre 332 a.C, iniciando com as conquistas de Alexandre, atravessando sua morte, em 323 a.C, e mantido pelos seus sucessores, sobretudo por Ptolomeu, no Egito e por Seleuco, na Síria e Mesopotâmia, até a conquista romana do Egito em 30 a.C. Após esse período a influência de Roma é massiva, mas não o suficiente para anular a filosofia grega, uma vez que as escolas filosóficas fundadas no início do helenismo permaneceram mesmo durante o império romano. Alguns historiadores, inclusive, descrevem esse período como helenístico-romano. Além disso, cronologicamente, o período helenista em filosofia está entre a chamada era da Antiguidade Clássica (mundo greco-romano) e a Idade Média cristã (judaísmo-cristão) (Ibidem, p. 86).

⁶² A língua grega (*Koiné*), por exemplo, tornou-se na época a língua padrão em todas as regiões conquistadas por Alexandre.

⁶³ Dentre esses comentadores e exegetas que deram vida aos trechos e ensinamentos deixados pelos filósofos do período helenista, pode-se destacar Cícero, filósofo eclético e importante tradutor de textos gregos para o latim e grande propagador da doutrina estoica.

o sentimento da efemeridade da vida e do que é inalterável na ordem do mundo motivou a colocar questões sobre a natureza, a felicidade e a liberdade. Para premissa dos filósofos helenistas, a tarefa era: elaborar a verdadeira *arte do bem viver* como conduta que pudesse desatar os questionamentos sobre *O que é ser livre?* e *De que modo se pode alcançar felicidade?*.⁶⁴ A resposta dessas questões conduziu àquilo que os gregos denominaram *Ataraxia*, que consistia num estado de ausência de inquietude e preocupação do indivíduo, isto é, a tranquilidade da alma (*tranquillitate anima*) alcançada pela conquista da felicidade enquanto plenitude alcançada. Para os helenistas a felicidade representava um estado pleno e permanente de realização, uma imperturbabilidade de ânimo que dependia do ser, e não do ter, como uma conquista possível unicamente pelo viés da sabedoria.⁶⁵ Mas, as escolas desenvolveram respostas distintas sobre o modo de explicitar o papel da felicidade no propósito de alcançar o almejado estado de plenitude – a *Ataraxia*. Vejamos a proposta da escola estoica.

2.1 O modo de vida estoico como ensinamento da máxima: *viver conforme à natureza*

Surgido na Grécia no final do século IV a.C. com Zênon de Cítio (333-263 a.C.)⁶⁶, o estoicismo fundou como princípio sua máxima: *viver conforme à natureza*, mediante a sistematização de três tópicos principais: a física, a lógica e a ética.⁶⁷ Em três grandes fases pode ser compreendido o estoicismo e, embora em cada um desses

⁶⁴ De modo breve, cada uma destas doutrinas trouxe, ao seu modo, diferentes teorias sobre o alcance do homem ao estado de *Ataraxia*: os cínicos diziam que as invenções antinaturais afastavam o homem da verdadeira felicidade; o ceticismo considerou que apenas a moderação e a constante manutenção do senso crítico poderia levar à felicidade; os hedonistas (também, conhecidos por epicuristas) cultivavam os prazeres, porque somente estes eram o caminho para a felicidade; enquanto os estoicos supervalorizavam a razão no caminho para ao alcance à felicidade.

⁶⁵ REALE, 1992, p. 6.

⁶⁶ É possível que o fundador do estoicismo, Zenão, tenha sido influenciado por três grandes filosofias antigas: a de Heráclito e do *lógos* como posicionamento crítico; a de Sócrates, sob a constante de que o homem é forte e senhor de si; e a dos Cínicos, que visavam uma filosofia prática e por isso criticavam os costumes da época. (Ibidem, p. 8).

⁶⁷ Nesta tese, contudo, não descreverei uma súmula geral sobre a filosofia estoica, mas ordenarei o resultado das leituras e pesquisas sobre parte da física e da ética para facilitar o acesso e a compreensão sobre a pertinência das abordagens que tematizaram os estoicos em referência ao pensamento de Kant.

períodos suas doutrinas tenham sofrido alterações, todas elas estiveram preocupadas com a contemplação da felicidade e do alcance do estado de *Ataraxia*.⁶⁸

Tendo surgimento da escola de Zenon em Atenas, seus seguidores se tornaram inicialmente conhecidos como zenonianos, passando a ser denominados “estoicos” em vista de reunirem-se no pórtico pintado (*Stoá Poikilé*), lugar onde discutiam temas tais como a finalidade da vida (*télos*) e o significado da felicidade (*eudaimonia*), na intenção de atribuir sentido à máxima ética: *viver em conformidade (tò homologouménos zên)*.⁶⁹ A escola estoica teve seu fim em Atenas devido à guerra contra os romanos (durante os anos de 88-86 a.C.), que motivou a uma descentralização de sua doutrina por todo o mundo greco-romano. Tendo de deixar a metrópole cultural da Grécia continental⁷⁰, os adeptos do estoicismo iniciaram seus próprios desenvolvimentos filosóficos fora da Grécia, pelo resgate do acervo produzido pelos pensadores do estoicismo antigo e médio: suas passagens, fragmentos e ensinamentos deixados.⁷¹

Assim, o que se constatará é um sucedâneo de resgates: Epicteto, por exemplo, dedicou-se a interpretar os ensinamentos deixados por Crísipo; Sêneca escreveu textos de autoria própria e, por isso, foi quem menos se ocupou em retroceder aos textos dos estoicos antigos⁷²; enquanto Cícero dizia que os seus escritos sobre ética eram

⁶⁸ As fases do estoicismo costumam ser assim classificadas: Estoicismo Antigo (até 300 a.C) – fundada por Zenon e Crísipo; Estoicismo Médio (entre os anos 200 – 100 a.C) – conduzido, especialmente, por Panécio e Posidônio; e, por último, Estoicismo Romano (início da era cristã até meados de 200 d.C) – perdurou o período imperial romano e foi marcado pelos pensamentos de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Note-se que só a primeira e a segunda era podem ser chamadas de Filosofia do Pórtico, porque só estas viveram sob os ensinamentos do pórtico pintado, em Atenas (MARCONDES, 2007, p. 89).

⁶⁹ Embora tenha sido Zenon quem desenvolveu a premissa mais concisa, a máxima *viver em conformidade* não representava, contudo, uma fórmula incompleta. Uma vez que o próprio conceito de conformidade (*homologouménos*), naquela época, pressupunha uma vida harmoniosa, e todas as variações desta máxima que vieram posteriormente pelos sucessores de Zenon, indicam que a noção de conformidade está inerentemente ligada e subjacente à concepção de natureza (*physis*). Em defesa da fórmula concisa, escreveu Long (1996a, p. 202): “‘Living hamoniously’ is perfectly intelligible grammatically and semantically, especially in the light of the observation that those who live in conflict are unhappy. Still, harmony is a relational notion, and Zeno must have intended his formula to be understood accordingly”.

⁷⁰ Atenas foi - entre os séculos IV e III a.C - a identidade das principais escolas de filosofia da era antiga, inclusive, acredita-se que a “ligação entre a filosofia e Atenas era tão profunda que, quando foi quebrada, no século I a.C [...], toda a natureza do empreendimento filosófico transformou-se” (SEDLEY, 2006, p. 9).

⁷¹ Sedley (2006, p. 30-31), contextualizando processo realizado por Epicteto, escreveu: “É quase como se se sentisse que a história da filosofia tivesse chegado ao fim com a morte das escolas atenienses. Em vez de continuar a leva-las adiante, a tarefa primária do filósofo era, agora, interpretá-las, entendê-las e capacitar os demais a fazer o mesmo. O novo padrão de ensino de filosofia, que envolvia o estudo de erudição dos textos da estola, era parte integrante desse quadro”.

⁷² SEDLEY, 2006, p. 31.

doxográficos⁷³. Além disso, para fins de pesquisa, o exemplar *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, de Diôgenes Laêrtios, forneceu fontes consideráveis para reconstruir esse período da história da filosofia e das doutrinas estoicas na história.⁷⁴

Na consulta às fontes de referência sobre o pensamento antigo, a compreensão estoica de “vida feliz” (*eudaimonia*) aparece sempre atrelada à condição de viver uma vida em conformidade à natureza. Para tanto se mostrava necessário compreender, como contraparte, que tal máxima significava viver uma vida em conformidade com a virtude.⁷⁵ Portanto, como frente e verso do mesmo princípio, a máxima estoica de *viver em conformidade à natureza* significava *viver em conformidade com a virtude*. Como dizia Sêneca: “queres saber que vantagem tiro da virtude? Apenas ela mesma, ela é o maior prêmio”.⁷⁶ Subjaz aqui já uma conexão intrínseca entre virtude e felicidade, dependente da adoção de um modo de vida ou de colocá-lo em prática orientado pelo preceito de viver em conformidade à natureza. Assim, por essa máxima – *viver em conformidade com a natureza* (*tò homologoumenon têi phýsei zên*) – o estoicismo trazia um projeto de filosofia naturalista sob o qual todas as leis, a ordem e a regência do mundo se mostrariam condicionadas à estrutura e à racionalidade do mundo (*cosmo*) ou do universo.

Por isso o fim supremo (*télos*) de toda filosofia estoica residia em abrir-se à compreensão sobre o significado deste “acordo” – acordo do sujeito consigo mesmo, com a natureza e com o universo –, por cujo encontro dessa concordância o indivíduo alcançaria uma vida em consonância com a “reta razão” presente por todo o universo, idêntica à razão de Zeus. Enquanto que a excelência da vida feliz (*eudaimonia*) consiste em tal acordo, a partir dele o indivíduo pode esperar um curso suave da vida, visto suas ações praticadas promoverem harmonia entre o espírito do homem no curso da vida e a vontade ordenadora (do Ordenador) do universo. Por isso o estoicismo defendeu, desde o início, a necessidade de o homem harmonizar sua vida com a natureza: o *télos* da

⁷³ CÍCERO, 2000, p. 32.

⁷⁴ Os escritos estoicos do período romano, na sua maioria, sobreviveram integralmente ao tempo, o que não foi o caso dos escritos da era estoica antiga e média. Diôgenes Laêrtio e Cícero merecem prestígio por isso, porque foram capazes de realizar um compilado da filosofia estoica antiga sob um olhar imparcial. Por outro lado, os escritos estoicos romanos, especialmente deixados por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, são aquilo que há de mais acessível e público sobre a doutrina estoica (LONG, 2006, p. 404).

⁷⁵ CÍCERO, 2000, p. 130.

⁷⁶ SÊNECA, 2011a, p. 104.

filosofia estoica assenta, deste modo, justamente em sua máxima: *viver de acordo com a natureza*. Segundo relato de Diógenes Laércio,

Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia [...]. No primeiro livro da obra *Dos Fins*, Crísipo afirma também que viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal.⁷⁷

Justamente pela excelência do viver do homem abre-se diante de si o curso natural e suave da vida como expressão de um agir racional segundo a escolha do que é conforme a natureza (ou: do que é racional). As distintas áreas da filosofia estoica: física, lógica e ética, eram pensadas com vistas tanto a solucionar a questão da finalidade da vida (atender o propósito fundamental de *viver em conformidade com a natureza*), como para sistematizar o pensamento. A harmonia do espírito humano e da vontade da natureza perpassavam, assim, essas três áreas. Na intenção de expressar unidade segundo o pensamento desta tripartição, os estoicos faziam o uso de metáforas, como as apresenta Diógenes Laércio:

Os estoicos comparavam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a compararam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física; ou compararam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si.⁷⁸

Pela passagem acima, nota-se, que os exemplos mencionavam a disciplina da ética em uma ligação direta com a física e com a lógica; isto é, a ética era o núcleo do pensamento estoico. Vejamos a seguir de que modo os estoicos inter-relacionavam as três disciplinas/áreas, trazendo sempre as outras duas na medida em que se voltavam a uma delas. Iniciamos pela concepção e pelo ensino da física, que era feito em conjunto com a lógica e a ética. Aqui a importância do sentido ético (no preceito: *viver em*

⁷⁷ LAËRTIOS, 1977, p. 201.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 190.

conformidade com a natureza) se relaciona com o desenvolvimento da física⁷⁹ em vista da questão do mundo (*cosmo*) surgir como inseparavelmente ligada da condição da virtude e da liberdade.

2.2 Destino e providência: a física

Na compreensão da filosofia estoica a física admite uma divisão por espécies, a qual discursa a respeito dos corpos, dos princípios, dos elementos, dos deuses, dos limites, do espaço e do vazio. E, em sua divisão por gêneros comporta um tratado sobre o cosmos, os elementos, e as causas.⁸⁰ No entanto, o mais importante aqui, no respeitante às partições da física, é a correta da compreensão dos conceitos de princípios (*arkhai*) e elementos (*stoikheia*), segundo a sua divisão por espécies.

Seguindo o pensamento dos estoicos, os princípios (*arkhai*) podiam ser ativos, quando se remetiam a Deus – o eterno, o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria⁸¹; mas, também, podiam ser passivos, referindo-se à essência sem qualidade, isto é, a matéria.⁸²

Assim, como os princípios se referem a conceitos ontológicos básicos, eles não podem ser gerados, mas são indestrutíveis, incorpóreos e incorruptíveis. Por outro lado, os elementos (*stoikheia*) são conceitos cosmológicos secundários, de modo que são corpóreos e de forma determinada – classificados como, por exemplo, fogo, água, terra e ar – de modo que podem ser corrompidos pela conflagração universal. Daí que a disciplina da física está baseada na ideia de que o *cosmos* é pensado por um princípio

⁷⁹ As questões relativas à física, a saber, a cosmologia e a teologia, são imprescindíveis para a formação de uma base para a ética. Essa relação não implica que o homem deve possuir pleno domínio da física antes de adentrar no terreno da ética, mas antes, significa que a ética estoica está fundamentada sob uma concepção de mundo teologicamente ordenado e governado pelo princípio físico do destino (inerente à cosmologia) e da providência (inerente à teologia) (ALGRA, 2006, p. 173).

⁸⁰ LAËRTIOS, 1977, p. 211; WHITE, 2006, p. 140.

⁸¹ Deus é uma substância única, quer se chame Razão, *Lógos*, Destino ou Zeus, Ele pode ser designado por muitos outros nomes: “Chama-se Dia (*Dia*) porque tudo acontece graças a ele (*diá*); Zeus (*Zena*) porque é causa da vida (*zen*) ou porque permeia toda a vida; Atena (*Athenan*) porque sua hegemonia se estende ao éter (*aithera*); Hera (*Héran*) porque domina o ar (*aira*); Héfaiostos porque é senhor do fogo e criador; Poseidon porque domina o elemento líquido, e Dêmetra porque domina toda a terra. Os homens lhe deram ainda outros nomes, para salientar outras propriedades particulares suas” (LAËRTIOS, 1977, p. 214).

⁸² Essa compreensão é admitida por Zênon, na obra *Da substância*; por Cleantes, em *Dos Átomos*; por Crísipo, na parte final do primeiro livro da *Física*; por Arquêdemus, na obra *Dos elementos*; e por Poseidônios, no segundo livro da *Física* (Ibidem, p. 212).

universal (ativo) que cria, organiza, destrói, recria e reorganiza todos os elementos deste mundo. Neste contexto, o compromisso da física é solucionar a questão da recorrência eterna a partir de uma coesão entre o *cosmos* e a razão divina. Por essa compreensão, entende-se que:

No princípio, Deus estava só em seu ser, e transformava toda a substância em sua volta por meio do ar em água; e como no sêmen está o germe, da mesma forma aquilo que é a razão seminal do cosmos permanece como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar. O próprio Deus criou em primeiro lugar os quatro elementos – fogo, água, ar e terra [...]. Os quatro elementos juntos constituem a substância privada de qualidade, ou seja, a matéria.⁸³

Consoante ao desenvolvimento da criação, o conceito estoico de *cosmos* é assim descrito por Laêrtios:

O termo “cosmos” tem para os estoicos uma significação tríplice: primeiro, o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda a substância do cosmos; ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminado absorve em si toda a substância do cosmos [conflagração universal], e por seu turno a gera de si. Segundo, a ordem cósmica das estrelas; terceiro, o conjunto resultante de ambas essas partes.⁸⁴

Como o *cosmos* é ordenado pela razão de Deus e pela providência, estas últimas não permitem que seu interior seja vazio⁸⁵: no *cosmos* tudo é corpóreo e a matéria é, assim, o conteúdo da física. Com isso, interessa expor a respeito da física estoica, em nossa tese, a interpretação que está sob dois pilares fundamentais: a cosmologia e a teologia. A primeira é a ciência que envolve um sistema constituído pelo céu, pela terra e pelas naturezas intrínsecas ao fenômeno, isto é, por tudo que é criado por Deus, inclusive os homens⁸⁶. A segunda se refere a um conhecimento que está inteiramente correlacionado à física e à cosmologia, visto que os estoicos pensavam a teologia como um elemento relativo à coerência do mundo por meio de desígnios providenciais

⁸³ Ibidem, p. 212.

⁸⁴ Ibidem, p. 212.

⁸⁵ Só fora do cosmos difunde-se o vazio infinito, porque este é incorpóreo (Ibidem, p. 213).

⁸⁶ As investigações sobre a cosmologia envolviam teorias sobre a eternidade do cosmos, da natureza da ordem causal, sobre a unidade de coesão do cosmos, entre muitas outras questões dessa natureza (WHITE, 2006).

divinos.⁸⁷ A partir dessa interpretação se mostra inviável falar da cosmologia, nos estoicos, sem se referir à teologia, como veremos nas seções subsequentes.

2.2.1 Teologia estoica

Para os estoicos as questões em torno da teologia representavam o ápice de seu sistema, uma vez que Deus se manifesta através de uma preconcepção das noções de eternidade, indestrutibilidade, providência, benevolência e natureza.⁸⁸ De acordo com Cícero, em *A Natureza dos Deuses*, era perfeitamente aceitável a concepção de que a noção de Deus fosse concebida por uma espécie de intuição por meio da qual “os homens suspeitaram de certa força celestial divina”.⁸⁹ Em face disso, Cícero apresentou – desde uma perspectiva cética⁹⁰ – quatro considerações estoicas que corroboravam suas alegações sobre as verdades teológicas: “Em primeiro lugar, [os estoicos] ensinam que os deuses existem; depois, [ensinam] qual é sua natureza; em seguida, que o mundo é administrado por eles; por fim, que eles cuidam das coisas humanas”⁹¹. Na prática essas questões são interligadas entre si, de modo que não seria possível responder a primeira sem solucionar antes todas as outras.

Além disso, para os estoicos o próprio vaticínio corresponde a uma prova significativa de que Deus existe, pois é deste modo que se explica como a razão divina se comunica com os homens: Deus revelava suas vontades através de sequências providenciais ordenadas por causas e efeitos sentidas no interior do *cosmos*. Todavia, não se deve ver nisto nenhum fenômeno místico, irracional ou de uma teurgia, mas tem

⁸⁷ As questões sobre a teologia envolviam investigações sobre a natureza do princípio divino do cosmos, a existência e a natureza dos deuses, a atitude dos homens para com os deuses, entre diversas outras questões de ordem divinas (ALGRA, 2006, p. 171).

⁸⁸ ALGRA, 2006, p. 176.

⁸⁹ No original: “hominens vim quandam esse caelestem et divinam suspicati sunt” (CÍCERO, 2016, p. 155).

⁹⁰ Cícero não foi propriamente um estoico, mas um filósofo que escrevia sobre o epicurismo e estoicismo desde um posicionamento imparcial. Assim como Fílon e Antíoco foram os maiores representantes do ecletismo na Grécia antiga, Cícero foi o mais importante propagador do ecletismo na Roma. E desde sua posição moderada e cética, ofereceu um amplo paradigma sobre a filosofia, buscando em cada uma das doutrinas helenistas aquilo que mais se aproximava da verdade. Segundo Reale (2003, p. 307-308): “Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduziu na área da cultura romana e, depois, em todo o Ocidente: e isso também é mérito não teórico, mas de mediação, difusão e de divulgação cultural”.

⁹¹ CÍCERO, 2016, p. 141.

de ser aceito como uma ciência que, na definição de Crísipo pelos registros de Cícero, “contempla e interpreta os sinais dados aos seres humanos pelos deuses”.⁹²

E, apesar de diversas e distintas referências sobre a percepção estoica da existência de um ser celestial divino, pode-se falar de Deuses e de Deus em contextos intercambiáveis e sem perdas conceituais, já que em teologia as teorias estoicas passavam por ser concepções monoteístas, panteístas ou mesmo politeístas.⁹³ Numa passagem em que expressa a amplitude do conceito de Deus dos estoicos, diz Laêrtios:

Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz e insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana. É o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas, é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente.⁹⁴

Cleantes e Crísipo, segundo Plutarco, diziam que a principal diferença entre o conceito singular e plural do divino é que os deuses são manifestações perceptíveis nas infinitas partes do cosmos, enquanto Deus é Zeus, o uno, o eterno⁹⁵. Noutras palavras, é possível que o deus-uno assuma diferentes formas, pois ele está constante e indissolúvelmente ligado ao universo. Mas, por outro lado, como os deuses eram imanentes à natureza e ao cosmos, qualquer pensamento de um Deus transcendente era rejeitado.⁹⁶

⁹² CÍCERO, 2017, II 30, p.227. Noutra passagem, escreve Cícero: “Os deuses não são diretamente responsáveis por cada fissura no fígado ou por cada canção de um pássaro, já que, manifestamente, isso não seria verossímil ou adequado em um deus, sendo, ademais, impossível. Mas, desde o início, o universo foi criado de tal modo que certos resultados seriam precedidos por certos sinais, dados algumas vezes pelas entranhas e pelos pássaros, outros pelos relâmpagos, pelos portentos e pelas estrelas, outras, por sonhos e outras, ainda, por declarações de pessoas em frenesi” (CÍCERO, 2017, I 118, p.171).

⁹³ O panteísmo Spinoziano se assemelha muito com o pensamento do divino dos estoicos. No ápice da *Ética*, Spinoza refere-se a Deus como o cosmos (2009, p. 17); de forma similar, afirmou Zênon que Deus era uma natureza racional onipresente como um artesão dos cosmos (CÍCERO, 2016, p. 197). Outra importante característica do panteísmo estoico é que ele não se sustenta por uma visão romantizada que defende que “tudo é um”, mas antes, retrata uma visão na qual tudo são fragmentos de Deus, e Deus está em imanência em tudo. Em outras palavras, significa que o *pneûma* (traduzido por estes filósofos como *sopro de vida*) divino não está em todos os lugares de modo homogêneo, ele não confere consciência e razão à todas as coisas. Em seres inanimados, tais como pedras, madeiras e tecidos, o *pneûma* divino constitui a coerência interna, as propriedades físicas (*héxis*) e as mudanças de estados; as plantas e a natureza são sustentadas por si mesmos (*phýsis*); nos animais o *pneûma* faculta percepção e mobilidade (*psykhé*); enquanto só os homens partilham do *pneûma* constitutivo da vida em sua forma mais pura, isto é, a razão (*dianóia*) (FREDE, 2006, p. 206).

⁹⁴ LAËRTIOS, 1977, p. 214.

⁹⁵ PLUTARCO, *Sobre as concepções comuns*, 1066 A; *Apud* ALGRA, 2006, p. 185.

⁹⁶ De acordo com as características do Deus uno, os estoicos afirmavam que ele era material, fogo criador, *pneûma*; mas, também, isento de qualquer forma objetiva e particular, isto é, deus não deve possuir forma humana (LAËRTIOS, 1977, p. 212). A rejeição, por parte dos estoicos, de pensar um Deus com qualidades antropomórficas estava associada à recusa em se cultuar as divindades através de

Os estoicos denominavam *lógos* ao princípio divino de animação que permeava todo o universo, que não era transcendente, mas imanente ao mundo⁹⁷. O *lógos* perpassa tudo e é a causa da animação do mundo, pois, “nada sem vida e razão pode gerar um ser vivo e seres racionais; ora, o mundo gera seres vivos e racionais; logo, o mundo é vivo e possui razão”⁹⁸. Os estoicos negavam a eternidade do mundo, mas, em contraponto, diziam que infinito era o *logos* – sinônimo de Deus, mas “o mundo é um só e finito”⁹⁹.

Sêneca dividia o mundo em quatro naturezas distintas: árvores, animais, homens e Deus. Os dois últimos eram superiores aos primeiros, porque Deus e o homem eram racionais e de natureza idêntica, mas distinguiram-se na questão da finitude, pois enquanto o homem é mortal e finito, Deus tem de ser imortal e infinito. Para os estoicos Deus representava o ser mais perfeito em toda a sua natureza racional. Todo o resto era relativamente perfeito, mas cada qual possuía um grau de perfeição; neste sistema, explicado por uma sucessão hierárquica, o inferior é possuidor de uma perfeição que se completa e que se soma à perfeição de Deus¹⁰⁰; nesse ímpeto de perfeição o homem busca elevar-se ao ser mais perfeito – Deus, ou se preferir, ao *Lógos*.

As referências dos estoicos ao conceito de Deus são inúmeras: Zênon alegava que a substância de Deus é o *cosmo* inteiro, e a natureza é aquilo que mantém o *cosmo* unido: ela produz e conserva tudo que germina e faz com que tudo seja exatamente como tem de ser.¹⁰¹ Para Crísipos a natureza visa à utilidade e ao prazer e que, por isso,

templos, santuários, estátuas de divindades, uma vez que estas eram indignas dos deuses reais, pois aquelas eram simples aproximações primitivas e parciais da verdade e soberania de Deus (SÊNeca, 2010, p. 172-173). Cleantes, foi o primeiro estoico a traçar uma linha ontológica de separação entre Deus e o mundo. Essa visão é ressaltada no hino no qual declarava: “Sommo onnipotente dio dai molti nomi, Zeus, signore della natura, tu che governi il tutto com la legge, salve! La tua lode si addice agli uomini mortali. Poiché noi tutti siamo nati da te e dotati di linguaggio siamo noi soli fra quante cose vivono e si muovono sulla terra. Perciò io voglio celebrarti e cantare sempre la tua potenza [...]. Per mezzo suo tu reggi il mondo, sì che dovunque si afferma la ragione, ti comunich tanto alle grandi quanto alle piccole luci del cielo, ci dà per mezzo di esse il calore e col calore la vita. Per mezzo di lui tu sei così grande, sei l’onnipotente re del mondo. Sì, nulla c’è sulla terra che si sottragga alla tua divinità, nulla nel regno dell’etere né tra le onde del mare [...]. Togli, o padre, ache dalla nostra anima l’oscurità della stoltezza! Dacci l’intelligenza e il buon senso, tuo regale retaggio! Se tu ci onori così, allora ache noi possiamo dare onore a te, intonare l’inno di lode, quale si addice agli uomini mortali” (POHLENZ, 2003, p. 211-213).

⁹⁷ SANDBACH, 1989, p. 69.

⁹⁸ ULLMANN, 2008, p. 8.

⁹⁹ LAËRTIOS, 1977, p. 213.

¹⁰⁰ De modo semelhante, têm-se o pensamento de que o animal, assim como também o homem, para manter-se vivo precisam respirar do ar e obter seu alimento da água e da terra. E como todos os elementos e coisas existentes possuem vida, podem contribuir – com sua parcela de perfeição – para a manutenção da vida e da natureza de Deus (*Lógos*).

¹⁰¹ LAËRTIOS, 1977, p. 214.

todas as coisas aconteciam de acordo com o destino.¹⁰² De modo que não restava dúvidas aos estoicos sobre a estrutura organizacional e providencial do mundo, posto ser Deus o criador do *cosmo* e o destino apenas o reflexo da vontade de Deus.

2.2.2 Cosmologia estoica

Do ponto de vista cosmológico, os estoicos entendiam o destino como um encadeamento causal das coisas que existem, a razão que tudo governa no cosmos.¹⁰³ Portanto, Deus é a racionalidade criadora de toda ordem na natureza que, ao proceder sistematicamente, faz com que tudo ocorra segundo seu desejo e sua vontade¹⁰⁴. E visto que Deus - e não o mundo - é eterno, ele é ocasionador de todas as coisas existentes no *cosmo*, pois, segundo a teoria estoica da conflagração universal (*ekpýrôsis*), o mundo é consumido de tempos em tempos, num eterno retorno; a cada catástrofe a natureza é completamente destruída; por isso Deus extermina e recria todas as coisas, exceto a si mesmo, num processo vitalício. Em vista disso é que esses filósofos irão invocar, já na tradição latina, o conceito de *fatum* que significa *destino*, para contextualizar a força da palavra ou da vontade de Deus ante os homens e o *cosmo*. Aquilo que Deus profere – como um *fatum* – tem de ser levado a cabo inexoravelmente, pois através da providência tudo se explica e se desenvolve. Não há porquê de os filósofos estoicos questionarem seu destino, pois ele está *dito* (*fatum*), declarado como uma realidade a ser consumada.

¹⁰² Referência de Laêrtios ao escrito *Do Destino*, de Crísipo (Ibidem, p. 214).

¹⁰³ A adivinhação, portanto, é absolutamente inexistente. A providência é uma ciência porque mostra sua evidência diante dos fatos, afirmaram Zênão, Crísipo, Atenôdoros, Poseidônios e Panáitios (LAËRTIOS, 1977, p. 215). Por exemplo, os estoicos diziam que o inverno é o resfriamento do ar em decorrência do maior afastamento do sol em relação a terra; a primavera é a temperatura adequada do ar e a reaproximação do sol; o verão é o aquecimento do ar causado pela viagem do sol ao norte e o outono coincide com o retorno do sol ao sul. Os ventos são correntes de ar decorrentes do sol mediante a evaporação das nuvens; o arco-íris é o reflexo dos raios de sol nas nuvens úmidas; o granizo é uma nuvem gelada, dispersa pelo vento; a neve é a umidade de uma nuvem gelada, entre outras inúmeras ilustrações (Ibidem, p. 215-216). Como tudo é parte da natureza providencial de Deus, os pensamentos como sorte, acaso e previsões imaginativas apenas revelam a ignorância dos homens.

¹⁰⁴ O mundo estoico e seus eventos não são caóticos, o destino se confunde com a razão do mundo, isto é, a razão de Deus. Uma razão ordenada tem como vontade realizar o que deve realizar para manter o equilíbrio do universo; então, esse determinismo regulado pela vontade de Deus visa sempre, e continuamente, levar ao melhor dos mundos possíveis (BOBZIEN, 1998, p. 30). Além disso, pode-se dizer, também, que a vontade divina em sua relação com o homem tem como objetivo específico levar o homem a alcançar a maior excelência da qual o ele pode alcançar pela via da sabedoria, isto é, desenvolver sua liberdade em harmonia com a reta razão de Deus.

Para Cícero o destino é o promotor da coesão cósmica do mundo, um elemento que pertence à física e que não pode ser reduzido à superstição.¹⁰⁵ Contudo, como diziam os estoicos, esse conceito simboliza três vias distintas, que constituem a unidade de coesão do cosmos pela seguinte configuração: i) fatores causais não-evidentes; ii) explicação sobre a recorrência eterna da ordem do mundo; iii) fonte da confiança e da tranquilidade dos homens, tornando-os mais próximos do alcance da *Ataraxia*.

A primeira via do conceito de destino se refere às causas de difícil solução ou praticamente de solução impossível. Em sua justificativa os estoicos tentaram explicar que as causas não-evidentes parecem atreladas, muitas vezes, ao desejo de compreender a causa e o motivo dos fenômenos naturais particulares, assim como os atributos acidentais.¹⁰⁶ Todavia, eles reconhecem que mais importante que responder a uma etiologia (explicação) das causas não-evidentes e ocultas é explicar a unidade da coerência cósmica do mundo. Por isso, a via da recorrência eterna é, para eles, um quesito indispensável na compreensão da física. Orígenes e Plutarco afirmavam que, durante o período da conflagração universal (*ekpýrôsis*), Deus era o detentor de toda a substância (*tên hólen ousían*) e que somente nesta ocasião Ele portava e manifestava sua forma mais pura e mais perfeita.¹⁰⁷ Assim, Deus era transcendente só durante os períodos de vazio, isto é, entre a destruição e recriação do *cosmo*, porque tem de reordenar a natureza para que essa proceda sinteticamente segundo o seu destino. Porém, entre os períodos de conflagração Deus é princípio imanente e está intrínseco na natureza de todos os organismos constituintes do cosmos. Essa é uma das maiores certezas dos filósofos estoicos: a ordem e coerência do mundo são ciclos cósmicos eternamente recorrentes.¹⁰⁸

Nos seus termos, Nemésio ponderava: “nada haverá de diferente em comparação ao que aconteceu antes, mas sim tudo ocorrerá da mesma maneira e indistinguívelmente, mesmo em seus mínimos pormenores”¹⁰⁹. O estado de recorrência

¹⁰⁵ CÍCERO, 2017, I 126, p.183.

¹⁰⁶ WHITE, 2006, p. 157.

¹⁰⁷ PLUTARCO, *Sobre as concepções comuns*, 1067 A; *Apud* WHITE, 2006, p. 153.

¹⁰⁸ Todavia, não há relatos sobre o modo como os estoicos concebiam e/ou distinguiam o conceito de tempo, se o faziam de modo circular – em consonância com a teoria da recorrência, como um único ciclo unido no fim e no início pela conflagração universal; ou de modo linear – na qual a sequência de eventos é de número exato e infinitamente repetidos (WHITE, 1985, p. 174).

¹⁰⁹ A respeito do processo da recorrência, prossegue o Nemésio: “Os estoicos dizem que quando os planetas retornam à mesma posição, quanto à inclinação e à declinação, em que cada qual estava a princípio, quando o cosmos se estabeleceu por primeira vez, em períodos específicos de tempos eles

é a explicação estoica para o eterno reciclar do mundo e do cosmos, cujo desenvolvimento é sempre uma manifestação da razão divina onipresente que tudo governa e que irá continuar a governar, exatamente como antes, segundo seu próprio objetivo e propósito.¹¹⁰

Pensar Deus como providencial significa que o homem não precisa esperar pelas respostas de suas preces; o divino, para os estoicos, não está vinculado à uma questão de fé, mas de razão. Como a vontade de Deus jamais pode ser alterada, porque nada pode lhe causar perturbações, as preces só fazem sentido quando suas súplicas rogam por racionalidade e direcionamentos à luz dos desígnios divinos, seja qual for a sua vontade. A prece do *Hino a Zeus*, de Cleantes, por exemplo, pedia pelo benefício da natureza moral e pela virtude nas ações dos homens.¹¹¹

A anuência dos homens pelo destino onipotente é sinônimo de uma resignação desapaixonada que reivindica para si a única opção de aceitar ordens implacáveis e pré-determinadas por Deus. Não sintonizar sua vida em consonância com aquele que tudo prevê é o mesmo que não aceitar o seu destino; seja tendo aceitado ou não aceitado, o homem será ordenado e compelido a um fim planejado e executado pela razão divina, exatamente como ponderava Sêneca: “o destino conduz aquele que quer deixar-se guiar, e arrasta aquele que não quer” (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).¹¹² Nesse

fazem acontecer a conflagração e a destruição das coisas. E quando mais uma vez o cosmos retornar do início ao mesmo estado, e quando mais uma vez os corpos celestes estiveram similarmente dispostos, cada coisa que tenha ocorrido no período anterior ocorrerá de maneira indistinguível (a saber, de sua ocorrência anterior).” (NEMÉSIO, *De Nat. Homem*, 38, *Apud* WHITE, 2006, p. 157).

¹¹⁰ O determinismo estoico jamais deve ser, portanto, proveniente de um processo mecânico. Sobre esse embargo, disseram: “Seria erro, contudo, pensar na recorrência eterna como consequência puramente mecânica do determinismo estoico. Deus é um agente sumamente racional, e o fato mais interessante acerca da conflagração é a instância onipresente da providência dele [...]. Em sua própria identidade deus é o nexo causal [...], portanto, a sequência de causa e efeito é um decreto da racionalidade e da providência divina [...], não pode haver razão para Deus modificar nenhum mundo subsequente” (LONG, 1987, p. 311).

¹¹¹ Segue parte da reflexão do filósofo Cleantes – o fundador do estoicismo – mencionada por Epiteto ao fim do *Manual (Enchiridion)*: “Conduze-me, Zeus, e tu também, Destino; para o posto ao qual um dia fui designado; que, diligente, eu vos seguirei – e se, mau me tornando; não o quiser, ainda assim vos seguirei” (EPICTETO, 2019, p. 68). E ao fim da sua prece, suplica Cleantes à Zeus por virtude e sabedoria: “Zeus, todo dádiva, soberano do raio; protege a humanidade de sua lastimável incompetência; dispersa-a de nossa alma, ó pai. Alcancemos o poder do juízo confiando em que tu governas todas as coisas com justiça, de modo que, granjeando reverências, possamos recompensar-te com honras, para sempre louvando tuas obras, como é benéfico aos mortais que o façam” (CLEANTES, *hino à Zeus*, 29-35; *Apud* ALGRA, 2006, p. 194). Embora a súplica assuma uma forma meditativa e pareça se referir à Zeus, na verdade, ela se dirige ao próprio emissor, como um procedimento autoreflexivo no qual o homem conscientiza-se e aceita seu destino em sintonia com a razão divina, como característica de sua responsabilidade moral.

¹¹² Segue o trecho na passagem na íntegra: “Lead me, O Master of the lofty heavens. My Father, whithersoever thou shalt wish. I shall not falter, but obey with speed. And though I would not, I shall go,

contexto conscientizar-se de que só há providência divina significa tomar conhecimento das regras da natureza, a cuja finalidade o homem deve desenvolver a consciência prática em resignação à voz de Deus, a fim de poder conduzir a vida da razão em harmonia com a natureza, isto é, com o destino. Aqui agrega-se, portanto, uma nova nuance à máxima inicial da ética estoica, em que o viver *em conformidade com a virtude* significava *viver em conformidade à natureza*: o plano conjunto desse viver *em conformidade à natureza* é a adequação ou viver *em conformidade com o destino*. Natureza e Destino: duas ordens causais similares, mas que visam responder questões distintas, no terreno da física (cosmologia) e da ética (teologia).

Portanto, pela compreensão estoica de uma razão divina que a tudo ordena parece evidente a aniquilação da perspectiva da liberdade e da autonomia humana (ou talvez, em vez de aniquilação, a mera ausência de formulação sobre o conceito de liberdade). Pois, diziam eles, embora o homem possua vontade e autonomia, ele tem de reconhecer que ele nada pode fazer no respeitante à ordem e perfeição do mundo e do *cosmo*. Mas, para Alexandre de Afrodísia havia uma espécie de separação entre a responsabilidade humana e a responsabilidade cósmica causal; pois a razão providencial onipresente jamais permitiria interferências, porque o todo, o divino, o perfeito, não seria ingênuo em colocar o princípio de determinismo nas mãos de seres inferiores a ele. Assim, a compreensão de Deus, como o Senhor do destino dos homens, constituiu o problema referente à possibilidade da liberdade e do livre-arbítrio. Vejamos como esse tema perpassa a área da ética estoica.

2.3 Liberdade, autonomia e virtude: Ética e Sabedoria de vida

Segundo sustentava Cícero, o mundo existe por causa dos deuses e dos homens¹¹³; em vista disso, porque o homem deveria sofrer num mundo onde, supostamente, Deus e a natureza forneceram tantos subsídios, incluindo as deliberações sobre a finalidade da vida humana? À luz dessa questão e de outras preocupações sobre

and suffer. In sin and sorrow what I might have done. In noble virtue. Aye, the willing soul Fate leads, but the unwilling drags along" (SÉNECA, 1925, p. 228-229).

¹¹³ CÍCERO, 2016, p. 167.

o desfecho da liberdade e da vontade no pensamento estoico¹¹⁴ que o domínio estabelecido pela física concede espaço para o campo da ética. Em vista dessas ponderações, há algum feixe de liberdade que sobreviva às teorizações da física ou tudo está fadado a obedecer ao destino? Em conformidade com a resposta, se ela é negativa, qual o motivo de a ética estoica antiga reaparecer, de tempos em tempos, para ser estudada e discutida nos tempos atuais? Mas, visto ser positiva a resposta dos estoicos, assumindo haver um espaço para a liberdade, em que sentido se pode sustentar que nem tudo está aprisionado no determinismo de Deus e de que o homem possuiu ainda certos poderes e responsabilidades?

O conceito estoico de liberdade, em contraste com a compreensão filosófica moderna e contemporânea, pode parecer bastante distinto e singular.¹¹⁵ Ao invés de denominar *liberdade*, os estoicos preferiram alegar dizendo *o que está sob o nosso poder*, isto é, as coisas que fogem à providência onipotente e que são assuntos de nossa *responsabilidade moral*. Neste sentido os limites da liberdade são definidos por tudo aquilo que está em poder do homem¹¹⁶.

Aos estoicos fazia sentido dizer, por analogia, que o homem é “como um cachorro amarrado à uma carroça em movimento”, que ele é, por isso, “livre para

¹¹⁴ Outros exemplos das inúmeras dificuldades relativas à possibilidade da moral, segundo o pensamento estoico, são: qual a importância de estabelecer uma teoria moral se os estoicos não permitem espaço para tematizar a espontaneidade da liberdade e do livre-arbítrio?; ou ainda porque se interessar sobre as questões relacionadas à finalidade da vida e as motivações das ações, se tudo está perfeitamente predestinado conforme os planos de Deus?; até mesmo, a pertinente questão sobre a origem do mal pode ser contestada, pois, se Deus em sua infinita soberania e beneficência é causa e autor do destino e providência dos homens, como os estoicos poderiam explicar o problema do mal no mundo? (ALGRA, 2006, p. 189).

¹¹⁵ Uma explicação plausível do porquê de os filósofos antigos não terem aderido ao termo liberdade em seus escritos, é apresentada por Frede (2006, p. 222 – grifo do autor): “A palavra “liberdade” tem sido em larga medida evitada, não só porque [...], *eleuthería* [liberdade] originalmente tinha conotações políticas e não foi usada no debate sobre o destino até consideravelmente tarde. Também o fiz porque “liberdade” é termo que precisaria ser definido com cuidado, se ele não significa meramente liberdade em relação a constrangimentos ou forças externas. No discurso moral, “liberdade” não pode significar ausência de qualquer tipo de influência vinda do exterior, uma vez que esse vácuo não existe. Nem é o caso que “liberdade” possa significar a ausência de qualquer condicionamento interno. Não existem pessoas sem caráter, sem opiniões e propósitos próprios que condicionam suas decisões. Dadas essas incertezas que envolvem a palavra “liberdade”, talvez os gregos tenham sido sábios ao dar preferência ao termo “o que está em nosso poder” no debate concernente à responsabilidade moral”.

¹¹⁶ Bobzien no livro *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (1998), especialmente no capítulo dedicado a pensar o conceito de liberdade segundo Epicteto, afirma que os estoicos se referiam à liberdade para expressar coisas que não eram impelidas por fatores externos, isto é, divinos. A liberdade era a condição necessária para reconhecer que uma determinada coisa, geralmente as ações, *dependem de nós* ou mesmo que *acontecem por causa de nós*, o homem é, pois, parcialmente livre das determinações externas pela noção de assentimento. Segundo a passagem do autor, “By 'that which depends on us' and 'that which happens because of us' Chrysippus seems to have understood simply the things (mainly actions) of which we, qua rational beings, are the possible or actual cause. Such causal origination is brought about by the faculty of assent” (BOBZIEN, 1998, p. 330).

escolher seguir a carroça alegremente ou ser arrastado por ela”, embora possa se ponderar que, aconteça o que acontecer, ele não tem outra escolha além de ser levado pela carroça.¹¹⁷ Assim, pela teoria da responsabilidade moral, a qual está vinculada ao desdobramento da noção de causalidade, tem de ser compreendida a legitimação do conceito estoico de liberdade. Por esse motivo os estoicos diziam que o conceito de causalidade possuía duas importantes origens: a causa externa, quando é originária da providência de Deus (como objeto da física); e a causa interna, quando é procedente do próprio homem (como objeto da ética).¹¹⁸ Assim, ainda que a natureza atue sobre o homem sem que ele tenha qualquer poder sobre o seu destino, os estoicos sustentam que as reações aos sentimentos diante dos acidentes são puramente humanos e que as respostas aos acontecimentos dependem do nosso estado emocional interno.¹¹⁹

As causas externas e internas parecem condicionar que, apesar das imposições fatalmente determinadas pelo destino, o homem possa basear na explicação de sua responsabilidade o desenvolvimento de sua personalidade e das suas ações; nisto é que consistirá a sua autonomia. O poder de escolha dos atos e das ações dos homens pode ser motivado facilmente por desvios de comportamento, por oscilações de humor ou mesmo por estados de saúde. Por isso, para os estoicos cabe ao homem não permitir que tais mudanças comportamentais afetem sua capacidade de responsabilidade moral, em vista de que seus atos e suas decisões se mantenham *conformes à natureza*.

Mas, de que modo o homem deve conduzir sua causa interna para ela estar em harmonia com as normas da causa externa (i.e, a razão divina), a fim de viver uma vida justa e ordenada pela providência de Deus? No entender dos estoicos, eles consideravam a si mesmos homens privilegiados em relação às demais vidas existentes

¹¹⁷ ARMSTRONG, *Introducción a la Filosofía antigua*, p. 206; *Apud* MARTÍN, 2011, p. 94.

¹¹⁸ É necessário esclarecer que o conceito de causalidade, nos estoicos, depende puramente de Deus, ou seja, só há uma causa: princípio ativo divino, também denominado de *pneûma*. Sêneca, mencionou que “quando procuramos por uma causa, referimo-nos à razão que a produz, e isso é Deus” (SÊNECA, 1986, p. 65). Assim, o conceito e destino refere-se ao eterno desenvolvimento causal do cosmos, ele não é explicado pela concatenação de causa-efeito, mas sim é definido somente pela sucessão de causas, segundo a interpretação de Frede (2006, p. 210), “isso explica porque a palavra ‘efeito’ não aparece na definição estoica de destino. O destino é sempre definido em termos de uma série de causas: há um nexos causal eterno, no qual causa dá origem a causa”.

¹¹⁹ Os estoicos defendem que os homens são parte da rede causal imposta e determinada pelo destino celestial, todavia, são condicionados pela pelo *pneûma* interno, o qual constitui sua razão e seu caráter. Ora “os humanos são externamente condicionados pelas impressões que recebem de fora e pelo impacto que estas exercem em seu estado interno. Dado que não há movimentos sem causas, os estoicos sustentam que em cada caso, sendo elas tanto as condições internas como as condições externas, a pessoa invariavelmente age da mesma maneira. Se o resultado for diferente com circunstâncias aparentemente idênticas, deve haver alguma diferença oculta ou nas condições externas ou na constituição interna do indivíduo” (FREDE, 2006, p. 214).

no *cosmo* por estarem cientes de que dispunham de uma porção de divindade; isto é, só o homem possui um *pneûma* divino interno que lhe fornece racionalidade. Por conta dessa parcela de perfeição de Deus no interior do homem finito, este tem de viver de modo a aperfeiçoar constantemente seu intelecto (a), controlar suas emoções (b) e orientar suas ações (c) a fim de *viver em conformidade com a natureza divina*, o único modo de se viver uma vida feliz (*eudaimonia*). Assim, o homem que visa a todo custo viver uma vida feliz tem de controlar suas emoções, desenvolver sua razão, pois só por esse meio pode tornar-se sábio¹²⁰ e alcançar sua imperturbabilidade da alma, a mais serena felicidade e a completa ausência de inquietação da mente. Em suma, isso tudo aponta para um avesso: que o homem tem de extinguir as suas paixões, os seus desejos e as suas inclinações sensoriais. Ou seja, enquanto um ideal que exige, a fim de ser alcançado, um aparente infortúnio (infelicidade) concernente ao que tem característica sensível, o estado de *Ataraxia* estoica se mostra aqui sinônimo da aniquilação de qualquer traço de desenvolvimento da liberdade.

Noutras palavras, o homem pode agir do melhor modo possível: pode conduzir e controlar os seus sentimentos, pode desenvolver a sua razão no mais elevado nível de coerência, sabedoria e responsabilidade prática, mas nada disso poderá por si só garantir a que seus esforços sejam recompensados, já que no fim será como Deus quiser que seja.¹²¹ Tudo o que ocorre estava predestinado a ocorrer, do mesmo modo que tudo o que não acontece está igualmente predestinado para que não acontecesse: a diferença reside em que, no primeiro caso, as condições necessárias e suficientes das conexões causais serão satisfeitas, enquanto que no segundo caso simplesmente não serão.¹²²

A capacidade da liberdade (i.e, de agir segundo as coisas que estão em nosso poder) consiste na capacidade de viver em sintonia com aquele que tudo prevê, e mesmo que o homem não aceite seguir seu destino, será ordenado e compelido a isso, como mencionava Sêneca: “o destino conduz aquele que quer deixar-se guiar, e arrasta

¹²⁰ Sêneca disse que o sábio: “avalia tudo quanto existe pelo justo valor; condena os prazeres de que podemos vir a se arrepender, e exalta os bens cujo estatuto permanece inalterável; demonstra que o homem mais feliz é o que é *indiferente* à felicidade, que o homem mais poderoso é o que tem *poder absoluto sobre si*” (SÊNECA, 1986, p. 90 – grifo meu). As emoções e sentimentos destrutivos – como raiva, ansiedade e arrependimento – indicam falta de sabedoria e responsabilidade moral.

¹²¹ A força e o poder do determinismo estoico ensinam que, se alguém está predestinado a se recuperar de uma doença, então ele curar-se-á, quer ele consulte, ou não, seja com um médico, curandeiro, xamã, feiticeiro ou mesmo um impostor.

¹²² Sob essa perspectiva parece que aquilo que separa os filósofos estoicos dos deterministas modernos é que os antigos denominavam os fatores causais de destino e diziam que a sua natureza era divina (FREDE, 2006, p. 225).

aquele que não quer” (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)¹²³. Visto que a providência decide o que deve acontecer, diante disso não há, de fato, escolhas possíveis: a liberdade e a vontade dos homens são reflexos da vontade de Deus; o livre-arbítrio é *prohairesis* ou, noutros termos, a vontade subordinada à natureza/Deus.¹²⁴

Os estoicos argumentam na defesa dessa ideia afirmando que a providência divina é uma espécie de gatilho para o otimismo dos homens: que se tudo o que existe no *cosmo* é racional e divino, então Deus sempre irá projetar o melhor. Neste sentido, aceitar o determinismo não deve provocar a resignação, pois o homem racional e sábio compreende as suas limitações diante do divino; e porque ele é ignorante sobre a ordem cósmica do mundo e não tem conhecimento do seu futuro, resta-lhe crer que Deus será o garantir de sua felicidade.¹²⁵ Consequentemente, agir em consonância com esse pensamento faz que o homem desenvolva uma reta razão, pois, dirá Cícero: a “consumação da razão é a virtude”¹²⁶, sinônimo aqui da concepção estoica de ética prática, que veremos a seguir.

2.3.1 Teoria dos valores: a ética prática

Quando o homem desenvolve a razão em conformidade com a natureza ele realiza o bem e se distancia do mal. Por sua vez, se suas escolhas são irracionais e seus assentimentos contrários ao desejo da natureza, ele se aproxima do mal. Portanto, o conceito de bem mostra-se aqui como uma resposta ao desenvolvimento da responsabilidade moral, que existe apenas levando em conta ou em consonância com os desígnios da natureza. Essa responsabilidade é, pois, a chave para abrir a porta ao caminho da virtude e da felicidade, enquanto sinônimos da vida moral. Para exemplo tanto da realização da responsabilidade moral quanto da aproximação ao bem, a doutrina estoica apresenta a figura do sábio estoico: é a jornada do sábio estoico, que se

¹²³ SÉNECA, 1925, p. 228.

¹²⁴ De forma, diria, bastante fatalista, para os estoicos *tudo que é, é exatamente como deve ser*. Porém, nos capítulos seguintes, destinados à filosofia kantiana, será demonstrado o porquê de o filósofo alemão entender aquela concepção de modo completamente distinto, é o caso, por exemplo, quando afirma que a filosofia moral não é orientada para as *coisas como são*, mas antes, justifica-se como uma *teoria de como as coisas deveriam ser*.

¹²⁵ Sabedoria do mundo – da sua ordem cósmica e providencial – é imanente ao próprio mundo, como o homem não é capaz de tal conhecimento, ele é exclusivo do ser onisciente.

¹²⁶ CÍCERO, 1999, p. 35.

deixa sempre conduzir pela sabedoria divina, que leva à realização da felicidade e do sumo Bem.

Se para o estoico Zenon a felicidade devia ser definida como o “suave fluir da vida”¹²⁷, como expressão que também significa *viver de modo consistente*, isto é, conforme à reta razão que dita as regras para viver uma vida em *conformidade com à natureza*, segundo os desejos de Deus, por sua vez, um tal “viver de modo consistente com a natureza”¹²⁸ representa um comportamento admirável entre os estoicos: esse comportamento manifesta a sabedoria dos homens que reconhecem suas limitações, como a consciência de sua finitude e o assentimento às imposições do destino. O motivo fundamental pela qual os estoicos insistiam que o homem devia viver em conformidade com a natureza é, segundo Cícero, porque cada homem é parte do todo e disso se segue que o homem coloca, por natureza, a benevolência de todos antes da sua própria¹²⁹. O que leva o homem a desenvolver, naturalmente, a sua racionalidade para agir de modo consistente e apropriado com a virtude é seu agir em vista desta finalidade: ele é parte que pertence a um todo e deve pressupor, necessariamente, esse todo diante de cada ação individual.

No dizer de Diógenes Laértios, “já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso”¹³⁰. Por isso, ser virtuoso denota – para a doutrina estoica – já um modo de vida em que se está em conformidade com a natureza e em consonância com a ordem cósmica regente do todo.¹³¹ Nessa direção, os estoicos não deixaram de se preocupar em *como* seguir um modelo de *vida virtuosa* que pudesse levar a alcançar a felicidade como meta da vida moral. Por isso denominaram de *inteligência prática (phrónesis)* ao exercício de desenvolvimento da reta razão, indispensável para a realização da virtude e para a condução da vida em conformidade à natureza. E chamaram à parte da ética

¹²⁷ Menção feita por Estobeu à definição de felicidade apresentada por Zenon (ESTOBEU, *Anthologium*, II 77.20-1; *Apud* SCHOFIELD, 2006, p. 268).

¹²⁸ LAËRTIOS, 1977, p. 201.

¹²⁹ CÍCERO, 1999, p. 285.

¹³⁰ LAËRTIOS, 1977, p. 201

¹³¹ Ao obedecer, exclusivamente, aos desejos da razão divina, o homem desenvolve sua reta razão, e se “obedecemos à elas [às injunções da reta razão] de modo consistente, alcançaremos a virtude e o ‘suave fluir da vida’, visto que todas as nossas ações serão, então, conformes à harmonia entre o divino em nós e a vontade do administrador do todo” (SCHOFIELD, 2006, p. 273).

estoica que desenvolve as diretrizes para *viver uma vida conforme à natureza* de ética prática.¹³²

Sêneca ilustrara o modo necessário de o homem pensar seu comportamento e seu agir diante das intempéries da vida, as quais ameaçam a virtude e a felicidade, no exemplo (metáfora) de um jogo com bola. Disse ele:

Se a bola cai no chão, é sem dúvida por falta de quem arremessa ou de quem pega. Ela se mantém em curso apenas enquanto está em jogo entre as mãos dos dois jogadores que a arremessam e pegam de maneira correta. Se estamos jogando com um parceiro habilidoso e treinado, podemos ser ousados ao arremessar a bola. Sem importar como ela chega a seus dedos ágeis, em prontidão, poderão agarrá-la. Mas se estamos jogando com um novato destreinado, não devemos lançá-la de modo tão difícil ou com tanta força, mas sim devemos arremessa-la de modo mais suave – em verdade, devemos ir em sua direção de maneira relaxada e entregar-lhe a bola nas mãos.¹³³

Como ensinamento moral dessa passagem, ele concluiu:

A mesma estratégia deve ser adotada ao ajudar as pessoas. Existem algumas pessoas a quem temos de ensinar como receber ajuda. E devemos julgar suficiente que elas tentem, que elas ousem, que elas estejam dispostas.¹³⁴

Por sua vez, Zenon ditou algumas regras do comportamento apropriado na intenção de viver uma vida conforme à natureza; ele foi o primeiro a empregar o termo dever (*kathékon*) para referir os atos como responsabilidade do homem em seu viver coerente com as disposições da natureza.¹³⁵ Nesta compreensão, as ações podem ser: I) conforme o dever, quando são perfeitamente corretas e ditadas pela razão

¹³² A maior parte dos escritos deixados pelos estoicos que sobreviveram ao tempo foram os tratados de Ética prática. Encontrados, muitas vezes, em doxografias, antologias ou enciclopédias, os manuais estoicos da *ética para a vida*, podem ser consultados nas publicações de, por exemplo: as *Meditações* de Marco Aurélio, que embora escrita em forma de diário para si mesmo, é uma espécie de material literário filosófico eminentemente estoico que relata na prática como viver uma vida moral. Há, também, as costumeiras cartas de conselhos e consolações redigidas por Sêneca, entre elas cito o *Tratado sobre o ódio*, escrito em resposta à um pedido de aconselhamento para conter uma paixão; o *Tratado sobre a Clemência* direcionado ao jovem Nero, o imperador de Roma; ou mesmo as *Epistulae morales ad Lucilium – Cartas a Lucílio*, que são orientações éticas, destinadas relatar a busca da perfeição e da virtude no decorrer da vida. Também, o escrito *Sobre os deveres*, no qual Cícero relatou as ações essencialmente boas e más; e o *Enchiridion – Manual*, de Epicteto, que foi escrito em forma de exercícios espirituais e guia para as ações.

¹³³ SÊNECA, 2010, p. 43-44.

¹³⁴ Ibidem, p. 43-44.

¹³⁵ LAËRTIOS, 1977, p. 211.

(*katorthómata*)¹³⁶; II) contrárias ao dever, quando as ações são contrárias à razão¹³⁷; ou ainda III) ações nem conformes nem contrárias ao dever, ou seja, todos os atos apropriados, razoáveis ou mesmo preferíveis, cuja razão é indiferente e não impõe, nem mesmo proíbe (*kathékonta*)¹³⁸. Na referência à Zenon, citada por Estobeu, lemos:

Zenon diz que aquelas coisas que participam no ser existem. E das coisas que existem algumas são boas, algumas são más, algumas indiferentes. Boas são as seguintes espécies de itens: sabedoria, moderação, justiça, coragem e tudo o que é virtude ou participa da virtude. Más são as seguintes: loucura, intemperança, injustiça, covardia e tudo o que é vício ou participa do vício. Indiferentes são as seguintes: vida/morte¹³⁹, reputação/má-reputação, prazer/sofrimento, riqueza/pobreza, saúde/doença e semelhantes.¹⁴⁰

Para os estoicos só a virtude condiz com a ação perfeitamente boa (*katorthómata*), enquanto saúde e riqueza são apenas preferíveis, nem boas nem tampouco más (*kathékonta*). Para tanto requer-se o *aconselhamento prático* e direcionado, para que as pessoas possam progredir em direção à virtude. Mas, ainda, é necessária a *ponderação* a fim de não envolver as paixões (*páthe*) nas escolhas das ações, uma vez que esse sentimento suscita o erro ao fazer de coisas preferíveis (*kathékonta*) coisas absolutamente boas e virtuosas (*katorthómata*). Nesse sentido expomos a seguir o modo pelo qual os estoicos desenvolvem a sua teoria dos sentimentos, visando distinguir entre as ações perfeitas, as incorretas e as indiferentes.

¹³⁶ Ao exemplo da honra aos pais, os irmãos, a pátria, ou manter boas relações com os amigos.

¹³⁷ Como no caso de descuido dos pais e familiares, viver em desavença com os amigos e desprezar a pátria.

¹³⁸ Tal como decidir entre empunhar uma arma ou uma pena.

¹³⁹ Sobre o conceito de morte nos estoicos é interessante ressaltar ela é aquilo dá sentido à vida, elemento que o faz viver uma vida conforme a natureza. O suicídio, nesse contexto, não é ilícito, pois se vida se torna insuportável, então tirar a própria vida se torna lícito. Para os estoicos, a liberdade de se tirar a própria vida torna-se um ato de coragem, isto é, de se fazer o correto em circunstâncias onde o contrário seria insensato; pois “no es morir lo terrible, sino morir de modo deshonoroso” (EPICTETO, 1993, p. 158). Há um exemplo peculiar exposto por Epicteto em analogia ao pé: é conforme a natureza manter o pé limpo, mas ele não é uma coisa isolada, ele é adequado para caminhar pelo barro, pisar em espinhos e, às vezes, que seja amputado para o bem de todo o corpo. Devemos manter, disse, o mesmo ponto de vista sobre nós mesmos, “¿Qué eres? Un ser humano. Si te ves como algo absoluto, será conforme a naturaleza vivir hasta la vejez, ser rico, tener salud. Pero si te ves como hombre y como parte de un todo, por ese todo te toca ahora estar enfermo, luego darte a la mar y correr riesgos, luego verte sin recursos y, a veces, hasta morir antes de tiempo. Entonces, ¿por qué te enfadas? ¿No sabes que ideal que aquél no seguiría siendo pie tampoco tú seguirías siendo hombre?” (EPICTETO, 1993, p. 171).

¹⁴⁰ ESTOBEU, *Anthologium*, II 57.18; *Apud* SCHOFIELD, 2006, p. 266.

2.3.2 Teoria do sentimento moral: sentimentos preferidos e indiferentes

Segundo rezava a doutrina dos estoicos, afirmava ela ser a virtude, boa, e o vício, mau, enquanto que todo o resto lhe era indiferente, isto é, não era nem benéfico nem nocivo, já que não exercia nenhum efeito sobre a felicidade ou infelicidade do homem.¹⁴¹ Porém, há que se ponderar haver ainda indiferentes que possuem valor seletivo: no caso da saúde e doença, é evidente que se deve buscar sempre o primeiro e evitar o último. E nesse domínio, os homens quando julgam coisas indiferentes como sendo boas ou más, mostraram não ser capazes de distinguir o verdadeiramente bom e mau.¹⁴² Neste caso estamos diante de um homem que não teria desenvolvido inteiramente a sua reta razão, por haver buscado por coisas indiferentes sem se dar conta de que está sendo motivado por paixões (*páthe*) e impulsos (*hormé*), os quais não se relacionam com as motivações virtuosas.

No fundo, para os estoicos, todos os sentimentos se referem às motivações, aos desejos ou às inclinações e estão sob os impulsos (*hormé*). Para Cícero o impulso é a condição inicial para a realização de uma ação, quando o agente tem um impulso para realizar algo, imediatamente o faz, sem delongas.¹⁴³ Isto se justifica porque, como diria Estobeu, o impulso é um movimento da alma em direção a um dado objetivo.¹⁴⁴ Todavia, os estoicos distinguem os impulsos e os sentimentos: para eles só esses últimos conseguem distinguir seus objetos como sendo bons ou maus, mas, ainda assim, podem representar objetos apenas indiferentes.

Como exemplo disso há a figura do sábio estoico: ele têm *bons sentimentos* (*eupátheiai*) que são impulsos carregados de conhecimento verdadeiro sobre a responsabilidade moral; é que o sábio é capaz de reconhecer que ele nada pode crer ou fazer a respeito de um contingente futuro;¹⁴⁵ em vez de predicar bondade ou maldade para os seus sentimentos, ele atribui a bondade à virtude e a maldade ao vício, tal como

¹⁴¹ LAËRTIOS, 1977, p. 211.

¹⁴² Assim relativo aos indiferentes tomados como coisas boas, têm-se como exemplo a saúde, a riqueza, honra e conforto; enquanto para exemplo de coisas más, cita-se os seus opostos, tal como a doença, pobreza, desonra, e o mal-estar.

¹⁴³ CÍCERO, 2000, p. 132.

¹⁴⁴ ESTOBEU, *Anthologium*, II 86-87; *Apud* BRENNAN, 2006, p. 294.

¹⁴⁵ O conhecimento dos sábios não faz que padeçam pela fraqueza da vontade, pois para cada padrão de ocorrência eles possuem um conhecimento estável e inquebrável do que têm de fazer, porque isso está, indiscutivelmente, em consonância com a vontade de Deus e com os desígnios do destino.

deve ser concedido valores aos únicos sentimentos passíveis de valoração.¹⁴⁶ Ora, na medida em que é exclusivo do sábio estoico os bons sentimentos (*eupátheiai*), o homem ordinário só possui impulsos e sentimentos preferíveis, os quais não têm valoração moral. Nesse quesito, ficam no intervalo das coisas indiferentes aqueles sentimentos que não produzem nada de moral, ou seja, há sentimentos, prazeres e sensações que não precisam ser aniquilados, mas que admitem aquele espaço de indiferença como veiculável a traços no desenvolvimento da liberdade (responsabilidade moral).

Assim, na invocação à natureza, à Deus e ao destino, o homem condicionava seus sentimentos ao que está além de suas escolhas, ou seja, subordina seus sentimentos e vontade a uma aprovação e convenção para o que deve estar *conforme à natureza*.¹⁴⁷

Para Cícero, o fim do homem é conformar-nos à virtude, pois ela é o que está em conformidade com a natureza¹⁴⁸; por isso não há nos estoicos a construção de um padrão (fórmula formal) para a prática de ações totalmente conformes aos deveres morais; em vez disso, apenas o vínculo das nossas ações tem de ser pensado como lançadas ao destino, uma vez que a fonte da moralidade repousa no modo como o homem se comporta, em como ele suprime seus sentimentos diante do determinismo celestial, e não na prática ou no resultado da ação.

Desse modo vê-se que o estoicismo não estava centrado a erradicar ou ocultar as emoções e desejos, mas antes o homem devia reconhecer nele próprio a causa geradora do impulso para orientar de modo correto seu sentimento e sua ação.¹⁴⁹ Este era um

¹⁴⁶ Só os *não-sábios* – isto é, o ser humano comum e vulgar – têm sentimentos, todavia, dizem os estoicos que nem todo impulso é um sentimento. De modo divergente, dizem: só os sábios têm bons sentimentos (*eupátheiai*), mas nem todo impulso são *eupátheiai* (BRENNAN, 2006, p. 301). Os estoicos diziam que a diferença principal entre o sábio e o homem ordinário estava no uso da razão, conforme escreveu Sêneca: “Então, o que há de diferente entre mim, desvairado, e ti, sábio, já que nós dois desejamos posses? Muita coisa. As riquezas servem ao sábio, enquanto comandam o louco” (SÊNECA, 2011a, p. 133).

¹⁴⁷ Podemos pensar que os estoicos, por conta da falta de sabedoria prática, vinculassem os sentimentos à crenças incertas e instáveis, por conta disso o homem se esqueceria que quem dá a palavra de ordem é Deus. Em consonância com esse pensamento, alegaram os estoicos que cada sentimento é simplesmente uma crença (BRENNAN, 2006, p. 305).

¹⁴⁸ CÍCERO, 2000, p. 111.

¹⁴⁹ Sobre a capacidade de controlar os prazeres, disse Sêneca: “Que o homem não se deixe corromper nem dominar pelas coisas exteriores e somente olhe para si mesmo, que confie em seu espírito e esteja preparado para o que o destino lhe envie, isto é, que seja o próprio artífice da sua vida [...]. A verdadeira razão estará incluída nos sentidos e fará, a partir deles, o seu ponto de partida, uma vez que não tem mais onde apoiar-se para que possa se lançar em direção à verdade e, depois, voltar para si mesma. Assim como o mundo que engloba todas as coisas, deus, governante do universo, dirige-se às coisas externas, mas novamente retorna a si próprio de onde estiverem. Que nossa mente faça o mesmo; quando seguir seus sentidos e se estender por meio deles através de coisas exteriores, seja dona destas e de si própria. Desse modo, resultará uma unidade de força e de poder em conformidade com ela própria, e nascerá uma razão segura, sem hesitação e divergência em seu ponto de vista e compreensão, nem em sua convicção. Assim, quando harmonizada em seu todo, atinge o supremo bem [...]. O supremo bem é a harmonia da

pensamento que limitava os maus hábitos nas ações, em vista de seguir sua verdadeira natureza: ser racional. A felicidade para os estoicos mostra-se, assim, muito mais como a felicidade do asceta¹⁵⁰ que, ao elevar sua razão e orientar sua vida conforme os planos da natureza, torna ao homem possível trajar, por fim, a vestimenta do sábio e alcançar o *status* de uma felicidade comparável à dos deuses. Neste olhar voltado para si mesmo, era preciso, para os estoicos, não se corromper ou sequer permitir ser dominado pelas coisas exteriores.¹⁵¹ O necessário é confiar em seu espírito, na sua razão; tal é o verdadeiro artifício da vida feliz (*eudaimonia*), à espreita da qual está a verdadeira virtude. Vejamos a seguir de que modo a relação entre virtude e vida feliz é entramado no conceito de sumo Bem, fundado pelo estoicismo.

2.3.3 Teoria do sumo Bem

O pensamento característico da teoria moral estoica se expressa pela liberdade subsumida pelo assentimento. O assentimento é o consentimento das sensações aos acontecimentos oferecidos pelo viés determinista da natureza, no qual o homem é o responsável pelas suas ações. Porém, uma vez originadas tais ações de seus impulsos, queira ou não, tudo será decidido conforme o destino decidir. Segundo Cícero, a ilustração do arqueiro pode dar uma boa noção dessa ideia: o arqueiro, ao manejar seu arco e flecha, tem a seu alcance diversas escolhas; e, entre elas, atingir a mira é só um detalhe; para tanto ele precisa, dentre diversos outros fatores, avaliar cuidadosamente a direção do vento, comedir a força no puxar da corda e controlar sua respiração. Apesar

alma, porque as virtudes devem estar onde estão em harmonia e as unidades; os vícios são aqueles que discordam” (SÊNECA, 2011a, p. 102-103).

¹⁵⁰ O custo da felicidade exigia um treinamento diário pois tratava-se de uma questão de tempo “treinar e conter-se”. E à “medida que esse treinamento evoluiu, um sentimento vem juntar-se à nossa crescente segurança: a alegria, a exaltação de nosso espírito, cada vez mais seguro de poder contar com a felicidade suprema do ser humano; o homem tem a mesma felicidade dos deuses, uma felicidade total e livre de ameaças[...]” (VEYNE, 2016, p. 50).

¹⁵¹ Esse é o reconhecimento daquilo que Sêneca descreveu como o *Deus em nós*, aquilo que está sob o nosso poder: “você está fazendo uma coisa muito boa [...] se está persistindo em seu esforço para atingir um bom entendimento. É tolice orar por isso se você o pode adquirir por você mesmo. Não é necessário erguer as mãos para os céus ou implorar ao mantenedor de um templo a permissão para aproximar-nos do ouvido do ídolo [...]. *Deus está perto de você, deus está junto com você, deus está dentro de você*” (SÊNECA, 1986, p. 221 – grifo meu).

disso tudo, nada ainda pode garantir com plena certeza que ele acertará a mira do alvo, dado que “acertar o alvo é uma escolha, mas não se pode desejar”¹⁵².

O poder de escolher os próprios atos a partir de seus sentimentos internos – como a escolha que o arqueiro realiza ao desejar acertar o alvo – é a única espécie de liberdade que lhe é permitida; sob o seu controle estão apenas as intenções e as causas internas, pois o universo ou – se preferir – Deus não se curva aos desejos humanos: ele faz o que faz e não há porque resignar-se por causa de suas decisões. Assim, o único fim que leva ao sumo Bem é aquele no qual a liberdade nada mais é que um estado de resignação à natureza, sendo que a virtude somente levará à felicidade se a vida estiver em conformidade à natureza. Segundo Diógenes Laértios,

o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras [...] com a natureza do universo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus [...]. E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo.¹⁵³

Nesse contexto o *viver segundo a natureza*, preceito da base ética estoica, coincide com a máxima *viver segundo a virtude*; na medida em que a virtude é a expressão de viver conforme a vontade do ordenador do universo, aqui o viver em conformidade com a natureza é sinônimo de felicidade ou vida feliz (*eudaimonia*). Portanto, a vida bem-aventurada consiste na plena atuação da *physis*. Segundo Estobeu,

Dizem [os estoicos] que o fim é ser feliz, pelo qual fazemos todas as coisas, enquanto ele não é feito por nenhuma coisa. Ele consiste em viver segundo a virtude, em viver de acordo com a natureza e, ainda, o que é o mesmo, em viver segundo a natureza. [...] Cleanto, nos seus escritos, serve-se dessa definição, assim como Crísipo e todos os seus seguidores, afirmando que a felicidade é o fim, enquanto o fim é ter felicidade, o que equivale a ser feliz. Segue-se daí que são equivalentes “viver segundo a natureza”, “viver nobremente”, “viver bem” e, ainda, “bondade e nobreza”, “virtude e o que participa da virtude”.¹⁵⁴

O estoico mostra-se, assim, por meio da virtude, como um ser perfeitamente autárquico: a virtude está ontologicamente enraizada em sua natureza; de posse dela o

¹⁵² CÍCERO, 1999, p. 295.

¹⁵³ LAËRTIOS, 1977, p. 201-202.

¹⁵⁴ ESTOBEU, *Anthologium*, II,77, 16; *Apud* REALE, 1992, p. 83

homem se sente protegido contra todos os males e contra toda as tormentas da vida; nela e somente nela o homem pode encontrar a tranquilidade da alma (*Ataraxia*). Enquanto a ciência dos bens e dos males, a virtude é, neste sentido, o degrau que conduz ao sumo Bem; este último, para os estoicos, está relacionado diretamente ao homem que despreza o acaso (*tyché*) e a sorte e se satisfaz na virtude, que nada mais é que *a arte do bem viver* (sabedoria). Assim, o fim da vida do estoico é a obtenção da felicidade, alcançada no viver uma vida que virtuosa porque é conforme a natureza: “para a felicidade da vida a mera virtude é suficiente”¹⁵⁵.

Para Cícero, “uma vida feliz é o quinhão de uma alma tranquila”¹⁵⁶, pois “se não é bom senão o que é honesto, a nossa felicidade consiste em ser virtuoso – donde se segue que a virtude é o nosso soberano bem”¹⁵⁷, ao mesmo tempo em que, complementa ele, “seria em vão que a virtude aspirasse à felicidade se fora dela houvesse algum outro bem”¹⁵⁸. Em vista disso, as exigências da reta razão são as exigências da lei natural¹⁵⁹, e as ações guiadas pela reta razão são virtuosas porque são conformes à natureza. Cícero considerou relevante certos aspectos das ações praticadas pela reta razão, dentre as quais ponderou: toda ação deve produzir *beleza, justeza, constância e ordem* e, também, devem ser *íntegras, altruístas e retas*, porque na retidão reside o louvor e o merecimento da felicidade¹⁶⁰. Em conclusão, afirmou: “Eu já o disse e não me canso de repetir: a virtude é a única fonte do belo, do honesto, do excelente e, para dizê-lo em suma, do contentamento perfeito. Uma vez que a felicidade consiste na perpetuidade do contentamento, não a busquemos alhures”¹⁶¹.

A respeito disso, ele propõe a seguinte ponderação:

Que pode haver de mais encantador para um sábio que passar assim os seus dias e noites; que contemplar os movimentos e as conversões do céu; que aí perceber um número infinito de estrelas fixas cuja marcha é acorde com a da abóbada celeste; que distingui-las dos sete outros astros sempre errantes e cujo curso, entretanto, é tão regular e tão certo; que pode, enfim, assinalar as diferenças que há entre esses astros e calcular as distâncias entre eles e entre eles e nós – que pode haver de mais encantador? [...] Um espírito que se ocupe dia e noite de

¹⁵⁵ CÍCERO, 2005a, p. 26; CÍCERO, 2005b, p. 4.

¹⁵⁶ CÍCERO, 2005b, p. 18.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 24.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁵⁹ *Idem*, 1999, p. 293.

¹⁶⁰ *Idem*, 2000, p.45.

¹⁶¹ *Idem*, 2005b, p. 63-64.

semelhantes meditações chega a este conhecimento tão recomendado pelo oráculo de Delfos: o conhecimento de si mesmo e da sua afinidade com o espírito divino. E daí lhe brota uma alegria sempre renascente [...]. Quanto o sábio faz estas reflexões, quanto volta o olhar para todas as partes do universo, com que tranquilidade na alma não se volta para si mesmo e não considera o que mais de perto lhe diz respeito? Então ele compreende o que é a virtude: distingue-se as espécies; reconhece quais são os verdadeiros bens e os verdadeiros males; fixa o objeto dos nossos deveres e dá as regras do bem conduzir-se em todas as idades.¹⁶²

Como consequência a pessoa que pratica ações retas *sabe* que é virtuosa, pois age pela convicção de que elas são boas não pelo resultado esperado, mas por si mesmas. Como diz Sêneca: “Feliz é quem entrega à razão a condução de toda a sua vida”, pois é “a natureza quem deve nos guiar, e a ela se dirige a razão em busca de conselho [...]”¹⁶³.

Numa conexão analítica entre retidão, virtude, natureza e felicidade, o estoicismo fica marcado por isso¹⁶⁴, porque o fim não é o mais importante, mas o caminho de desenvolvimento da razão – que se torna razão reta pela vida em consonância com a natureza – até a contemplação do sumo Bem, que é a felicidade acessada exclusivamente pelo sábio. Segundo Cícero, o sábio estoico porta-se assim:

[Ele] não faz nada contra a sua vontade, razão por que jamais pode sentir remorso; atua em tudo com dignidade, com firmeza, com seriedade, com honra; não esperando nada, não é surpreendido por nenhum acontecimento; não recebe a lei de ninguém, e não depende senão de si mesmo. Ora não será isto o ápice de felicidade? A consequência disto é tirada pelos estoicos, que põem o soberano bem em viver segundo as leis da natureza. Um homem sábio não só deve viver assim, senão que pode. Ora, uma vez que ele é capaz de possuir o soberano bem, está também em seu poder ser feliz, e por conseguinte o é sempre.¹⁶⁵

Porém, se o sábio estoico carrega o privilégio de acesso ao sumo Bem, como o homem pode alcançar esse mesmo *status* a cujo título combinava heroísmo e felicidade?

¹⁶² CÍCERO, 2005b, p. 65-67.

¹⁶³ SÊNECA, 2011a, p. 99.

¹⁶⁴ O filósofo medieval Francisco Suarez também entende a questão da moralidade pela relação entre virtude, retidão e natureza. A bondade é reta e como pertence à vontade, ela é a causa de ações moralmente boas. Todavia, a retidão não é o agradável nem o útil, mas aquilo que deve ser conforme a natureza dos seres humanos, isto é, como agentes livres e racionais (SUAREZ, *De Bonitate*, II 1.5 – 2.11; *Apud IRWINT*, 2006, p. 383). Apesar disso, a distinção de Suarez com o pensamento estoico está na concepção de que, enquanto para os gregos/romanos a reta razão tem de estar em conformidade com a natureza, para o medieval a existência da lei natural exige imperativos e legislações divinas.

¹⁶⁵ CÍCERO, 2005b, p.75.

Vejam na seção a seguir o limite do estoicismo no contraste com a ponderação kantiana.

2.4 O sábio heróico e a carência na *visão de mundo estoica*

Partindo do ponto de vista de que somente o sábio é *digno* da virtude, enquanto que todo o resto, não o é¹⁶⁶, à base disso vê-se que esse *status* autoconcedido a si mesmo de sábios pelos estoicos apontam para aquele ordenamento da vida em acordo com o destino e como assimilação de suas vontades à vontade de Deus, representando isso, em último termo, o viver em conformidade com a natureza – único modo de alcançar a felicidade e a serenidade da vida.

Nesse panorama, o sábio estoico mostra cingir-se pela coroa de todas as virtudes: ele é feliz por transcender os tormentos da vida, age corretamente por agir em conformidade com a reta razão, basta a si mesmo por encontrar tudo (o que precisa) em Deus, sem se deixar perturbar por nada: é como se uma couraça do divino o protegesse de todos os males¹⁶⁷. No entanto, apesar de não obedecer a nenhuma outra autoridade, senão a razão, o sábio estoico ainda deve encarar um pano de fundo mais complexo. Segundo afirma Cícero,

A atividade essencial do espírito é dupla: uma força é o apetite, que impele o homem aqui e ali; a outra é a razão, que ensina e explica o que deveria ser feito e o que não deveria fazer. O resultado é que a razão comanda e o apetite obedece [...]. Os apetites são feitos para obedecer às rédeas da razão [...]. Quando os apetites ultrapassam seus limites e galopam por aí, por assim dizer, seja em desejos ou aversão, é porque não pegaram direito nas mãos da razão, eles claramente transpõem todos os limites e medidas, jogam a obediência fora e se recusam a obedecer às regras da razão.¹⁶⁸

¹⁶⁶ A superioridade do homem está na capacidade da razão e nisso se distingue dos animais. Segundo os estoicos, os homens se diferenciam dos animais na medida em que somente os primeiros possuem razão e virtude; já os animais possuem apenas impulsos e instintos: “dentre os muitos pontos de diferença entre os homens e os animais inferiores, a maior diferença é esta: a Natureza forneceu ao homem a razão como um presente, como um ativo, de inteligência vigorosa, capaz de processar, ao mesmo tempo, várias linhas de pensamento com excelente rapidez, e conseguir falar, discernir as sequências de causas e efeitos, [...]. É a razão que [...] produz a conformidade de caráter, a linguagem e o hábito” (CÍCERO, 1999, p. 133 – Tradução minha).

¹⁶⁷ REALE, 1992, p. 105.

¹⁶⁸ CÍCERO, 2000, p. 63.

No momento em que os estoicos afirmam não haver relatos – em outros momentos da história – de que houve algum homem que tenha se tornado sábio, isso aponta para uma imprecisão. Pois, ele – o fictício sábio heroico do estoicismo –, no fundo, simplesmente não existe: é um ideal que representa a mera suposição condicionadora do arbítrio perante as imposições do destino¹⁶⁹, isto é, como todo ideal, é inatingível. Ainda assim, apesar desta remota esperança, a imagem do herói moral como ideal de aproximação constante, rumo ao progresso da reta razão pela realização da virtude, era cultivada pelos estoicos.

Sob esse condicionamento, subjazia como tarefa do homem a de refinar, aprimorar e aperfeiçoar a sua compreensão de mundo e da natureza, substituindo as suas falsas opiniões por um conhecimento autêntico, pelo controle de seus impulsos e sentimentos; isto na intenção de desenvolver o conhecimento prático e a responsabilidade moral. Mas, se os limites da própria felicidade não podiam ser traçados nem pelo homem, nem pelo sábio estoico, de que modo este último podia bastar-se com a proposta de constante elevação (ao máximo) de suas potencialidades, de seu pôr-se em conformidade com a virtude e com a natureza? Bastaria para isso identificar-lhe à felicidade (*eudaimonia*) e ao sumo Bem?

O limite da tematização do estoicismo a respeito do conceito de sumo Bem aponta para o fato de que esse estado de bem-aventurança (felicidade) – sumo Bem – não pode ser objeto de mero mérito: não pode unicamente o conceito de natureza ser o veículo a conduzir até ele. Afinal, quanto de sabedoria pode estar contido na decisão do sábio estoico de alimentar-se? Ao decidir-se alimentar, o sábio realiza essa decisão por saber que sua refeição é um indiferente de valor positivo e que, por isso, é apropriado fazê-lo. Manter a nutrição do seu corpo e preservar a sua saúde, decerto é uma medida muito eficaz contra o desfalecimento e a morte. Mas, porque haveria de representar essa decisão um ato de sabedoria e de conhecimento? Vê-se assim um tipo de deslocamento – que pode ser até anacrônico no momento – ao tipo de resposta do sábio estoico: o sábio é virtuoso porque sua reta razão responde *de forma erudita* aos indiferentes; e o homem se tornará sábio – e atingirá seu fim – no momento em que colocar sua natureza em acordo perfeito com a estrutura do *cosmo* divino. Por um estratagema de transtrocação, para o sábio estoico os seus desejos são os desejos de Deus e o seu fim é

¹⁶⁹ Muitos estoicos inclusive, possuíam dúvidas a respeito da existência real desse herói moral representado pela figura do sábio (LAÉRTIOS, 1977; CÍCERO, 1999).

aquele que o destino profetizar; portanto, ele pode fruir em total satisfação e deleite tais desejos. Na proposta de representar um acordo com o entendimento adequado, isto é, direcionado pela reta razão em plena perfeição [*katorthómata*], aqui as ações, os pensamentos e as vontades do sábio se exprimem igualmente como se fossem apenas ideais. Nesse sentido, a razão, que guia a virtude até à fonte da verdade, é a professora da vida, mas que contempla apenas o seu lado ensolarado e ideal.

Para Sêneca, só o sábio estoico tem condições ou está preparado para aceitar com equidade que o universo e o cosmo não são diferentes, que não há arrependimentos e que sua liberdade e sua vontade são idênticas às de Deus.¹⁷⁰ Portanto, continua Sêneca, “é feliz, por isso, quem tem um julgamento correto. Feliz é aquele que, satisfeito com a sua condição, desfruta dela. Feliz é quem se entrega à razão a condução de toda a sua vida”¹⁷¹. Nesse trajeto rumo à felicidade a reta razão divina é a condutora, todo o resto é submissão.¹⁷² Assim, em relação à ação impulsionada por um sentimento interno o ciclo se fecha: o sentimento interno é visto como tendo resultado de manifestações externas impostas pelo destino.¹⁷³ Na ideia em que declara que o homem possui livre-arbítrio a doutrina estoica padece de fundamento, visto que as causas internas das escolhas têm como origem sempre uma causa externa, condicionada pelos planos da natureza, isto é, a vontade de Deus é responsável por todas as causas, mesmo que indiretamente. Deste modo, a única liberdade em poder do homem é a de escolher o modo como administrar os seus sentimentos diante de sua impotência perante o destino: se ele aceita com serenidade (*sophrosyne*) e sabedoria a sua sina, então ele usou sua reta razão; ele se reconhece conforme à natureza. Do contrário, se ele recebe o destino como fatalidade e lhe responde com ira, então ele permanece no domínio da ignorância e da estupidez.¹⁷⁴

¹⁷⁰ SÊNECA, 2010, p.108.

¹⁷¹ SÊNECA, 2011a, p. 99.

¹⁷² A *Oração da Serenidade* poderia facilmente ter sua autoria imputada aos estoicos. Mas, na verdade a prece de autor desconhecido, parece expressar perfeitamente o lema do estoicismo: a liberdade é um empreendimento arruinado pelos planos inexoráveis do destino. A prece é, pois, a seguinte: “Concedei-nos Senhor, a serenidade necessária para aceitar as coisas que não posso mudar, a coragem para mudar as que posso e a sabedoria para distinguir uma das outras” (Autor Desconhecido).

¹⁷³ Um exemplo fornecido é este: se tenho a reação de brigar com um amigo, fiz isso porque meu sentimento interno foi de tristeza, a qual foi causada pela manifestação externa de que ele mentiu para mim – o destino quis que eu fosse enganado pelo meu melhor amigo, mas brigar com ele ou não é uma decisão minha.

¹⁷⁴ Pessoas não fazem o mal intencionalmente, mas por ignorância. Hannah Arendt, no livro *Eichmann em Jerusalém*, chegou a uma conclusão semelhante: a falta de sabedoria e pensamento racional, faz dos homens se apropriarem de indiferentes de modo que fossem realmente bons (ARENDR, 1999).

O homem somente faz e realiza o que ele crê ser correto; mas, nesse momento ele ainda está livre para tomar coisas indiferentes como representando a própria virtude. Por isso, enraizando-se na compreensão desse reconhecimento de que a virtude é o único bem, a sabedoria estoica é o único caminho que pode conduzir à felicidade – enquanto que os vícios são um mal e exercem efeito só sobre a infelicidade. O sábio estoico, ao perseguir só o que está em *conformidade à natureza*, reconhece aí os limites estabelecidos na própria condição da virtude – mas sem estendê-los, desde já, à compreensão acerca dos limites da felicidade. Essa incompreensão liga-se à liberdade humana, na medida em que por ela são encontrados os meios para resistir à dor, suportar o mal e aceitar que há um fim.¹⁷⁵ Portanto, como capacidade de libertar-se das dores do mundo causadas pela não aceitação do destino, a liberdade dista aqui em muito do sentido que lhe emprestará o período moderno da filosofia. Fica claro, assim, que o estoico só é livre e autônomo pelo uso que faz dos seus sentimentos internos – nada mais¹⁷⁶; todo o resto é decisão de Deus. Diante dessa força primordial resta ao homem aceitar, submeter-se e adaptar-se; nas palavras de Epicteto: *sustine et abstine*.¹⁷⁷

Apesar disso, de todas as filosofias antigas o estoicismo é uma das doutrinas que percorreu seu caminho até os dias presentes, no legado conservado pelas obras de Cícero, Sêneca, Epicteto e de Marco Aurélio. E, em vista do reconhecimento e do

¹⁷⁵ Numa postagem que faz referência às incoerências do estoicismo, Smith questiona a noção estoica de liberdade a partir da interpretação de Pigliucci, em seu livro *How to be a Stoic* (SMITH, 2019).

¹⁷⁶ LONG, 2002, p. 153.

¹⁷⁷ Epicteto no Fragmento 179, lê-se segundo o testemunho de Aulo Gélio (*Noites Áticas*, XVII, 19): “Eu ouvi Favorino dizer que o filósofo Epicteto havia dito que muitos destes que são vistos filosofar são filósofos da seguinte maneira: ‘Longe dos atos, limitado às palavras’. Já a seguinte expressão é mais veemente, a que lhe era costume ditar a Arriano nos livros que este compôs sobre os discursos daquele, escrito que nos legou. Com efeito, quando, diz Arriano, Epicteto observava um homem que perdera o pudor, persistente na maldade, com os modos corrompidos, audacioso, impudente na fala e cuidando de todas as demais coisas, exceto da alma, quando Epicteto via um homem assim, diz Arriano, tratar tanto dos escritos quanto das disciplinas da filosofia e aprender a física e meditar sobre a dialética e investigar e consultar muitos teoremas desse gênero, Epicteto evocava a Deus e a fé dos homens e, geralmente, reprovava-o, em meio ao clamor, com as seguintes palavras: ‘Homem, aonde atiras essas coisas? Verifica antes se o vaso foi limpo. Pois se as atirares aí por presunção, elas serão destruídas. E, se apodrecerem, tornam-se urina ou vinagre ou algo pior, se houver’. Nada, com certeza, é mais pesado que essas palavras, nada mais verdadeiro, palavras com as quais o mais elevado entre os filósofos declarava que as letras e as doutrinas da filosofia, quando vertidas num homem falso e degenerado, assim como se num vaso imundo e poluído, são destruídas, modificadas, corrompidas e (o que ele mesmo disse ao modo dos cínicos) tornam-se urina ou algo, se houver, mais imundo que urina. Além disso, esse mesmo Epicteto, como ouvimos de Favorino, costumava dizer haver dois vícios entre todos de longe mais graves e perniciosos: a incapacidade de resistir e a incapacidade de abster-se, quando ou não resistimos aos sofrimentos que devem ser suportados, ou não nos abtemos de coisas e desejos em relação aos quais devemos nos conter. ‘Assim’, diz Epicteto, ‘se alguém tomar a peito estas duas palavras e as velar através do governo e da observação de si mesmo, na maior parte do tempo não cometerá faltas e viverá uma vida tranqüilíssima’. Essas duas palavras Epicteto dizia serem *sustine* (Resiste) e *abstine* (Abstém-te)”. (EPICTETO, 2008, p. 49).

prestígio que obteve nos períodos renascentista¹⁷⁸ e moderno da filosofia, exploramos no capítulo a seguir alguns elementos que ainda dão destaque a essa corrente de pensamento, revitalizada após as suas facetas grega e romana.

¹⁷⁸ Me refiro, aqui, aos seguintes escritos: *Sobre os deveres*, de Cícero; *Epístulas Morais*, de Sêneca; *Meditações*, de Marco Aurélio; e o *Equiridion – Manual*, de Epicteto (LONG, 2006, p. 400).

CAPÍTULO 3. HERANÇAS DO *NATURALISMO ESTOICO*: O CONTEXTO DA FILOSOFIA MODERNA

“O Homem é livre para fazer o que quer, mas não para querer o que quer”

(EINSTEIN, 1932)¹⁷⁹

Dentre as manifestações filosóficas modernas cujo núcleo aponta para a herança do pensamento estoico antigo estão aqueles pensadores denominados de Neo-Estoicos. Partindo de um sincretismo entre o estoicismo e o cristianismo, eles assumiram um novo modelo de pensar as teorias fundamentais da filosofia antiga. Essa característica estoica acha-se marcada nesse grupo de filósofos, encontrada em nomes como: Francisco Suarez¹⁸⁰; Guillaume du Vair¹⁸¹; Christian Garve¹⁸²; Descartes¹⁸³; Spinoza¹⁸⁴; Rousseau¹⁸⁵ e, é claro, Kant. Como nomes contemporâneos¹⁸⁶, tal marca pode ser

¹⁷⁹ Referência de Einstein feita à Schopenhauer, no artigo *Mein Glaubensbekenntnis* (1932). A passagem na íntegra: “Ich glaube nicht an die Freiheit des Willens. Schopenhauers Wort: 'Der Mensch kann wohl tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will', begleitet mich in allen Lebenslagen und versöhnt mich mit den Handlungen der Menschen, auch wenn sie mir recht schmerzlich sind” (EINSTEIN, 1932).

¹⁸⁰ Jesuíta, escolástico e, também, estoico, o filósofo espanhol pode ser comparado aos estoicos pela compreensão de valoração moral (IRWIN, 2006, p. 386). Para comparação, segue as referências que indicam essa posição: Suarez em *De bonitate* (1628), John Finnis no livro *Natural law and Natural Rights* (1980), e Jerome B. Schneewind em *The Invention of Autonomy* (1997).

¹⁸¹ Filósofo, escritor e advogado francês que publicou diversas obras destinadas falar do estoicismo como uma filosofia de vida (LONG, 2006, p. 404).

¹⁸² Devido seu amplo trabalho como tradutor, Garve é, também, conhecido por apresentar o estoicismo para a tradição alemã no século das luzes.

¹⁸³ Citado, aqui, pela inflexibilidade do racionalismo estoico. Taylor, apresenta observações interessantes sobre o Neo-Estoicismo encontrado por ele na filosofia de Descartes (TAYLOR, 1989).

¹⁸⁴ Pela concepção de panteísmo cuja teoria se assemelha a compreensão estoica de que o *pneûma* divino está presente em toda a natureza de modo equânime. (LONG, 2006, p. 411). Dilthey, dizia que Spinoza representava a perfeita imagem de um Neo-Estoico, “toda sua ética baseava-se na stoá” (DILTHEY, 1977, p. 285). Kristeller, argumenta que o determinismo de Spinoza é completamente estoico e que a doutrina das paixões destes filósofos antigos é o centro da teoria ética de Spinoza (KRISTELLER, 1984).

¹⁸⁵ Rousseau deu continuidade ao legado estoico pela compreensão e desenvolvimento dos conceitos de providência divina e livre arbítrio no interior de sua teoria moral (VILLACANAS, 1993). Há, ademais, a interpretação que aproxima os escritos de Sêneca à filosofia rousseauiana, tal como encontrada pelo texto do clérigo Dom Cajot que publicou em 1766 o livro *Les plagiats de M. J.-J. Rousseau de Genève sur l'éducation*, e, entre outras obras, cito a tese de Arlei de Espindola intitulada *Rousseau leitor de Sêneca* (ESPINDOLA, 2005).

¹⁸⁶ Outros nomes de importante destaque dessa lista são, por exemplo: Hugo Grotius (REEVES, 1925); McIntyre (1982; 2001), (LONG, 1996b); Foucault (1985); Leibniz, o qual atribuiu à Descartes e Spinoza o cargo de dirigentes da *seita dos novos estoicos*, porém, sua inquietação com a ética dos filósofos antigos está mais relacionada com critérios de não aceitação, invés de ter se apropriado do estoicismo (LEIBNIZ, 2007), (LONG, 2006), (IRWIN, 2006). Uma teoria interessante é a de que, no século XX, o estoicismo

encontrada em Marx¹⁸⁷; Lawrence Becker¹⁸⁸; Massimo Pigliucci¹⁸⁹; Tad Brennan¹⁹⁰. Apesar do trabalho desses autores, nenhum realizou uma reconstrução sistematicamente estruturada dos ensinamentos deixados pelos antigos, de modo que não seria apropriado denominá-los de herdeiros fiéis do estoicismo.

Com base nisso, trazemos nas próximas seções as perspectivas de dois autores com quem Kant se importou, seja por meio exclusivamente de suas obras, como é o caso de Jean-Jacques Rousseau, e seja, também, por meio de obras, mas ainda pelo trato pessoal, como é o caso de Christian Garve. A partir desses dois autores destacamos os veios que fizeram chegar até Kant alguns elementos da doutrina estoica, na medida em que eles foram pensadores influentes no contexto intelectual europeu.¹⁹¹

3.1 Jean-Jacques Rousseau: leitor de Sêneca

São vários os motivos de Kant haver nutrido grande simpatia, amplo interesse e admiração pela filosofia do genebrino, contudo, é certo que entre os elementos que ajudaram a configurar o pensamento de Rousseau e sua filosofia estão carregados de um íntimo e particular tipo de estoicismo, cujas raízes remontam à escola antiga romana. Rousseau traduziu o legado dos antigos sob um novo olhar, pela sua adoção e reformulação de conceitos, de esquemas, de fórmulas e de argumentos, de modo a

ressurgiu após a Segunda Guerra Mundial, inspirando abordagens em logoterapias existenciais, além das terapias cognitivas comportamental, as quais circundavam sobre o tema do sentido e da finalidade da vida (PIGLIUCCI, 2018, p. 21).

¹⁸⁷ Cujá crítica se deu pela avaliação negativa de Hegel aos filósofos helenistas em *Introdução à história da Filosofia* (HEGEL, 2006). E no prefácio a sua tese de doutorado *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, Marx anunciou sua intenção de, algum dia, escrever uma obra que pudesse explorar em suas minúcias a filosofia grega epicurista, céptica e estoica (MARX, 1972).

¹⁸⁸ Em sua obra intitulada *A new Stoicism* (1998), o escritor e professor de filosofia da College of William & Mary – Virginia/USA, é considerado por muitos como o Epicteto da era contemporânea, ao apresentar uma versão moderna da ética estoica, ao assumir uma perspectiva sofisticada dos filósofos naturalistas antigos.

¹⁸⁹ O professor, filósofo, cientista e escritor de *How to be a stoic* (2017), resgata os princípios básicos da ética estoica deixada por Epicteto, para fornecer aquilo que chamou de *exercícios espirituais para alcançar a vida feliz*.

¹⁹⁰ Professor de filosofia antiga escreveu *The Stoic Life* (2005) além de inúmeros outros trabalhos, é considerado como o Cícero do estoicismo moderno, uma vez que, assim como Cícero, Tad Brennan se dedicou a ser um historiador da filosofia estoica.

¹⁹¹ Por motivo de se tratar de muitos autores, escolhemos examinar brevemente algumas das discussões modernas, como no caso dos pensadores Christian Garve e Jean-Jacques Rousseau, uma vez que estes filósofos são responsáveis por fornecer um dos elos mais próximos com o tipo de estoicismo encontrado na filosofia de Kant.

entrelaçar seu pensamento com essas teorias passadas, estabelecendo uma filosofia original.

3.1.1 A linhagem estoica na filosofia de Rousseau

Os sistemas de filosofia elaborados pelos helenistas surtiram grande impacto nos modelos de pensamentos predominantes do século XIX¹⁹². Isso traria subsídio para admitir, por exemplo, a investigação desses elementos nos pressupostos do pensamento de Rousseau.¹⁹³ Seguindo a tendência vigente do século XV – que exigia um retorno ao pensamento, à cultura e à filosofia greco-romana como alternativa à cosmovisão medieval – Rousseau, leitor dos escritos antigos, extraiu contribuições significativas para a formação do seu pensamento. Em *Os devaneios do caminhante solitário* (1782) ele menciona seu apreço e impacto causado pelas leituras de caráter estoico em seu modo de pensar: “Dos poucos livros que leio ainda algumas vezes, Plutarco é aquele que mais me atrai e que me é mais útil. Foi a primeira leitura de minha infância e será a última de minha velhice; é quase o único autor que nunca li sem extrair algum proveito”¹⁹⁴. Outro exemplo da admiração pelos filósofos antigos pode ser encontrado em *Emílio ou da Educação*, quando menciona novamente a seu escritor preferido: “de todos os pontos de vista, meu homem é Plutarco”¹⁹⁵.

¹⁹² Especialmente durante a Renascença, os escritos dos filósofos antigos podiam ser encontrados com grande facilidade e, com isso, tornaram-se amplamente lidos no mundo europeu (LONG, 1984, p. 238). A célebre biblioteca de Alexandria, por exemplo, foi fundada durante o período helenista, por Estrato de Lâmpsaco, no início do século III a.C.. Também, conhecido por *Museum* (tempo das musas, divindades que presidem as artes e o saber), o local constituiu-se como o verdadeiro centro científico e cultura, de ensino e pesquisa, além de abrigar a primeira escola de medicina do mundo antigo. Durante dois séculos, o *museum* foi o núcleo da ciência grega, possuindo o maior acervo da antiguidade, destacando-se, sobretudo, produções sobre matemática, geometria, medicina, linguagem, astronomia, geografia, lógica e, também, metafísica e filosofia. (MARCONDES, 2007, p. 85-6).

¹⁹³ É possível verificar, também, as seguintes fontes e interpretações que relatam essa influência: José Rubio Carracedo (1989a; 2006), Espindola Arlei (2005), Joãozinho Beckenkamp (2018), José Villacañas Berlanga (2013a), Roberto R. Aramayo (2017), Ernst Cassirer (1970), e, por último, como pioneiro dessa compreensão, podemos citar Dom Cajot que ao publicar *Les plagiat de M.J-J Rousseau de Genève sur l'éducation* (1766), retratou Rousseau como um *apropriador* da doutrina de Sêneca.

¹⁹⁴ ROUSSEAU, 2018, p. 49. Historiador, biógrafo e ensaísta grego, Plutarco foi um pensador aberto às influências platônicas, peripatéticas e estoicas. Tendo rejeitado em absoluto, somente, o epicurismo.

¹⁹⁵ ROUSSEAU, 1995, p. 200.

Segundo Espindola, em *Rousseau leitor de Sêneca* (2005), a base e a referência de importantes textos encontrados nas fontes literárias de Rousseau¹⁹⁶ permitem constatar o impacto que as obras de Sêneca tiveram sobre a filosofia rousseauiana. Aqui, certamente a filosofia de Rousseau tem sua originalidade própria e, apesar de sua proximidade ao pensamento estoico, não deve ser compreendida como reprodução dele.¹⁹⁷ Rousseau realizou um aprimorado estudo dos textos de Sêneca, além do acesso à leitura das principais traduções das obras do estoico¹⁹⁸, antes ainda de escrever seus livros mais importantes. Porém, isso não impede de atestar ainda a teoria de que grande parte do acesso ao conhecimento da filosofia antiga tenha sido adquirido de forma indireta através de Montaigne, já que “[t]anto Rousseau como Montaigne tiveram oportunidade de ler diretamente Sêneca e tomar para si várias das suas idéias, ainda que com autonomia intelectual”¹⁹⁹.

É visível que Rousseau se preocupou com o homem e que, tal como Sêneca, identificou-o como naturalmente bom, ainda que a sociedade represente a fonte do mau. Além disso, presume-se também que o *Emílio* foi escrito tomando como referência a máxima estoica “*viver conforme à natureza*”; mas, apesar das semelhanças, principalmente em função de seu pensamento político, especialmente os conceitos de soberania popular, liberdade civil e vontade geral, Rousseau foi um radicalizador do estoicismo. Assim como os conceitos de Sêneca aparentam ser, muitas vezes, os mesmos utilizados por Rousseau, pode-se pensar que os textos antigos serviram de alimento ao espírito da filosofia do genebrino.²⁰⁰

¹⁹⁶ As obras referidas por Espindola são, o artigo de George Pirre, *De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau*, publicado nos *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXXIII, (1953-1955); e o livro de Kennedy Roche, *Rousseau; Stoic & Romantic* (1974).

¹⁹⁷ Dom Joseph Cajot, no livro *Les plagians de M.J.-J. Rousseau de Genève sur l'éducation* (1766), defende a tese de que o pensamento de Rousseau está reduzido à uma mera reprodução do estoicismo senequiano. Contudo, escreve Arlei Espindola que o valor teórico do livro de Dom Cajot é questionável na medida em que este não levou em conta o conjunto da obra de Rousseau, mas fez uso de alguns poucos fragmentos do pensamento do Genebrino (ESPINDOLA, 2005, p. 205).

¹⁹⁸ Segundo o autor, Rousseau leu os seguintes escritos de Sêneca: *De providentia*, *De ira*, *Thyeste*, *Apocolokyntoses*, *De Brevitate vitae*, *De tranquillitate animi*, e o *Epistulae Morales ad Lucilium* como aquele que tenha causado maior influência ao Genebrino (ESPINDOLA, 2005, p. 25). No contexto social e cultural do século XVIII, circulavam traduções francesas dos livros de Sêneca, o que justifica que Rousseau tenha feito uso destas versões para alcançar proximidade com as teorias antigas (Ibidem, p. 205).

¹⁹⁹ Ibidem, p. 25.

²⁰⁰ Conforme a exposição do autor “No âmbito da relação de Rousseau com Sêneca pode-se ver alguma proximidade no quadro histórico de suas diferentes épocas. Rousseau, assim como Sêneca, se debate com a decadência moral e convive com a subsistência de um sólido governo absolutista. Todavia, essa proximidade não tem toda consistência imaginável porque não se pode pensar num cenário de crueldade,

Assim, a fim de mostrar que apesar das semelhanças a respeito das reflexões morais encontradas em Rousseau e nos estoicos, o genebrino alcança sua autonomia de pensamento e maturidade filosófica ao fundamentar uma filosofia da natureza com característica própria, servimo-nos especialmente do capítulo denominado *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, da obra *Emílio ou da Educação* (1762).

Se quiséssemos pressupor a presença de conceitos chaves, extraídos de fontes estoicas, pelo menos teríamos de admitir que Rousseau realizou uma metamorfose profunda das noções antigas ao pensar os conceitos de liberdade e de vontade geral. Ele concorda com a deliberação estoica de que *o homem tem de viver conforme à natureza* para lograr uma vida equilibrada e feliz. De modo similar, ele definiu os princípios para a formação moral e social do homem e julgou ser necessário, nesse ínterim, orientar a reta razão (a), conduzir os sentimentos morais (b), neutralizar os vícios (c) e progredir na virtude (d). Esse projeto é colocado em prática pelo aluno fictício de Rousseau, o *Emílio*, que alcança a sabedoria ao final de seu processo de formação: o homem que – orientado pela reta razão – torna-se sábio, atinge a plenitude e a felicidade. Um tal processo se assemelha ao percurso proposto por Sêneca em *De vita beata* (58 dC).

No *Emílio ou da Educação* vê-se a concepção de natureza destacar-se em relação a tudo o mais: para Rousseau o homem deve cultivar uma vida estoica a fim de poder contemplar a felicidade; ele precisa obedecer às determinações da lei natural, que nada mais são do que a lei divina. Todavia, essa serenidade e imperturbabilidade, retratadas por Rousseau, tem como propósito justificar a lei moral que, pensada ao molde de uma lei natural, é válida universalmente e, por isso, protege o homem da imposição violenta de qualquer vontade alheia.

3.1.2 Deus e providência divina

e de cerceamento da liberdade humana, que possa superar a Roma da Época Imperial. Nesta sociedade, no início da Era Cristã, não há possibilidade de buscar-se soluções políticas que venham atingir e beneficiar a totalidade dos homens. Não há espaço para a alta cultura, para se falar em Estado de Direito, e em reconhecimento efetivo do homem enquanto indivíduo. A luta de todos contra todos, neste contexto, só é freada pelo e crueldade dos governantes. A única via aberta para neutralizar-se o estado de dilaceramento e escravidão, em virtude do temor que cada um sente de si mesmo e também dos outros, se reduz, pelo fim, ao auto-cultivo filosófico. Sêneca, como seus contemporâneos, reconhece o poder desse recurso e dele se utiliza para libertar a si mesmo e a seu amigo Lucílio em suas *Epistulae Morales*” (ESPINDOLA, 2005, p. 206-207 – grifo do autor).

A amplitude do labor intelectual proposto por Rousseau é concedida desde o real significado da afirmação ao início de *Emílio*, em que destaca o fato de que a natureza fez o homem feliz e bom, mas a sociedade o corrompe.²⁰¹ Mas, de que modo poderia o homem natural, escapando à vida em sociedade, reencontrar a felicidade? A resposta de Rousseau é a de que a natureza humana não retrocede, nem pode evadir-se da vida social para retornar ao estado de natureza. Assim, com vistas a que o homem não seja arrastado e corrompido por essa condição social, é preciso recriá-la e repensá-la em termos de respeito pela sua natureza original. Esse é o plano previsto e executado pelo *Emílio*.²⁰²

No capítulo *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, anexo ao livro IV, Rousseau desenvolve o conceito de Deus para justificar que Ele criou o homem bom, dotou-o de moralidade e de livre-arbítrio para que pudesse superar os males de uma sociedade que não é constituída segundo princípios naturais. Segundo esse entendimento, a doutrina central rousseuniana busca assentar a crença de que Deus é o elemento que permite ao homem, bom por natureza, alcançar o modo de viver bem e feliz. Mas, há solidez em uma tal crença para poder servir, sozinha, de resposta à questão: de que modo o homem bom pode viver, em sociedade, uma vida feliz?²⁰³ Rousseau dedica o livro IV do *Emílio* para articular a educação moral e a educação religiosa do homem, no pressuposto de defender o teísmo como uma religião natural. Ele visa fundamentar a sua crença em Deus tendo como princípio que os homens têm sentimentos naturais, uma consciência, uma razão e uma revelação divina cristã.

O filósofo condiciona o desenvolvimento do seu pensamento, neste sentido, principalmente ao se deparar com condição de limitação do humano, na contemplação de Deus como a *mão que faz girar o todo*. Pois, o homem que anseia conhecer a verdade sabe que ele nem tudo pode conhecer; por isso, concede o desconhecido à Deus. Nas palavras do filósofo: “queremos tudo penetrar, tudo conhecer. A única coisa

²⁰¹ “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem.” (ROUSSEAU, 1995, p. 11).

²⁰² Ao levar a cabo esse projeto educacional do *Emílio* com a intenção de impedir a decadência espiritual e moral do homem que vive em sociedade, Rousseau realiza uma espécie de experimento social que corrobore com a máxima de que *o home nasce feliz e bom, mas a sociedade o corrompe*. Desta forma, ele disciplina seu discípulo (imaginário) Emílio aquém da vida social com o simples intuito deste não ser contaminado pelo mal causado por aquele tipo de vida comunitária. Emílio deve percorrer seu próprio caminho, desenvolver sua reta razão e autonomia.

²⁰³ O problema de Rousseau pretende solucionar, no *Emílio*, parece ser o seguinte: “Como pode o homem civilizado recuperar os benefícios do homem natural, assim inocente e feliz, sem retornar ao estado de natureza, sem renunciar às vantagens do estado social?” (GUTIERRE, 1999, p. 23).

que não sabemos é ignorar o que não podemos saber. Preferimos determinar-nos ao acaso, e crer o que não é, a confessar que nenhum de nós pode ver o que é”²⁰⁴. Assim, o universo, que é o todo, tem sua própria lei e regra: ele não é livre nem espontâneo como os animais e os homens. Mas o homem desconhece a causa da lei do movimento do mundo; portanto, deve haver uma causa, uma força desconhecida, que governa as leis do universo. Tem-se, por isso, o primeiro artigo de fé projetado por Rousseau, tomado para princípio relativo à questão de Deus²⁰⁵: “Acredito, portanto que uma vontade move o universo e anima a natureza”²⁰⁶. Ora, se essa vontade movimenta o universo segundo regras e leis, então ela tem de ser inteligente – eis o segundo princípio relativo a Deus, válido como artigo de fé: “Agir, comparar, escolher, são as operações de um ser ativo e pensante: logo esse ser existe”. Na mesma passagem, prossegue Rousseau sobre essa vontade inteligente:

Julgo a ordem do mundo, embora lhe ignore a finalidade, porque para julgar essa ordem basta comparar as partes entre si, estudar suas relações, observar sua harmonia. Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como é modificado; não deixo de perceber a correspondência íntima em virtude da qual os seres que o compõem se prestam auxílio mútuo. Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar a obra, embora não conhecesse o uso da máquina e nem tivesse visto o mostrador. Não sei, diria, para que serve o conjunto; mas vejo que cada uma das peças é feita para as outras; admiro o artesão no pormenor de sua obra e tenho certeza de que todas estas engrenagens só funcionam juntas para um fim comum que me é impossível perceber.²⁰⁷

E, em seguida, complementa:

[...] acredito, portanto que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia; eu o vejo, ou melhor, eu o sinto e é que me importa saber [...] renuncio a perguntas ociosas que podem inquietar meu amor-próprio, mas que são inúteis à minha conduta e superiores à minha razão [...]. Esse ser que quer e que pode, esse ser ativo por si

²⁰⁴ ROUSSEAU, 1995, p. 225.

²⁰⁵ Rousseau considera o homem livre sob o ponto de vista de dogmas sem importância para a vida coletiva, mas fixa uma série de princípios, os quais denominou de “artigos de fé” que não admitem dúvida nem controversas, e que anunciam a fé na existência de um Deus onipotente e sumamente bom, a fé na Providência divina como vontade externa governante do destino, e a fé na vida e alcance da felicidade (CASSIRER, 1999, p. 53).

²⁰⁶ Em seguida, prossegue o filósofo: “O dogma que acabo de estabelecer, é obscuro, é certo, mas, enfim, ele oferece um sentido e nada tem que repugne à razão e à observação”. (ROUSSEAU, 1995, p. 230-231).

²⁰⁷ Ibidem, p. 232.

mesmo, esse ser, enfim, qualquer que seja, que move o universo e ordena todas as coisas, eu chamo Deus.²⁰⁸

Deste modo, pelo conceito de Deus Rousseau reúne as ideias de inteligência, poder, vontade e bondade; ele indica um sentimento que escapa aos sentidos e ao entendimento, por isso há a certeza de que sua existência é em si mesma, de modo que todas as coisas estão subordinadas a ele. Disse: “Percebo Deus por toda parte em suas obras; sinto-o em mim, vejo-o ao redor de mim; mas logo que quero contemplá-lo em si mesmo, logo que quero procurar onde se acha, o que é, qual sua substância, ele me escapa e meu espírito perturbado não percebe mais nada”.²⁰⁹

Ao notar que o homem social vive sob circunstâncias penosas, a questão sobre a condição de Deus – detentor da bondade – como possível permitidor da existência do mal no mundo, leva Rousseau à reflexão: “O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano não me oferece senão confusão e desordem! [...] Ó Providência, é assim que reges o mundo? Ser de bondade, que aconteceu com teu poder? Vejo o mal sobre a terra”.²¹⁰ Condicionada a isso, o filósofo tematiza o conceito de liberdade afirmando ser o homem dotado de autonomia (liberdade); no entanto, ela não significa a mera condição do livre-arbítrio, mas antes ela consiste em querer só aquilo que é conveniente, sem ser determinado por algo externo ao sujeito – esse é o terceiro princípio relativo à questão de Deus, como artigo de fé: não há vontade sem liberdade e “o homem é portanto verdadeiramente livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial”²¹¹. Assim, se o homem é ativo e livre, então todas as suas escolhas e ações não podem mais ser atribuídas a Deus. A providência divina não é a causa do mal, mas o homem é; por abusar de sua liberdade, ele age contra a virtude e contra a natureza de Deus²¹². Diz Rousseau:

Ela [a Providência divina] não quer o mal que o homem faz, abusando da liberdade que ela lhe dá; mas ela não o impede de fazê-lo, ou

²⁰⁸ Ibidem, p. 233.

²⁰⁹ Ibidem, p. 234.

²¹⁰ Ibidem, p. 235.

²¹¹ Ibidem, p. 237.

²¹² Ao questionar o porquê de Deus conceder ao homem o dom da bondade, escreve: “Não me deu ele [Deus] a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? Se faço o mal, não tenho desculpa; faço-o porque quero: pedir-lhe para mudar minha vontade é pedir-lhe o que ele me pede; é querer que execute minha obra e eu receba o salário; não estar contente com minha condição é não querer mais ser homem, é querer outra coisa fora do que é, é querer a desordem e o mal. Fonte de justiça e de verdade, Deus clemente e bom! (Ibidem, p. 249).

porque da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo aos seus olhos, ou porque não o pôde impedir sem perturbar a liberdade dele e fazer um mal maior degradando-lhe a natureza. Ela o quis livre, a fim de que fizesse, não o mal, mas o bem de vontade própria. Ela o pôs em condições de fazer esta escolha usando bem das faculdades com que o dotou; mas de tal modo limitou-lhe as forças, que o abuso da liberdade que lhe permite não pode perturbar a ordem geral. O mal que o homem faz recai nele sem nada mudar no sistema do mundo, sem impedir que a espécie humana ela própria se conserve apesar dele. Observar que Deus não o impede de fazer o mal, é revoltar-se contra Deus a ter feito de natureza excelente, contra ele ter posto nas ações dela a moralidade que as enobrece, contra ele lhe ter dado direito à virtude [...]. É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossas penas vêm de nós.²¹³

O mal moral, assim como o bem, é causado pelo homem²¹⁴, por suas ações, por suas vontades e decisões, sejam elas boas ou más; elas são todas reflexos de sua liberdade. A esse respeito, aconselhou o genebrino: “Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor. Não existe outro mal senão o que fazes ou sofres, e um e outro te vêm de ti”. Doravante, pondera:

Deus não é o Deus dos mortos, não poderia ser mau e destruidor sem se prejudicar. Quem pode tudo não pode querer senão o que é bem. Logo o Ser soberanamente bom, porque é todo-poderoso, deve ser também soberanamente justo, sem o que se contradiria; pois o amor da ordem que o produz chama-se *bondade*, e o amor da ordem que o conserva chama-se *justiça*.²¹⁵

Assim, na proposta de fazer compreender o homem em seu estado original, Rousseau encontrou o caminho para fazê-lo – desde já – voltar-se a si mesmo e procurar no mais ínfimo do seu ser a causa do mal e do bem; com isso é realizada já o retorno ao seu estado de natureza original.

Contudo, na medida em que presumimos o debate de Kant com Rousseau a respeito dos conceitos de destino e de providência²¹⁶, vale ressaltar aqui a importância do conceito de providência divina no seu debate com Voltaire. Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, datada de agosto de 1756, Rousseau tematiza o papel da

²¹³ Ibidem, p. 237-8.

²¹⁴ Assim, também, como a morte é o remédio para os males que o homem faz a si próprio (Ibidem, p. 238).

²¹⁵ Ibidem, p. 238 – grifo do autor.

²¹⁶ Dedicamos um debate sobre o entrecruzamento do conceito de providência divina nas subunidades seguintes.

providência divina diante de catástrofes naturais como o terrível terremoto de Lisboa²¹⁷, um implacável acontecimento da natureza ocorrido em 1755. O fato de o terremoto ter ocorrido em um dia santo (dia 1º de novembro, dia de *Todos os Santos*), e causado morte e destruição por toda a cidade de Lisboa, gerou dúvidas sobre a efetiva relação entre os homens, a natureza, Deus e a providência. Afinal, teria sido a catástrofe um castigo de Deus? Em seu escrito, Rousseau defendeu sua fé religiosa com a finalidade de conciliar a onipotência e a benevolência de Deus.²¹⁸ Para ele era evidente que a fonte de todo mal – como também de grande parte dos males físicos – está, de fato, no homem, e não em Deus. Assim, escreve:

Sem deixar o assunto de Lisboa, convinde, por exemplo, que a natureza não reuniu ali vinte mil casas de seis a sete andares, e que os habitantes dessa grande cidade tivessem sido distribuídos mais igualmente, e possuísem menos coisas, o dano teria disso muito menor, e talvez nulo. Todos teriam fugido ao primeiro abalo, e sido vistos no dia seguinte a vinte léguas de lá, tão alegres como se nada houvesse acontecido; mas é preciso permanecer, obstinar-se ao redor das habitações, expor-se a novos tremores, porque o que abandona vale mais do que o que se pode levar. Quanto mais infelizes pereceram nesse desastre por querer pegar, uns suas roupas, outros seus papéis, outro seu dinheiro? Acaso não se sabe que a pessoa de cada homem tornou-se a menor parte dele mesmo, e que quase não vale a pena salvá-la quando se perde todo o resto?²¹⁹

Os males que a natureza provoca são menos cruéis que os que o homem pode causar a si mesmo; em vista disso, em sua defesa da Providência, Rousseau prossegue:

²¹⁷ Uma das maiores e mais abastadas cidades da Europa foi ao chão, na manhã de 1 de novembro de 1755, feriado católico – dia de Todos os Santos, as ruas e as igrejas estavam repletas de fieis, contribuindo para um alto número de fatalidades. Os abalos sísmicos de magnitude 9 na escala *Richter* foram sentidos durante um grande período de tempo, causando fissuras e desmoronamentos. Poucos minutos depois, um tsunami com ondas com cerca de 10 metros de altura fez submergir o porto e o centro da cidade de Lisboa. Como se não bastasse, as áreas que não foram afetadas pelo *tsunami*, foram devastadas pelo fogo que se alastrou por vários dias. Lisboa foi à ruína com o nível de destruição causado por esse incidente, a cidade era a capital de um país essencialmente católico, cuja cultura era tradicionalmente fundada por fortes crenças religiosas, e estruturada com edificações sagradas como igrejas e conventos. Com base nos relatos daqueles que presenciaram o terremoto: “O número de vidas perdidas dentro das casas e nas ruas foi muito menor do que as mortes por soterramento nas ruínas das igrejas [...] todas as igrejas da cidade estavam lotadas de gente, e a quantidade delas aqui (em Lisboa) ultrapassa o total somado de Londres e Westminster” (PACE, 2010, p. 141).

²¹⁸ Voltaire no *Poema sobre o desastre de Lisboa (Poème sur le désastre de Lisbonne)* questionou a existência de uma providência divina, por lhe parecer impossível harmonizar a ideia de Deus benfazejo com a morte de milhares de inocentes. (VOLTAIRE, 1756). Rousseau, entretanto, afirmou que o Poema de Voltaire sobre o desastre de Lisboa é um poema contra a Providência, um escrito contra o gênero humano (ROUSSEAU, 2002, p. 8). Para uma compreensão pormenorizada a respeito da Carta de Rousseau sobre a Providência escrita à e contra o Poema sobre o desastre de Lisboa de Voltaire, confira Israel J., *Rousseau y la idea de la Providencia divina* (2013, p. 21-30).

²¹⁹ ROUSSEAU, 2002, p. 9.

Teríeis desejado (e quem não teria?) que o terremoto houvesse ocorrido nos confins de um deserto em vez de em Lisboa. Alguém duvida de que eles se produzam também nos desertos? Mas desses não falamos porque não fazem mal nenhum aos senhores da cidade, os únicos homens que levamos em conta [...]. Mas o que significaria um tal privilégio? Será, então, que a ordem do mundo deve mudar de acordo com nossos caprichos, que a natureza deve ser submissa a nossas leis e que, para impedir um terremoto em algum lugar, bastaria construir lá uma cidade?²²⁰

É, assim, pelo abuso que o homem faz da sua vida que torna a vida penosa. Todavia, decerto há males que são inevitáveis para a construção, manutenção e coerência do universo. Deus, o criador, assegura a cadeia, a harmonia e o bem de todos os seres, de todas as coisas; mas, apesar da sua bondade, Ele, algumas vezes, tem de sacrificar o destino de alguns à conservação do todo. E, assim, *tudo está bem para o todo*.²²¹ Na sua infinita natureza, Deus não está absorto com os acontecimentos particulares de cada homem ou como cada indivíduo vive essa curta vida; sua providência é universal e seu verdadeiro propósito está em conservar a natureza, os gêneros, as espécies e garantir a harmonia do todo.

Esse modo de pensar tem de ser o mais apropriado, pois, em reprovação aos que colocaram toda a culpa do mal do mundo nas mãos na providência, advertiu Rousseau: “Os filósofos, por sua vez, não me parecem muito mais razoáveis quando os vejo culpar o Céu pelo que os perturba, gritar que tudo está perdido quando têm dor de dentes, ou porque são pobres, ou foram roubados, e encarregar Deus, como diz Sêneca, da guarda de sua valise”.²²² Assim, na definição atenta sobre os limites da providência, ele a pondera como devendo ser pensada como propulsão para o homem se reconhecer como parte do todo, para dar o seu melhor segundo essa ideia. Afinal, a duração da vida não é o ponto final da existência, mas parte de todo um processo de harmonia da natureza. Assim Rousseau associou a ideia de Providência à compreensão da imortalidade da

²²⁰ Ibidem, p. 9.

²²¹ Sobre o sacrifício de uns, em benefício da harmonia do todo, escreveu Rousseau: “Que o cadáver de um homem alimente vermes, lobos ou plantas, não é, confesso, uma compensação da morte desse homem; mas se, no sistema do universo, for preciso à conservação do gênero humano que haja uma circulação de substância entre homens, animais e vegetais, então o mal particular de um indivíduo contribui para o bem geral. Morro, sou comido pelos vermes, mas meus filhos, meus irmãos viverão como eu vivi, e eu faço, pela ordem da natureza, para todos os homens [...] e mil outros fizeram voluntariamente para uma pequena parte dos homens [...]. A questão não é saber se cada um de nós sofre ou não, mas sim se é bom que o universo exista, e se nossos males são inevitáveis na constituição do universo” (Ibidem, p. 15).

²²² Ibidem, p. 16.

alma, pois, o que está em pauta é o bem universal, e não o particular.²²³ Assim, pode-se admitir uma providência divina garantidora do bem comum a todas as coisas; no entanto, sua real motivação, que está oculta e é transcendente, o homem jamais será capaz de conhecer. Deus, a providência divina, o criador e mantenedor de toda natureza, estima só o bem, pois Ele institui que o homem deve ser feliz e livre.²²⁴

Relativamente ao conceito de providência, que voltou a ser tematizado devido aos acontecimentos de Lisboa, também Kant tomou parte do debate ao redigir o *Escritos sobre o Terremoto de Lisboa* (1756), no qual atribui também ser uma ponderação equivocada a dos filósofos que pretendiam atribuir o desastre natural à punição divina. Nesse contexto, em vez de procurar a origem dos desastres no oculto, Kant buscou todos os argumentos explicativos na esfera da ordem natural, sem jamais apelar para o transcendente. Nesse sentido apontou como dever do homem aperfeiçoar sua ciência e encontrar formas de coexistir com a natureza. Ele denomina de investigadores da natureza aos indivíduos por trás das ciências da física, da biologia, da geografia e da natureza. A ciência e o homem devem analisar conjuntamente a possibilidade e os danos dos desastres naturais visando, sempre que possível, evitá-los. Apesar de raras, as catástrofes naturais não têm causas e origens ocultas ou sobrenaturais. Para constatar isso é suficiente se ater aos indicativos da própria natureza. Sobre essa condição, escreveu Kant:

Ora, a Natureza só pouco a pouco se desvenda, daí que não devemos, na nossa impaciência e com as nossas fantasias, tentar arrancar-lhe à força o que nos é ocultado, mas antes aguardar que ela, nas suas manifestações, nos revele clara e inequivocamente os seus segredos. (*TerrLisb/ErdLiss*, p. 39)

Em complemento, prossegue ele dizendo:

A causa do terremoto parece estender os seus efeitos até à atmosfera. Em frequentes ocasiões, algumas horas antes de a terra ser abalada, foi possível observar um céu vermelho e outros sinais indicativos de uma alteração das condições atmosféricas. Pouco tempo antes dos terremotos, os animais mostram-se apavorados. Os pássaros procuram refúgio nas casas, os ratos e ratazanas rastejam para fora das suas tocas. Nesse momento, surge infalivelmente o vapor quente, em vias

²²³ Segundo a lógica do pensamento rousseauiano: “Se Deus existe, ele é perfeito; se é perfeito, é sábio, poderoso e justo; se ele é sábio e poderoso, tudo está bem; se ele é justo e poderoso, minha alma é imortal; se minha alma é imortal, trinta anos de vida não são nada para mim e são talvez necessários à manutenção do universo” (Ibidem, p. 17-8).

²²⁴ No entanto, o único que pode garantir seu bem e liberdade é o próprio homem.

de se inflamar, que irrompe pela abóbada superior da Terra. Prefiro nem pensar nas consequências que comporta. Serão, no mínimo, muito pouco agradáveis para o investigador da Natureza, pois que esperança pode ele ter de desocultar as leis segundo as quais as alterações da camada atmosférica se vão sucedendo, quando aos afeitos desta se mistura uma atmosfera subterrânea? E poderá haver alguma dúvida de que este fenómeno não deve ser muito frequente, pois então como se compreenderia que, na mudança de condições atmosféricas, e tendo em conta que as suas causas são em parte constantes, em parte periódicas, não se verifique qualquer recorrência dos citados efeitos? (*TerrLisb/ErdLiss*, p. 39-40)

O homem é tomado, assim, como o responsável pelo governo da Terra, pois ele é dotado de razão, inteligência, poder e vontade. E a providência divina nada tem a ver com os acontecimentos naturais. O homem tem de aprender a adaptar-se à natureza, e não a natureza a adaptar-se ao modo de vida do homem. Completa Kant:

Assim é a natureza humana: reivindicamos, ilegitimamente, pelo direito a todos os prazeres desta vida, mas recusamo-nos a pagar a fatura que os acompanha. Exigimos que a Terra esteja feita de maneira que possamos desejar viver nela para todo o sempre, e imaginamos que teríamos disposto tudo para nosso melhor proveito se a **Providência** se tivesse lembrado de nos pedir opinião. Gostaríamos, por exemplo, de ter a chuva sob nosso controle, de modo a podermos reparti-la ao longo do ano de acordo com as nossas conveniências, e assim gozar sempre de dias agradáveis a intercalar os mais sombrios [...]. De igual modo, desconhecemos os eventuais benefícios que nos podem advir justamente dessas mesmas causas que tanto nos apavoram nos terremotos, mas só queríamos sabe-las erradicadas. Seres humanos, nascidos para morrer, não conseguimos, todavia, suportar que alguns tenham perecido no terremoto; e, apesar de sermos estrangeiros numa Terra em que nada nos pertence, ficamos, não obstante, inconsoláveis por se terem perdido bens que a ordem natural das coisas em breve se encarregaria de fazer desaparecer. Não é difícil prever que, quando os homens constroem sobre um solo repleto de matérias inflamáveis, mais tarde ou mais cedo, toda a magnificência dessas suas construções pode ficar reduzida a pó por um terremoto [...]. É o homem que tem de aprender a adaptar-se à Natureza, mas, no entanto, pretende que seja ela a adaptar-se a ele (Ibidem, p. 68-69 – grifo meu)

A Natureza cobra para si o que lhe é por direito, ao homem resta agradecer à Providência porque, mesmo quando Ela castiga, é para o seu melhor (Ibidem, p. 71). Contudo, o homem tem a presunção de que Deus governa exclusivamente para satisfazer o seu fim e o seu bem; porém, esquece que ele é, tão somente, uma pequena parte do todo. Segundo pondera Kant,

Recusamo-nos a reconhecer as regras de perfeição da Natureza, globalmente perspectivada, considerando que tudo tem de estar

disposto em função das nossas conveniências. Tudo o que no mundo serve a nossa comodidade e prazer só existirá por nossa causa, e a Natureza não empreenderia qualquer transformação suscetível de molestar os seres humanos se não fosse para os punir, ameaçar ou exercer qualquer vingança sobre eles. (Ibidem, p. 73)

Assim, a concepção de providência em Rousseau e em Kant está afastada da concepção de Deus do cristianismo, como o Ser superior que se preocupa com a felicidade e se interessa pelo caráter das ações de cada indivíduo. Ao contrário, para os dois pensadores, Deus é aquele que elabora e conserva, tão somente, as leis gerais da natureza em sua totalidade. O homem é livre para causar o seu próprio mal, mas, enquanto um ser racional, também o é para desvelar a natureza e compreender as suas leis. Todavia, para evitar o mal é necessário que o homem regresse a seu estado de natureza, tomada como a sua condição original.²²⁵ Vejamos isso a seguir.

3.1.3 O estado de natureza, a liberdade e a teoria da vontade geral

Para Rousseau, o maior mal é a desigualdade social enquanto que o maior bem é a liberdade; uma sociedade livre é virtuosa porque é conduzida pela vontade geral (*volonté générale*) representada como o corpo do povo²²⁶. Sobre esse conceito escreveu:

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.²²⁷

A máxima da moral rousseauiana é: “justo e serás feliz [...]. Ora, sejamos bons primeiramente e depois seremos felizes. Não exijamos o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho”²²⁸. Neste sentido, *viver conforme à natureza originária* é sinônimo de vida feliz, e resgatar essa condição é caminhar ao encontro do verdadeiro contentamento. Como diz ele:

²²⁵ Rousseau costumava dizer que a natureza era o seu escritório de trabalho (ARAMAYO, 2015, p. 29).

²²⁶ “Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas sim que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade” (ROUSSEAU, 1999a, p. 34).

²²⁷ Ibidem, p. 37.

²²⁸ ROUSSEAU, 1995, p. 238-9.

Não digo que os bons serão recompensados, pois que outro bem pode esperar um ser excelente senão o de existir segundo sua natureza? Mas digo que serão felizes, porque seu autor, o autor de toda justiça, tendo-os feito sensíveis, não os fez para sofrerem; e que não tendo abusado de sua liberdade na terra, não enganaram seu destino por sua culpa: sofreram, entretanto nesta vida e serão indenizados numa outra.²²⁹

Ao retratar a diferença entre bondade e justiça divina e humana, Rousseau assume que a bondade é, no homem, o amor aos seus semelhantes, e que a bondade de Deus é o amor à ordem, pois pela ordem ele mantém o que existe e liga cada parte ao todo. A justiça divina é uma consequência da bondade, enquanto que a justiça dos homens é devolver a cada ser humano aquilo que lhe pertence. Por sua vez, a injustiça dos homens é causada por si mesmos, ela não se aplica a Deus, pois Ele é sumamente bom: a justiça deste Ser é a de garantir a cada um dos homens o fim que eles a si próprios se imputam.²³⁰ Cabendo ao homem a realização de seu destino, o genebrino pondera a existência de regras e máximas para orientar a conduta humana, a fim de alcançar seguir a intenção da Providência divina. Segundo ele, tais princípios estão no “fundo de meu coração escritas pela natureza em caracteres indeléveis”²³¹; e assim, para saber o que é bom e o que é mau, é suficiente consultar a própria consciência.²³²

Nesse sentido pode-se dizer que as ações humanas conscientes estão em conformidade com a natureza e, por isso, são chamadas ações morais. Isso é justificado por ele no fato de que há, “no fundo das almas, um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias e é a esse princípio que chamo consciência”.²³³ Por isso, a virtude é, por assim dizer, o amor à ordem²³⁴, e a fim de que o homem possa eleva-se a esse estado de plena consciência e felicidade, ele precisa refletir sobre a ordem do mundo, mais para admirá-la do que para explicá-lo; nesse ato de adoração ao criador por sua sabedoria e por confiar à Ele - providência divina –, o homem assegura para si que seu desejo e vontade serão feitos. A fé num Deus é firmada, deste modo, pelo entendimento, pois a razão iluminada por Deus representa uma demonstração suficiente

²²⁹ Ibidem p. 240.

²³⁰ Em o *Contrato Social*, disse: “Toda justiça provém de Deus, só ele é a sua fonte” (Idem, 1999a, p. 45).

²³¹ ROUSSEAU, 1995, p. 242.

²³² Seguindo essa asserção: “A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo [...]; a consciência não engana nunca; ela é o verdadeiro guia do homem: está para a alma como o instinto para o corpo; quem a segue obedece à natureza e não receia perder-se” (Ibidem, p. 242).

²³³ Ibidem, p. 244.

²³⁴ Ibidem, p. 247.

da sua existência²³⁵. Aqui a ordem da natureza equivale à ordem da providência divina e, também, à ordem da razão.

Na tentativa de recobrar os motivos originais da natureza, Rousseau enaltece os filósofos antigos, dizendo ser praticamente impossível encontrar heróis entre eles, mas que, entre os modernos, em contrapartida, os ídolos se acham dispersos aos montes; isso porque “os antigos mostravam os homens em seu natural”; por isso é preciso retornar aos escritos e ensinamentos desses filósofos: “unicamente pelo fato de que, sendo os primeiros [os antigos], estão mais perto da natureza”²³⁶.

Ao reiterar que o homem é livre e bom por natureza, mas que a sociedade o aprisiona e o torna mau²³⁷, Rousseau comunica a necessidade de o homem retornar à natureza, mas não enquanto um retrocesso²³⁸. É interessante notar que o homem, para ele, talvez jamais esteve – e jamais estará – num tal estado pleno e perfeito de natureza. Consoante a isso, escreve:

[...] nem sequer acudiu ao espírito da maioria dos nossos duvidar que o estado natural houvesse existido, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido

²³⁵ Conforme a súplica de Rousseau: “Meu filho, conservai vossa alma em condições de desejar sempre, que haja um Deus, e não duvidareis nunca. Demais, qualquer partido que tomeis, lembrai-vos de que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens; de que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade; de que, em qualquer país e em qualquer seita, amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei; de que não há religião que dispense dos deveres da moral, só eles realmente essenciais; de que o culto interior é o primeiro dos deveres, pois sem a fé nenhuma virtude verdadeira existe.” (Ibidem, p. 266).

²³⁶ Ainda em tom de elogio aos antigos, prossegue: “Há, demais, certa simplicidade de gosto que toca o coração e que só se encontra nos escritos dos antigos. Na eloquência, na poesia, em qualquer tipo de literatura, bem como na história, ele os achará abundantes em coisas e sóbrios no julgamento. Nossos autores, ao contrário, dizem pouco e falam muito” (Ibidem, p. 294).

²³⁷ Em a *Nova heloísa*, Rousseau revela sua misantropia, especialmente contra a sociedade parisiense, ao falar sobre o mal que recai sobre o homem que vive em sociedade: “How is one supposed to be all of a sudden the friend of someone one has never met? The honest interest of mankind, the simple and touching outpouring of a candid soul, speak a language very different from the false demonstrations of politeness, and the deceitful outward appearances which the ways of the world require. I greatly fear that the man who at first sight treats me like a friend of twenty years would treat me twenty years later as a stranger if I had some important favor to ask of him; and when I see such dissolute men take such a tender interest in so many people, I would readily conclude that they take none in anyone” (ROUSSEAU, 1997, p. 190). Essa impressão que Rousseau tem da sociedade, será fundamental para o desenvolvimento da sua compreensão de que a autonomia, liberdade, vontade e originalidade do homem se perde na sociedade, esta faz o papel de pensar, desejar e, inclusive, forjar a verdade, ela tudo dá ao homem, mas em troca, ele perde sua liberdade e natureza original. Cassirer diz que essa posição do filósofo marcou seu despertar pela verdadeira filosofia, “uma nova paixão moral desperta nele – e ao mesmo tempo provoca-lhe inexoravelmente uma torrente de novas ideias” (CASSIRER, 1999, p. 49).

²³⁸ Em *Rousseau Judge Jean-Jacques*, o filósofo fala sobre esse estado: “Throughout he makes us see the human race as better, wiser, and happier in its primitive constitution; blind, miserable, and wicked to the degree that it moves away from it [...]. But human nature does not go backward, and it is never possible to return to the times of innocence and equality once they have been left behind” (ROUSSAU, 1990, *Third Dialogue*, p. 213).

imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve qualquer filósofo cristão, cumpre negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que nele tenham recaído em virtude de algum acontecimento extraordinário. Paradoxo muito embaraçoso de defender e totalmente impossível de provar [...]. A religião nos ordena crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação eles são desiguais porque Deus quis que o fossem [...].²³⁹

Rousseau passa a repudiar mais acintosamente a sociedade após o *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755)²⁴⁰, propondo repensar esse corpo social em benefício de uma sociedade que garanta poder à vontade geral, como espelho da liberdade dos homens. Em vista disso, o homem tem de aperfeiçoar sua razão em conformidade com a natureza, pois a natureza sempre está certa: isso não significa que a natureza humana seja selvagem ou irracional, não; a consciência e a racionalidade são elementos integrantes da natureza. A tarefa de desenvolver uma reta razão reside, por assim dizer, em mostrar que sua natureza é ser racional, de modo a ser livre e agir segundo a lei natural, que é divina e racional.

Nesse contexto o conceito de liberdade não significa, em Rousseau, arbítrio, mas refere-se à superação e exclusão de todo arbítrio; ela é a condição do homem para elevar-se acima da própria vontade individual e desejo particulares visando a aprovação de uma lei concretizada pela vontade geral (*volonté Générale*). O homem renuncia à sua natural independência (*independance naturelle*) em favor da união de todas as vontades numa única lei: só nisto consiste sua verdadeira liberdade e autonomia. Ao abandonar aquele estado inicial, o animal irracional e limitado se transforma num ser inteligente, racional, virtuoso e, também, social. Sob esse pano de fundo Rousseau pensa a liberdade moral do indivíduo: ela é “a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade”.²⁴¹ Essa lei, legitimada por todos pela vontade geral, não deve nunca se impor à vontade de um indivíduo ou grupo dominante; ela sequer deve conceder qualquer privilégio ou prestígio pessoal, pois isso anularia a si mesma e sua ideia central da igualdade social e moral.

²³⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 161.

²⁴⁰ A sociedade passa a representar o local no qual as vontades particulares só representam ações egocêntricas, só o bem privado e individual entra na conta das ações e, por isso, a sociedade torna-se a causa de toda perversão e infelicidade do homem.

²⁴¹ ROUSSEAU, 1999a, p. 26.

A condição da liberdade moral rousseauiana tem mais relevância que a liberdade de arbítrio; nesse particular, o que despertou a admiração de Kant por Rousseau foi a percepção de uma liberdade como devendo estar vinculada à uma Lei de validade incondicional. A Lei não deve ser contrária à liberdade, antes ela é a condição de o homem tornar-se livre. Em acordo com esse pensamento, Kant conceberá a íntima relação entre liberdade e Lei moral, admitindo inclusive seu mútuo intercâmbio.²⁴²

Assim, o que move Rousseau parece ser antes a promoção mesma da felicidade, como consequência de uma vida virtuosa, cujo bem final é garantido pela providência divina²⁴³, do que a questão da liberdade moral, já que pela tematização da vida virtuosa ele consegue livrar Deus da culpa do mal e colocar esse último sob a responsabilidade do homem, como sociedade e no coletivo, e não como indivíduo isolado. Assim, a única causa da perversão do mundo – o mal que, para Rousseau, é exatamente o mal social – é a sociedade egocêntrica e individualista que cria o homem com tirania, vaidade e sede de poder. Imerso no mal social, que não foi enviado por nenhuma divindade metafísica, de onde esperar a redenção do indivíduo? Do homem, que deve se transformar, segundo Rousseau, em seu próprio salvador, assim como antes se tornara na causa de seu próprio mal. A salvação moral do homem recai, por isso, sob a sua própria responsabilidade²⁴⁴ e a liberdade é o que torna o homem senhor do seu destino. Já a vontade geral objetivamente e universalmente válida, da qual ninguém pode escapar, ela é sinônimo de liberdade.

Tendo em vista que esse despertar da consciência moral representa um dos cerne do pensamento de Rousseau, de cujo acesso despertou Kant de seu sono

²⁴² A liberdade é a condição da lei moral e a lei moral é a condição pela qual podemos nos tornar conscientes da liberdade (*CRPr/KpV*, A 5, nota 1, p. 12).

²⁴³ Em sua *Carta ao Senhor de Voltaire – Carta sobre a Providência*, disse Rousseau ao defender sua fé religiosa na onipotência e benevolência de Deus: “Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e da Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido” (ROUSSEAU, 2002, p. 22).

²⁴⁴ Sobre a condição de pensar uma responsabilidade moral rousseauiana, que retira de Deus o peso do mal e o impõe à comunidade humana, disse Cassirer: “É essa a solução dada por Rousseau ao problema da teodicéia – e assim, de fato ele colocou tal problema num solo completamente novo. Conduziu-o para além do círculo da metafísica e fez dele o ponto principal da ética e da política. Desse modo, porém, acabou dando-lhe um impulso que ainda hoje continua atuando com todo vigor. Todas as lutas sociais da atualidade continuam sendo tocadas e acionadas por esse impulso original. Elas têm sua raiz nessa consciência de uma *responsabilidade* da sociedade que Rousseau foi o primeiro a possuir e cuja semente ele implantou em toda a posteridade” (CASSIRER, 1999, p. 74-75 – grifo do autor).

dogmático prático-moral²⁴⁵, igualmente deste contexto foram hauridos elementos decisivos à constituição da filosofia prática kantiana, pelos conceitos de sentimento moral, consciência moral, de liberdade, etc. Em vista da leitura atenta dos trabalhos de Rousseau por Kant, vejamos a seguir em que medida a teoria prático-moral kantiana afiança essa influência, para além do relato de que no escritório do filósofo da *Crítica*, decorado com uma simplicidade espartana, jazia como único ornamento, um retrato de Jean-Jacques Rousseau²⁴⁶.

3.2 Kant e Rousseau

A ética de Rousseau é a ética do homem natural, que não se opõe às leis dos costumes, na qual o bem e o mal são originados pelo próprio homem e toda exigência (categórica) do cumprimento do dever – por puro amor à lei – é insuportável e intolerável. Muito embora esta não seja “uma ética do sentimento, [...] [ela] é a forma mais categórica da pura ética da Lei [*Gesetzes-Ethik*] desenvolvida antes de Kant”²⁴⁷.

Rousseau classificou a lei no *Contrato Social* (1762) como a mais sublime de todas as instituições humanas: a verdadeira dádiva do céu, uma vez que toda justiça provém de Deus e Deus é *conhecido* através do entendimento. Logo, deve haver uma

²⁴⁵ Para Cassirer, o filósofo da crítica captou o núcleo das convicções éticas e religiosas fundamentais do genebrino e fundamentou à base disso a sua própria filosofia da liberdade (Ibidem, p. 71). Todavia, para Peter Gay, no prefácio à tradução de *A questão Jean-Jacques Rousseau*, Cassirer incutiu mais sistematicidade à Rousseau do que realmente existia, já que sua concepção do conceito de liberdade tornou o genebrino mais kantiano do que ele realmente foi (GUTIERRE, 1999, p. 28).

²⁴⁶ “en la pared colgaba un retrato de Jean-Jacques Rousseau” (CASSIRER, 2007, p. 157). Outra história sobre a admiração kantiana pela filosofia de Rousseau é aquela na qual é descrito que a rigorosa pontualidade dos passeios diários de Kant, foi atrasado por uma única vez quando estava a ler *Emílio*. Segundo o relato escrito por Cassirer: “Es bien conocido que, quien era un modelo de puntualidad y regulaba sus hábitos cotidianos a golpe de reloj, sólo traicionó en una ocasión semejante regularidad: al dejar de dar su paseo diario cuando apareció el *Emilio* de Rousseau, por no interrumpir la lectura de esta obra que le tenía absorto.” (Ibidem, p. 157 – grifo do autor).

²⁴⁷ (GUTIERRE, 1999, p. 93). Ao fundamentar sua teoria moral a partir de concepções racionais, e rejeitar a condição de pensar a humanidade subordinada a um instinto moral originário e inerente, Rousseau se afasta das teorias morais do sentimentalismo, tal como pode ser vista nos filósofos do século XVIII – Shaftesbury, Hume e Adam Smith. Sobre a tese da bondade original da natureza humana, escreveu Cassirer (1999, p.100): Em Rousseau, “a bondade do homem, afirmada e sempre defendida por ele, não é uma qualidade primitiva do sentimento, mas uma direção e uma determinação básica de sua vontade. Essa bondade não se funda numa propensão instintiva qualquer da simpatia, mas na capacidade de autodeterminação. Portanto, a sua verdadeira prova não se encontra nos impulsos de benevolência natural, mas no reconhecimento de uma lei moral à qual a vontade individual se submete espontaneamente”.

justa lei, emanada pela razão, que possua validade universal. Por esse motivo, complementa ele,

[...] já não é preciso perguntar a quem compete fazer as leis, visto serem atos da vontade geral [...], nem se a lei pode ser injusta, porquanto ninguém é injusto consigo mesmo, nem como se é livre e ao mesmo tempo submisso às leis, já que estas são meras expressões de nossa vontade [...]. O povo submetido às leis deve ser o autor delas.²⁴⁸

Essa lei, portadora de um poder absoluto que ordena de modo incondicional, traz consigo a ideia de liberdade que, através da vontade geral, revela o princípio de razão sob o qual o homem, tendo despertado para a sua racionalidade, jamais será submetido a qualquer tutela alheia (heteronomia). Portanto, o homem que se liberta e desperta sua razão incita, concomitantemente, sua maioria e autodeterminação, que “constituem sua verdadeira essência e formam o seu direito fundamental e alienável”.²⁴⁹ Deste modo, a verdadeira e única base segura para pensar uma comunidade moral está na consciência da liberdade, como instinto divino fornecido por Deus. Vimos que o homem é, segundo Rousseau, bom por natureza, não porque sua natureza se reduz a impulsos, mas porque ela é a condição de que o homem alcance a maioria da sua razão, a sua liberdade. Este é o estímulo para que o homem saia do seu estado primitivo de natureza: a faculdade de aperfeiçoar-se. Ela reside nele e floresce da sua inteligência, do seu ímpeto de perfectibilidade.²⁵⁰ Cassirer destaca nisto que a proposta da ética de Rousseau não vigora pela promoção da felicidade, mas antes que o cumprimento da lei – pelo desenvolvimento da razão – pode garantir a dignidade do homem, sendo esse o sentido da leitura e interpretação que Kant realizou da filosofia do genebrino.²⁵¹

Todavia, é necessário ponderar o elemento vinculado à condição de pensar, em Rousseau, a conformidade entre felicidade e virtude, visto ser a felicidade o bem final proporcionado pela providência divina ao homem que age de acordo com sua razão, isto

²⁴⁸ ROUSSEAU, 1999a, p. 47-48.

²⁴⁹ CASSIRER, 1999a, p. 94.

²⁵⁰ É relevante pontuar que esse estado de perfeição é uma faca de dois gumes, pois uma vez que a razão seja guiada e desenvolvida aleatoriamente, ela torna-se um mal social, originando desigualdade entre os homens, e levando-os à servidão. Tal como afirmou o filósofo: “Seria triste para nós sermos forçados a convir que essa faculdade distintiva, e que ilimitada, é a fonte de todas as infelicidades do homem; que é ela que o tira, por força do tempo, dessa condição originária em que ele passaria dias tranquilos e inocentes; que é ela que, fazendo desabrochar com os séculos das luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, torna-o com o tempo tirano de si mesmo e da natureza” (ROUSSEAU, 1999b, p. 174).

²⁵¹ CASSIRER, 1999a, p. 120.

é, sua liberdade e autonomia. Para o genebrino, todo conhecimento ético e religioso autêntico e original nasce da consciência moral, isto é, da autonomia e liberdade humana. Por isso, afirma Cassirer, o conceito de liberdade rousseauiano se liga indissolúvelmente à ideia de religião, de modo que pensar a liberdade constitui já um fundamento para a religião. No fundo, a teologia ética é que se ocupa de pensar, com exclusividade, a promoção da felicidade do homem.²⁵² Noutras palavras, a felicidade e a salvação do homem não dependem da providência divina: o homem é que desenvolve sua razão para torna-se livre, autônomo e garantidor de seu próprio destino. Essas questões que envolvem o conceito de liberdade em Rousseau fornecem energia à formação da filosofia moral de Kant que, no essencial, reformula e reajusta a teoria moral rousseauiana a partir da constituição da faculdade da razão pura prática.

Sem dúvida, a noção de liberdade em Kant se assemelha à do genebrino, como liberdade vinculada a uma lei que está acima da vontade particular e que é decisiva na garantia racional, pelo menos, da condição da felicidade humana. Essa influência de Rousseau sobre o pensamento de Kant, denominada por Aramayo de um *enkantamento*, pode ser considerada desde sua ética da conformidade à lei, sendo a mais expressiva escrita antes de Kant.²⁵³ Segundo argumenta Aramayo, nas últimas páginas de *Julia ou a nova Heloísa* o filósofo concentra a atenção na formulação de uma espécie de imperativo categórico, que condena fazer do homem meio para qualquer finalidade.²⁵⁴ Nessa passagem lê-se:

O homem [...] é um ser demasiado nobre para ter de servir apenas como instrumento dos outros, e não deve ser usado para fins que lhe convêm sem consultar também o que lhe convém; pois os homens não são feitos para cargos, mas os cargos são feitos para eles, e para os distribuir adequadamente não se deve procurar o cargo em que cada homem é melhor, mas o cargo que é melhor para cada homem, de modo a torná-lo tão bom e feliz quanto possível. Nunca é admissível degradar uma alma humana em benefício dos outros, nem fazer um vilão para o serviço de pessoas honestas. (tradução minha)²⁵⁵

²⁵² Ibidem, p. 109.

²⁵³ ARAMAYO, 2007, p. 32.

²⁵⁴ Ibidem, p. 33.

²⁵⁵ “Man [...] is too noble a being to have to serve merely as an instrument of others, and he ought not to be used for purposes that suit them without consulting also what suits him; for men are not made for positions, but positions are made for them, and in order to allocate things appropriately one must not in distributing them look for the job each man is best at, but for the one that is best for each man, so as to render him as good and happy as is possible. It is never permissible to degrade a human soul for the benefit of others, nor to make a villain for the service of honest people” (ROUSSEAU, 1997, p. 439).

O conceito de natureza humana no genebrino, sugere Aramayo, na sua expressão não possuirá um sentido físico ou histórico, mas sim um sentido ético e teleológico, tal como a usará Kant:

O que é verdadeiramente permanente na natureza humana não é um *estado* que antes se possuiu antes de abandoná-lo, mas aquele *para o qual* existe e *para o qual* tende. Não é uma constante do ser, mas do dever ser [...]. Kant quer prosseguir por este caminho que Rousseau iniciou e o qual ele pretende a completar. (tradução minha)²⁵⁶

A correção de Kant no motivo do projeto filosófico de Rousseau deu-se pelo proceder sintético do autor genebrino, que iniciou suas investigações pela noção de homem natural, enquanto, disse Kant, era necessário ter procedido analiticamente a partir da noção de homem civilizado (*AOSBS/BBuGSE*, 20:14, 2:207, p. 57). Contudo, além das questões políticas e éticas, Kant foi influenciado ainda pela teologia rousseauniana ao admitir Deus como elemento presente na natureza íntima do homem.

Segundo Aramayo, apesar das divergências²⁵⁷, Kant e Rousseau poderiam perfeitamente trocar ou até mesmo compartilhar seus nomes.²⁵⁸ Numa interpretação similar, Cassirer reconhece que, apesar da inegável disparidade entre os dois autores – na medida que não era possível encontrar um parentesco imediato entre eles, seja no que diz respeito ao caráter, estilo de vida e, tampouco, entre o modo e a forma de pensar e escrever – ainda assim havia a existência de um elo entre eles. Muito provavelmente tal nexos foi causado pela atração de Kant pela concepção ética rousseauniana; conforme alguns autores, Kant não teria chegado a escrever alguns de seus textos mais significativos sem a decisiva influência de Rousseau.²⁵⁹ Interpoladas com os escritos da

²⁵⁶ “Lo verdaderamente en permanente em la naturaleza humana no es un *estado* que haya poseído en alguna ocasión antes de abandonarlo, sino aquello *para* lo que existe y aquello *hacia* lo que tiende. No es una constante del ser, sino del deber ser [...]. Kant quiere proseguir por esta senda que Rousseau ha iniciado y que él se propone culminar” (ARAMAYO, 2007, p. 34 – grifo do autor; tradução minha).

²⁵⁷ Como o sonhador que apreciava a solidão e os passeios através dos bosques e o rigoroso prussiano envolvido pelo espírito sistemático e criticista (ARAMAYO, 2007, p. 36)

²⁵⁸ O genebrino e o alemão poderiam valer-se dos codinomes Jean-Jacques Kant e Immanuel Rousseau (Ibidem, p. 31).

²⁵⁹ Enquanto Rousseau aspirava estruturar a vida através de planos, Kant desenvolveu seu modo de pensar através de regras e métodos tomados como princípios vivificantes: “Orden y ley, cohereda y consecuencia son el norte que guía la existencia kantiana” (CASSIRER, 2007, p. 161). Mas Rousseau indicou o caminho, pois, “sin lugar a dudas, Kant creía deber a Rousseau no únicamente ciertos pareceres doctrinales, sino un giro decisivo en su trayectoria intelectual, al haberle indicado el camino que desde entonces no había de abandonar” (Ibidem, p. 157). Todavía é preciso sublinhar que – em nenhum momento – Cassirer e Aramayo reduziram o formalismo da ética kantiana à filosofia moral rousseauniana. Estes interpretes, elaboraram um admirável trabalho de validação da sucessão de Rousseau sobre a filosofia prática de Kant, por isso é possível falar sobre um certo *enkantamento* de

*Profissão de fé do vigário Saboiano*²⁶⁰, as *Cartas Morais V e VI* (1758) de Rousseau trazem as questões centrais de sua teoria da *consciência moral* enquanto atributo inato, fundamentador de valores universalmente válidos. No resgate desse material, cotejo brevemente aqui um paralelo entre esses escritos, visto que o livro *Emílio* parecia muito bem conhecido por Kant. Pela *Carta V* tem-se o início pela seguinte afirmação: “Toda a moralidade da vida humana se baseia na intenção do homem”, sendo que isso exige, como tal, “entrar em si mesmo, para examinar, deixando de lado todos os interesses pessoais, os quais conduzem nossas inclinações naturais” (tradução minha).²⁶¹

Na intenção da filosofia kantiana de contestar as éticas iluministas envolvidas exclusivamente com a satisfação da felicidade, como finalidade idêntica ao único bem e à virtude, não serviria o trecho do genebrino como atenção à urgência de tematização do conceito de uma vontade boa em si mesma, capaz de fundamentar uma ética pura, fundada no conceito de vontade racional sob a alçada da validade da ação por dever, aferida por uma consciência moral? Com efeito, uma tal concepção foi explicitada por Kant na *Metafísica dos Costumes* (1797):

Da mesma maneira, a consciência moral não é algo que possa ser adquirido e não há dever algum de adquirir uma para si; pelo contrário, todo ser humano, como ser moral, tem tal consciência moral originariamente em si. Estar obrigado à consciência moral equivaleria a dizer: ter o dever de reconhecer deveres. Pois a consciência moral é a razão prática. (*MC/MS*, A 401, p. 314)

Perante a afirmação de Rousseau, em carta, na qual afirma que o homem tem de obedecer à natureza para ser conduzido a um estado de paz interior e contentamento consigo mesmo, Aramayo considera a teoria kantiana do autocontentamento (*Selbstzufriedenheit*) como análoga à felicidade que acompanha a consciência da virtude, como lê-se na *CRPr*:

Sim! Este termo é *autocontentamento* [*Selbstzufriedenheit*] que, no seu significado genuíno, indica sempre apenas uma satisfação negativa na sua existência, na qual se está consciente de nada precisar.

Rousseau por parte do filósofo da *Crítica*; ou em outras palavras, seria como se Rousseau tivesse sido “kantinizado” mais do que Kant tivesse sido “rousseficado” (ARAMAYO, 2007, p. 38).

²⁶⁰ Sobre essa compilação, Aramayo escreve: “Descontadas las alusiones al pudor [As Cartas V e VI], le sirvió a Rousseau para preparar su Profesión de fe del vicario saboyano” (ARAMAYO, 2008, p. 151, nota 111.).

²⁶¹ “Toda la moralidad de la vida humana se cifra en la intención del hombre” [...] “adentrarse en uno mismo, para examinar, dejando a un lado todo interés personal, a qué nos conducen nuestras inclinaciones naturales” (ROUSSEAU, 2008, p. 151-152).

A liberdade e a consciência da liberdade, enquanto consciência de um poder [*Vermögen*] de seguir a lei como uma disposição predominante, é a *independência relativamente às inclinações* [...], e na medida em que eu tenho consciência dessa independência no seguimento das minhas máximas morais, é a única fonte de um contentamento não fundado em sentimento particular algum, invariável, que se pode chamar intelectual. (*CRPr/KpV*, A 212, p. 166-167 – grifo do autor)

Para Aramayo as teorias éticas de Rousseau e de Kant podem ser niveladas pelo conceito de *intenção moral*, que não se direciona diretamente à satisfação da felicidade, mas se orientam à capacidade do homem livre de tomar consciência de suas intenções em prol de um bem universal: o fim não deve satisfazer a um só homem, mas a toda uma sociedade e uma nação.²⁶² A título comparativo seguem as duas passagens.

Onde Rousseau escreve:

Assim, nas profundezas de todas as almas existe um princípio *inato* [anteriormente eu tinha denominado de eterno e depois de imortal] de justiça e verdade moral que é anterior a todos os preconceitos nacionais, e a todas as máximas da educação. Este princípio é a regra involuntária sobre a qual, apesar das nossas próprias máximas, julgamos as nossas próprias acções e as dos outros como boas ou más, e é a este princípio que dou o nome de "consciência". (tradução minha)²⁶³

Kant escreveu:

A consciência de uma corte de justiça interna ao homem (“perante a qual seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si”) é a consciência moral. Todo homem tem consciência moral e se sente observado, ameaçado e, em geral, intimidado (respeito ligado ao medo) por um juiz interior, e este poder que nele vigia as leis não é algo que ele mesmo produz (arbitrariamente), mas está incorporado em seu ser. Segue-o como uma sombra, quando ele pensa fugir. O homem pode certamente entorpecer-se ou aturdir-se com prazeres e distrações, mas não pode evitar despertar ou voltar a si de quando em quando, ao escutar a terrível voz da consciência moral. (*MC/MS*, 438, p. 211)

Noutra referência pode-se mencionar aquela em que Rousseau enfatiza o seu deslumbramento diante do dom divino da consciência. Escreve ele:

²⁶² ARAMAYO, 2008, p. 40.

²⁶³ “Así pues, en el fondo de todas las almas existe un principio *innato* [antes había puesto eterno y luego inmortal] de justicia y de verdad moral anterior a todos los prejuicios nacionales, a todas las máximas de la educación. Este principio es la regla involuntaria sobre la cual, a pesar de nuestras propias máximas, nosotros juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas o malas, y es a este principio al que doy el nombre de ‘conciencia’” (ROUSSEAU, 2008, p. 154).

Ó consciência, instinto divino, voz imortal e celestial, guia de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre, juiz infalível do bem e do mal, sublime emanção da substância eterna que faz o homem semelhante aos deuses, só vós constitui a excelência da minha natureza! [...] Sem ti não sinto nada em mim que me levante acima dos animais, exceto o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio! (tradução minha)²⁶⁴

Sobre esse mesmo conceito, escreve Kant:

[...] A consciência moral é a razão prática mostrando ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o. A sua relação não é, pois, com um objecto, mas unicamente com o sujeito (afectando o sentimento moral com o seu acto), sendo, portanto, um facto incontornável, não uma obrigação ou um dever. Daí que quando se diz: este homem não tem consciência moral, com isso quer dizer-se que não tem em conta o seu veredicto. Porque, se ele não tivesse efectivamente qualquer consciência moral, não poderia então imputar-se-lhe nada como conforme ao dever ou reprovar-se-lho como contrário ao dever, e, por conseguinte, tão-pouco poderia, em absoluto, conceber-se o dever de ter uma consciência moral. (MC/MS, A 401, p. 314)

Na *Carta Moral VI*, Rousseau retoma a afirmação feita na *Profissão de fé do Vigário Sabioano*²⁶⁵: “Pensar que ter prazer em fazer o bem é a recompensa por ter feito o bem, e que não se obtém o bem antes de ser merecido. Nada é mais gentil do que a virtude, mas ela não se mostra assim, exceto para aqueles que a possuem” (tradução minha)²⁶⁶.

O filósofo da *Crítica* traduziu a passagem “não podemos obter nenhuma recompensa antes de tê-la merecido” convertendo-a numa expressão mais rigorosa, característica de seu modelo de pensamento. Disse ele:

²⁶⁴ “¡Oh conciencia, instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tú constituyes la excelencia de mi naturaleza! [...] ¡Sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio!” (ROUSSEAU, 2008, p. 154).

²⁶⁵ No *Emílio*, lê-se: “Comprazer-se em fazer bem é o prêmio de ter feito bem, e tal prêmio só se obtém depois de o ter merecido. Nada é mais amável do que a virtude; mas é preciso gozar dela para assim a achar. Quando a queremos abraçar, semelhante ao Proteu da fábula, ela assume de início mil formas assustadoras, e não se mostra enfim, com a sua, senão aos que não desistiram” (ROUSSEAU, 1995, p. 247).

²⁶⁶ “Pensad que complacerse en hacer el bien es la recompensa de haber obrado bien, y que no se obtiene antes de haberla merecido. Nada es más amable que la virtud, pero ella no se muestra así salvo ante los que la poseen” (ROUSSEAU, 2008, p. 165 - grifo meu).

Decerto que o homem reflectido, quando venceu as incitações ao vício e está consciente de ter cumprido o seu dever, bastantes vezes penoso, se encontra numa situação de tranquilidade de espírito e de satisfação, a que pode bem chamar-se felicidade; situação em que a virtude é a sua própria recompensa. - Então, diz o eudemonista: essa alegria, essa felicidade é o único motivo pelo qual ele age virtuosamente. Não é o conceito de dever que determina directamente a sua vontade, mas é somente por via da perspectiva da felicidade que é movido a cumprir o seu dever. - Mas então está claro que, uma vez que só pode esperar esta recompensa da virtude da consciência do dever cumprido, tem esta última que ter a precedência: quer dizer, tem que achar-se obrigado a cumprir o seu dever antes mesmo de pensar e sem pensar que a felicidade virá a ser consequência de ter observado o dever. Cai, com a sua etiologia, num círculo vicioso. (MC/MS, A 377, p. 279)

Numa comparação da teoria moral destes filósofos, Aramayo pondera que o ponto alto de sua semelhança está no conceito de virtude, pois um e outro consideram a virtude não com dom ou dádiva, mas como um elemento a ser conquistado – como numa guerra – por um árduo trabalho da razão, que para tanto tem de usar de suas táticas e estratégias para desenvolver os seus princípios e orientá-los para o bem comum e universal. Consoante a isso, disse Rousseau:

Meu filho, não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra virtude vem de força; a força é a base da virtude; a virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte por sua vontade; é só nisto que consiste o mérito do homem justo; e embora digamos que Deus é bom, não dizemos que é virtuoso, porque não necessita de esforço para agir bem. Para te explicar esta palavra tão profanada esperei que estivesses em condições de me entender. Enquanto a virtude nada custa para ser praticada, pouca necessidade se tem de conhecê-la. Essa necessidade vem quando as paixões despertam; chegou agora para ti [...]. Que é então um homem virtuoso? É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. Até aqui não eras livre senão aparentemente; não tinhas senão a liberdade precária de um escravo a quem não se tivesse nada determinado. Sê agora livre efetivamente; aprende a te tornares teu próprio senhor; manda em teu coração, Emílio, e serás virtuoso.²⁶⁷

Em paralelo interpretou e escreveu Kant: “Ora, a faculdade e o propósito refletido de opor resistência a um adversário forte, porém, injusto, é a *bravura* (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da intenção moral *em nós*, é *virtude* (*virtus, fortitudo moralis*)”. (MC/MS, A 380, p. 283 – grifo do autor) Assim, Kant antecipou também, na CRPr (A 150, p. 121-122 – grifo do autor), dizendo:

²⁶⁷ROUSSEAU, 1995, p. 386-387.

O estágio moral em que se encontra o homem (e, segundo todo o nosso discernimento, também toda a criatura racional) é o respeito pela lei moral. A disposição [*Gesinnung*] que o incumbe de a esta observar por dever, não a partir da inclinação espontânea e também, talvez, de um esforço não mandado, e empreendido voluntariamente e de bom grado, e o seu estado moral em que cada vez ele pode encontrar-se, é a *virtude*, isto é, a disposição moral *na luta*, e não na *santidade*, na suposta *posse* de uma plena *pureza* das disposições da vontade.

Assim, segundo Aramayo, sem qualquer imposição de danos exegéticos ou conceituais²⁶⁸, muitas das passagens em filosofia moral escrita pelos dois pensadores poderiam ter sido simplesmente assinadas por qualquer um deles. Contudo, no contexto desta discussão há que se levar em conta o conteúdo da *Anotações (Bemerkungen)* como elemento essencial à compreensão do desenvolvimento da filosofia moral kantiana.²⁶⁹ As recomendações dos tradutores e editores são de que estas *Anotações* não devem ser lidas como uma nova preleção ou mesmo reformulação das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), pois seu conteúdo traz as manifestações de dúvidas, de hipóteses, de analogias, de desejos, de medos e até de idiosincrasias do filósofo alemão.²⁷⁰ Antes da publicação deste material os intérpretes de Kant consideravam como principal influência sobre o autor a filosofia moral dos filósofos ingleses, encontrada em Hutcheson e Shaftesbury. Com o aparecimento das *Anotações* ficou pontualmente definido o impacto de Rousseau no pensamento moral kantiano.²⁷¹

Não à toa, as *Anotações* poderiam resumir um debate vital de Kant com a filosofia encontrada no *Emílio* de Rousseau.²⁷² Pelas críticas e reflexões dos escritos rousseauianos, Kant apurou seu pensamento e construiu uma filosofia moral pura e

²⁶⁸ARAMAYO, 2008, p. 42.

²⁶⁹Refiro-me, aqui, ao extrato completo das *Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do Sublime*, publicada pela academia de Berlin, em 1942, cuja primeira aparição aconteceu em 1842, quando Friedrich Wilhelm Schubert reuniu um conjunto de fragmentos manuscritos retirados de *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Todavia, não há uma datação exata a respeito desse manuscrito, embora seja suposto que as *Anotações* foram iniciadas em 1764 e estenderam-se até meados de 1765 – já que estas serviram de aprimoramento para a redação das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (CUNHA, 2016, p. 52); (ADICKES, 1925).

²⁷⁰RISCHMÜLLER, M. Einführung der Neuauflage von Anmerkungen in den Text. KANT, Immanuel. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991, p. XI; *Apud* CUNHA, 2016, p. 51.

²⁷¹CUNHA, 2016, p. 52.

²⁷² Acredita-se que Kant leu além do *Emílio*, o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Contrato social*, e o *Júlia, ou a nova Heloísa*; mas não as *Confissões*, que só aparecerem tardiamente, depois que Kant já havia formado sua interpretação sobre Rousseau (CASSIRER, 2007, p. 231).

sólida, assentada na pura razão e segundo princípios *a priori*.²⁷³ Se Rousseau recorria ao sentimento de piedade, Kant recorria à racionalidade da Lei moral; ambos justificam-se pela necessidade de pensar uma Lei universal, interna ao ser humano, que seja a base de todo o agir moral²⁷⁴.

A apreciação pelo estilo literário de Rousseau fez Kant olhar além da erudição e aprofundar no que era intrínseco a seus escritos: Kant descobriu o filósofo Rousseau por trás do escritor – e vislumbrou a *Lei interior* que estaria guiando seu pensamento. Afinal, era necessário ler os escritos do genebrino com os olhos aguçados pela crítica: “Eu devo ler Rousseau até que a beleza de [sua] expressão não mais me incomode e só assim então posso examiná-lo com razão” (*AOSBS/BBuGSE*, 20:30, 2:212, p. 56).

Por essa atitude Kant apropria-se e transforma pela força os escritos políticos e éticos do genebrino em relação ao mundo e aos homens²⁷⁵; desperta para o tema de uma fundamentação pura da perspectiva moral pelo estímulo da leitura de *Emílio*; busca o fundamento da conduta não orientada pela recompensa da felicidade particular e individualista, incentivado pelos pensamentos de que a felicidade não entra no mérito da conduta e de que o homem é o contentor de uma lei que o impulsiona a agir de modo universal pelo simples respeito à lei (dever). Em apreço à Rousseau, Kant escreve:

Eu sou por inclinação um pesquisador. Eu sinto uma ardente sede por conhecimento e a ávida inquietação por avançar nele, bem como a satisfação em cada passo dado adiante. Houve um tempo em que

²⁷³ “A importância das *Anotações* para a compreensão do desenvolvimento da ética kantiana é inestimável”, disse Cunha. As contribuições se devem à importância dos seguintes temas encontrados neste manuscrito: “1) estima kantiana à Rousseau, o debate com seu estado de natureza, a revolução antropológica e o primado da moralidade; 2) o da essência da vontade como princípio do bem e da obrigação; 3) o do papel do sentimento moral; e, enfim, 4) o da relação próxima entre moralidade e religião” (CUNHA, 2016, p. 55).

²⁷⁴ “Não precisaríamos recordar a conhecida anedota – que nos conta como, em 1762, cativado pela leitura do *Emílio* quando esta obra havia acabado de aparecer, Kant quebrou pela primeira vez os seus hábitos de vida e, para grande assombro de seus vizinhos, renunciou à sua caminhada vespertina – para compreender o que a obra de Rousseau significou para Kant desde o primeiro momento. O que a doutrina de Rousseau continha de novo, do ponto de vista histórico, se manifesta com maior clareza no fato de que, a princípio, todos os padrões fixos de que aquela época dispunha eram insuficientes para compreendê-la. O efeito exercido por esse autor sobre os diferentes espíritos era completamente diverso e até oposto, conforme as características específicas de cada qual”. (ALMEIDA, 2009, p. 377 – grifo do autor).

²⁷⁵ “Lo que Kant buscaba en los escritos de Rousseau no era, por lo tanto, un estímulo o una emoción, sino que se siente atraído e interpelado por ellos merced a una decisión intelectual y ética. Su actitud con respecto al mundo y a los hombres comienza a transformarse bajo la influencia de esos escritos. Se quebranta su ingenua confianza en que la cultura y su continuo progreso bastarían para mejorar al hombre, haciéndolo más libre y más feliz. Siente que debe colocar la palanca en otro lugar si la pregunta por el «destino del hombre» debe ser susceptible de una solución filosófica. Todos los juicios que Kant vierte sobre el carácter y la personalidad de Rousseau se encaminan en esa dirección” (CASSIRER, 2007, p. 163-4).

acreditava que unicamente isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a população por nada saber. Rousseau corrigiu-me. Esse cego preconceito desapareceu; eu aprendi a honrar os homens e me reputaria mais inútil do que um trabalhador comum caso não acreditasse que essa consideração pode conferir valor a todas as demais: estabelecer os direitos da humanidade. (AOSBS/BBuGSE, 20:44, 2:216, p. 56-57)

Ao comparar Rousseau ao Newton da moralidade, ele se refere à resolução da desordem do mundo desde o conceito de Providência: enquanto Newton ordenou a lei da física, Rousseau reconheceu uma lei interna ao homem. E complementa dizendo:

Newton viu pela primeira vez ordem e regularidade ligadas à grande simplicidade onde antes dele eram encontradas desordem e diversidade de forma inarticulada, e desde então cometas movem-se em trilhas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações [...]. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado. (AOSBS/BBuGSE, 20:59-60, 2:219-20, p. 56)

Tendo adotado o conceito de homem natural rousseauiano por seu sentido ético e teológico, Kant torna o homem parte intrínseca da natureza, não pelo *ser*, mas pelo *dever ser (Sollen)*.²⁷⁶ O homem que adquire consciência de sua responsabilidade moral pode, perfeitamente, ir contra sua natureza e causar a sua autodestruição e de seu destino – e, talvez, a adoção de uma mera doutrina dos sentimentos não sirva de princípio da moral para evitar a derrocada da responsabilidade moral. Ou pode ir ao encontro da sua constituição natural e torná-lo autônomo e livre – pois a ordem e a norma de obedecer à natureza do homem (ser racional – dotado da faculdade da razão) está fundamentada pelo princípio da razão pura prática. Assim, sobre o prejuízo de não seguir a natureza, Kant observa: mesmo “[t]oda estimativa errada daquilo que não pertence aos fins da natureza destrói também a bela harmonia da natureza (AOSBS/BBuGSE, 20:37, 2:214, p. 59).

Entusiasta do genebrino, Kant interpretou corretamente que a teoria que defendia o retorno ao estado de natureza do homem não era propriamente uma defesa do

²⁷⁶ Sobre a percepção desse conceito por Kant, disse Cassirer: “Kant nunca tomó el concepto de ‘hombre natural’ en un sentido puramente físico o histórico, sino en un sentido ético y teleológico [...]. Kant rinde honores al Rousseau ético que, tras todos los encubrimientos y disimulos, tras todas las máscaras que el hombre se ha procurado y ha portado en el transcurso de su historia, divisa al ‘verdadero hombre’, esto es, reconoce y vindica su peculiar e inmutable tarea” (CASSIRER, 2007, p. 181).

retrocesso ou afastamento do homem de sua cultura, como regresso ao selvagem. Em defesa dessa teoria, Kant assimilou a condição de progressão do homem a seu destino:

No que se refere à felicidade, que a natureza do ser humano o impele constantemente a buscar, mas que a razão limita à condição da dignidade de ser feliz, isto é, da moralidade, tampouco a espécie parece alcançar sua destinação. - Não se deve justamente tomar a descrição hipocondríaca (mal-humorada) que Rousseau faz da espécie humana, quando ousa sair do estado de natureza, como recomendação de voltar a ele e de retornar às florestas, mas se deve adotar sua verdadeira opinião, com a qual exprimiu a dificuldade para nossa espécie de chegar, pela via da contínua aproximação, à sua destinação; não se deve ficar fantasiando sobre essa sua opinião: a experiência dos tempos antigos e dos modernos coloca todo pensador em embaraço e dúvida se as coisas um dia vão estar melhores para nossa espécie. (*Antr/Anth*, A 326, p. 220)

A explicação kantiana do real significado da teoria do estado de natureza do genebrino serve de preparo aos homens para o futuro, para torná-los capazes de desenvolver a razão em harmonia com seu verdadeiro fim – a capacidade da liberdade como pressuposto e princípio da razão pura prática.²⁷⁷ Sobre o desenvolvimento da razão como princípio superior aos sentidos, profere *Julia*, no escrito de Rousseau: “o coração engana-nos de mil maneiras e age apenas com base num princípio que é sempre suspeito; mas a razão não tem fim senão o que é bom; as suas regras são seguras, claras, fáceis na condução da vida, e nunca se desvia” (tradução minha)²⁷⁸.

Comparativamente, o princípio da motivação moral como pressuposto da dignidade não é, em Kant, um pressuposto das inclinações e motivações empíricas, pois, diz ele,

²⁷⁷ Sobre a interpretação de Kant sobre a filosofia de Rousseau, escreve Cassirer: “Con esta observación Kant expresa con toda claridad cuál es el sentido que le da él a la teoría rousseauiana del ‘estado de naturaleza’ y el derrotero en que se propone desarrollarla. La toma como un principio regulativo y no como un principio constitutivo -por emplear la terminología que él mismo utilizará más tarde-. Considera la teoría de Rousseau no como una teoría del ser, sino del deber ser, no como una descripción de lo acaecido, sino como una expresión de lo exigido, no como una retrospectiva elegiaca, sino como una previsoría prospectiva. Esta aparente retrospectiva debe servir - según él - para que los hombres se preparen para el futuro y para hacerles capaces de dirigir ese futuro. Ello no debe alejarles de trabajar en pro de la cultura, pero debe mostrarles todo cuanto hay de apariencia y oropel en la ensalzada cultura. Esta distinción sigue siendo primordial para Kant y en ella se basa el auténtico orden de valores de la existencia y la vida humanas” (CASSIRER, 2007, p. 168-169).

²⁷⁸ “for the heart deceives us in a thousand ways and acts only on a principle that is always suspect; but reason has no end save what is good; its rules are sure, clear, easy in the conduct of life, and never does it go astray” (ROUSSEAU, 1997, p. 305).

[n]ão é propício à felicidade estender as inclinações até a luxúria, porque - uma vez que existem muitos casos incomuns, nos quais as circunstâncias são desfavoráveis a essas inclinações diante de uma situação desejada – estas inclinações constituem uma fonte de desprazer, tristeza e preocupação, da qual o homem simples nada sabe. (AOSBS/BBuGSE, 20:45, p. 62)

O único sentimento que pode produzir uma espécie de satisfação é a boa vontade; ela “é perfeita na medida em que é, segundo as leis da liberdade, o maior fundamento do bem em geral” (AOSBS/BBuGSE, 20:136-7, 2:243, p. 62). Disso se segue que “a vontade livre [...] é boa por si mesma quando quer tudo aquilo que contribui para sua perfeição [...] e, diante da totalidade, quando ela deseja ao mesmo tempo toda perfeição” (AOSBS/BBuGSE, 20:138, 2:244, p. 63). O resultado dessa boa vontade, pondera o pensador alemão, constitui o elemento primário da denominada teoria da moralidade ou *Metafísica dos Costumes*. Como resultado ele anuncia:

Toda *bonität* condicionada de uma ação depende de uma condição possível (como em problemas) ou de uma condição real (como nas regras de prudência; todos querem ser saudáveis), mas em uma *bonität* mediada ou condicionada, o querer absoluto não é bom se faltam as forças e as circunstâncias de tempo e lugar. E na medida em que a vontade é efetiva ela é um bem. Mas pode-se considerar também esta *bonität* em referência apenas à vontade; mesmo que as forças faltem, a vontade ainda é digna de valor. Para grandes coisas é suficiente ter a vontade. E esta perfeição absoluta, na medida em que não se determina se algo é causado a partir dela ou não, chama-se moral. (AOSBS/BBuGSE, 20:148, p. 66 – grifo do autor)

Com isso, a consciência moral rousseauiana torna-se, em Kant, em consciência da boa vontade, a qual é o primeiro indício formal na condução da liberdade moral. Como na vontade geral em Rousseau, que salvaguarda a concepção de uma lei garantidora da liberdade, bem como a igualdade e a proteção de todos²⁷⁹, em Kant, pela crítica da faculdade da razão a ética é pensada em estreita conexão com a Lei universal da razão pura prática.²⁸⁰ Pela semelhança destas formulações, Kant parece haver colhido o tom da fundamentação de sua teoria moral na teoria rousseauiana.

²⁷⁹ “A lei é a única responsável por esses prodígios. Os homens devem apenas à lei a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, a igualdade natural dos homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e a não entrar em contradição consigo mesmo”. (ROUSSEAU, 2017. p. 10)

²⁸⁰ O imperativo categórico que dá forma a toda a teoria moral kantiana é: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC/GMdS, BA 52, p. 62 – grifo do autor), a máxima, da minha vontade ao ser objetivada segundo um princípio puro e universal, se transforma em Lei. Em conformidade com a definição apresentada por Kant, lemos: “Máxima é o

É certo que apenas pela teoria moral fundamentada exclusivamente na faculdade da razão pura prática o homem obtém autêntico espaço para valorar a sua destinação.²⁸¹ Visto que são as ações que dão sentido à vida – e não o destino externo –, a boa vontade participa dando início à primeira condição para conceder valor à pura determinação da razão prática. Consoante a isso, Kant observa:

Assim, é apenas a faculdade de desejar - não a que o torna dependente da natureza (pelos impulsos sensíveis), nem aquela a partir da qual ele baseia o valor de sua existência no que recebe e frui; mas o valor que apenas ele pode dar a si mesmo, e que consiste no que ele faz e em como e segundo quais princípios ele age, não como membro da natureza, mas na *liberdade* de sua faculdade de desejar; ou seja, é somente uma boa vontade que pode dar à sua existência um valor absoluto, e em relação à qual a existência do mundo pode ter um *fim derradeiro*. (CFJ/KU, 443 – grifo do autor)

O homem, ao tomar posse de sua razão, separa-se de sua natureza primitiva; sua razão torna-se condutora das ações e da vida, perdendo seus desejos a correspondência com a vontade divina. No entanto, diferentemente dos animais e das plantas, que atendem às ordenações da providência, a genuína felicidade do homem requer que ele olhe para sua natureza intrínseca. Isso não significa que ele deve abandonar sua racionalidade ou dar um passo atrás para um estado de natureza originário, senão que seja capaz de desenvolver sua autonomia pela razão prática, que não é outra que a Lei natural rousseauniana. Além disso, sobre o fundamento do poder legiferante [*gesetzgebende Gewalt*] de Deus, Kant escreve:

princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo*, quer dizer da Lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a Lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo” (FMC/GMdS, BA 51, nota, p. 61 – grifo do autor).

²⁸¹ Numa passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar*, diz Kant, de maneira bastante inflexível sobre a origem e causa do fim e destino do homem: “É fácil decidir o valor que a vida tem para nós quando ela é avaliada tão somente com base *naquilo que se frui* (o fim natural da soma de todas as inclinações, a felicidade). Ele cai abaixo de zero; pois quem quereria começar a vida de novo sob as mesmas condições, ou mesmo segundo um plano novo, concebido por si mesmo (mas conforme ao curso da natureza), mas ainda direcionado apenas à fruição? Foi mostrado acima que valor teria a vida se conduzida de acordo com o fim que a natureza nos colocou, que ela contém em si mesma e que consiste *naquilo que se faz* (não somente no que se frui), mas onde ainda somos apenas meio para um fim derradeiro indeterminado. Nada resta, portanto, senão o valor que nós mesmos atribuímos à nossa vida por meio daquilo que não apenas fazemos, mas também daquilo que fazemos conformemente a fins, de maneira tão independente em relação à natureza, que mesmo a existência da natureza só pode ser um fim sob essa condição” (CFJ/KU, 434, p. 331 – grifo do autor).

O fundamento da *potestatis legislativae divinae* não está nos bens, pois então o motivo seria a gratidão (fundamento moral subjetivo, da espécie dos sentimentos) e, assim, nenhum dever estrito. O fundamento da *potestatis legislativae* pressupõe desigualdade e faz com que um homem perca um grau de liberdade diante de outro. Isto só pode acontecer se ele sacrifica sua própria vontade a favor da vontade de outro; quando ele faz isso em relação a todas as ações, faz de si mesmo um escravo. Uma vontade que é submetida ao outro é imperfeita e contraditória, porque o homem tem *spontaneitatem*; se ele está submetido à vontade de um homem (quando ele mesmo pode escolher) então ele é mau e desprezível; mas se ele está, então, submetido à vontade de Deus, então está de acordo com a natureza. Não se deve prestar ações de obediência a um homem que poderiam ser realizadas a parte de motivos internos e exigir obediência onde motivos internos teriam tudo a fazer produz escravos. (AOSBS/BBuGSE, 20:65-66, 2:222, p. 75 – grifo do autor)

Na *Profissão de fé do Vigário Saboiano* Rousseau tratou de fundamentar o conceito de Deus na razão enquanto instinto, ou seja, como uma *voz divina* que está tanto na consciência quanto no sentimento. Nesse sentido, a religião em Rousseau depende de uma postura interna de reconhecimento da liberdade do homem, a fim de rechaçar qualquer força externa que ameace a liberdade. No abandono da tradição religiosa de sua época, Rousseau pondera não haver mais qualquer doutrina capaz de conduzir a Deus por meio de regras e mandamentos. Como única maneira de chegar até Deus ele propõe o auto-olhar: o olhar para si mesmo no acesso ao divino pela consciência.²⁸²

Nisso destaca-se outra familiaridade nos projetos kantiano e rousseaniano, concernente ao lugar da religião no interior da filosofia prática. Segundo a interpretação kantiana é impossível qualquer *conhecimento* de Deus sem passar pela fundamentação da razão pura prática e da liberdade: a consciência moral, isto é, a consciência da razão segundo sua dimensão prática, é aquilo que tornou o homem um sujeito livre, autônomo e digno.²⁸³ A respeito desta semelhança escreveu Cassirer: “A única teologia que ambos podem admitir e reconhecer é a ética-teológica” (tradução minha)²⁸⁴.

²⁸² Recorde-se, aqui, aquela distinta passagem, na qual Rousseau evoca Deus através da consciência “Consciência! Consciência! instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações” (ROUSSEAU, 1995, p. 246). Em Rousseau, pois, aquele que não é livre, isto é, o homem que ainda está preso às doutrinas e religiões externas, não está pronto para acessar a Deus (CASSIRER, 2007, p. 217).

²⁸³ É digno de nota que, conforme será demonstrado no último capítulo desta tese, o conceito de Deus kantiano está vinculado à condição de possibilidade da faculdade da razão pura ser demonstrada como possuindo um domínio prático, cujo âmbito transcendental da razão admite só desde a perspectiva prática, a tematização dos postulados de Deus, alma e liberdade. De modo que, a condição da Liberdade como

Segundo Rousseau, uma religião legítima não exige elementos de conhecimento, mas se manifesta através de preceitos do comportamento: “Não procuro saber senão o que importa à minha conduta. Quanto aos dogmas que não influem nem nas ações nem na moral, e com os quais tanta gente se atormenta, não me preocupo absolutamente”, pois “as maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão somente”²⁸⁵. Para Kant o caminho até a religião passa pelo espaço obtido para o pensamento com significado transcendental, já que se deve suprimir o saber – da coisa em si – para dar lugar à fé – racional – e que “o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática” (*CRP/KrV*, B XXX, p. 27). Portanto, não é a natureza através do conhecimento objetivo, mas a moralidade, como consciência moral, que conduz o homem a Deus como autor/fundador de todas as leis verdadeiramente morais.

A fé racional em Kant exprime o que, no contraste entre os dois pensadores, advinha de uma questão metodológica, o que faltou à filosofia de Rousseau distinguir, demarcar e esclarecer – realizou Kant: os limites entre os dois domínios da razão, o da razão teórica e o da razão prática, entre conhecimento e pensamento, entre ciência e moral, natureza e liberdade. Para contemplar Deus Rousseau sustentava que o homem devia estar próximo da natureza. Nas *Confissões* ele escreve:

Levantava-me todas as manhãs antes do nascer do sol [...], enquanto passeava, fazia a minha oração, a qual não consistia numa vã balbúcia dos lábios, mas numa sincera elevação do coração ao autor daquela risonha natureza, cujas belezas tinha diante dos olhos. Nunca gostei de orar no meu quarto; parece-me que as paredes e todos estes insignificantes trabalhos dos homens se interpõem entre Deus e mim. Gosto de contemplá-lo nas suas obras, enquanto o meu coração se eleva a ele.²⁸⁶

No *Emílio* lê-se: “Fechei, pois, todos os meus livros. Um só permanece aberto a todos os olhos, o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e

fundadora da Lei moral universal será a mantedora do conceito de Deus, e é por este motivo que o Deus kantiano é o Deus sob regras morais. Ainda que em tom de censura, escreveu Schelling: “O que distingue o criticismo não é, portanto, a ideia de um *Deus* mas a ideia de um *Deus pensado sob leis morais*” (SCHELLING, 1979, p. 180 – grifo do autor).

²⁸⁴ “La única teología que ambos pueden admitir y reconocer es la ético-teología” (CASSIRER, 2007, p. 218).

²⁸⁵ ROUSSEAU, 1995, p. 250.

²⁸⁶ Idem, 1964, p. 233.

adorar seu divino autor”²⁸⁷. Assim, a natureza representa em Rousseau a fonte de inspiração para o despertar da consciência religiosa. Mas, como também influenciado pelo Newton da natureza, Kant não podia reduzir sua proposta de fundamentar a filosofia pura sobre o domínio da experiência, pois, a moral não é assimilada desde o âmbito da natureza. É necessário proceder primeiro analiticamente para compreender os verdadeiros limites e as possibilidades da filosofia. Por essa tênue linha as filosofias de Rousseau e Kant se separaram. No texto *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1765), o filósofo elucida a necessidade de aplicar o método correto da filosofia: “Ainda não é hora de proceder sinteticamente na metafísica; só quando a análise nos tiver propiciado conceitos distinta e minuciosamente entendidos poderá a síntese, como na matemática, subordinar os conhecimentos compostos aos mais simples” (*IPNTM/UGnTM*, II 290, p. 125).

Desde essa convicção estrutural Kant deixa de seguir os passos de Rousseau, enquanto que o genebrino “avança de uma forma puramente construtiva e trata o pressuposto ‘estado da natureza’ como um certo fato do qual se podem extrair as consequências” (tradução minha)²⁸⁸. Ao contrário, Kant defende que “a metafísica não pode basear-se em fatos imaginados ou hipóteses fictícias, ela tem de começar pelo que é dado, com o que é empiricamente garantido” (tradução minha)²⁸⁹.

Devido a isso ele escapa de uma tendência generalizada na época. Mas, concernente à liberdade individual, ele passa a compreender a liberdade como podendo ser regulada por uma regra moral interior, comum a todos os homens e motivadora da dignidade dos seres racionais.²⁹⁰ Ao mesmo tempo, pelo reforço em tornar livre da Providência divina ao homem, Kant definirá um rumo para os conceitos de heteronomia e de autonomia, em inteira oposição à concepção rousseauiana da providência divina, na medida em que a responsabilizava pelo mérito de felicidade do homem moral. Na

²⁸⁷ ROUSSEAU, 1995, p. 262.

²⁸⁸ “avança de uma forma puramente construtiva e trata o alegado “estado da natureza” como um certo facto do qual se podem tirar consequências” (CASSIRER, 2007, p. 183).

²⁸⁹ “la metafísica no puede apoyarse sobre hechos imaginados o hipótesis ficticias, ha de comenzar con lo dado, con lo empíricamente garantizado” (CASSIRER, 2007, p. 183).

²⁹⁰ Veremos que, segundo Kant, a completa satisfação – isto é, a felicidade – é completamente inalcançável, uma vez que essa ideia faz o homem estagnar-se, não progredir no desenvolvimento das suas capacidades. A respeito dessa passividade, escreve na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (*Antr/Anth*, A 235, p. 132): “Estar (absolutamente) saciado na vida seria *repouso* inerte e suspensão dos estímulos, ou embotamento das sensações e da atividade a elas ligada. Mas um estado semelhante não pode coexistir com a vida intelectual do homem”.

medida em que havia adotado para si próprio uma tal perspectiva doutrinária, Rousseau observa a Voltaire:

Sofri demais nesta vida para não ter esperança em uma outra. Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendo-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.²⁹¹

A partir da recusa a postular tal densidade no conceito de Providência, na medida em que Rousseau assume uma função fatídica à providência, veremos adiante, na tematização kantiana do conceito de sumo Bem, uma exposição crítica a respeito do modo de fazer constar a felicidade no conjunto do agir moral humano como tal. Ao despertar para a consciência moral na filosofia, Kant distingue a filosofia essencialmente mundana (e popular) e a filosofia crítica, que cede lugar à ciência e à moral como pertencendo a um solo distinto do da natureza. Vejamos a seguir um segundo pensador, Christian Garve, que exerceu uma influência considerável e até agora um tanto insuspeitada no pensamento de Kant.

3.3 A afluência da *filosofia popular* na Alemanha de Kant

É indispensável considerar aqui o panorama do período iluminista na Alemanha do século XVII, especialmente do conflito entre os principais métodos de pensar da filosofia e da metafísica; são eles, a filosofia escolástica (racionalismo/dogmatismo), a filosofia popular (empirismo/ceticismo) e aquilo que surgirá do embate dessas primeiras, a concepção da filosofia crítica kantiana.

É certo que os pensadores partidários da Filosofia popular haviam tomado apoio em um tipo de pensamento orientado a todos os homens, sem exceção de classe ou nível intelectual. Por um pensamento voltado à intencionalidade tinham com propósito alcançar o homem cosmopolita, o sujeito do mundo. Contudo, esse pensamento não era uma característica de superficialidade, pois buscava abordar as questões mais cruciais na filosofia e na metafísica de forma ampla, de modo a tornar acessíveis os conteúdos rigorosamente sistematizados pela filosofia escolástica.

²⁹¹ ROUSSEAU, 2002, p. 22.

Visando representar o método da mais perfeita popularidade, ela teria de chegar ao vasto público através de verdades e conhecimentos profundos, mas também úteis à vida. Esses filósofos criticavam a forma com que a filosofia escolástica se pronunciava, uma vez que nelas as questões mundanas pareciam não despertar interesse. Nisso a *filosofia do mundo para o mundo* é detentora de uma utilidade universal (*Zum allgemeinen Nutzen*); e, como escreveu Kant, a filosofia para o mundo “também se pode chamar-lhe *uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão*, na medida em que se entende por máxima o princípio interno da escolha entre diversos fins” (*Log/Lgk*, A 26, AK 25, p. 42 – grifo do autor).

Por essa interpretação, o principal objetivo da filosofia popular era promover a educação e a moralidade pela propagação da razão e do sentimento. Além disso podia ser descrita como uma mistura nada rígida da metafísica de Leibniz e de Wolff com as ideias da escola britânica de senso comum.²⁹² De outro lado, a filosofia escolástica, protetora do conhecimento produzido pela academia e que nela permanecia como escola, negava as questões mundanas em benefício do rigor e da sistematicidade da ciência. Era a filosofia dos princípios, que trabalha exclusivamente desde conceitos, da elaboração de estruturas e de argumentações lógicas exaustivas e áridas.

Na Alemanha do século XVIII o populismo filosófico era comumente rejeitado por representar uma espécie de *doença do espírito*, que impedia a fundamentação da ciência ao confundir o ânimo filosófico pela fascinação do gênio estético. Ao ser admitida como uma *filosofia dos professores para os professores*, a atitude escolar representava, como recorda Kant, o único procedimento possível para a *Crítica*, que segue o método rigoroso de argumentação e sistematização até os limites do possível (*CRP/KrV*, BXXXIV, p. 29). Só após a *Crítica*, após o procedimento escolar, pode a filosofia buscar falar do homem, da antropologia, e tornar-se também popular.

Por último, há em Kant o projeto da filosofia crítica, como um programa filosófico que fundamenta a crítica dos limites e possibilidades da filosofia, esta, porém, só pode ser sistematicamente elaborada se seguir o programa escolástico. A discussão entre estes três métodos em filosofia é justificada na medida em que intérpretes da filosofia kantiana julgam a filosofia popular e a filosofia crítica (desde seu caráter

²⁹² Segundo o autor, o objetivo principal da filosofia popular era: “to promote education and morality by propagating a simplified and deliberately eclectic philosophy of reason and feeling [...], a none too rigid mixture of the metaphysics of Leibniz and Wolff with the ideas of the British common-sense school, steering clear of mechanism, materialism and atheism” (OZ. SALZBERGER, *Translating the Enlightenment*, 191; *Apud* WILLIAMS, 2000, p. 182).

sistematizado pela escolástica) ou como opostas, ou como teorias aliadas²⁹³. Pretendo mostrar no decorrer desta seção que não são nem um e nem outra. Tal como escreveu Santos, Kant teve uma existência dupla: é ao mesmo tempo escolar e popular²⁹⁴. Na introdução à *Lógica*, escreveu Kant que “[É] na ligação de ambas, da distinção estética ou popular com a distinção escolástica ou lógica, que consiste a *lucidez* [da filosofia]” (*Log/Lgk*, A 92, AK 62, p. 79).

Dito tudo isso, é sumariado a seguir o pensamento de Christian Garve a partir da sua crítica à omissão, por parte de Kant, da popularidade no interior da formação da filosofia transcendental.

3.3.1 Garve e o iluminismo alemão

Muito do entendimento da filosofia britânica e escocesa na Alemanha do século XVIII foi mediado por Christian Garve. O talentoso tradutor, publicitário, escritor e filósofo é considerado um dos principais representantes do movimento da *filosofia popular* que influenciou fortemente as letras alemãs no período de 1760 a 1790. A produtividade literária de Garve é notável: entre 1775 e 1798 produziu mais de dez coleções de seus próprios ensaios; ocupou-se de temas diversos sobre moral, política, literatura e sociedade; escreveu biografias de seus contemporâneos; dedicou-se a redigir uma história da ética; e exerceu uma intensa atividade de tradução de obras filosóficas – o que justifica, possivelmente, seu decidido interesse em popularizar a filosofia.²⁹⁵ Pelo

²⁹³ A tese de Santos vai na contramão daquilo que grande parte dos intérpretes da filosofia kantiana julgam: a filosofia popular e a filosofia crítica não são adversárias, antes, são aliadas. Como justificativa, refere-se a introdução à *Lógica*, na qual Kant explicita que a filosofia tem um sentido popular e um sentido escolar. As obras Críticas (cito aqui as três críticas – *CRP*, *CRPr*, *CFJ*) são escolásticas, e todo o resto, julga Santos (2018a, p. 37), são bibliografias de caráter popular e mundano. Isto é, Kant separa, os elementos puros e, portanto, sistemáticos, dos elementos populares e, por isso, mundanos; inclusive, porque, o projeto de pensar uma universalidade da filosofia, não é outra coisa que pensar o plano da humanidade – comunidade. A filosofia popular é a antípoda da filosofia crítica, todavia, a distinção entre estas é a de que os filósofos propriamente populares não tiveram realizado uma crítica à atitude dogmática dos filósofos escolásticos, a novidade de Kant foi, sobretudo, enaltecer a posição crítica na sua filosofia.

²⁹⁴ SANTOS, 2018a, p. 39.

²⁹⁵ Isto fez Garve ser referido, na história da filosofia, como filósofo popular. Conforme escreveu Santos, Garve tinha um grande apreço pelo “uso de uma linguagem popular em filosofia que torne possível a máxima eficácia das ideias pela respectiva difusão e recepção num público cultivado e esclarecido, e não apenas entre profissionais escolares da filosofia” (SANTOS, 2018b, p. 253). Segundo Willians, Garve é mais típico do Iluminismo alemão do que Kant por causa de sua abordagem eclética e sua ênfase no desenvolvimento de uma “filosofia de vida” (WILLIAMS, 2000, p. 174).

seu trabalho de tradução dos clássicos ele tornou acessível aos alemães as correntes filosóficas e sociais mais significativas da época, além de fornecer um riquíssimo acervo de textos de filósofos ingleses e escoceses, de modernos e de antigos²⁹⁶. De modo geral, as traduções de Garve não eram meramente apresentações literais dos textos, pois buscava transmitir as ideias da versão original no alemão mais apropriado e fluente possível. Além disso, a maioria de suas traduções vinham acompanhadas de valiosas e detalhadas introduções.²⁹⁷

Na produção literária de Garve é possível ver o Iluminismo alemão como uma reação e resposta ao Iluminismo dos outros estados europeus importantes; a atividade intelectual de Garve serviu, nesse contexto, para manter o público alemão atualizado com as principais tendências intelectuais, sociais e políticas. Ao demonstrar a relevância da filosofia e levar o conhecimento erudito para o povo, Garve visava tornar sua tarefa um meio *educacional* para atrair o público ao debate filosófico e literário, levando muito a sério esse objetivo de esclarecimento (*Aufklärung*). Sua intenção era a de que os alemães tivessem uma vida intelectual que correspondesse à vivacidade da Grã-Bretanha e da França; provavelmente por esse motivo, embora Garve não tivesse reivindicado a originalidade de seus escritos filosóficos, tenha reiteradamente se envaidecido da acessibilidade e popularidade de seus trabalhos.²⁹⁸

Ele mostrou em seus escritos trazer convicções utilitaristas ou eudemonistas, pois era um filósofo eclético: havia adotado teses do pensamento moral de Cícero e dos empiristas britânicos. De Cícero tomou a concepção de que a natureza segue uma harmonia e de que só por ela se justifica o acaso e o destino; do mesmo modo, admitia que a moralidade se fundava de modo intrinsecamente relacionado ao sentimento moral.

²⁹⁶ Destaco aqui, a tradução do latim, *Dos Deveres*, de Cícero, como pedido do rei Frederico II.

²⁹⁷ A título de exemplo, as traduções das obras de Cícero, Aristóteles e Ferguson foram seguidas de introduções e análises textuais desse tipo. Segundo Williams, “Garve was a central figure of the German Enlightenment, much better known to his contemporaries than to posterity. He was a prolific translator of major British works and an author of tracts in moral philosophy. He was also one of the best known *Popularphilosophen*, a leader of a movement which dominated the German intellectual scene in the 1770s and 1790s.’ Garve’s choice of British writers to translate was eclectic and individual. Like Garve himself, many of those writers he chose to translate were a good deal more prominent in their own time than ours. He translated, for example, a book on the condition of the Edinburgh poor by a John Macfarland which is now very difficult to trace in British library records. Similarly he translated Alexander Gerard’s discussion of the origin of genius/ 1 which was perhaps a book of greater note, but it appears that the discussion engendered by Garve’s translation was far greater than any debate on Gerard’s work that occurred in Britain. Garve not only wrote on moral theory but also social, historical and literary issues. Garve, for example, investigated closely the conditions in the countryside in his home country, publishing a book *On the Character of the peasantry* in 1786” (WILLIAMS, 2000, p. 176 – grifo do autor).

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 171-172.

Além disso, ele apreciava os ensinamentos dos filósofos sociais e políticos britânicos: traduziu Adam Ferguson e Paley ao alemão; ambos argumentavam que a busca pela virtude e pela felicidade era orientada pelo interesse particular e pela busca do prazer.

A extensa produtividade literária de Garve sobre os autores clássicos da história e da filosofia refletiram em seu modo próprio de filosofar. Teve uma recepção muito significativa a sua tradução do *De Officiis* de Cícero; decerto ela contribuiu também para a retomada do estudo de Kant sobre o fundamento da moralidade, que se encontra na *FMC*²⁹⁹, no confronto com os pressupostos ecléticos (um misto de pressupostos estoicos e epicuristas) de Cícero. Por sua vez, o prestígio que ele buscou em favor do movimento de filosofia popular, do qual fazia parte, foi depreciado.³⁰⁰

Nosso interesse em aproximar Garve-Kant deve-se sobretudo à tarefa de tornar compreensível as possíveis influências do tradutor do *De Officiis* no pensamento crítico. O apreço mútuo entre os autores veio à luz do dia motivado por um mal-entendido de grande efeito: a partir da primeira publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781), Garve aceitou o convite do editor de uma revista para emitir uma recensão, um parecer avaliativo, sobre o texto kantiano, sem antes tomar conhecimento da densidade do volume e da quantidade de temas nele contidos. Assim que lhe chegou em mãos o livro, era tarefa impossível declinar a oferta já aceita. Pela troca de correspondências entre Kant, *o crítico/escolar* e Garve, *o popular*, revela-se um debate bastante fecundo para a história do pensamento moderno da filosofia. Analisamos a seguir o contexto desse mal-entendido ocorrido em meados de 1782 (aceite para emitir a recensão sobre a *CRP*) e 1783, o diálogo travado entre ambos por meio de cartas.

3.3.2 O debate entre Filosofia popular e Filosofia crítica

Anos antes à publicação da primeira edição da *CRP*, Kant revelou em carta a Marcus Herz que há algum tempo vem pensando sobre os princípios da popularidade na filosofia, todavia, no que concerne ao fundamento da filosofia, este só pode ser escolar. Na referida correspondência, escreve Kant que, de uma vez por todas, chegou a hora de

²⁹⁹ Segundo o autor: “Kant was strongly influenced by Cicero's stoic philosophy. We can see from the essay on *Theory and practice* that Kant was in possession of a copy of Garve's three volume translation of Cicero” (Ibidem, p. 175).

³⁰⁰ Ibidem, p. 180.

realizar uma transformação na metafísica que há tanto tempo tem sido tratada de modo inócuo. Esse procedimento conduz a dissolução dos problemas da razão consigo mesma, porém não poderá ser solucionado por meio de uma investigação fácil e popular; essa ciência completamente nova poderá fornecer um “novo rumo a filosofia, muito mais vantajoso para a religião e para a moral”, a promessa que pairava sob a dimensão e o alcance desse escrito era, como afirmou Kant, “minha filosofia transcendental, a qual é propriamente uma crítica da razão pura” (*Corr/Br*, Carta a Marcus Herz - 1773, p. 112-114 – tradução minha)³⁰¹.

A obra supracitada, portanto, vem à tona em 1781, e no prefácio desta, Kant fala sobre o método da *Crítica* em fundamentar uma filosofia pura, o que vai na contramão de toda metafísica tradicional. Além disso, escreve que a clareza que o leitor encontrará nesta obra, será a da lógica, isto é, escolar:

no que respeita à *clareza*, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, a *clareza* discursiva (lógica) *por conceitos*; seguidamente, também a clareza intuitiva (estética) *por intuições*, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos em concreto. Cuidei suficientemente da primeira, pois dizia respeito à essência do meu projeto, mas foi também a causa acidental que me impediu de me ocupar suficientemente da outra exigência, que é justa, embora o não seja de uma maneira tão estrita como a primeira. No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a este respeito devia proceder. Os exemplos e as explicações pareciam-me sempre necessários e no primeiro esboço apresentaram-se, de fato, nos lugares adequados. Contudo, bem depressa vi a grandeza da minha tarefa e a multidão de objetos de que tinha de me ocupar e, dando conta de que, expostos de uma forma seca e puramente *escolástica*, esses objetos dariam extensão suficiente à minha obra, não me pareceu conveniente torná-la ainda maior com exemplos e explicações, apenas necessários de um ponto de vista *popular*; tanto mais que esta obra não podia acomodar-se ao grande público e aqueles que são cultores da ciência não necessitam tanto que se lhes facilite a leitura, coisa sempre agradável, mas que, neste caso, poderia desviar-nos um pouco do nosso fim em vista. Diz com verdade o Padre Tarrasson que, se avaliarmos o tamanho de um livro, não pelo número de páginas, mas pelo tempo necessário a compreendê-lo, poder-se-á afirmar de muitos livros, que *seriam muito mais pequenos se não fossem tão pequenos*. Mas se, por outro lado, for proposto como objetivo a inteligência de um vasto conjunto de conhecimentos especulativos, embora ligados a um princípio único, poder-se-ia dizer, com igual razão, que muitos *livros* teriam sido muito mais *claros se não* quisessem *ser tão claros*. De fato, os expedientes para ajudar a ser claro são úteis nos *pormenores*, embora muitas vezes distraiam de ver

³⁰¹ “nuevo rumbo a la filosofía, mucho más ventajoso para la religión y la moral” [...] “mi filosofía trascendental, la cual es propiamente una crítica de la razón pura” (*Corr/Br*, Carta a Marcus Herz - 1773, p. 112-114).

o conjunto, impedindo o leitor de alcançar, com suficiente rapidez, uma visão desse conjunto; com o seu brilhante colorido encobrem, por assim dizer, e tornam invisível a articulação ou a estrutura do sistema, que é o mais importante para se poder julgar da sua unidade e do seu valor. (*CRP/KrV*, A XVIII-XIX, p. 8-9 – grifo do autor)³⁰²

Logo que foi publicada, a *Crítica da Razão Pura* não despertou grande alvoroço ao público, tanto que a recepção mais significativa à obra, foi a recensão publicada anonimamente em 19 de janeiro de 1782, no Terceiro Caderno do Suplemento da *Revista de Göttingen (Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen)*. Esta é impiedosa com os escritos da *CRP*, porém se limita a realizar uma depreciação ao método e não ao conteúdo daquela obra. Ademais, a recensão ganha notoriedade ao rechaçar o projeto, a originalidade, a falta de didática, além de pôr em circulação uma compreensão errônea sobre a *CRP*.³⁰³

Em resposta, Kant publica em 1783, o *Prolegômenos a toda metafísica futura*, cujo o Prefácio e o Apêndice têm por objetivo rebater de forma veemente o recenseur anônimo da *CRP*. Ao tentar se fazer compreender quanto ao fundamento da filosofia transcendental, o *Prolegômena* é destinado, tal como descreveu Kant, ao covarde autor da recensão da *Revista de Göttingen*, o qual foi incapaz de reconhecer a novidade da *Crítica*, mas que é, nesse momento, intimado a sair do anonimato para realizar um duelo metafísico. Em tom de resposta a respeito da má compreensão daquela obra, escreveu Kant:

³⁰² Após a publicação da primeira edição da *Crítica*, em carta a Marcus Herz atesta Kant que a *CRP* não teve a intenção de estar em consonância com os métodos de uma filosofia popular, até mesmo porque a filosofia deve, primeiramente, ser fundamentada segundo um método crítico, rigoroso e transcendental. Segundo o autor, mi escrito [...], no puede por menos que provocar una transformación completa de la forma de pensar”, e “aunque a veces pienso que me gustaría haber añadido acá y allá pequeños apéndices y algunas aclaraciones [...], este tipo de investigación será siempre difícil, pues contiene la metafísica de la metafísica”. Portanto, “para empezar, [la filosofía] hay que hacer justicia a la dimensión académica, y sólo después se puede tener en cuenta también que se vive para agradar al mundo” (*Corr/Br*, Carta a Marcus Herz - 1781, p. 139-140).

³⁰³ Segundo Utteich: “os efeitos provocados pela recensão da revista de Göttingen sobre a concepção de razão teórica e da filosofia transcendental de Kant despertam, no mínimo, atenção, por virem demandar um esforço extra de Kant para esclarecer mais o idealismo transcendental e distingui-lo, com isso, do idealismo de Berkeley” (UTTEICH, 2021b, p. 33). Segundo Utteich, o fato é que a avaliação da recensão sobre a *CRP* prestou um desserviço à filosofia transcendental, e isso parece ter provocado um estímulo em Kant para o tema da *reforma da razão*. Disse ele: “Foi o caráter desorientado da recensão sobre a *CRP* (1781) que fez com que Kant gestasse um novo movimento, ainda no ano de 1782, como preparação de uma resposta à altura e para tornar ainda mais claros, com isso, os objetivos da recém-elaborada filosofia transcendental. Ele não visa meramente desconstruir a incompreensão do recenseur, pois esta não vinha sozinha: viera junto a animosidade contra a ideia de *reforma* da metafísica (‘o mau humor diante da ameaça de reforma [über eine angedrohetete Reform] de uma ciência na qual acreditava ...’) – que o recenseur julgava ‘já ter havia muito tempo posto tudo em ordem’” (UTTEICH, 2021a, p. 176 – grifo do autor).

Confesso, no entanto, que não esperava ouvir da parte de um filósofo queixas por causa da falta de popularidade, entretenimento e agrado, quando se trata da existência de um conhecimento conceituado, indispensável à humanidade, e que não pode estabelecer-se senão de acordo com as regras mais severas da exactidão escolástica; poder-se-á, sem dúvida, vulgarizar com o tempo, mas não desde o início. (*Prol/Pr*, A 15-16, p. 18-19).

Um tratado sobre a ciência dos fundamentos da faculdade de razão tem de ser escolástica, pois,

a extensão da obra, na medida em que se baseia na ciência e não na exposição, a *secura* e a *precisão* escolástica inevitáveis daí resultantes, são qualidades que, decerto, podem favorecer muito a própria causa, mas devem, é verdade, prejudicar o livro em si. Nem todos têm o dom de escrever com tanta subtileza e, no entanto, de modo tão atraente ao mesmo tempo como *David Hume*, ou de maneira tão sólida e elegante como *Moses Mendelssohn*; teria, sem dúvida, podido fornecer popularidade à minha exposição. (Ibidem, A 19, p. 20 – grifo do autor)

Ainda direccionado ao recensor, Kant escreve ao final da Introdução do *Prolegômenos*:

Fazer planos é, muitas vezes, uma ocupação presunçosa e jactanciosa do espírito pela qual alguém se atribui a si uma aparência de génio criador ao exigir o que pessoalmente não se pode dar, ao censurar o que, no entanto, não se consegue fazer melhor e ao sugerir aquilo que por si mesmo não se sabe onde se encontra”. (Ibidem, A 21-22, p. 22)

Assim, aqueles que ainda acharem obscuro os planos destes *Prolegômenos*³⁰⁴, observa Kant,

deverão empregar os seus dons intelectuais noutra objecto; mas aquele que empreende julgar a metafísica, mais ainda, redigir uma, deve satisfazer absolutamente as condições aqui postas, quer aceite a minha solução, quer a contradiga exaustivamente e a substitua por outra — porque não a pode rejeitar—; e, finalmente, a obscuridade assim caracterizada (uma desculpa habitual da sua própria preguiça ou impotência) tem também a sua utilidade: pois, todos aqueles que, a respeito de todas as outras ciências observam um silêncio prudente, falam como mestres em questões de metafísica e decidem-nas com arrojo, porque a sua ignorância aqui não se opõe claramente à ciência dos outros, mas a princípios críticos genuínos, acerca dos quais se

³⁰⁴ Diferentemente da *CRP* que seguiu um método sintético, o *Prolegômenos* segue a exposição analítica. (*Prol/Pr*, A 21, p. 21).

pode, por conseguinte, dizer com elogio: *ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent*³⁰⁵. (Ibidem, A 21-22, p. 22 – grifo do autor)³⁰⁶.

Desse modo, nada mais justo que uma competição para decidir a superioridade dos dois métodos (o método da crítica ou o método do recenseur). Esta é, pois,

uma intimação feita ao meu crítico de provar segundo o seu método, mas, como convém, por princípios *a priori*, uma só que seja das proposições verdadeiramente metafísicas por ele afirmadas, isto é, sintéticas e conhecidas *a priori* por conceitos [...]. Se ele não conseguir (o silêncio é uma confissão), deve admitir que, visto a metafísica nada ser sem a certeza apodíctica das proposições desta espécie, importa primeiramente estabelecer a possibilidade ou impossibilidade destas numa crítica da razão pura, por conseguinte, é obrigado ou a reconhecer que os meus princípios na *Crítica* são exactos, ou a provar a sua invalidade [...]. Se, pelo contrário, não puder salvar a minha prova [...], e, por conseguinte, a minha acusação da metafísica comum era injusta ofereço-me para reconhecer como legítima a sua censura da minha *Crítica*. (Ibidem, A 214-215, p. 182-183 – grifo do autor).

Esta era uma exceção que Kant não estaria, jamais, disposto a fazer: “sacrificar o rigor para ganhar o acolhimento fácil [...], é a popularidade que terá de esperar o seu momento”³⁰⁷.

³⁰⁵ Tradução: “Afastam das colmeias os preguiçosos zangãos”, de Virgílio.

³⁰⁶ Mais uma vez, agora no Apêndice desta mesma obra, no item *Exemplo de um juízo sobre a Crítica anterior a toda investigação*, Kant escreve diretamente ao recenseur da *Revista de Göttingen*: “Ele [o autor anônimo] parece não compreender aquilo de que propriamente se trata na investigação a que me votei (com ou sem sucesso); e, quer seja por impaciência em ter de abranger pelo pensamento uma obra tão vasta, quer seja por humor sombrio relativamente a uma reforma iminente de uma ciência na qual ele pensava estar tudo a limpo já há muito, ou ainda, suposição que faço contra vontade, por real estreiteza de concepção responsável pelo facto de ele nunca ultrapassar pelo pensamento a sua metafísica de escola [...], o crítico, sem se esforçar por alguma investigação particular, começa e termina também dizendo: ‘Esta obra é um sistema do idealismo transcendente (ou, como ele traduz, superior)’. Ao ver esta linha compreendi logo que tipo de recensão dali sairia; mais ou menos como se alguém, que nunca tivesse ouvido falar ou nada tivesse visto de geometria, ao encontrar um exemplar de Euclides e sendo-lhe pedido um juízo a seu respeito, dissesse, depois de, ao folhear, ter notado muitas figuras: ‘o livro é uma instrução sistemática para o desenho: o autor serve-se de uma língua particular para dar prescrições obscuras, incompreensíveis, que, no fim, nada mais podem conseguir do que o que cada um pode fazer mediante um bom olhar seguro natural, etc’ [...]. O meu pretensão idealismo (estritamente falando, crítico) é, pois, de uma espécie inteiramente particular, porque derruba o idealismo ordinário e por ele todo o conhecimento *a priori* [...]. O crítico, porém, fala como um homem que deve estar consciente de conhecimentos mais importantes e superiores, que ele mantém ocultos; de facto, em relação à metafísica, nada ultimamente me chegou ao conhecimento que pudesse justificar um tal tom. No entanto, é muito injusto em privar o mundo das suas descobertas; pois certamente outros puderam constatar, tal como eu, que, apesar de todas as coisas belas que, de há muito, foram escritas nesta matéria, a ciência nem por isso avançou a espessura de um dedo [...]. Por conseguinte, o crítico nada compreendeu da minha obra, e talvez não tenha também compreendido nada do espírito e da essência da metafísica” (Ibidem, A 203-211, p. 175-180).

³⁰⁷ SANTOS, 2018b, p. 260.

Três meses após a publicação *d'Os Prolegômenos a toda metafísica futura*, Garve – em carta a Kant, a 13 de julho de 1783 – identifica-se como o recensor (mesmo que parcial) da *CRP* à *Revista de Göttingen*. Ao ser publicada, a resenha continha uma ínfima parte do que havia sido originalmente escrita, o manuscrito, disse Garve, havia sido alterado de modo muito prejudicial³⁰⁸. Com a intenção de ser absolvido das acusações de Kant e manter intacta sua dignidade, Garve atesta que uma cópia original e sem alterações da resenha original está publicada na Biblioteca Universal alemã (*Deutsche Allegemeine Bibliothek*). Na referida carta, escreve:

o Senhor convida o recensor de seu trabalho nos jornais Göttingen a se identificar. Bem, eu não posso de forma alguma reconhecer esta resenha como minha, como ela aparece lá. Não haveria consolo para mim se tivesse emanado inteiramente da minha caneta. Também não acredito que qualquer outro colaborador deste jornal, trabalhando sozinho, pudesse ter produzido algo tão incoerente. Mas apesar de tudo, tenho alguma parte nisso, e como me importa que um homem que sempre tive em alta estima pelo menos me reconheça como um homem honesto - mesmo que ele me veja ao mesmo tempo como um metafísico superficial - estou saindo do anonimato, como o Sr. exige em uma passagem de seu *Prolegomena*. (Carta de Christian Garve - 1783, 191-192)³⁰⁹

Devido ao grande apreço por Kant, Garve se dispôs a escrever a resenha à *Crítica* mesmo antes de ter qualquer conhecimento de qual seria a sua temática; mas tão logo a *CRP* foi publicada e Garve pôde iniciar a leitura das primeiras páginas, este deparou-se com a dificuldade que teria com a leitura da obra de Kant: “confesso que não conheço livro algum no mundo, cuja leitura tenha me custado tanto esforço” (Carta de Christian Garve - 1783, 191-192)³¹⁰.

Mesmo apesar da grande dificuldade que teve com a leitura e compreensão da obra, Garve aponta, também, os pontos positivos sobre a *CRP*; contudo, mantém-se

³⁰⁸ A resenha não é de total autoria de Garve, a produção inicial sofreu amplas alterações e foi publicado com edições e acréscimos feitos por Johann Georg Heinrich Feder. A respeito da resenha de Garve, alterada por Feder, escreveu Williams, “In the review Garve-Feder say of Kant's approach to practical philosophy: 'The manner in which the author finally wants to provide grounds for the common way of thinking through moral concepts, after he has deprived it of the speculative we prefer to pass over; because we can find ourselves least therein. Anyway there is a way in which to link the concepts of the true and general laws of thought to general concepts and fundamental principles of right conduct which has its basis in our nature, which can guard us from the excesses of speculation or bring us back from them. But we do not recognise these in the expression and wording of the author'” (WILLIAMS, 2000, p. 180).

³⁰⁹ UTTEICH, 2021b, p. 45.

³¹⁰ UTTEICH, 2021b, p. 46.

inflexível quanto a acusação ao estilo da escrita e à falta de popularidade e simplicidade da exposição daquela obra. Disse ele:

Também encontrei em muitas seções do seu livro instruções e alimento para o meu espírito[...]. Mas minha opinião agora é esta ainda, talvez equivocada: que todo o seu sistema, para ser realmente útil, teria que ser expresso de uma forma mais popular; e se contém a verdade, pode muito bem fazê-lo; e que a nova linguagem que predomina constantemente no sistema denota uma grande acuidade na conexão que foi estabelecida entre as expressões dessa linguagem; mas muitas vezes a reforma empreendida na própria ciência (que está em questão), ou a divergência em relação às opiniões dos outros, tem a aparência de ser maior do que realmente é. (Carta de Christian Garve - 1783, 193-194)³¹¹

A carta em resposta a Garve veio no mês seguinte, em 7 de agosto de 1783 o autor da *Crítica* saúda Garve pela dignidade de se manifestar como parcial autor da recensão à *Revista de Göttingen* e se diz interessado por ler a recensão não mutilada, publicada pela Biblioteca Universal alemã (*Deutsche Allegemeine Bibliothek*)³¹². A respeito da imposição de Garve sobre a dificuldade com a dura linguagem da *Crítica*, alertou Kant que o processo de leitura da obra causa, no leitor, um inicial *atordoamento* pela sua novidade, mas isso é progressivamente esclarecido, tornando-se evidente sua totalidade e pertinência. Tampouco, esperava Kant uma imediata receptividade na publicação da *CPR*:

Admito também que não tinha contado com uma rápida recepção positiva de meus escritos desde o início, pois a exposição dos assuntos que meditei cuidadosamente durante 12 anos seguidos não foi suficientemente elaborada para o entendimento comum, para o qual ainda teriam sido necessários mais anos; por outro lado, eu o terminei em 4 ou 5 meses por medo de que um trabalho tão extenso, caso demorasse ainda mais, acabasse se tornando um fardo para mim; e que minha idade avançada (já que eu já fiz 60 anos) talvez me tornasse impossível no final. (Carta de Kant a Garve - 1783, 196-197)³¹³

³¹¹ UTTEICH, 2021b, p. 48.

³¹² A recensão original de Garve, não é mais favorável à *CRP* do que aquela de autoria anônima publicada na *Revista Göttingen*. Segundo Santos, “apesar das diferenças de conteúdo e de tom em relação à versão anônima, o autor da *Crítica da Razão Pura* também não se terá sentido totalmente bem compreendido nessa versão” (SANTOS, 2021, p. 594). Além do mais, Hamann, declara numa de suas cartas que “Kant lhe teria desabafado em conversa que se sentira tratado por Garve como se fosse «imbecil»” (Johann Georg Hamann, Briefwechsel, Bd.V, hrsg. v. W. Ziesener u. A. Henkel, Frankfurt a.M., 1965:107; *Apud*, SANTOS, 2021, p. 594, nota 14).

³¹³ UTTEICH, 2021b, p. 51-52.

E, se o que procuras é um manual mais facilitado da *CRP*, deve-se procurar pelo *Prolegômenos*: “Com o tempo, alguns pontos ficarão mais claros (para isso talvez possam contribuir um pouco meus *Prolegomena*)” (Carta de Kant a Garve - 1783, 196-197)³¹⁴. Além do mais, no que tange a popularidade exigida por Garve, insiste Kant:

O Sr. menciona a falta de popularidade como uma objeção justa à minha escrita; de fato, toda escrita filosófica deve ser suscetível a ela; e se não for, provavelmente esconderá tolices sob a fumaça da aparente acuidade. Mas em investigações que chegam tão alto não se pode começar com a popularidade. Quando eu tiver conseguido, ainda que apenas para que as pessoas me acompanhem com conceitos escolásticos, no meio de expressões bárbaras, então serei capaz de me esforçar (outros, no entanto, serão mais afortunados nisso) para elaborar um conceito popular e ao mesmo tempo rigoroso do todo, para o qual eu já tenho o plano. Por enquanto queremos nos chamar Dunse, médicos na sombra (*doctores umbratici*). (Carta de Kant a Garve - 1783, 197-198)³¹⁵

A *Crítica* não é para o uso comum; o pedido de Kant a Garve manifesta isso: “Tenha a bondade de lançar tão só mais um olhar sobre o todo, e note que o que eu trabalhei na *Crítica* não é metafísica, mas uma ciência inteiramente nova que não foi tentada antes, ou seja, a crítica de uma razão que julga *a priori*” (Carta de Kant a Garve - 1783, 197-198)³¹⁶.

Portanto, segundo Kant há um tempo para a rudeza, a qual não pode ser evitada, e há também um tempo para a popularidade; mas esta, de início, só pode advir depois das especulações escolásticas, isto é, a popularidade tem de ser subsequente ao projeto de fundamentação da filosofia pura.

A pedido do rei da Prússia Frederico II³¹⁷, em 1783, Garve publica a *Observações filosóficas e ensaios sobre os livros de Cícero acerca dos deveres*.³¹⁸ O exemplar era apoiado no texto já traduzido, o do *De officiis*, seguido por anotações e reflexões pessoais de Garve acerca da relação entre moralidade, liberdade e necessidade natural³¹⁹. Poucos anos depois, Kant publica, em 1785, a *Fundamentação da Metafísica*

³¹⁴ UTTEICH, 2021b, p. 52.

³¹⁵ UTTEICH, 2021b, p. 52-53.

³¹⁶ UTTEICH, 2021b, p. 53.

³¹⁷ O rei Frederico II ao manifestar-se sobre aquela tradução alegou que o *De Officiis* foi o melhor livro já escrito sobre moralidade. Na referência, lê-se: “De officiis [...] was the best book ‘which has ever been written about morality, and which will ever be written’” (Frederick II, *Ueber die deutsche Litteratur*, p. 42, *Apud* KLEMME, 2018, p. 251).

³¹⁸ *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*.

³¹⁹ SANTOS, 2021, p. 597, nota 29.

dos Costumes, a primeira obra a apresentar, desde a perspectiva da filosofia transcendental, os princípios *a priori* de fundamentação da moral. Enquanto alguns intérpretes consideram essa obra como uma réplica da obra de Garve, *Observações filosóficas e ensaios sobre os livros de Cícero acerca dos deveres*, outros prezam pela interpretação de que a *FMC* seria uma obra de crítica a Garve.³²⁰

Além disso, há leituras que alegam haver Kant tomado conhecimento da tradução de Garve, do *De officiis*, quando a *FMC* foi publicada. O que sugere que a ética de Kant não teria sido tal qual é sem a influência do *De officiis*, visto que tanto na *FMC* quanto na *CRPr* Kant recorre, diversas vezes, aos argumentos dos antigos, seja para validar parte delas, seja refutar.³²¹

³²⁰ Sobre essa questão, escreveu Santos: “Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant faz reiteradas críticas às filosofias morais populares, nomeadamente no Prefácio e no início da Segunda Seção da obra. E isso tem induzido muitos intérpretes dessa obra a dar por garantido que ele a escreveu para responder às críticas de Garve, na sua recensão da *Crítica da Razão Pura*, e às perspectivas sobre filosofia moral que esse filósofo expusera nas *Anotações Filosóficas* (*Philosophische Anmerkungen*) [...]. O que dá fundamento a essa tese é o testemunho tomado de algumas cartas de Hamann a vários dos seus correspondentes, entre fevereiro e agosto de 1784, segundo o qual Kant andaria ocupado a escrever uma “anticrítica” a Garve, que tinha por matéria seja a recensão que aquele filósofo fizera da sua *Crítica da Razão Pura*, seja as *Anotações* do mesmo à tradução do *De Officiis* de Cícero. A literatura kantiana costuma dar eco disso, com maior ou menor ênfase: há quem considere pouco verosímeis os testemunhos de Hamann, mas é comum ver na *Fundamentação* uma resposta a Garve e aos filósofos populares, que punham em causa os direitos da razão pura a favor de um empirismo eclético e de um eudemonismo ético que impediam a correta colocação do problema ético e só contribuía para a corrupção dos costumes” (SANTOS, 2021, p. 597-598 – grifo do autor).

³²¹ Santos (2021) e Utteich (2021b) e Rohden (2012), por exemplo, compartilham a interpretação de que se deve à Garve o amadurecimento da perspectiva moral da filosofia transcendental kantiana. Contudo, Utteich e Santos consideram que Kant não estava a espera da tradução de Garve, do *De Officiis*, para aprender algo sobre a ética de Cícero; inclusive, em sua biblioteca, descrita por Athur Warda (1922), constava uma edição do *Discursos seletos* (*Orationum Selectarum Liber*, 1651) de Cícero, mas nenhuma outra edição do *De Officiis*, exceto a tradução de Garve de 1783. Ocorre, porém, que isso não significa que Kant, professor de ética desde os anos 60, só tivesse tido conhecimento do *De Officiis* em 1783. Além do mais, Kant atuou entre nos anos de 1766 a 1772, como professor e como bibliotecário da Biblioteca do Palácio Real (Schlossbibliothek) de Königsberg, que guardava um riquíssimo acervo de literatura clássica e filosófica; de modo a justificar que esse período tenha sido decisivo para sua formação filosófica. Também de acordo com essa leitura, Trevisan (2012), defende que os cursos e escritos de ética escritos entre os anos 60 e 70 mantinham latente no interior do pensamento de Kant os ensinamentos da moral estoica, de modo que era já possível notar uma compreensão crítica dos conceitos fundamentais de Liberdade e autonomia da vontade – tal como aqueles apresentados em 1785 pela *FMC*. Sob outro viés, talvez mais polêmico e perigoso, Valério Rodhen, no artigo *A Gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant* (2012), defende o impacto da filosofia estoica – ciceroniana – para a moral kantiana. Numa dessas passagens, escreveu: “Por uma reconstrução que nos oferece dos antecedentes da publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Reich [*Kant und die Ethik der Griechen*, 1935] informa-nos que Kant, antes dessa publicação e antes de escrever a *Crítica da razão prática* (1788), tomou conhecimento da tradução do texto de Cícero *De officiis*, bem como de seu Comentário por Christian Garve, publicados em 1783. A posse dessa edição por Kant é confirmada por Warda [*Immanuel Kant Bücher*, 1922]. Além disso, Kant a cita em *Theorie und Praxis* (1793). Ainda segundo a carta de 8/2/1784 a Herder, Hamann escreve: ‘Kant deve escrever uma anticrítica – o título, contudo, ele mesmo ainda não sabe – ao Cícero de Garve’ [*Kant und die Ethik der Griechen*, 1935, p. 28]. Do que Reich conclui: ‘Kant leu a tradução e os comentários de Garve imediatamente antes da redação da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, portanto, se ocupou com

Embora não sejam mencionados na *FMC* – nem Cícero, nem Garve – Kant não deixa de advertir contra o uso de todo tipo de ecletismo no respeitante à fundamentação da moralidade. É que, ao nível da fundamentação e da determinação dos princípios puros da moralidade, é preciso recusar a antropologia, a psicologia, a física, a teologia e todo tipo de populismo que está acostumado a “vender o empírico com o racional em conformidade com o gosto do público, numa mistura segundo proporções as mais variadas e deles mesmos desconhecidas” (*FMC/GMdS*, BA VI, p. 14). Kant mantém-se firme na posição de que há espaço para uma filosofia moral popular, mas é preciso estabelecer, primeiro, os seus princípios e fundamentos puros.

Deste modo, após todas as querelas sobre a linguagem da *CRP*, nos escritos sobre os fundamentos da filosofia transcendental Kant opera uma reforma, vindo a publicar em 1787 a Segunda Edição da *CRP*³²², acompanhada de um segundo Prefácio. Agora, a partir da revolução copernicana, o filósofo encontra um meio para dar efetividade à razão que tem, a partir de então, total controle de si mesma³²³. Apesar das profundas alterações em algumas seções da *Crítica*, a linguagem e o método permaneceram inalterados. Inclusive pela menção ao método popular no prefácio, Kant declara, taxativamente: “a *Crítica da Razão* nunca pode ser popular, e nem precisa sê-lo” (*CRP/KrV*, B XXXIV, p. 29), pois essa obra trata de uma prova judicial, um experimento da razão consigo mesma (*Experiment der Vernunft mit sich selbst*), uma espécie de prova laboratorial. Por isso, complementa ele, a

o *De officiis*’ [Kant und die Ethik der Griechen, 1935, p. 28]. Aceitemos a tese de Reich, de que a ética de Kant constitui uma imediata reelaboração das teses do *De officiis*, e assim também, de algum modo, reproduz, em suas diversas formulações do imperativo categórico, a *formula* de Cícero! Isso confirma o seu hábito de retomar termos antigos, mas ligando à terminologia antiga ideias bastante diferentes” (ROHDEN, 2012, p. 28-29 – grifo do autor). Ao lado de outros intérpretes, Valério Rohden foi induzido a sobrevalorizar a tradução de Garve da obra *De Officiis*, de Cícero, para a formulação da ética crítica kantiana por não ter em conta as versões dos Cursos de ética de Kant, lecionados desde a década de 60, 70, até meados dos anos 80.

³²² Vemos, no prefácio da Segunda edição, que Kant faz constar os resultados do seu debate com Garve e a refutação do Idealismo de Berkeley ao ser acusado de que Idealismo transcendental era idêntico a Idealismo empírico que negava a realidade do mundo exterior. Seguindo esse propósito, foram refeitas a *Dedução transcendental das categorias*; o capítulo Dos Paralogismos da razão pura; e foi inserida o capítulo da *Refutação do Idealismo* e *Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*.

³²³ Utteich (2021b) aponta que a recensão da *CRP*, publicada na Revista de Göttingen, em 1782, pode ser tomada como um pontapé inicial ao projeto de reestruturação e esclarecimento das questões cruciais à elaboração da filosofia transcendental, naquilo que virá com explicitado já pelo Prefácio da Segunda Edição da *CRP* (1787); assim, a reação de Kant à recensão de Garve/Feder permite compreender a transição da Primeira à Segunda Edição da *CRP* como consolidação terminológica da filosofia transcendental kantiana (UTTEICH, 2021b, p. 167).

Crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular) [...]. Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff. (*CRP/KrV*, B XXXVI, p. 31)

Para aqueles que não aprovaram o método escolar, diz Kant, e que “rejeitam o seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura, [eles] não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia” (*CRP/KrV*, B XXXVII, p. 31). No concernente à filosofia transcendental, que tem de rejeitar os extremos tanto do ceticismo como do dogmatismo, pondera ele dizendo:

a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas, crítica que a precede a título preliminar (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. Esta refere tudo à sabedoria, mas pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca. (*CRP/KrV*, B 878, p. 668)

Assim, ao delimitar a dimensão da ciência e do conhecimento objetivo Kant garantiu na *CRP* o lugar, por direito, da razão teórica, fornecendo as bases da Metafísica da natureza. Ao mesmo tempo, mostrou que o sentido verdadeiro dos conceitos de Deus, Alma e Liberdade não podiam ser encontrados nesta esfera. À base dessa convicção o filósofo desenvolve, na perspectiva inteligível o debate sobre os conceitos que têm sua efetividade na perspectiva prática da razão transcendental, o domínio do agir moral. Por isso a adequada compreensão da publicada edição da *CRPr*, em 1787, demonstra o espaço para essa razão pura prática, que constituirá, a partir do conceito de liberdade, a pedra angular de todo o edifício sistemático da razão pura.³²⁴

Relativamente às alegações de dificuldade na compreensão dos conteúdos desenvolvidos pela filosofia transcendental, para Kant a *segunda Crítica* seria mais popular que a *primeira*, pois lida com os objetos que estão a maior parte do tempo presentes ao entendimento comum como o bem e o mal (*Bonum* e *Malum*). Diz ele:

³²⁴ Esse sistema pressupõe a *FMC* só enquanto ela estabelece um fundamento puro para pensar a lei moral e a liberdade; a *CRPr*, porém, tem de ser concebida no plano arquetônico da faculdade da razão pura que perspectiva, a partir da razão pura prática, a ideia de um todo considerado do ponto de vista inteligível.

Não temo, relativamente a este tratado, a reprovação de querer introduzir uma *língua nova*, porque o tipo de conhecimento se aproxima aqui, por si, do carácter popular. Esta reprovação não poderia, relativamente à primeira crítica, ocorrer a ninguém que não a tivesse apenas folheado, mas pensado a fundo. (CRPr/KpV, A 19, p. 20 – grifo do autor)

Assim, a escolaridade e cientificidade do método crítico serão, adiante, as ferramentas para desenvolver a filosofia como ciência e enquanto sabedoria da vida. Assinala, o filósofo³²⁵:

Numa palavra: a ciência (buscada criticamente e introduzida metodicamente) é a porta estreita que leva à *doutrina da sabedoria*, se por esta se entende não só o que se *deve fazer*, mas o que deve servir de fio condutor aos *mestres* para abrir bem e com conhecimento o caminho para a sabedoria, que cada um deve seguir, e preservar os outros de falsas vias; uma ciência cuja depositária deve ser sempre a filosofia, em cuja subtil investigação não deve o público ter parte, mas sim nas *doutrinas* que, após uma tal elaboração, podem finalmente surgir-lhe em toda a sua claridade. (CRPr/KpV, A 292, p. 225, grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Noutro momento de interlocução com Garve sobre as questões relativas à moralidade, no opúsculo *Em torno do tópico: Talvez isso seja correto na teoria, mas de nada serve na prática* (1793)³²⁶, Kant contesta sua interpretação da doutrina moral publicada no *Ensaio sobre diversos objetos da Moral e da Literatura* (1792).³²⁷ No referido opúsculo, no primeiro ítem, *Da relação da teoria à prática na moral em geral*, Kant indica sua resposta às objeções de Garve nos *Ensaio* (TPr/TP, p. 7).³²⁸ Kant antevê que as afirmações de Garve sobre filosofia moral são meramente analíticas, e não

³²⁵ Em CRPr/KpV, A 269 (p. 209), a respeito da distinção entre o método escolástico e o método popular, lê-se: “o conhecimento popular precisa de uma *maneira*, mas a ciência, de um *método*, isto é, de um procedimento *segundo princípios* da razão, por meio dos quais apenas o diverso de um conhecimento pode tornar-se *sistema*”.

³²⁶ Juntamente com Hobbes e Moses Mendelssohn, Garve é um dos três principais destinatários deste tratado sobre teoria e prática.

³²⁷ Nesta obra Garve segue a tese eudaimonista aristotélica e propõe a felicidade do agente moral como o principal móbil e fim de toda a ação. Ali, Garve desenvolve, entre outras questões, uma reflexão que tem como horizonte os princípios da filosofia moral kantiana, como se a felicidade constituísse o fim último da moral. Segundo Santos, “Garve teria entendido a tese [moral] kantiana como se ela excluísse a felicidade da acção e da vida moral, mas Kant reclama que em nenhum lugar afirma isso, embora sim, por certo, submeta e condicione a busca da felicidade ao seguimento e cumprimento do imperativo moral da razão prática, ao passo que Garve, seguindo antes a tese eudaimonista de matriz aristotélica, propõe a felicidade do agente moral como o principal móbil e fim da acção deste” (SANTOS, 2018b, p. 269).

³²⁸ “O tom assumido por Kant nesse ensaio é consentâneo com o modo peculiar como concebia e praticava a *pax philosophica* (SANTOS, 2014); a saber, antes de mais, assumindo o ónus de explicação da sua posição, que lhe parecia ter sido mal compreendida pelo seu expositor e crítico, com isso visando a construção de um comum entendimento mesmo na diferença das posições” (SANTOS, 2018b, p. 269).

sintéticas, como tem de ser na fundamentação de uma *Metafísica dos costumes*. Assim, Kant responde que as observações de Garve ali são apenas mal-entendidos [*Missverständniss*], e não interpretações erradas [*Missdeutungen*] de sua filosofia. Ele evidencia que o raciocínio eudaimonista de Garve estava ofuscado pela utilização dos conceitos de bem e mal em relação ao conceito de felicidade, em especial, sobre a condição subjetiva na relação entre o bem e a felicidade.

Para Kant a felicidade não tem de ser excluída do pano de fundo da ação moral, somente não deve servir de móbil determinante ou de fim da ação. Como veremos, a noção de felicidade retornará em uma perspectiva inteiramente racional na tematização da ideia de sumo Bem. Destarte, para Kant a doutrina da moralidade não é uma teoria que ensina diretamente o modo de ser feliz, mas dita as normas para o homem tornar-se digno da felicidade. Neste contexto o filósofo distingue o *merecimento* (dignidade) e a felicidade: o primeiro é uma qualidade da vontade humana que fundamenta suas ações no princípio do querer objetivamente determinado, isto é, pela razão legisladora; a segunda, em face da tarefa de fundamentação da moralidade, aparece somente como uma certa habilidade de *alcançar* a satisfação imediata de inclinações desde princípios heterogêneos, válidos apenas de modo subjetivo. Todavia, escreve o filósofo:

[E]is como o Sr. Garve exprime a minha posição: ‘eu teria afirmado que a observância da lei moral sem qualquer consideração pela felicidade é o único fim último do homem, que ela se deve ver como o único fim do Criador’. (Segundo a minha teoria, o único fim do Criador não é nem a moralidade do homem por si, nem apenas a felicidade por si, mas o soberano bem possível no mundo, que consiste na união e no acordo dos dois.). (*TPr/TP*, p. 8)

No acordo entre a virtude (fundada de modo conceitual pela liberdade) e a felicidade (relacionada à admissão dos conceitos de Deus e de imortalidade da alma) o fim último do homem tem de ser buscado, também de modo conceitual, isto é, no sumo Bem. Assim, se o conceito de dever não exige um fim particular (seja a felicidade ou qualquer outro fim ao querer), ao menos ele suscita o único fim universal possível - o soberano Bem. No respeitante à admissão do fim último de todas as coisas, denominado sumo Bem, nem todo fim é moral (isto é, a felicidade pessoal não é o fim), pois todo fim moral deve ser desinteressado: o ser estabelecido pela razão pura prática abarca em si o conjunto de todos os fins (enquanto princípio do Bem supremo).

Enquanto, nas palavras de Kant, para Garve “*da felicidade*, no sentido mais geral da palavra, *brotam os motivos de todo o esforço*, portanto, também para a obediência à

lei moral” (*TPr/TP*, p. 11 – grifos do autor), há que replicar referente a isso que o único móbil que o homem pode ter é a lei universalmente válida. Pois, ainda que o homem não possa jamais ter certeza de que cumpriu seu dever, resta-lhe a *consciência* de que ele agiu *por dever* e de modo completamente desinteressado. Isto porque, diz Kant,

[...] nunca um homem cumpriu de um modo totalmente desinteressado (sem mistura de outros móveis) o seu dever conhecido e por ele venerado; talvez ninguém chegue tão longe, mesmo com o maior esforço. Mas pode certamente, ao inquirir em si mesmo com o mais cuidadoso auto-exame, tomar-se consciente não só da ausência de tais motivos concorrentes, mas até da abnegação de muitos motivos que impedem a ideia do dever, portanto, a máxima de tender para aquela pureza: disso é ele capaz; e isto é também suficiente para a sua observância do dever. (Ibidem, p. 14)

Noutras palavras: “Que o homem seja consciente de que pode porque deve – isso revela nele um abismo de disposições divinas que lhe fazem sentir, por assim dizer, um tremor sagrado perante a grandeza e a sublimidade do seu verdadeiro destino” (Ibidem, p. 17). No remate ao debate sobre a falta de popularidade dos escritos fundadores da filosofia transcendental, vê-se no ensaio *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia* (1796)³²⁹ a desconstrução, por Kant, da linguagem poética (da luz, da contemplação, da intuição) para servir de exposição fundante da filosofia transcendental e, especialmente, da filosofia moral: um tal linguajar é irracional e incongruente.³³⁰

Ele concluirá seu debate com Garve, formal e publicamente, no Prefácio à *Metafísica dos Costumes* (1797), ao manifestar seu acordo com o filósofo popular,

³²⁹ Obra escrita contra filósofo popular neoplatônico, Georg Schlosser.

³³⁰ É necessário cuidado ao utilizar a linguagem das imagens para exprimir a experiência moral sem ofender às exigências da lei: a razão pura prática exige incondicionalmente, e o homem se vê compelido a obedecê-la mesmo que jamais venha a conhecer a origem desta voz. Assim, na referência mencionada, escreveu Kant: “A deusa velada, diante da qual nós de ambos os lados curvamos nossos joelhos, é a lei moral em nós em sua majestade invulnerável. Nós, em verdade, ouvimos sua voz e também entendemos extremamente bem o seu mandamento; porém ao lhe dar ouvidos ficamos em dúvida se ela provém do ser humano, da onipotência de sua própria razão, ou se ela provém de algum outro, cuja essência lhe é desconhecida e que fala ao ser humano mediante esta sua própria razão. No fundo talvez fizéssemos melhor se até nos dispensássemos desta investigação; visto que ela é meramente especulativa e o que nos obriga a fazer (objetivamente) permanece sempre o mesmo, quer ponhamos como fundamento um princípio ou outro: só que o processo didático de conduzir a lei moral em nós a conceitos claros, segundo um método de ensino lógico, é própria e unicamente filosófica, porém aquele procedimento de personificar aquela lei moral e de fazer da razão que ordena moralmente uma velada Isis (ainda que não atribuamos a esta nenhuma outra propriedade que aquelas encontradas segundo tal método) é um modo de representação estético do mesmo objeto; dele a gente pode muito bem servir-se depois, se pelo primeiro método os princípios já tiverem sido conduzidos a sua pureza, para vivificar aquelas ideias mediante uma apresentação sensível, ainda que apenas analógica, contudo sempre com algum risco de cair em uma visão exaltada, que é a morte de toda a filosofia” (*Tom/Ton*, p. 167-168).

talvez devido ao conteúdo, ali, se referir mais diretamente às ocupações do entendimento: fazendo referência ao ensaio *A popularidade do Discurso* (1796), de Garve, Kant nomeia-o o “filósofo em sentido autêntico”, visto exigir que toda doutrina filosófica se aproximasse da sensibilidade para ser comunicada universalmente, isto é, tornada popular. Após isso, uma vez finalizada a fundamentação da filosofia transcendental, o momento é de ponderar a iniciativa da popularidade na filosofia. Sobre isso escreve, então, Kant dizendo:

Este homem cheio de sabedoria exige com razão (na sua obra intitulada [*A Popularidade do discurso*] *Vermischte Aufsätze*, pág. 352) que toda a doutrina filosófica - se aquele que a professa não quiser aparecer como suspeito de obscuridade nos seus conceitos - possa ser tornada popular (quer dizer, aproximar-se à sensibilidade o suficiente para poder comunicar-se universalmente). Aceito isso de bom grado, exceção feita apenas para o sistema da crítica da própria faculdade da razão e para tudo aquilo que não possa ser determinado a não ser pela própria razão: pois que a distinção no nosso conhecimento entre o sensível e o supra-sensível é matéria da competência da razão. Aquilo que é da competência da razão não poderá nunca tornar-se popular, como o não pode em geral qualquer Metafísica formal, pese embora os seus resultados poderem ser tornados evidentes para uma razão sã (de um metafísico, sem o saber). Aqui não se pode pensar na sua vulgarização (linguagem popular), mas deve antes insistir-se numa precisão escolástica, mesmo que se lhe reprove a sua penosidade (uma vez que se trata de uma linguagem de escola), pois que só por este meio se pode induzir uma razão apressada a compreender-se a si própria antes de proceder a afirmações dogmáticas [isto é, não críticas]. (*MC/MS*, A 206, p. 7 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu).

Portanto, baseado na distinção entre terreno de fundamentação e terreno de exposição, Kant assume a diferença relativa aos dois tipos de objetivos visados. Talvez a popularidade requerida acima venha a se combinar com as investigações no terreno da antropologia pragmática. Como na publicada em 1798, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant elucida o propósito das habilidades e dos conhecimentos que servem a um uso no mundo; neste sentido o instrumento mais importante a ser estudado é o próprio ser humano. Pois, só ele é fim em si mesmo:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”. Assim, “uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir à *escola*, não é ainda propriamente denominada *pragmática* se contém um amplo conhecimento das

coisas no mundo [...], mas [somente] se contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*. (*Antr/Anth*, A 120, p. 21 – grifo do autor)

Kant dedica esta obra aos filósofos populares; disse ele:

Uma antropologia sistematicamente delineada e, todavia, popular (pela referência a exemplos que todo leitor possa por si mesmo encontrar), composta desde um ponto de vista pragmático, traz ao público leitor a vantagem de que, esgotando todas as rubricas sob as quais se pode colocar esta ou aquela qualidade humana, observada na prática, lhe são dadas numerosas ocasiões e lhe são dirigidas numerosas exortações para tratar, como um tema próprio, cada qualidade particular, inserindo-a num item específico: com isso, na antropologia os trabalhos se dividem por si mesmos entre os amantes desse estudo e serão posteriormente reunidos num todo pela unidade do plano, promovendo-se e acelerando-se então o crescimento de uma ciência de utilidade geral” (*Antr/Anth*, A 122, p. 23).

Assim, o pretendido acordo entre o filósofo popular e o filósofo crítico parece estar apontado. Na sua última grande obra, a *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos* (1798), Garve registra uma longa dedicatória ao velho filósofo de Königsberg:

Eu creio deste modo [com a dedicação da obra] dar-lhe a mais elevada demonstração do meu alto apreço [...]. Você [Kant] sabe que eu, não muito depois da primeira edição da vossa grande obra, me envolvi numa troca epistolar com você, para o que deu azo ao primeiro juízo saído publicamente sobre a vossa obra, - na verdade um [juízo] muito defeituoso, parcial e incorreto, - no qual eu tinha alguma participação.³³¹

No texto Garve confessa que o mais complexo dos seus empreendimentos acadêmicos foi compreender a filosofia de Kant; apesar de a linguagem técnica por ele utilizada representar uma grande dificuldade, a Garve o mais incompreensível foi entender as divisões entre razão teórica e razão prática no interior do sistema transcendental.³³² Nas últimas páginas de seu tratado Garve parece, então, buscar

³³¹ GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p.V-VIII; *Apud* SANTOS, 2018b, p. 270.

³³² Segundo Garve, a distinção kantiana entre fenômeno e nûmeno não é convincente porque dela decorrem os seguintes paradoxos: Se a moral está fundamentada no plano inteligível e as ações do homem são praticadas no mundo fenomênico, mas os âmbitos do sensível e do inteligível não se relacionam, então, como é possível a moral? A contradição está na seguinte sentença: Como o homem é, ao mesmo tempo livre e não livre? Na passagem, lê-se: “Eu confesso que há duas coisas que nunca compreendi completamente: primeiramente, porque é que a liberdade tem de estar confinada ao mundo suprassensível. [...] Não compreendo como é que o homem pode agir livremente num mundo onde ele nada tem para agir e como é que neste nosso mundo visível de todos os dias, onde ele não é livre, pode

redimir-se e também *absolver* a Kant de todas as *supostas falhas* de popularidade em sua filosofia. Ele escreve:

Mesmo que ele [Kant] possa avançar por muito tempo com a mais extrema frieza nas mais subtis abstrações, sem tomar em consideração a experiência ou o sentimento, ou mesmo que os expulse, não lhe falta, porém, nem o espírito de observação nem o poder de sentir: e as suas observações e sentimentos não são tão afastados dos de outros homens, quanto o é a sua especulação da destes [...]. Este duplo caráter, na medida em que pertence à pessoa, parece-me ser um mérito do *homem* e, na medida em que ele tem influência nos seus escritos, é também um mérito destes *escritos*.³³³

Na última troca de correspondências com Kant, em meados de setembro de 1798, Garve confessa sentir-se grato por haver finalmente superado as dificuldades da *CRP* e que gostaria de conhecer melhor, por isso, os trabalhos de alguns discípulos de Kant, além de manifestar ser de grande felicidade se pudessem compartilhar de algum trabalho comum.³³⁴ No dia 21 do mesmo mês, Kant responde e agradece a Garve a dedicatória no livro *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*; elucidando não estar mais em condições de levar convites adiante, devido a seu estado de saúde (que “não é

agir livremente. Em segundo lugar, continuo a não compreender como é que a razão estabelece a sua legislação se ela nada tem diante de si; de onde pode ela criar as suas prescrições, a não ser de si mesma. Na razão prática nada mais há senão a razão; nada mais a não ser, ou o poder de conhecer a verdade, ou a sua própria pretensão legisladora [...]. Pois, leis que só são derivadas do poder legislador daquele que as dá, regras para uma conduta racional que somente são conhecidas da própria razão, são e permanecem para mim incompreensíveis” (GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p.235; *Apud* SANTOS, 2021, p. 626-627).

³³³ GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p.337-338; *Apud* SANTOS, 2018b, p. 273 – grifo do autor.

³³⁴ Na correspondência, escreveu Garve: “Todo lo que se refiere al escrito que le dedico y envío con esta carta; y lo que respecta a mi sentimiento hacia usted, está dicho en la dedicatoria tan completamente, que ahora nada más tengo que añadir. Siempre le respetaré como a uno de nuestros más grandes pensadores, alguien que como maestro en el arte de pensar, a mí mismo, cuando sólo era un aprendiz y un principiante, me ejercitó en ello. Por otra parte estoy convencido de que, en la medida en que a un hombre sólo se le pueda conocer por sus escritos, usted no me juzga mal, e incluso siente inclinación a la amistad hacia mi persona. Esta oculta y callada unión, que dura harto ya entre nosotros, se estrecha al final de nuestra vida todavía más fuertemente, y a ello se orienta esa dedicatoria. Y aunque no pudiera esperar mayor o más amplio gozo, me alegraré simplemente de experimentar su juicio sobre ese pequeño escrito que contiene de modo conjunto y concentrado los resultados de muchas de mis meditaciones; y de confirmar al mismo tiempo sus amistosos sentimientos. Me gustaría también conocer su juicio sobre los últimos progresos que creen haber hecho en filosofía algunos de sus discípulos desde la aparición de la *Crítica*, especialmente Fichte. Claro que usted puede tener sus razones para no querer exponer sobre ello un juicio rotundo ni público, ni en cartas privadas. Yo mismo tengo información muy superficial al respecto. He superado las dificultades de la *Crítica* y me siento gratificado por ello en todo. Pero no tengo ni el valor ni la fuerza para someterme a las dificultades todavía mucho mayores que me supondría la lectura de la *Doctrina de la ciencia* (de Fichte)” (*Corr/Br, Carta de Garve a Kant - 1798*, p. 254-255).

já o de quem estuda, mas o de quem vegeta”), Kant pondera ser um tal trabalho comum uma das ocupações mais agradáveis; no entanto, logo nos meses seguintes morre Garve.

Por esse período, entre 1795-1803, o filósofo trabalhava na *Opus Postumum* (*Passagem dos princípios metafísicos da ciência da natureza à física*), com a qual visava dar um acabamento à filosofia transcendental. Ali ele que contextualiza o homem como o terceiro termo a ligar todas as partes da filosofia crítica: “Esta tarefa [*Opus Postumum*] tem que ser resolvida, caso contrário, haveria um buraco no sistema crítico” (*Corr/Br*, Carta de Kant a Garve - 1798, p. 257 – tradução minha)³³⁵. No ideal projetado pelo *Opus Postumum*, algo dele aparece nos cadernos de Lógica de Kant de 1800. Especificamente o capítulo denominado *Conceito de filosofia em geral, a filosofia considerada segundo o conceito da escola e segundo o conceito do mundo, requisitos e finalidades essenciais do filosofar*, no qual Kant define o conceito de filosofia desde a perspectiva escolástica, que significa “o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos”, relativo à doutrina da habilidade. Contrapõe, então, a essa definição uma outra, mais popular ou, segundo a tradução, mundana da filosofia, entendida como “a ciência dos fins últimos da razão” (*Log/Lgk*, A 25, Ak 25, p. 42), relativa à doutrina da sabedoria.

Nesse contexto Kant reconhece que o “conceito altivo [a definição popular] confere dignidade, isto é, um valor absoluto, à Filosofia” (*Log/Lgk*, A 23, AK 24, p. 41). Além disso, assume que o conceito popular (*in sensu cosmico*) pode subsumir as questões que dizem respeito à toda investigação filosófica, que são: *O que posso saber?*, *O que devo fazer?*, *O que é lícito esperar?*, e *O que é o homem?*. No concernente à solução dessas questões, diz ele: “À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*. Mas no fundo, poderíamos atribuir todas essas à *Antropologia*, porque as três primeiras remetem à última” (*Log/Lgk*, A 25, AK 25, p. 42 – grifo do autor). Embora as três primeiras questões possuam um caráter crítico e dependam de um fundamento sistemático e puro, a última questão diz respeito ao homem, ao mundo e à vida, constituindo-se unicamente ela um uso universal e popular.

Vejamos a seguir as matizes da relação Kant/Garve.

³³⁵ “Esa tarea [*Opus Postumum*] tiene que resolverse, pues de lo contrario quedaría un agujero en el sistema crítico” (*Corr/Br*, Carta de Kant a Garve - 1798, p. 257).

3.4 Pontos positivos do encontro de Kant com Garve

A partir da reconstrução dos encontros entre o filósofo da *Crítica* e o filósofo popular, é possível afirmar que a relação entre ambos não foi completamente antagônica. Embora Kant e Garve sejam sempre referidos como arqui-inimigos a respeito do tema da escolástica/popularidade das suas filosofias, o próprio Kant declarou, como vimos, que é preciso aceitar com disposição os conselhos do Sr. Garve sobre a popularidade da filosofia.

Em termos de filosofia prática, Kant e Garve compartilhavam algumas convicções filosóficas básicas: ambos acreditavam na realidade das distinções morais e compartilhavam da convicção de que todo ser humano tem uma percepção natural sobre a diferença entre a virtude e o vício; eram filósofos formados na tradição da metafísica escolar alemã – Kant em Königsberg e Garve principalmente em Halle e Leipzig – e, por isso, discutiam e problematizavam as mesmas questões em filosofia.

Apesar das proximidades há, no entanto, diferenças decisivas entre os pensadores que podem ser compreendidas na elucidação de importantes questões filosóficas nas décadas de 1770 e 1780³³⁶. Enquanto Garve desconfiava do conceito de razão e defendia a importância dos sentimentos e emoções, Kant assumiu a postura oposta. Para o filósofo defensor da razão pura transcendental, no que diz respeito aos ingredientes empíricos, estes só têm validade no contexto da matéria do conhecimento; mas no tocante aos conceitos morais, os sentimentos devem ser abandonados em prol dos princípios de uma vontade incondicional.

Em vez de ser eclético e popular em sua abordagem filosófica, Kant era altamente sistemático, racional e inovador. Acredita-se, inclusive, que Kant teria compartilhado da opinião de Garve de que a Alemanha era filosófica e socialmente menos avançada do que a Grã-Bretanha e a França, justificando, por exemplo, a razão pela qual Kant manteve uma relação muito próxima com os principais filósofos franceses e britânicos de sua época³³⁷.

Kant desejava, então, ser parte do Iluminismo alemão e é por esta razão que o seu envolvimento com Garve nos diz muito sobre como ele articulava seu projeto

³³⁶ KLEMME, 2018, p. 250.

³³⁷ Rousseau e Hume, a título de exemplo, foram aqueles filósofos que o despertaram para o pensamento crítico (KLEMME, 2018, p. 255).

filosófico. Pois bem, Kant compartilhava com Garve o desejo de informar o público alemão e de elevar o nível do debate cultural e filosófico, mas, acima de tudo, Kant valorizava a excelência na busca por esse objetivo: a popularidade não deveria ser instituída às custas do rigor filosófico³³⁸.

Além disso, presume-se que Garve e Kant admiravam Cícero, mas também eram ambiciosos para superá-lo³³⁹. No que se refere ao pensamento de Cícero, Garve acreditava que todas as leis e deveres são baseados em nossa natureza; que nossas obrigações repousam sobre sentimentos e reflexão; que existem gradações entre nossos sentimentos; que a crença em Deus orienta nossa virtude; e que o homem nunca saberá, com toda certeza, se está cumprindo com o seu dever³⁴⁰. A soma de todos os deveres reside, segundo Garve, no princípio de agir da melhor maneira possível de acordo com as habilidades de cada um; esta postura subjetivista e popular de Garve serviu de fundamento para a elaboração de sua filosofia³⁴¹.

Conforme Santos, foi a leitura das *Observações Filosóficas* (1783) seguida da tradução à obra *De Officiis*, que reavivou Kant à fundamentação da moralidade de modo a amadurecer a formulação de suas próprias ideias em filosofia moral. Ademais, escreve que,

[...] a leitura que Kant terá feito dos volumes das *Anotações Filosóficas* ao *De Officiis* convenceu-o da profunda honestidade intelectual e da elevada qualidade filosófica de Garve, sobretudo enquanto filósofo moral, o que explica que passasse a referir-se a ele sempre com expressões de grande estima e de alto apreço.³⁴²

Kant mostrou, com isso, que todas as teorias morais, na história da filosofia, que tentaram fundamentar um princípio supremo para o agir falharam, pois o imperativo categórico é o único princípio supremo da moralidade e, por isso, o rei Frederico II - que aclamou a filosofia moral de Cícero como a “melhor obra sobre moralidade já escrita”³⁴³ - estava errado. Haveria um livro melhor sobre moralidade: a *FMC*³⁴⁴. Há,

³³⁸ WILLIAMS, 2000, p. 176-178.

³³⁹ KLEMME, 2018, p. 251.

³⁴⁰ KLEMME, 2018, p. 251.

³⁴¹ Segundo Klemme, o ideal subjetivista de Garve era mais permissivo que o princípio de Alexander Gottlieb Baumgarten: *aperfeiçoe-se* (*Perfice-te*). (KLEMME, 2018, p. 251).

³⁴² SANTOS, 2021, p. 604.

³⁴³ Frederick II, *Ueber die deutsche Litteratur*, p. 42; *Apud* KLEMME, 2018, p. 252.

³⁴⁴ KLEMME, 2018, p. 252.

contudo, boas razões para acreditar que Garve está presente na *FMC* de uma forma um pouco mais específica³⁴⁵, como uma teoria a ser repensada, remodelada, mas não repetida. Em razão disto, Kant alerta os leitores da *FMC* que seu projeto, ali, é elaborar uma transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes (*FMC/GMdS*, BA 25, p. 41)³⁴⁶, isso porque, como vimos, a popularidade jamais poderá ditar o tom nas investigações sobre a possibilidade e os fundamentos *a priori* da moralidade.

Como disse Kant, a *FMC* atesta que os fundamentos morais empíricos e sensíveis pertencem às filosofias populares e, por isso, não são recomendáveis para a fundamentação da moral. Garve, ao seu turno, tenta desmistificar o preconceito kantiano contra o populismo ao refutar a ideia de que só a razão pode ser a fonte da moralidade, é necessário reconhecer que a sensibilidade e o sentimento dão a matéria para a motivação. Assim, Garve diz que através do sentimento moral e, também, pela via estética (do sentimento do sublime) é possível corrigir o sistema moral kantiano e reconhecer o valor da experiência³⁴⁷.

³⁴⁵ Não como acusaram alguns intérpretes da filosofia kantiana de que a *FMC* era uma réplica à obra de Garve *Observações filosóficas e Ensaios sobre os livros de Cícero Acerca dos Deveres* (SANTOS, 2018b, p. 265). Não defendemos, aqui, esta leitura, uma vez que consideramos que Kant possuía desde meados dos anos 70, Kant já havia fundamentado os mais importantes elementos da sua moralidade, tais como os conceitos de fórmula da Lei moral, o conceito de Imperativo Categórico, entre outros. Além disso, como mostramos no Capítulo 1, e como será, também, ressaltado no próximo Capítulo, Kant possuía um profundo conhecimento do estoicismo muito antes de ser publicada a tradução (por Garve) do *De Officiis*, de Cícero, e isso era manifesto e ensinado por Kant em suas *Lições*. Para uma compreensão pormenorizada destas influências entre os anos 60 e 70, vide Trevisan, 2012.

³⁴⁶ Na *FMC*, diz Kant que uma Metafísica dos Costumes não deve buscar os seus princípios na natureza, nem na experiência, ou sequer numa entidade superior, mas antes, tem de ser resultado de uma investigação *a priori* da faculdade da razão pura prática. Isso pode ser lido na seguinte passagem: “Ora uma tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas)”. (*FMC/GMdS*, BA 33, p. 47).

³⁴⁷ Na passagem a seguir, lê-se: “É a partir do conceito de sublimidade que deriva o de dignidade do homem, o qual na moral kantiana assume precisamente o mesmo lugar e tem precisamente um tão grande influxo, quanto o que tem a felicidade no sistema dos restantes moralistas. O sentimento do sublime é um elemento constituinte daquilo que Kant chama o respeito pela lei e o sentimento moral: - dois conceitos que por certo parecem estar mais ligados ao entendimento e aos conceitos associados ao arbítrio do que serem verdadeiros sentimentos do coração, mas sem dúvida fazem uma emocionante impressão sobre o leitor que neles penetra [...]. Em geral, pode considerar-se como característica distintiva entre a moral kantiana e a de muitos Antigos, especialmente a de Platão, que neste domina a representação do moralmente **belo**, naquele a representação do moralmente **sublime**: dois conceitos, que são tão proximamente aparentados, que é impossível distanciar muito entre si os sistemas sobre eles construídos. Um dos filósofos quer tornar a lei **digna de ser amada** [*liebenswürdig*], o outro quer torná-la **merecedora de respeito** [*achtungswerth*]. Mas não deveriam ambos poder unir-se, se soubessem entender-se mutuamente?” (GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p. 331-332; *Apud* SANTOS, 2021, p. 637 – grifo do autor).

Segundo Garve, através da estética se torna possível compreender a conexão e a sistematicidade da filosofia kantiana, pois, embora falte ao pensamento crítico a forma popular e não-sistemática de filosofar, há nele casos felizes em que o pensamento rigoroso e sistemático revela a harmonia do seu sistema³⁴⁸. Assim, apesar do seu rigor, a filosofia moral kantiana, através do conceito de sublime expresso na *CFJ*, reserva um fecundo ambiente para a vivência moral.³⁴⁹

Dessarte, escreve Santos, “depois de ter levantado tantas dúvidas e formulado tantas censuras e objeções, [Garve, pela admissão da via estética,] termina absolvendo Kant das lacunas e deficiências que apontara no seu sistema de filosofia moral”³⁵⁰.

Contudo, parece que Santos compartilha da leitura de Garve sobre como a dimensão estética poderia solucionar os impasses relativos à falta de popularidade em Kant. Para preservar o argumento de que Kant possa ser considerado um filósofo popular, são referidos os escritos posteriores às três *Críticas*, como por exemplo, a *Metafísica dos Costumes* (1797), quando Kant refere-se ao *Sr. Garve* em tom de assentimento sobre a questão da popularidade da filosofia (*MC/MS*, A 206, p. 7); a *Lógica* (1800), quando Kant menciona que dentre todas as questões da filosofia a mais

³⁴⁸ Esse feliz caso, segundo Garve, é a *CFJ*: “Quão perfeitamente se ligam as distinções que, na *Crítica do Juízo*, Kant faz entre o agradável, o belo e o sublime e as explicações que ele disso dá com os seus conceitos morais do **respeito pela lei** e da **dignidade do homem!** Quanto dominam também naqueles os mesmos princípios que na Moral o tinham levado a rejeitar a doutrina da felicidade; e quão semelhante é esta relação que ele na teoria do sublime funda entre a razão e a sensibilidade, pondo em evidência o seu antagonismo, com aquela relação que ele, na **teoria da dignidade do homem de ser feliz** [*Würdigkeit des Menschen, glücklich zu seyn*], igualmente estabelece entre aqueles objetos, primeiramente por ele tão separados!” (GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p. 326-327; Apud SANTOS, 2021, p. 636 – grifo o autor).

³⁴⁹ Nesta consideração, lê-se: “É a partir do conceito de sublimidade que deriva o de dignidade do homem, o qual na moral kantiana assume precisamente o mesmo lugar e tem precisamente um tão grande influxo, quanto o que tem a felicidade no sistema dos restantes moralistas. O sentimento do sublime é um elemento constituinte daquilo que Kant chama o respeito pela lei e o sentimento moral: - dois conceitos que por certo parecem estar mais ligados ao entendimento e aos conceitos associados ao arbítrio do que serem verdadeiros sentimentos do coração, mas sem dúvida fazem uma emocionante impressão sobre o leitor que neles penetra” (GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p. 331-332; Apud SANTOS, 2021, p. 636).

³⁵⁰ Sobre isso, lê-se: “Mesmo que ele <Kant> possa avançar por muito tempo com a mais extrema frieza nas mais subtis abstrações, sem tomar em consideração a experiência ou o sentimento (*Erfahrung oder Gefühl*), ou mesmo que os expulse, não lhe falta, porém, nem o espírito de observação (*Beobachtungsgest*) nem o poder de sentir (*Empfindungsvermögen*): e as suas observações e sentimentos não estão tão afastados dos de outros homens, quanto o está a sua especulação da destes; pelo contrário, aqueles iluminam-nos como se tivessem algo atraente por si e são por eles facilmente recebidos. Este duplo carácter, na medida em que pertence à pessoa, parece-me ser um mérito do *homem* e, na medida em que ele tem influência nos seus escritos, é também um mérito destes *escritos*” (GARVE, *Perspectiva sobre os mais importantes princípios da doutrina dos costumes, desde o tempo de Aristóteles até aos nossos tempos*, 1798, p. 337-338; Apud SANTOS, 2021, p. 638).

importante é a "o que é o homem?" (*Log/Lgk*, A 25, AK 25, p. 42); ou mesmo nas *Lições* (de ética e de filosofia da religião), que são os escritos feitos a partir dos livros e cadernos dos alunos de Kant, que revelam uma preocupação mundana por parte do filósofo³⁵¹. Além disso, Santos relata que mesmo a *CRP* – ainda que seja um texto totalmente sistematizado pelo puro método escolar – poderia ser facilmente demonstrada como uma obra popular devido o constante uso de metáforas e exemplos³⁵².

Acredito, porém, que embora os textos finais de Kant tenham um caráter bastante popular, isso não faz dele um filósofo popular, pois, é preciso reconhecer não ser possível enquadrar Kant nem como exclusivamente sistemático, nem como mero filósofo do mundo. Ele foi ambos: um filósofo sistemático, de linguagem estritamente técnica e que seguia o rigoroso procedimento da razão em validar a fundamentação dos princípios puros *a priori* da ciência e da moral e, por outra via, ao mostrar sua preocupação com a vida, com a sabedoria, com o homem, com a sociedade e com o mundo, evidencia-se como popular. Assim como tratou de separar, atentamente, no interior do seu sistema, os domínios da natureza e da liberdade, fez o mesmo em relação à posição sistemática e escolar, separando o filósofo e o filósofo popular (vinculado à postura dos estoicos).

³⁵¹ De acordo com Santos, Alexandre G. Baumgarten (1714-1762) e Georg Friedrich Meier (1718-1777) desempenharam um importante papel na influência do pensamento popular e estético, sendo responsáveis por aquilo que marcou a “viragem para a Estética” (*Wende zur Ästhetik*) no pensamento alemão na segunda metade do século XVIII. Baumgarten, escreveu Santos: “mais do que qualquer outro aspecto, este – da “viragem para a Estética – parece-me ser o responsável pelo extraordinário florescimento intelectual (filosófico, poético, literário) na Alemanha no último quarto do século: as questões estéticas ganharam assim uma progressiva densidade filosófica e as questões filosóficas ganharam uma progressiva e profunda determinação e feição estética” (SANTOS, 2018a, p. 35). Soma-se a isso, o fato de que Kant preparava seus cursos de Metafísica e Ética segundo os manuais de Baumgarten, e os cursos de Lógica, segundo os manuais de Meier.

³⁵² Escreve Santos: “Creio ter apontado com suficientes provas que Kant, pelos temas e pelo teor da respectiva abordagem e até pela atitude filosófica, pode e deve ser considerado verdadeiramente também como um filósofo popular. E então o momento de tentar mostrar de forma mais direta o modo como a questão da popularidade e enquadrada no programa da filosofia crítica e o que tem Kant a dizer sobre ela e sobre o que com ela se relaciona [...]. Para a abordagem desta questão eu proponho-me [...] relacionar entre si três tópicos recorrentes nos escritos kantianos: a ‘sensibilização’ (*Versinnlichung*) dos conceitos ou ideias, a ‘clareza estética’ (*ästhetische Deutlichkeit*) e a ‘popularidade’ ou ‘verdadeira popularidade’ (*wahre Popularität*).” (SANTOS, 2018a, p. 45-46). Ainda sobre a relação entre as obras de Kant e a linguagem popular, escreveu: “Pela minha parte considero que não há uma separação de natureza entre escritos ‘não populares’ e escritos ‘populares’, mas que mesmo os escritos mais ‘escolásticos’, como o são as três *Críticas*, revelam muitos aspectos pelos que se pode dizer que respondem também a exigência da popularidade ou da ‘clareza estética’, por exemplo, ao nível das fecundas metáforas que os tecem e que criam o ambiente semântico de muitos dos temas maiores daquelas obras” (SANTOS, 2018a, p. 45-46, nota 20).

Para Santos é possível revelar o aspecto popular da filosofia kantiana se se pôr em destaque a abordagem estética da moralidade. Por sua vez, segundo Utteich, a filiação mesma das três Críticas kantianas, a conciliação das duas primeiras pela terceira, mostra ser a estética mais ampla que os outros dois domínios, o teórico e o prático³⁵³; e isto, embora Kant estivesse ciente da presença de elementos estéticos na moral, a defesa intransigente (inconciliável) da fundamentação da moral em contraste com a fundamentação da estética, lhe teria impedido de conceder uma aproximação maior entre ambos os domínios: essa a lição por ele transmitida a Schiller (nota de rodapé de *A religião nos limites da simples razão* (1793)), de que a moral e a estética não se misturam³⁵⁴.

Assim, constata-se nos escritos de Kant, sem dúvida, uma partição entre o *Kant filósofo*, fundador da filosofia crítico-transcendental, e o *Kant professor*,³⁵⁵ autor das “antropologias” que eram os manuais de suas aulas (em que debatia as lições de seus contemporâneos, Baumgarten, Meier e outros)³⁵⁶, que se reflete ainda na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e das *Lições*.³⁵⁷

³⁵³ UTTEICH, 2013, 2017.

³⁵⁴ Schiller, em *Sobre a Graça e a Dignidade* (1793), desenvolveu a compatibilização das esferas moral e estética, guardadas as devidas diferenças. Este, como um profundo conhecedor da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de Kant, colocou em conformidade a autonomia da estética fundada pela CFJ, ao atribuir à noção de aparência estética (*ästhetischer Schein*) o elemento unificador da moral e da estética. Kant, por sua vez, exprimiu seu desacordo com aquele projeto na *Religião nos limites da simples razão* (1793), dizendo que Schiller causou uma *contradictio in adjecto* entre graça (estética) e dignidade (moral), uma vez que estes domínios representam uma oposição entre si. Uma abordagem detalhada sobre a questão da conciliação, ou não, dos elementos estético e moral em Kant e Schiller, encontra-se em Utteich, 2017.

³⁵⁵ Essa posição de dois Kant (a dupla vida de Kant), um Kant-professor, que se serve de manuais de outros pensadores com o fim de ministrar aula, e outro Kant-autor, que elabora a filosofia pura (filosofia transcendental), foi explicitada por Manuel Sánchez Rodríguez em *¿Tenía Kant una doble vida? Reflexiones sobre la utilidad y el alcance de los Apuntes de Lecciones de Antropología*, 2016, pp. 111-117. O autor traduziu, recentemente, um conjunto dessas lições de antropología de Kant. Cf. KANT, I. *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Comares: Granada, 2015.

³⁵⁶ Segundo Utteich, pode-se encontrar nos seguintes textos de Kant elementos que sugerem uma possível conexão das esferas moral e estética: “Kant desenvolve o entrelaçamento entre as dimensões moral e estética nos §§ 59-60 da *KU* (1790), na introdução à doutrina da virtude na *Metafísica dos Costumes* (*MdS*) e na segunda parte da *Antropologia do ponto de vista pragmático* (*AnthpH*). E isso ele realiza não de modo unilateral, mas desde um duplo sentido propedêutico, tanto no sentido de que as ideias morais são apresentadas como preparação para a fundação do gosto e do sentimento moral, como no de que os elementos estéticos devem ser vistos como preparatórios para constituir a moralidade (*MdS*)” (UTTEICH, 2017, p. 169). No dizer de Santos, Kant foi ao mesmo tempo um filósofo escolar e um filósofo popular, “mas não em compartimentos fechados, dando-se, antes, uma fecunda contaminação dos dois regimes um pelo outro” (SANTOS, 2018a, p. 39).

³⁵⁷ Refiro-me, aqui, as *Lições de Ética* (1924), as *Lições sobre filosofia da religião* (1817), a *Antropologia Mrongovius* (1784–1785), a *Antropologia Friedländer* (1775–1776). As lições de antropologia, por exemplo, foram as mais populares entre os cursos ministrados por Kant, e revelam, sobretudo, que o filósofo teve uma teoria da natureza do ser humano coerente e muito bem desenvolvida (GUYER, 2012).

Diante disso, no contexto da relação Garve-Kant é preciso sondar qual compreensão Garve mantinha a respeito da “popularidade”. À princípio essa noção parece representar um posicionamento filosófico apoiado na promoção da acessibilidade às questões da metafísica pelo contorno de abstrações sutis e áridas. Mas justamente contra esse tipo de ponderação Kant se insurge: para ele a filosofia transcendental não parece representar uma necessidade de todos; o modelo do pensamento transcendental não alcançará a todos, embora busque se mostrar universalmente válido. É que para chegar a ele (como sistema) é preciso ter vencido dentro de si mesmo tanto o empirismo (seus pressupostos) como o racionalismo (seus pressupostos). Nem todos se dispõem a deixar uma tal “zona de conforto”, abandonando a abordagem mais popular desses modelos em favor de um modelo recém descoberto (mas ainda desconhecido), que é o da razão transcendental.

Outra suspeita há a esse respeito: que tipo de desafio resta ao senso comum para o caso de se realizarem todos os assuntos de interesse racional no nível da popularidade? Ao que parece, não haveria nada a perder no âmbito dos fenômenos; contudo, a razão tem muito a perder, se ela se decide resolver assuntos que são de interesse racional meramente no nível do senso comum e da popularidade.

Por isso, Kant se manteve intransigente do ponto de vista da fundamentação; ou a razão tem condições de estabelecer um fundamento puro e *a priori* ou não tem. Ou ela primeiro constrói os alicerces das questões oriundas da própria faculdade da razão, apoiado-se solidamente em si própria e num rigoroso sistema, ou a filosofia será sempre popular, mas fracassará por tentar fundamentar seus princípios em um solo movediço e instável. Assim, se se pretende concluir a subida até os degraus do edifício da razão, após isso fará sentido lançar o olhar para os conceitos populares, como para dar acabamento a essa obra; do contrário, não fará sentido. O terreno da fundamentação é sistemático e só pode ser crítico-transcendental; a ele não se deve misturar nada externo e de modo aleatório. Por isso o empreendimento kantiano seleciona e realiza os testes que combinam com essa ideia de razão, sem se voltar, antes disso, ao senso comum.

Trazemos no capítulo seguinte um conjunto de interpretações contemporâneas sobre o possível intercâmbio entre as concepções de Kant e as dos estoicos, visando aferir, ainda uma vez, a probabilidade da compatibilização neles das noções de ciência e de sabedoria de vida.

CAPÍTULO 4. O ESTOICISMO EM KANT: INTERPRETAÇÕES ATUAIS

“Naturalmente, ‘moral’ em Kant não quer dizer uma ‘moralidade’ estreita qualquer, mas somente a realização do destino autêntico do homem”.

(GOLDMANN, 1967)

Neste capítulo analisamos as interpretações vigentes sob a herança estoica na filosofia kantiana. Por esse propósito visa-se compreender o modo como comentadores atuais aplicam a fórmula estoica *viver em conformidade com a natureza* na máxima do agir moral em Kant.

4.1 Diferentes interpretações da doutrina estoica em contraste com o pensamento kantiano

O tema do sumo Bem (*Summum bonum*) esteve presente desde o período das antigas escolas gregas e era trazido como o bem maior e o fim último a que o homem devia alcançar. Na modernidade, como vimos (Capítulo 1), Kant recupera o conceito e o determina como o fim último de todo o interesse da faculdade da razão pura prática. Se na *CRP* ele atribuía ao sumo Bem a ideia de uma inteligência causadora de toda a felicidade no mundo, na medida em que deve ser relacionada (de modo sintético e *a priori*) com a virtude (*CPR/KrV*, B 833, p. 640), na *CRPr*. ele mostra de que modo se deve operacionalizar esse conceito em conformidade com a filosofia transcendental.

Diante disso, nesse tema particular da filosofia de Kant a literatura atual põe-se a identificar elementos estruturais do estoicismo como relevantes para a formação do pensamento moral kantiano, no qual intérpretes e autores, mediante paralelos conceituais, traçam possíveis elementos de conexão com as concepções dos antigos. Assim, são pontuadas novas nuances trazendo distintas argumentações em favor da vinculação de ambas as perspectivas filosóficas. Vejamos isso, inicialmente, desde o contraste entre a concepção de “mundo” e de “sistema” em Kant e os estoicos. Em seguida, busca-se elucidar a vinculação entre a concepção religiosa pietista e os pressupostos do estoicismo. E, adiante, procura-se contrastar os pressupostos do

imperativo categórico kantiano e alguns elementos basilares da concepção moral estoica.

4.1.1 Conceito de Mundo nos estoicos e Sistema em Kant

Segundo Tunhas (2006), embasado nas concepções de Victor Goldschmidt³⁵⁸ e Émile Bréhier³⁵⁹, é possível tematizar uma analogia entre o sistema da razão pura kantiano e a noção estoica de mundo. Assim, o autor concebe a forma das três *Críticas* à imagem das três ciências estoicas; em seu estudo ele não tenciona realizar a conciliação dessas doutrinas, mas realizar a análise da noção de sistematicidade presente tanto na filosofia estoica como na kantiana. Para isso, ele parte do mencionado no prefácio da *FMC* visando tematizar o ponto de partida de sua interpretação, na passagem na qual Kant aponta que a antiga divisão da filosofia, realizada pelos gregos, em física, ética e lógica, mostra-se perfeitamente conforme à ordem e à natureza das coisas (*FMC/GMdS*, BA III, p. 13). Nessa asserção, dirá Tunhas, “[t]rata-se de uma divisão estoica. [Assim,] É verdade que Aristóteles a havia já proposto, enquanto divisão de preposições e de problemas, mas foram os Estóicos que lhe deram um caráter sistemático. [E, por isso,] Kant aceita-a”³⁶⁰. Contudo, é crucial destacar, segundo a tese do autor, que a presença do estoicismo no sistema de Kant não dependeria da leitura e da apropriação da filosofia antiga, mas tratar-se-ia, inequivocadamente, da natureza da sistematicidade filosófica, uma vez que, para ele, “[a] sistematicidade estóica é, num certo sentido, a sistematicidade ‘natural’ da filosofia”³⁶¹.

De forma concisa, a equivalência entre o estoicismo e o pensamento de Kant, pode ser ponderada desde esse posicionamento: a física estoica e física kantiana não podem ser completamente correlacionadas, porém “a doutrina estoica da recusa do vazio no interior do universo, de uma continuidade essencial, e da divisibilidade ao infinito dos corpos, do espaço e do tempo *permanecerá*, no essencial, à [filosofia] de Kant”³⁶². No referente à análoga sistematicidade entre ambas doutrinas, o autor

³⁵⁸ *Le système stoïcien et L'idée de temps* (Vrin, Paris, 1989; 1953).

³⁵⁹ *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Vrin, Paris, 1989; 1910).

³⁶⁰ TUNHAS, 2006, p. 129-130.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 130, nota 8.

³⁶² *Ibidem*, p. 132 - grifo meu.

exemplifica ainda a teoria estoica dos incorporais³⁶³ para associá-la à estética kantiana: segundo ele, seria possível “sem força excessiva, dizer que o objecto dos puros juízos de gosto pode ser concebido, em Kant, por analogia com um incorporal”.³⁶⁴ Assim, nos estoicos como em Kant, a beleza é “objecto de contemplação, supremo acto de liberdade daquele que ‘nasceu para contemplar e imitar o mundo’: ‘ver, sem nada ganhar’”³⁶⁵. Por último, e não menos importante, o autor aponta para a coerência sistemática entre a ética estoica e o domínio da liberdade kantiana mencionando alguns pilares considerados fundamentais: primeiramente, o que confere identidade ao *primado da intenção* postulado nos dois sistemas filosóficos; em segundo lugar, o que ele designa de compatibilista à teoria sobre o *determinismo da natureza* e o *determinismo da liberdade* nos estoicos e em Kant; em terceiro, o que adota como paridade entre a doutrina kantiana do direito e a ideia estoica de *cosmopolis*; e, por último, o que presume como a famosa relação entre virtude-felicidade-sumo Bem no interior de ambas as filosofias.

No entanto, segundo o autor, no tocante à ideia de sistema essa correlação entre ambos os modelos seria ainda mais latente, pois, “o sistema kantiano constrói-se, poder-se-ia dizer, à imagem do mundo estoico [...], o sistema é um ser vivo único”, sendo que ele “desenvolve-se como um organismo, ele é o auto-desenvolvimento de uma forma interna que estabelece seus próprios limites”³⁶⁶. Aqui há que se considerar, todavia, a concepção de universo e totalidade: para os estoicos o universo é sinônimo de mundo e o todo traz consigo o mundo (+) mais o vazio; assim, “o mundo, no interior dos seus limites, é pleno [...] e, no exterior do mundo, dos limites que o mundo se constrói, há o vazio infinito, um ‘abismo deserto e inútil’”³⁶⁷. Assim, nos estoicos como em Kant, é necessário considerar o todo em relação ao universo para chegar à ideia de sistema, uma vez que “a perspectiva kantiana é, igualmente a perspectiva estoica”³⁶⁸. Nessa

³⁶³ Segundo Bréhier (2012), a teoria estoica dos incorporais menciona os conceitos de lugar (o qual não tem espaço no mundo), o tempo (que não pode ser compreendido pelas coordenadas de passado, presente e futuro, pois o tempo é infinito), o vazio (o qual não é parte do mundo, mas é associado e exterior ao mundo, é aquele que tudo compõe), e o exprimível (o conceito, não é representação, nem noção, é algo completamente novo, é lógico e refere-se aquilo que atribuímos às coisas sobre seu movimento no espaço e no tempo). Os estoicos, portanto, “privaram a Ideia incorporal de toda eficácia e de toda propriedade, não encontrando aí senão o vazio absoluto do pensamento e do ser” (BRÉHIER, 2012, p. 17).

³⁶⁴ TUNHAS, 2006, p. 133.

³⁶⁵ Ibidem, p. 135.

³⁶⁶ Ibidem, p. 142-143.

³⁶⁷ Ibidem, p. 144.

³⁶⁸ Ibidem, p. 144.

perspectiva, diz ele: “[O] estoicismo, mais que qualquer outra filosofia antiga, constitui um sistema coerente”: ele é “a filosofia mais sistemática da antiguidade”. Ou seja,

[Os] Estoicos foram os primeiros a empregar a palavra *systema* no sentido objetivo de sistema do mundo [...]. Mais que qualquer outra escola antiga, o estoicismo insistiu no caráter sistemático da sua filosofia [...]. Sistema significa: ciência, no sentido de uma compreensão estável e imutável dos objetos [...]. Esta sistematicidade elabora-se sobretudo a partir da ideia de passagem, fundamental no sistema kantiano.³⁶⁹

Em suma, para Tunhas é possível compreender, de modo idêntico, que ambas as doutrinas compartilham da noção de sistema como de uma totalidade que se manifesta através de um movimento interno, dentro de suas próprias extensões e limites, e que essa concepção garante a harmonia e a ordem da razão no interior do sistema, como concepção afim aos dois modelos de pensamento, kantiano e estoico.

4.1.2 A natureza estoica do pietismo religioso de Kant

A fim de rastrear a presença do estoicismo tanto na vida como no pensamento de Kant, Afonso López Martín (*El estoicismo en el pensamiento kantiano*, 1976) pôs em destaque que a influência estoica no pensamento de Kant se deveu à compreensão da moral, cujo ponto crucial residiu na teorização de que o pietismo religioso – adotado por Kant – teve origens estoicas, especialmente desde o conceito de dever até os postulados da razão prática. Assim, se fica mais evidente, do ponto de vista moral, a correspondência entre ambas as doutrinas – a de Kant e a dos estoicos – é evidente que os antigos não forneceram uma base única de influência para o pensamento de Kant; nesse contexto o autor visa justificar o pietismo (movimento religioso), presente na vida de Kant, como responsável pelo conteúdo primário da ética kantiana. Assim, a questão se orientaria na presente investigação disso, em saber “até que ponto Kant era um pietista e até que ponto o pietismo é estóico, [estas] são questões que podem trazer à luz da vida e das obras do filósofo” (tradução minha)³⁷⁰. Na exposição do autor, a educação religiosa pietista de Kant deixou marcas profundas pela sua severidade de sentimentos e

³⁶⁹ Ibidem, p. 145-146 – grifo do autor.

³⁷⁰ “hasta qué punto Kant fue pietista y hasta qué grado el pietismo es estoico, [ellas] son cuestiones sobre las que se puede hacer luz a través de la vida y de las obras del filósofo” (MARTÍN, 1976, p. 85).

consciência moral³⁷¹. Desde essa perspectiva pietista, o conceito de dever, como conceito-chave da filosofia moral kantiana, revela uma óbvia expressão do rigorismo da Lei, que não deixa outra margem de escolha, já que o dever “não é outra coisa que a voz natural que fala dentro de nós sobre o que é ou não conforme a natureza” (tradução minha)³⁷².

Por esse motivo, no contexto das antinomias da razão prática, Martín relaciona o ensinamento pietista, cujas raízes são estoicas, e a filosofia de Kant, ao sustentar que ambas as doutrinas pensavam a liberdade como condicionada ao conceito de dever: enquanto para os estoicos a liberdade significava resignação à natureza, para Kant ela é uma exclusividade da *condição de ser* da razão prática. Logo, em Kant e nos estoicos a liberdade exigia sacrifício dos desejos, das vontades e dos impulsos em nome de um bem maior.³⁷³ No tocante à ideia de imortalidade da alma, assim como os estoicos sustentavam ser imortal unicamente alma dos sábios, do mesmo modo em Kant a imortalidade da alma é condição *sine qua non* do sumo Bem, que pressupõe a imortalidade da alma como necessária admissão ao progresso constante na elevação (aproximação) do homem à virtude. Sobre a ideia de Deus, para Martín, Kant não admitia Deus como o criador da natureza, mas antes como o responsável pela ordem moral (virtude e felicidade) que consiste no sumo Bem.³⁷⁴

Por fim, para Martín esses sinais reunidos relevam que o sistema religioso responsável pela educação primária de Kant estava fundamentado nos ensinamentos estoicos antigos e que, por isso, estavam insinuados na elaboração do sistema transcendental. Assim, ele arremata: “Tanto para Kant como para os estóicos, o ideal moral consiste num estado de serenidade espiritual, segundo o qual o mal não está na pessoa que o faz, mas em nós mesmos” (tradução minha)³⁷⁵.

Embora Kant tenha crescido num ambiente fortemente religioso, não há provas suficientes para comprovar que a influência estoica ao desenvolvimento do pensamento

³⁷¹ Ibidem, p. 86.

³⁷² “no es otra cosa que la voz natural que habla dentro de nosotros sobre lo que es o no conforme con la naturaleza” (Ibidem, p. 91-92). Nas linhas seguintes, prossegue: “El entronque de Kant con el estoicismo se da una vez más a través del concepto de deber y por el intermediario del pietismo” (Ibidem, p. 91-92).

³⁷³ Ibidem, p. 94.

³⁷⁴ Ibidem, p. 96.

³⁷⁵ “Tanto para Kant como para los estoicos, el ideal moral consiste en un estado de serenidad espiritual, según el cual, él mal no reside en la persona que lo hace, sino em nosotros mismos” (Ibidem, p. 97).

de Kant tenha sido originária do movimento pietista (vigente entre os séculos XVII e XVIII na Alemanha)³⁷⁶.

Vejamos a seguir alguns temas pontuais no interior da tarefa contrastante dos modelos kantiano e estoicista de razão prática. Faremos referência, primeiramente, à formulação kantiana do imperativo categórico, cujos indícios levam à influência do texto ciceroniano *De Officiis*. Em seguida, à contraposição entre as noções de faculdade

³⁷⁶ O tema do pietismo se tornou uma espécie de amparo para resolver muitos dos problemas da filosofia kantiana, porém poucas vezes algum autor dedicou a explicá-la nos seus pormenores. O pietismo, em sentido estreito, foi um movimento religioso entre os luteranos alemães que surgiu no fim do século XVII com Philipp Jacob Spener (1635-1705) que com a publicação da obra *Pia desideria* (1675) sugeria uma reforma da igreja evangélica e da religião. Esse movimento priorizava a fé e enfatizavam a importância do estudo bíblico independente, da devoção pessoal, do sacerdócio dos leigos e de uma fé prática que resultasse em atos de caridade. Ao se tornar popular entre comerciantes e pessoas com um menor desenvolvimento educacional, em Königsberg, o pietismo tornou-se, além disso, um movimento evangélico que exigia dos seus fiéis uma experiência de conversão radical, uma espécie de renascimento e revogação do sucesso mundano, que se destacava pela propensão pela vida humilde e pela negação dos prazeres – uma experiência de austeridade e introspecção (KUEHN, 2001, p. 34). Os líderes e seguidores desse movimento: “believed that salvation could be found only after one had gone a so-called *Bußkampf* or struggle of repentance that led to a conversion (*Bekehrung*) and awakening (*Erweckung*)” (KUEHN, 2001, p. 34-35). O pietismo foi, portanto, uma *religião do coração*, muito oposta ao intelectualismo e caracterizada como um emocionalismo que chegava a beirar ao misticismo, que teve seu principal centro de divulgação em terras alemãs a Universidade de Halle, onde August Hermann Francke (1663-1727) propagou as ideias pietistas por toda a Prússia (KUEHN, 2001, p. 35). Inclusive, durante seu reinado, Frederico Guilherme I – apoiador ativo do movimento pietista – decretou, em 1729, que todos os estudantes de teologia deveriam estudar na Universidade de Halle (VEYL, 2020, p. 292). Neste contexto educacional, afirma Kuehn: “The Pietism taught at Halle was distinct from that taught elsewhere in Germany. Francke placed greater emphasis on an active Christian life than did other propagators of Pietism. Indeed, he enjoined a kind of social activism. Acts of charity were not just the private affair of every individual Christian, but also a common task of the Prussian Pietist community” (KUEHN, 2001, p. 36). Com isso, Halle se tornou um forte ponto de instauração política educacional de fundo pietista e que, inclusive, tornou-se, mais tarde, o local onde filósofos como Kant e Herder estudaram. Portanto, “[i]t was this kind of Pietism that influenced Kant's parents” (KUEHN, 2001, p. 36). E no que se refere a educação pietista de Kant, é possível dizer que ela se dá principalmente com Franz Albert Schulz – uma das figuras mais importantes da vida intelectual e social de Königsberg – quem mesclava os ensinamentos pietistas com percepções racionalistas de Wolff e se que se opunha a uma religiosidade excessivamente fervorosa. Os pais de Kant tiveram uma estreita relação com Schulz, já que a mãe de Kant costumeiramente levava seus filhos às seções de estudo bíblico realizadas por Schulz, e este frequentemente visitava sua família. Com isso, é possível presumir que “Kant's earliest religious instruction outside the home came from this man, and Schulz's brand of Pietism formed the background of Kant's first formal religious instruction. For better or worse, through his parents - and especially his mother Kant was part of the Pietistic movement in Königsberg” (KUEHN, 2001, p. 37). Todavia, é um fato que Kant tenha crescido num ambiente religioso – de viés pietista – e que isso tenha consequências no seu modo de fazer filosofia. Ainda assim é improvável que o pietismo (repassado à Kant por Schulz) tenha alguma influência fundamental na formação do pensamento de Kant. Pois, completa Kuehn, “What Kant received from his parents was not a training in a certain kind of religious discipline, but a warm, understanding, and supportive environment that built confidence in his own abilities and a sense of self-worth”, por estas e outras, a família de Kant “were not just Pietists”, “since Kant's father was a master artisan and his parents members of a guild, they must have imparted to their son the kind of moral disposition that was rooted in the ethos of the Handwerk, of the guilds and artisans. This ethos was characterized more by a proud independence from king and lord, a spirit of self-determination and self-sufficiency (even under the most adverse circumstances) than it was by submissiveness and obedience to higher authority [...]. It is significant that Kant, throughout his life, was very conscious of his origins” (KUEHN, 2001, p. 42-43).

de desejar e assentimento moral. E, por fim, à relação entre perfeição moral e consciência prática em ambos os modelos de pensamento.

4.1.3 A máxima moral estoica e o Imperativo Categórico

Segundo Valério Rohden, em *A crítica da razão prática e o estoicismo* (2005a), *Viver segundo a ideia de natureza* (2005b) e *A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant* (2012), é possível apontar para uma leitura compatibilista que demonstre a relação entre a moral estoica e a moral kantiana, compreendidas desde o elemento analógico presente na máxima estoica: *viver em conformidade com a natureza*, e a fórmula universal do imperativo categórico kantiano. Nesse contexto ele sugere que a análise da estreita relação entre a filosofia moral kantiana e a ética estoica passa pela perspectiva analítica de sumo Bem, presente nos estoicos, e pela reformulação kantiana da concepção sintética do sumo Bem.

Para Rodhen, em *A crítica da razão prática e o estoicismo* (2005a), a ética estoica constituiu o ambiente para o desenvolvimento da moralidade na *CRPr* de Kant. Conforme ele, tanto os estoicos como Kant polemizavam sobre o primado da razão prática em relação à razão teórica, uma vez que tudo devia ser posto sob a dependência final do derradeiro conteúdo da razão, o conceito de sumo Bem.³⁷⁷ Relativamente à identificação dos conceitos de virtude e felicidade como elementos essenciais à realização do sumo Bem³⁷⁸, na distinção entre abordagem sintética e analítica dos conceitos de virtude e felicidade, para o autor faria sentido perguntar:

[E]m que se resume a mudança de concepção de Kant em relação ao antigo conceito de Sumo Bem [?]. A primeira característica dessa virada é que, enquanto esse conceito ocupava posição central na ética antiga, isso já não acontece na orientação formal de Kant [...]. Já antes de sua abordagem temática, Kant escrevia sobre a implicação entre forma e matéria da lei [...]. Matéria e forma, no entanto, se complementam, quase se integram, se, ao tomar a felicidade por objeto, pressuponho a universalidade como a sua lei. Ou seja, não há

³⁷⁷ ROHDEN, 2005a, p. 160.

³⁷⁸ Essa distinção será apresentada no Capítulo 6, a partir da crítica aos estoicos e epicuristas que deduziram o conceito de sumo Bem a partir da análise dos conceitos de virtude e felicidade, Kant irá comprovar que o sumo Bem depende de um procedimento sintético que relaciona a virtude e a felicidade como elementos completamente distintos.

incompatibilidade entre felicidade e moralidade, desde que eu não eleve a minha felicidade pessoal a um princípio.³⁷⁹

Em complemento, pressegue Rohden dizendo:

À diferença dos antigos, Kant afirma que a conexão necessária entre essas duas determinações como razão [virtude e felicidade] e consequência [sumo Bem], não é só analítica e lógica, mas sintética e real, submetidas aquela à lei de identidade e esta à lei da causalidade (em sentido prático). Quando penso em virtude e em felicidade, tenho duas máximas diversas, duas consciências diversas como fundamento, que precisam unificar-se, ou seja, que não analiticamente uma só [...]. Felicidade e moral são dois elementos totalmente diversos, de modo que a sua vinculação não pode ser conhecida analiticamente. Trata-se de uma síntese de conceitos. Além disso, ela é conhecida *a priori* quer dizer, não podemos inferi-la da experiência real, mas temos de pensá-la no nível de uma experiência possível e necessária.³⁸⁰

Contrariamente, os estoicos concebiam a unidade do princípio do sumo Bem pela regra de identidade, sendo por esse motivo censurados por Kant (*CRPr/KpV*, A 200, p. 172). Além disso, os estoicos não desvendaram por completo a questão do sumo Bem por haverem renunciado à existência de Deus como um postulado prático: eles acreditavam poder alcançar a virtude e a felicidade ainda nesta vida. No dizer de Rohden,

A proposição estoica, de que a virtude promove necessariamente a felicidade, não é falsa de modo absoluto, mas apenas condicional. Kant, porém, pensa esse nexos entre moralidade e felicidade mediante Deus, porque a vinculação que nós podemos estabelecer com a felicidade como objeto dos nossos sentidos é contingente e, portanto, insuficiente para o Sumo Bem. Deus torna-se a base de uma possível vinculação natural e necessária entre consciência da moralidade e a justa expectativa de felicidade proporcional a ela.³⁸¹

Por outro lado, Rohden sustenta que ambas as doutrinas concordavam entre si, pois “em parcial afinidade com Kant, para Sêneca, o homem considera-se feliz quando todo o contentamento brota da razão”; logo, como consequência disso, “a felicidade do homem não reside em viver apenas segundo a sua natureza específica, mas no desenvolvimento de um acordo com a natureza no seu todo, isto é, com a ideia de natureza, ou seja, com a razão”³⁸².

³⁷⁹ Ibidem, p. 164-165.

³⁸⁰ Ibidem, p. 167.

³⁸¹ Ibidem, p. 168

³⁸² Idem, 2005b, p. 238.

A moralidade pode concordar, então, com a natureza porque a razão é aquilo que há de mais natural no homem. Isto é, se a razão é o universal para toda ação moral e o fim da razão não é outra coisa senão a virtude, então a relação entre natureza e razão tem de ser a mesma, seja para Kant, seja para os estoicos, de modo que “o Sumo Bem é o progresso para a virtude”³⁸³. A respeito disso o autor menciona a passagem da *CRPr* na qual Kant compartilha da visão moral estoica, tendo já advertido, na *FMC*, não haver introduzido nenhum novo princípio para a moral, mas apenas uma nova fórmula (*CRPr/KpV*, A 14, nota, p. 18). Rohden avança na querela estoicismo-Kant, em *A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant* (2012), visando mostrar, especialmente na relação textual entre a fórmula do imperativo categórico e a ética estoica, a ética kantiana como uma reelaboração das teses de Cícero, no *De officiis*. Como testemunho menciona a passagem da *Religião nos Limites da simples razão*, em que Kant faz esta importante concessão aos estoicos:

Esses filósofos [estoicos] tomaram seu princípio moral universal da dignidade da natureza humana, da liberdade (enquanto independência do poder das inclinações); um ‘princípio’ melhor e mais nobre eles sequer podiam pôr como fundamento. Ora, eles hauriram as leis morais imediatamente da razão, que desse modo é unicamente legislante e através delas absolutamente ordenante, e assim tudo foi indicado de modo totalmente correto, tanto objetivamente no que concerne à regra, quanto também subjetivamente no que concerne ao motivo, se se atribui ao homem uma vontade não corrompida de acolher sem reservas essas leis em suas máximas. (*Rel/RGV*, A 62, nota 20, p. 64)

Ainda nas *Lições sobre metafísica*, Kant escreveu: “Na moral não fomos além dos antigos” (KANT, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt: WBG, 1988; *Apud* ROHDEN, 2012, p. 23). Isso se deve a que Cícero foi o primeiro a introduzir o conceito de fórmula em filosofia moral; a partir disso o conceito passou a ser utilizado pela filosofia, a exemplo de Sêneca, que utilizou a fórmula do *viver em conformidade com a natureza* como uma regra para a vida moral. Além disso, a fórmula dos antigos consistia na afirmação de que o agir de acordo com a sabedoria era o agir exclusivo pela reta razão; haveria nisto, portanto, uma sinonímia com o *viver conforme à natureza*. Consoante a isso, expõe Rohden:

Para o Estoicismo *physis* e *logos* coincidem no homem. A natureza própria do homem é a razão. Razão significa a participação de uma

³⁸³ *Ibidem*, p. 244.

comunidade de linguagem e de vida. Ela habita a natureza do homem sob a forma de uma lei. Essa lei inclui, sob a forma do direito natural, tanto o direito das gentes quanto leis específicas de comunidades nacionais. Assim, contradizer a natureza significa contradizer as leis da razão humana, como leis pelas quais o homem se distingue dos animais mediante o pensamento e a linguagem. Querer viver segundo a natureza significa, então, obedecer-lhe, sem jamais lhe ocorrer de, com base nela, querer privar alguém de algo em proveito próprio. O modo de conduta pelo qual a vida assume uma conformação racional, isto é, uma universalidade de vida, chama-se virtude. O que concorda com essa forma de vida não são os vícios – a fraude, a ignomínia –, mas a grandeza de ânimo, a justiça, etc. É sobretudo pela prática da justiça, como lei por excelência da razão, que os homens são chamados bons, *viri boni*, porque é por ela que se mantém o vínculo recíproco numa comunidade de vida. A justiça é a lei da razão como forma universal de vida humana.³⁸⁴

Neste sentido, na possível identificação da fórmula estoica do *viver de acordo com a natureza* com o imperativo categórico kantiano *Age de tal modo que a máxima da sua vontade possa sempre valer o mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*, para Rohden ambos os princípios nada dizem sobre inclinações ou felicidade, mas se referem antes a princípios imediatamente orientados pela reta razão, cuja validade universal da Lei torna-os princípios legítimos a toda a humanidade; segundo ele, em relação “justamente por esse alto apreço à razão [é] que Kant aplaudiu os estoicos”³⁸⁵.

Mas, se Kant não estabeleceu nenhum novo princípio para a moral, qual seria a sua novidade neste aspecto? Segundo Rohden a resposta é simples: “essa inovação da fórmula consiste na própria formalidade em que o princípio moral é expresso”, ou seja, refere-se “à dedução da liberdade a partir da formalidade da máxima”³⁸⁶. O estabelecimento da autonomia como fórmula fundamental da moralidade é o que distinguiu Kant dos antigos; o que ele fez foi dar um polimento à formulação sintética do imperativo da moralidade. Desse modo, o pensador alemão, por assim dizer, “acendeu o fogo da idéia de autonomia da vontade. E este fogo converteu [*geläutert*] o metal da doutrina estoica em ouro puro”³⁸⁷. Portanto, interessa notar aqui que, apesar das semelhanças, Rohden sinaliza essa relação indireta entre o estoicismo e a doutrina

³⁸⁴ ROHDEN, 2012, p. 25-26.

³⁸⁵ Ibidem, p. 19.

³⁸⁶ Ibidem, p. 30.

³⁸⁷ REICH, *Kant und die Ethik der Griechen*, 1935, p. 8; *Apud* ROHDEN, 2012, p. 28.

moral kantiana, uma vez que essa conexão tem de ser pensada desde o liame estoicismo antigo-Rousseau-Kant.³⁸⁸

4.1.4 Relação entre faculdade de desejar e assentimento moral

Um exame sobre a noção de virtude e de terapia como mecanismo de controle no desenvolvimento de uma vontade absolutamente indeterminada foi realizado por Nancy Sherman em *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (1997), para estudar a relação de Kant com a filosofia antiga (incluindo Aristóteles e os filósofos estoicos). Nesse contexto a autora atesta que o fundamento da moralidade é compatível com a visão de que determinados preceitos e deveres morais surgem em resposta às características contingentes da vida humana; a virtude é vista, desse modo, como sendo o ímpeto do homem para aderir à razão legislativa em face dos riscos e das vulnerabilidades que rotineiramente o ameaçam. Embora a moralidade tenha sua origem na razão prática autônoma, seu conteúdo particular é adaptado à finitude da vida humana. Assim, por exemplo, o homem tem o dever de cultivar uma sensibilidade afetiva, necessária para reconhecer características moralmente relevantes em seu ambiente e se relacionar com as pessoas de maneiras humanamente eficazes, como na afirmação seguinte:

Portanto, a opinião de Kant não é que a ação moral seja uma função da razão desencarnada, com todas as características da nossa vida encarnada atirada para alguma busca isolada da felicidade. Pelo

³⁸⁸ Para contextualizar sua afirmação, Rohden cita a declaração oral do pesquisador kantiano da filosofia estoica, Maximilian Forschner: “Kant manteve permanentemente sobre sua mesa de trabalho apenas dois livros: o *De finibus* (*Sobre os fins*, 47 a.C) e o *De officiis* (*Sobre os deveres*, 44 a.C), de Cícero. Kant lera o último já em seu período colegial [...]. Se a isso ligarmos também que ele mantinha sobre a parede de sua casa apenas o retrato de Rousseau e que por causa da leitura de *Emílio* deixou uma única vez de dar a sua caminhada diária, então inferiremos desses dois dados que ambos os autores eram-lhe os mais caros” (ROHDEN, 2005a, p. 170-171). Todavia, assumimos a interpretação de que sem dúvida, Kant leu e teve, acesso a tradução do *De Officiis* (por Garve, em 1783), mas que esta influência já havia ocorrido muito anos antes, de modo que não foi propriamente essa leitura particular que levou Kant a descobrir a fórmula de sua ética. Kant esteve estudando os ensinamentos da ética estoica, inclusive a de Cícero, desde seu período colegial através dos ensinamentos de diversos manuais escolares ; e, também, durante seu período como professor de ética entre os anos 60, 70 e meados dos anos 80 – como pode-se verificar na *Lições de Ética*. E é por esta razão que consideramos que a leitura de Kant das *Observações filosóficas* (1783) de Garve, seguida pela tradução do *De Officiis*, De Cícero, só serviu para conhecer o próprio Garve sobre o livro do Cícero, e que, ademais, Kant não esteve à espera da tradução de Garve, do *De Officiis*, para ler, aprender algo de novo e meditar sobre o pensamento ciceroniano.

contrário, a sua teoria requer uma concepção de ação moral que recorra aos recursos dos nossos poderes humanos. (tradução minha)³⁸⁹

Os estoicos garantem que uma vida com outras coisas além da virtude não é desejável e que os bens externos não têm valor e importância no contexto do alcance da virtude. De forma paralela, Kant deixava os bens e resultados externos fora da arena do que tem de ser incondicionalmente valorizado; isso ocorre porque os bens externos podem ser mal utilizados e sem a orientação da razão prática não são incondicionalmente bons. Numa visão kantiana tradicional, os bens externos passam a constituir um tipo diferente de valor, relacionado à nossa constituição natural, mas sem acrescentar valor moral. Diz a autora:

Numa visão kantiana tradicional [...], os bens externos constituem um tipo diferente de valor, relacionado com a nossa constituição natural, mas que não acrescenta valor moral [...]; assim como, analogamente, os estoicos sustentavam que os bens externos adicionados à virtude não aumentam a virtude [...], em sua opinião, a felicidade. (tradução minha)³⁹⁰

Assim, ao rejeitar a ideia estoica de que há apenas um fim geral e que este é idêntico à virtude, Kant esperava encontrar um lugar mais confortável para os bens e resultados externos do que permitia a visão revisionista estoica da felicidade. Ao fazer isso, disse Sherman, Kant contornou a noção estoica contraintuitiva de que os bens externos não pesam na felicidade pessoal do indivíduo. Diz ela:

Ao quebrar a identidade de virtude e felicidade, ele [Kant] esculpe um nicho separado para a felicidade: a felicidade é a realização de fins desejados e a busca de fins de interesse próprio, como a riqueza e o poder; a virtude, ou o que é moralmente digno, é a boa vontade - isto é, um esforço coagido pelos princípios da razão prática. (tradução minha)³⁹¹

³⁸⁹ “So Kant's view is not that moral agency is a function of disembodied reason, with all the features of our embodied life thrown into some isolated pursuit of happiness. Rather, his theory requires a conception of moral agency that draws upon the resources of our human powers” (SHERMAN, 1997, p. 16).

³⁹⁰ “On a traditional Kantian view [...], external goods come to constitute a different kind of value, related to our natural constitution but not adding to our moral worthiness [...]; just as, analogously, the Stoics had held that external goods added to virtue do not enhance virtue [...], on their view, happiness” (Ibidem, p. 18).

³⁹¹ “By breaking the identity of virtue and happiness, he carves out a separate niche for happiness: happiness is the achievement of desired ends and the pursuits of ends of self-interest, such as wealth and power; virtue or what is morally worthy is good willing - that is, effort constrained by principles of practical reason” (Ibidem, p.19).

Em síntese, a argumentação da autora sobre a possibilidade moral kantiana de abranger condições empíricas, pode se declarar, nas *circunstâncias reais da prática moral*, que as capacidades da razão legislativa não podem funcionar independentemente das estruturas de suporte da emoção e da sensibilidade afetiva, pelo fato de “Kant situar a virtude dentro de uma complexa discussão de psicologia moral” (tradução minha)³⁹². Do mesmo modo, a autora mostra que a apatia estoica não é sinônimo de rejeição do sentimento: apatia deve ser lida não como *apatheia*, mas como *eupatheia*, isto é, um sentimento bom, livre do apego vulnerável e exacerbado³⁹³, pois, “a ideia é que o sábio pode desfrutar de emoções "seguras", sempre obediente às avaliações autorizadas pela razão” (tradução minha)³⁹⁴. De igual modo, Kant não pretendia extirpar as emoções, mas preocupa-o o sentimentalismo e as emoções grandiosas, ineficazes do ponto de vista da constituição da moralidade. Assim, na comparação entre os dois projetos, constata Sherman:

Seguindo os estóicos, Kant fundamenta a virtude na razão e, como eles, vê pouca necessidade ao papel motivacional das emoções na moralidade. Como os estóicos poderiam dizer, *contra* Aristóteles, a pessoa virtuosa age generosamente porque é a coisa certa a fazer, sem ter de invocar sentimentos emocionais extras para motivar a ação. O dever funcionará de forma semelhante. Mas enquanto Kant faz esta afirmação sobre o papel motivacional da emoção, ele o faz sem perder a vantagem da função avaliativa da emoção. E neste sentido, por mais estoica que seja a sua retórica, eu devo argumentar que ele de fato se alia à visão comum (a de Aristóteles também) de que as emoções são epistemicamente úteis para as abandonar. Os estóicos, ao rejeitarem completamente as emoções, perdem qualquer vantagem desse tipo. (tradução minha)³⁹⁵

Assim, a distinção crucial no referente à adoção ou aniquilação dos sentimentos na conduta moral é que Kant não visa erradicar as emoções, mas defende a ausência de sentimentalismo, de paixão e de emoções tirânicas para ordenadoras da razão. A saúde

³⁹² “Kant himself situates virtue within a complex discussion of moral psychology” (Ibidem, p. 20).

³⁹³ LAERTIOS, 1977, p. 208.

³⁹⁴ “[t]he idea now is that the sage can enjoy "safe" emotions, always obedient to reason's authoritative valuations” (SHERMAN, 1997, p. 117).

³⁹⁵ “Following the Stoics, Kant grounds virtue in reason and, like them, sees little need for the motivational role of emotions in morality. As the Stoics might put it, *contra* Aristotle, the virtuous person acts generously because it is the right thing to do, without having to summon extra emotional feelings to motivate the action. Duty will function similarly. But while Kant makes this claim about the motivational role of emotion, he does it without forfeiting the advantage of emotion's evaluative function. And in this sense, as Stoic as his rhetoric often is, I shall argue that he in fact allies himself with the commonsense view (and Aristotle's too), that emotions are simply too epistemically useful to forsake them. The Stoics, in rejecting emotions entirely, forfeit any such advantage” (Ibidem, p. 119).

mental do indivíduo moral depende, portanto, do projeto da razão em lidar com as emoções, tal como era pretendido pelos estoicos ao estruturarem a teoria do sentimento moral para distinguir os sentimentos preferidos e os indiferentes no contexto da satisfação moral.

Vale ainda ressaltar aqui, no entanto, um ponto de resgate na possível influência de Garve sobre a concepção kantiana de assentimento moral e de dever, devido à sua tradução de Cícero para o idioma alemão.

4.1.5 Garve como elo entre Kant e os Estoicos

Daniel Doyle e José M. Torralba, em *Kant and Stoic Ethics* (2016), consideraram que as relações entre a teoria moral estoica e a teoria moral kantiana se dá pela interpretação de que Kant (por meio de Garve) apoiou-se na noção estoica de virtude com vistas a desenvolver o entendimento sobre o conceito de dever a ser tomado como fonte de todo valor da teoria sobre a moralidade. Afinal, a respeito da questão: o que é bom? – a resposta de Kant, que envolve o tema da restrição na aplicação dos conceitos de bem e mal previamente à fundamentação da própria teoria moral, teria sido alcançada a partir de seu contato e de sua crítica ao conceito de virtude nos estoicos.

Os autores assumem, assim, que Kant adotou a perspectiva de Posidônio, o qual soube distinguir perfeitamente o mau (*Böse*) como valor da ação e o mal (*Übel*) como bem-estar, passando a dedicar ao bem, como objeto da razão prática pura, uma adequada concepção, tal como vem referenciada na passagem da *CRPr*. A fonte do bom é – e só pode ser – a moralidade; mas, por que o *locus* do valor moral está colocado antes na vontade e não em seus resultados? Para os autores, Kant consideraria que a determinação para agir de acordo com o princípio prático supremo representa uma espécie de *atitude interior* (*Gesinnung*); a respeito disso, dizem eles, essa atitude é

Um princípio prático subjacente que o agente incorporou livremente em um determinado momento de sua vida, que é então atualizado em cada máxima particular que ela adota. A atitude interior é boa ou má dependendo se ela tem como princípio último o respeito pela lei moral ou o egoísmo [...]. Tecnicamente, por “boa vontade” Kant se refere a uma faculdade de desejo que considera o respeito pela lei moral como seu princípio interno de determinação. O valor moral está localizado

na atitude interior e, portanto, na pessoa e não na natureza. (tradução minha)³⁹⁶

Além disso, uma compreensão semelhante também se encontra nos estoicos, pois,

Eles entendem a ação como o resultado de um processo psicológico complexo dentro da parte dominante da alma (*hêgemonikon*). Toda ação depende de um impulso prático (*praktikê hormê*) [...], que é mediado por um momento crítico-avaliativo, ou seja, o evento de assentimento (*sunkatathesis*) [...]. O consentimento é representativo da condição de disposição do agente. O evento de assentimento é uma verificação que opera dentro de uma dimensão descritiva e significa que o agente julga de acordo com sua disposição epistêmica (ou seja, seu conjunto de desejos e crenças) que algo deve ser feito. (tradução minha)³⁹⁷

Diante disso, a determinação interna da faculdade do desejo, em Kant, desempenha um papel estrutural semelhante ao assentimento na teoria estoica, pois a razão é que ordena o valor moral da ação: esse valor não repousa sobre o que está sendo feito, mas sobre a condição da disposição do agente, e o que não está em nossas mãos é moralmente indiferente. Ainda que Kant tenha retido a noção estoica de virtude, ele rejeita sua base natural e nega veementemente que a moralidade possa estar baseada na natureza ou na antropologia. O domínio da natureza e o domínio da liberdade possuem formas diferentes e heterogêneas de legislação; por isso, embora Kant elogie a noção estoica de virtude como o princípio supremo da moralidade, ele recusa o naturalismo como domínio de fundamento da moral. Enquanto os estoicos oferecem uma explicação genérica de que a virtude é alcançada pela reta razão que segue os planos da natureza, Kant justificará racionalmente a virtude em termos formais mediante o imperativo categórico.³⁹⁸

³⁹⁶ “[A]n underlying practical principle the agent has freely incorporated at a particular moment in her life, which is then actualized in each particular maxim she adopts. Inner attitude is either good or evil, depending on whether it takes respect for the moral law or egoism as the ultimate principle [...]. Technically, by “good will” Kant refers to a faculty of desire which has taken respect for moral law as its internal principle of determination. Moral value is located in the inner attitude and, thus, in the person and not in nature” (DOYLE, 2016, p. 272).

³⁹⁷ “They understand action as the result of a complex psychological process, within the ruling part of the soul (*hêgemonikon*). Every action depends on a practical impulse (*praktikê hormê*) [...], which is mediated by an evaluative-critical moment, i.e., the event of assent (*sunkatathesis*) [...]. Assent is representative of the agent’s dispositional condition. The event of assent is a verification that operates within a descriptive dimension and it means that the agent judges, according to her epistemic disposition (i.e. her set of desires and beliefs), that something is to be done” (DOYLE, 2016, p. 272).

³⁹⁸ Ibidem, p. 274.

Na *CRPr*, quando discute os diferentes princípios de moralidade, Kant chegou a colocar a concepção moral de Wolff e dos estoicos em um mesmo pacote, rotulando que seu princípio representava a mais pura perfeição (*Vollkommenheit*). Segundo Doyle e Torralba, os motivos dessa enquadramento por Kant se deve, em primeiro lugar, à compreensão escolástica de que o que leva à perfeição é a decisão reta e justa; em segundo, à influência do conceito de *virtús* como *perfeição interna* (*innere Vollkommenheit*) na tradução de Garve do texto de Cícero; e, por último, pelo incentivo causado pelo estudo das teorias de Baumgarten, o qual compreendia por perfeição o talento e a habilidade para atingir um objetivo, de modo que perseguir o princípio estoico do *viver conforme a natureza* conduz à perfeição.³⁹⁹

Apesar desse paralelismo estrutural entre as duas filosofias, do ponto de vista moral preconiza-se que elas divergem no que se refere ao fundamento da moralidade. Enquanto os estoicos afirmavam que a racionalidade humana desempenha um papel constitutivo na realização do seu dever, de modo que o *viver de acordo com a natureza* seria equivalente ao *viver de acordo com a razão*, em Kant a função específica da razão prática é compreender e limitar a natureza heterogênea da vontade humana em vista do dever e da felicidade, a fim de estabelecer uma ordem adequada entre eles. Essa ideia é que foi desenvolvida por Kant em sua teoria da virtude.⁴⁰⁰

Na *MC* Kant afirma que a virtude e a atitude interior (*Gesinnung*) estão conectadas, de modo que ser bom equivale a ter uma atitude interior virtuosa. Contudo, Kant cuidou em definir a virtude como uma atitude interior *em luta*, e não como indiferença diante dos objetos do arbítrio: “a verdadeira força da virtude é a tranquilidade do espírito” e esse “é o estado de salubridade na vida moral” (*MC/MS*, A 409). Neste viés destacam Doyle e Torralba:

Kant considera a noção estoica de virtude como estando em perigo de levar a um "entusiasmo moral" (KpV 5:84). O problema é que o ideal estoico do sábio se eleva "acima da natureza animal do ser humano" e "não está sujeito a qualquer tentação para transgredir a lei moral" (KpV 5:127). O sábio realiza ações "não por dever, mas por mérito próprio" (KpV 5:85). Tais ações, para Kant, carecem de valor moral. No seu entendimento, a virtude (como força) é o que nos permite superar os incentivos das nossas inclinações e, assim, realizar ações a

³⁹⁹ Ibidem, p. 274

⁴⁰⁰ DOYLE, 2016, p. 275.

partir do dever, que é precisamente o que lhes confere valor moral.
(tradução minha)⁴⁰¹

Como vimos no Capítulo 2, os estoicos compreendiam o único bem como sendo a virtude (*aretê*), o único mal como o vício e o restante em objetos inteiramente indiferentes (*adiaphora*); para Kant, a felicidade não tem valor moral, mas antes o dever é a fonte de onde brota o valor incondicionado da moral. Ao distinguir, na *CRPr*, a felicidade como princípio supremo determinante do amor de si e a felicidade como consciência que acompanha ininterruptamente toda a existência do homem (*Glückseligkeit*) (*CRPr/KpV*, A 41, p. 37), para os autores, isso serviu para discernir entre o contentamento estético e o contentamento intelectual (*Zufriedenheit*)⁴⁰²: o primeiro designa a felicidade (*Glückseligkeit*) em sentido estrito, enquanto que o outro é só um *análogo da felicidade*, que acompanha a *consciência da virtude*. Eles complementam:

Nesta perspectiva, pode-se argumentar que Kant critica os estóicos por minimizar o contentamento estético e limitar a felicidade ao contentamento intelectual. Ele afirma enfaticamente que os estóicos localizaram a felicidade na "actuação" (*Handeln*) e no contentamento com "o seu valor pessoal" (*KpV* 5:127). Do mesmo modo, ele afirma que a felicidade é a "consciência [*bewußt*] desta posse [da virtude] como pertencendo ao estado do sujeito" (*KpV* 5:112). (tradução minha)⁴⁰³

Todavia, para eles talvez Kant não tenha compreendido de modo totalmente correto a noção estoica de felicidade, uma vez que o contentamento que nasce da consciência de ter agido de acordo com o dever não consistiria na consciência da posse da virtude, mas na própria posse, como numa espécie de disposição *corporal*, pois é na virtude que a felicidade existe e ela seria, em si mesma, suficiente para a felicidade.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ "Kant deems the Stoic notion of virtue to be in real danger of leading into "moral enthusiasm" (*KpV* 5:84). The problem is that the Stoic ideal of the sage raises "himself above the animal nature of the human being" and "is not subject to any temptation to transgress the moral law" (*KpV* 5:127). The sage carries out actions "not from duty but as bare merit" (*KpV* 5:85). Such actions, for Kant, lack moral value. In his understanding, virtue (as strength) is what allows us to overcome the incentives of our inclinations and, thus, to carry out actions from duty, which is precisely what gives them moral value" (*Ibidem*, p. 275-276).

⁴⁰² DOYLE, 2016, p. 278.

⁴⁰³ "From this perspective, it can be argued that Kant criticizes the Stoics for downplaying aesthetic contentment and limiting happiness to intellectual contentment. He emphatically asserts that the Stoics located happiness only in "acting" (*Handeln*) and contentment with "one's personal worth" (*KpV* 5:127). Similarly, he claimed that happiness is the "consciousness [*bewußt*] of this possession [of virtue] as belonging to the state of the subject" (*KpV* 5:112)" (*Ibidem*, p. 278 – grifo do autor).

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 278.

Por fim, embora notória a presença da doutrina ciceroniana nas entrelinhas do pensamento kantiano, isso teria sido um incidente feliz devido ao fato da mediação de Garve (sua tradução) servir de fonte de inspiração estoica para a fundamentação kantiana da moralidade. Assim, concluem os autores: “nós sabemos que Kant leu a tradução de Garve e o comentário do *De Officiis*, de Cícero” (tradução minha)⁴⁰⁵; logo, ainda que possa ser equivocada ou não, pode-se facilmente reconhecer as raízes desta interpretação.⁴⁰⁶

4.1.6 Perfeição moral e consciência prática

Outra importante diferença entre o pensamento de Kant e dos estoicos foi apontada por Annas em *The Morality of Happiness* (1995) e *Ethics in Stoic Philosophy* (2007). Aqui as semelhanças parecem ser mais interessantes. Para Annas, o conceito de virtude possui, no contexto da filosofia moral estoica, um valor incomensurável: *como uma jóia*, ele exige a imparcialidade e universalidade do agente, não devendo ser entendido como um instrumento para o alcance da felicidade, mas antes como elemento constitutivo do fim. Assim, expõe Annas, “se o nosso fim final é de fato a virtude, então a virtude é o nosso objeto último de desejo. Isto não reduz a motivação virtuosa ao desejo; pelo contrário, coloca sob o guarda-chuva do desejo a forma como somos motivados por questões de virtude” (tradução minha)⁴⁰⁷. Nesse contexto, a autora pondera não haver uma grande lacuna entre as abordagens antigas e modernas, pois: “A

⁴⁰⁵ “we know that Kant had read Garve’s translation and commentary of Cicero’s *De Officiis*” (Ibidem, p. 280 – grifo do autor).

⁴⁰⁶ Segundo o exemplo de uma das falhas na tradução de Garve do *De officiis*, de Cícero, foi: “In *De officiis* Cicero rendered the Stoic distinction *kathêkon/katorthôma* as intermediate duty (*officium medium*) and absolute duty (*officium absolutum*) (*Off.* 1.8). Absolute duty can only be performed by the sage, whereas intermediate duties are shared by all (*Off.* 3.14). The sage and the fool might carry out the same action but only what the sage does counts as morally good. As Cicero explains in *De finibus*, for example, to the duty (*officium*) of restoring a trust, the “qualification ‘as a matter of justice’ [*iuste*]” can be added, when it is done by the sage (*Fin.* 3.59 = SVF 3.498) [...]. For Garve, *officia perfecta* and *imperfecta* are not “two different kinds of duty, but only different ways of considering one and the same duty” (Garve 1787: 20).¹¹ The difference is not to be found in the “external events or in their consequences, but in the way of thinking [*Denkungsart*], in the mind’s inner attitudes [*Gesinnungen*], from which they [the actions] arise. And this way of thinking, this inner attitude, remains even when, due to a defect in the cause [*Anlass*], no action is present” (Garve 1787: 29). For instance, saving someone who is drowning does not have moral value in itself, except when it is done out of philanthropy (*Menschenliebe*) (Garve 1787: 20)” (DOYLE, 2016, p. 279-280).

⁴⁰⁷ “if our final end is in fact virtue, then virtue is our ultimate object of desire. This does not reduce virtuous motivation to wanting; rather it brings under the umbrella of desire the way we are motivated by reasons of virtue” (ANNAS, 1995, p. 35).

ética da virtude não é egoísta em nenhum sentido; as antigas teorias éticas são tão opostas ao egoísmo quanto é o kantismo” (tradução minha)⁴⁰⁸. Segundo ela, como os estoicos sustentavam que o alcance da perfeição moral representava a culminação do processo de desenvolvimento natural do ser humano, não há, no estoicismo, um salto entre a natureza e a normatividade, mas apenas um processo gradativo do indivíduo à moralidade. Assim, tanto em Kant como nos estoicos, não é necessário apelar para uma natureza criadora como sendo o fundamento da moralidade, pois a consciência de agir moralmente depende de o indivíduo aperfeiçoar e desenvolver suas faculdades naturais. Isso é possível porque o processo de apropriação de si (*oikéiosis*), na formação e adaptação natural e instintiva, é o elemento que fornece o conhecimento gradual da consciência moral do indivíduo.

A consistência racional representa a consistência dos motivos pela qual o homem escolhe agir de modo completamente reto. *Agir virtuosamente* consiste em agir com base em um certo tipo de motivação, em vez de buscar os resultados dessa ação. Isso significaria, afinal, que a bondade moral emerge de um reino ético, uma vez que as razões morais resultam de nossa natureza racional, e não (pelo menos diretamente) da natureza cósmica. Contudo, ao ponderar isso, Annas interpreta o estoicismo já desde uma perspectiva kantiana. Diz ela:

Os estóicos em nenhum momento apresentam um argumento para provar que uma atitude racionalmente desenvolvida chegará de fato a compreender o ponto de vista moral. Nem Kant; ambas as teorias pressupõem que existe um ponto de vista moral, e que é apenas desenvolvendo nossos poderes racionais (em vez de, por exemplo, calcular consequências empíricas) que chegaremos a compreendê-lo. Para ambas as teorias, a existência do ponto de vista moral é simplesmente um fato profundo sobre o mundo e, em última análise, explica fatos sobre os humanos, e não o contrário. (tradução minha)⁴⁰⁹

Devido a essa concepção de desenvolvimento da consciência moral, para Anna, à medida que o indivíduo cresce e se torna mais racional, ele torna-se mais consciente

⁴⁰⁸ “The ethics of virtue is not egoistic in any sense; ancient ethical theories are just as opposed to egoism as is Kantianism” (Ibidem, p. 128).

⁴⁰⁹ “The Stoics do not at any point produce an argument to prove that a developed rational attitude will in fact come to grasp the moral point of view. Neither does Kant; both theories assume that there is a moral point of view, and that it is only by developing our rational powers (rather than by, for example, calculating empirical consequences) that we will come to grasp it. For both theories the existence of the moral point of view is simply a deep fact about the world, and in the last analysis it explains facts about humans, not the other way round” (ANNAS, 1995, p. 169).

do que é importante em termos morais e deixa de viver apenas por impulso. Assim, pela sua teoria moral os estoicos contam, no fundo, a história do desenvolvimento humano:

Assim, tornamo-nos capazes de escolher fazer as coisas conscientemente. Passamos a escolher entre fazer e evitar ações que nos beneficiam ou nos prejudicam, e fazemos isso seguindo regras; agora estamos realizando as "devidas ações". Tornamo-nos virtuosos ao fazermos essas ações de maneiras cada vez mais consistentes, bem pensadas e confiáveis; desenvolvemos uma virtude, que é um tipo de habilidade em agir corretamente. (tradução minha)⁴¹⁰

Perceber esse desenvolvimento é entender o valor distinto da virtude e sua diferença em relação a outros tipos de valor; trata-se de compreender a máxima de que a virtude é boa apenas porque ela é orientada pela reta razão. Em conformidade com a filosofia moral estoica, confessa a autora que “isso soa muito kantiano” (tradução minha)⁴¹¹. Além do mais, Schneewind, ao pronunciar-se sobre a postura fortemente compatibilista de Annas, sobre a possibilidade de pensar o estoicismo completamente inserido na filosofia kantiana, escreveu: “Se isto não é bem kantiano, isso certamente não é o tipo de moralidade da felicidade que os manuais escolares normalmente encontram na ética antiga” (tradução minha)⁴¹².

Assim, à vista das interpretações expostas sumariamente nas seções anteriores, vê-se que cada teoria destaca conceitos e padrões de dissonância e consonância entre o estoicismo e a filosofia kantiana. Todavia, no decurso dessa tese considero indispensável ainda ponderar outras duas interpretações defensoras da presença de uma linhagem estoica no íntimo do pensamento transcendental kantiano. Essas posições são representadas por Roberto Rodriguez Aramayo e José Villacañas Berlanga, cujas abordagens se mostram imprescindíveis na construção argumentativa de nossa tese.

4.2 Os planos secretos da natureza: Destino ou Providência?

⁴¹⁰ “We thus become able consciously to choose to do things. We move on to choosing to do and avoid kinds of things which benefit or harm us, and to do so following rules; we are now performing ‘due actions’. We become virtuous by doing these actions in ever more consistent, thought-through and reliable ways; we develop a virtue, that is a kind of skill in acting rightly” (Ibidem, p. 170).

⁴¹¹ “this claim is very Kantian” (Ibidem, p. 263).

⁴¹² “If this is not quite Kantianism, it is certainly not the kind of morality of happiness the textbooks usually find in ancient ethics” (SCHNEEWIND, 1996, p. 291).

Para Roberto Aramayo há uma teoria notável sobre a possibilidade de pensar a moral como o berço de toda a filosofia transcendental de Kant; neste sentido, a ética conduz à filosofia da natureza, à filosofia da história e à antropologia e todas essas ciências têm de ser tomadas como estritamente ligadas no interior do sistema do criticismo kantiano.⁴¹³ Para tanto, o homem tem de presumir-se como inserido no contexto da finalidade moral desde a noção de esperança (Providência), à qual chegou pelo desenvolvimento da ideia *metafísica* de Deus – vinculada à noção de Providência – e da ideia de Natureza – vinculada à noção de Destino.

Para Kant é preciso descartar a hipótese estoica de um cego azar causal⁴¹⁴, já que o destino tem de ser concebido como uma sabedoria secreta, a qual rege toda ação e todo dever conforme princípios universais e necessários. Como uma espécie de intenção da natureza, racionalmente considerada, a noção de providência é uma sabedoria que cobra – de si mesma e para si mesma – ânimo e disposição para que o homem desenvolva e aprimore ao máximo a sua pura razão.⁴¹⁵ Com isso Kant não quer dizer, obviamente, que a natureza tem planos e os executa, mas sim que o sujeito moral deve agir *como se (als ob)*⁴¹⁶ a natureza seguisse um tal plano. Enquanto a razão pensa a natureza segundo seus propósitos e leis, a providência mostra a sua ordem e regularidade *como se* fosse determinado à natureza que executasse seus planos concretos a favor do homem racional. Segundo isso, diz Aramayo,

O que as leis da Natureza são para o homem da ciência, são os planos da Natureza para o historiador. Quando o homem da ciência se descreve a si próprio como descobrindo leis da Natureza, não significa que exista um legislador chamado Natureza; o que ele quer dizer é que os fenômenos mostram uma regularidade e uma ordem que não só

⁴¹³ São inúmeros os estudos de Aramayo sobre o tema, vide: *Ética y antropología: un dilema kantiano* (1999b), *La simbiosis entre ética y filosofía de la historia* (1991b), *El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia* (1994), *Kant después de Kant* (1989a), *Crítica de la razón ucrónica* (1992), *El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón* (2012), *La presencia de la "Crítica de la razón práctica" en las "Lecciones de Ética" de Kant* (1988a), além de incontáveis outros artigos de introdução e traduções, aponto, aqui, as seguintes traduções dos textos de Kant: *Teoría y practica* (1986c), *Lecciones de ética* (1988d), *Antología Kant* (1991c), e *Crítica de la razón práctica* (2000b).

⁴¹⁴ Cegueira intencional diante dos acontecimentos da natureza que são a causa do benefício ou anulação do prêmio moral e fim último do homem.

⁴¹⁵ Aramayo, em diversos escritos compara a intenção da natureza kantiana à mão invisível de Adam Smith, segundo uma perspectiva da justiça: *La simbiosis entre ética y filosofía de la historia* (1991b), *El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia* (1994), *La versión kantiana de la 'mano invisible' (y otros alias del destino)* (1996), e *La mano invisible de Adam Smith, las profecías históricas, el fatum (destino) del estoicismo y los espectadores de la Revolución francesa* (2001b).

⁴¹⁶ Concepção de que as coisas do mundo sejam pensadas *como se* recebessem sua existência de uma inteligência suprema (teologia), mesmo que não o seja. Já que o Deus kantiano é o Deus racionalmente justificado pela faculdade da razão pura prática.

pode, mas deve, ser descrita por alguma metáfora deste tipo. Do mesmo modo, quando o historiador fala de um plano da Natureza a desenrolar-se na história, ele não quer dizer que exista uma mente real chamada Natureza que elabora conscientemente um plano a ser cumprido na história; mas significa que a história se desenvolve como se existisse tal mente. (tradução minha)⁴¹⁷

O interesse especulativo⁴¹⁸ da razão leva-a a fazer hipóteses desde o uso de conceitos que fazem sentido só a partir de um pensamento regulativo, isto é, segundo o interesse da razão em executar ações segundo princípios que a conduzem em direção a um certo fim, a um postulado sobre o credor moral (Deus) – isto é, *como se* existisse uma consciência que tivesse um projeto claramente delimitado para toda a eternidade. Nesse cenário, associado diretamente à filosofia kantiana da história, Aramayo busca situar o interesse moral da razão: o homem deve criar e condicionar sua própria narrativa, construir seu destino e sua meta (*Ziel*) a partir de um constante desapegar-se da natureza meramente sensível – desprender-se de seus desejos e inclinações – em respeito e submissão ao princípio do dever, a fim de, mediante a Lei moral universalmente válida, tornar-se livre.

Mesmo que o fim não seja perfeitamente alcançável, o que está em jogo – em face da felicidade anunciada no horizonte, mas não plenamente atingível – é o aprimoramento constante da faculdade da razão pura prática.⁴¹⁹ Esse aprimoramento principia pela ação que se efetiva mediante um genuíno dever moral, como menciona

⁴¹⁷ “Lo que las leyes de la Naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes de la Naturaleza para el historiador. Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la Naturaleza, no quiere decir que haya un legislador llamado Naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no sólo puede, sino que debe ser descrito mediante alguna metáfora de este tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la Naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que existe una mente real llamada Naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente” (ARAMAYO, 1994, p. 10-11).

⁴¹⁸ A concepção especulativa da filosofia, ainda não se refere à concepção prática-moral; o conceito de especulação (*Specula*) significa um ponto de vista desde uma determinada altura, para Kant, reflete o homem que desde o domínio da razão teórica olha para fora dela, sem avançar sequer um passo para além dos limites da experiência; “sino mirando a distancia [abarcando el horizonte]” (*OP/OP*, AK. XXI, 31, p. 642).

⁴¹⁹ Aramayo, pensa o conceito de destino como assintoticamente, isto é, como um fim próximo, porém infinitamente distante: “El devenir histórico es un viaje sin término, una eterna singladura en pos del Destino, entendiendo éste como un incesante despliegue de aquellas disposiciones naturales que se hallan orientadas a un mejor uso de la razón. La humanidad, al querer aproximarse a ese horizonte utópico, progresa cada vez más, pero este progreso nunca se verá consumado por definición, puesto que se trata de una meta ucronica o, lo que viene a ser lo mismo, asintótica.” (ARAMAYO, 1991b, p. 25). O conceito de destino, ou providência, como um detentor dos planos da natureza cumpre, segundo Aramayo, função idêntica daquilo que será concedido na *Crítica da Faculdade do Juízo* à faculdade de juízo reflexionante: um tipo de pensamento projetivo sobre a finalidade da natureza ou conformidade a fins da natureza (*Zweckmässigkeit*).

Kant: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade em **lei universal da natureza**” (FMC/GMdS, BA 52, p. 62 – grifo itálico e negrito do autor; sublinhado, meu). Em vista disso Kant desenvolveu a noção de *fé moral* assentada na razão prática, pois subjaz a ela os motivos de ordenação do domínio de uma razão ciente de si, das suas capacidades, de suas limitações e que projeta o ser racional no horizonte da liberdade pela promessa de cumprimento dos desígnios da providência: a felicidade.

No domínio da moral, fundamentado pela Lei da faculdade da razão pura prática, só pode ser garantido ao homem que suas ações têm um valor incondicionado e que sua autonomia é sinônimo de liberdade. Contudo, ele não pode ter qualquer garantia de que obterá benefício ou recompensa pelos seus atos morais. Neste sentido é compreendida por Kant a doutrina da dignidade, como preparação e espera da felicidade: “[...] a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como *devemos* tornar-nos dignos da felicidade” (CRPr/KpV, A 234, p. 182 – grifo do autor).

Fazer-se digno é o discurso moral trazido pela filosofia transcendental, pois só a razão pura pode criar as condições para a conquista de seu próprio fim: homem *deve fazer-se* merecedor de tudo que desfruta, porque como é o autor das próprias escolhas, não há motivo para temer, ou sequer depender da sorte, do destino ou da natureza⁴²⁰. Enquanto *faz-se* merecedor, ele precisa abrir caminho, através de seu comportamento, para as suas escolhas e alimentar a esperança de ser beneficiado pela felicidade⁴²¹, de modo a poder nutrir sua utopia pela felicidade como *se* ela *fosse* um dever!⁴²²

⁴²⁰ Nem a sorte ou o destino mecânico da natureza pode nos dizer como será o nosso futuro, ou nosso fim. Kant confronta, por isso, todo pensamento de oráculo e profecia em favor de uma consciência moral, a qual através da faculdade da razão pura prática é a única capaz de realizar tal previsão: “diante de nós, nada vislumbramos que, desde já, nos possa informar sobre o nosso destino num mundo futuro, excepto o juízo da própria consciência moral, isto é, o que o nosso presente estado moral, tanto quanto o conhecemos, nos permite a este respeito julgar de um modo racional” (Fim/EaD, p. 5).

⁴²¹ Na *Crítica da Razão Pura*, Kant fala sobre a relação entre a esperança e a dignidade à felicidade: “[...] toda a *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; a saber, à conclusão que *alguma coisa é* (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*” (CRP/KrV, B 834, p. 640 – grifo do autor).

⁴²² A felicidade da qual retrata Kant, nesse contexto é aquela totalmente distinta de toda motivação e finalidade subjetivamente determinada, mas antes uma felicidade enquanto um indicativo de dignidade. Sobre essa distinção mostrou Kant: “A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações [...]. Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a *felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena de maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela

No destaque da filosofia kantiana está, portanto, não o alcance do fim, mas a capacidade da razão para desenvolver-se, criar e proporcionar o seu próprio fim, ou em suas palavras: fazer do domínio da natureza a realização do reino de Deus na terra (*FMC/GMdS*, BA 84, p. 86). A respeito desse *verdadeiro interesse* da razão em direção a seu acabamento, pondera Aramayo:

Não importa que nunca chegaremos ao fim do arco-íris, o que conta é a estrada percorrida em busca de tal objetivo, os territórios que são conquistados e colonizados ao longo de uma viagem tão singular. Estes novos domínios irão gradualmente constituir o que Kant chama *o reino de Deus na terra*. (tradução minha)⁴²³

Esse reino de Deus é o reino dos fins, relatado na *FMC*⁴²⁴, é o próprio destino do homem desenvolver sua capacidade racional para remodelar o mundo fenomênico segundo a ordem do mundo *numênico*. Na perspectiva da razão pura inserida na natureza fenomênica, ela pode forjar céu e inferno, como afirmou Kant:

Este seria o domínio da consciência, e como a consciência é o vigário da Deidade, este seria o reino de Deus na terra [...], os seres humanos podem fazer o céu ou o inferno de onde eles estão. Este é o estado de perfeição da humanidade possível. (*AF/AntrFd*, 25:696, p. 228-229 – tradução minha)⁴²⁵

Numa leitura particular sobre a relação do fim do homem numa análise entre história e moralidade⁴²⁶, as abordagens interpretativas de Gérald Lebrun⁴²⁷ e Roberto

experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação. A segunda faz abstração de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* pelo menos repousar em simples ideias da razão pura e ser conhecida *a priori*" (*CRP/KrV*, B 834, p. 640 – grifo do autor).

⁴²³ “No importa que nunca logremos llegar hasta el extremo del arco iris, lo que cuenta es el camino recorrido en pos de semejante objetivo, los territorios que se vayan conquistando y colonizando a lo largo de tan singular periplo. Estos nuevos dominios irán conformando paulatinamente lo que Kant da en llamar *el reino de Dios en la tierra*” (ARAMAYO, 1991b, p. 26).

⁴²⁴ Vemos aqui a fórmula da lei universal da natureza (fórmula da autonomia da vontade) sob o imperativo da máxima do reino dos fins, quando afirmou Kant que todas as máximas devem concordar com a ideia de um reino dos fins possível como um reino da natureza: “A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma ideia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia” (*FMC/GMdS*, BA 81, nota, p. 84).

⁴²⁵ “This would be the domination of conscience, and since conscience is the Deity’s vicar, this would thus be the kingdom of God on earth [...], Human beings can make heaven or hell there where they are. Is this state of the perfection of humanity possible” (*AF/AntrFd*, 25:696, p. 228-229).

⁴²⁶ A Filosofia da história de Kant ressalta a visão de um progresso moral da espécie humana rumo ao Reino dos fins. Segundo essa perspectiva a filosofia prática está inserida dentro do contexto do sentido de

Aramayo se aproximam: os dois autores partem da noção de autonomia como condição de validação da legitimidade da moralidade pela faculdade da razão pura prática, levada à escatologia pela noção de reino dos fins (*Reich der Zwecke*). O reino dos fins é como o corolário de toda moralidade; é devido ao princípio da autonomia que “[...] todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações”, e só esse princípio pode ocasionar “um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos Fins*. Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (*FMC/GMdS*, BA 74, p. 79 – grifo meu).

A vontade sensivelmente condicionada só pode ser dominada pela razão que se reconhece como prática, ou seja, só o homem que se torna consciente da sua autonomia, pode agir pela ideia de liberdade enquanto reflexo da Lei como pura forma do princípio do dever – a vontade condicionada torna-se boa vontade por apreço à Lei. O princípio da autonomia que está ligado à liberdade, na medida em que a condição da autonomia faz do homem fiel à Lei enquanto partícipe na própria constituição da legislação universal. Nesse sentido pode-se dizer que esse princípio aproxima o homem da sua *razão de ser (ratio essendi)*, enquanto *razão de ser* membro de um reino dos fins possível; fim o qual constitui o verdadeiro significado da máxima de agir por dever.

Em consequência desse pensamento, agir por dever não se refere, somente, agir em conformidade com o *Faktum*, ou agir em consonância com um fim bom em si mesmo; antes, o princípio do dever leva o sujeito a romper com as motivações subjetivas (egoístas) para adequar-se ele próprio à função de legislador, visando cumprir a Lei, de tal forma que obedecer à essa Lei constitui o sentido da sua existência. Trata-se de uma finalidade natural do sujeito racional, pois o homem não apenas acata a Lei, senão, também, a dita: ele elabora e cumpre a normativa universal, sem que isso venha acarretar qualquer elemento doloroso.

Assim, para Kant, o princípio de determinação à Lei não é sinônimo de uma espontaneidade absoluta ou da ideia de um legislador celeste, mas concerne a uma fórmula (imperativo) ditada exclusivamente à (e pela) razão prática, como indicativo da

história, de modo que, se assim for, a filosofia da história (*Weltgeschichte*) contribui para garantir a supremacia da filosofia prática no contexto da filosofia kantiana, e além disso evita pensar uma moralidade dependente do acaso epicurista.

⁴²⁷ LEBRUN, 2004, p. 979.

autonomia e da liberdade. A Lei não está no ôntico, no além mundo, mas no próprio sujeito; tal como escreveu, o princípio da legislação universal “[...] não precisa de procura e de descoberta alguma; esteve desde há muito na razão de todos os homens e incorporado na sua natureza, ele é o princípio da *moralidade* [*Sittlichkeit*]” (CRPr/KpV, A 188), e a sua única máxima é “aja *como se* a Lei fosse o seu projeto próprio”⁴²⁸.

No horizonte da autonomia está o reino dos fins, e só no domínio da faculdade pura prática é possível a “relação de toda a ação com a legislação através da qual somente se torna possível um reino dos fins” (FMC/GMdS, BA 75, p. 79). Esse progresso moral até o reino dos fins representa a construção consciente do progresso da razão prática autônoma que se desenrola rumo à mais suprema perfeição moral que o gênero humano pode alcançar:

O destino final da raça humana é a perfeição moral, na medida em que esta é alcançada através da liberdade humana, e capacita, assim, o homem para a maior felicidade [...]. O destino do homem é, portanto, alcançar a sua maior perfeição através da sua liberdade. Deus não só quer que sejamos felizes, mas que nos façamos felizes, o que é a verdadeira moralidade. O objetivo universal da Humanidade é a suprema perfeição moral. (AC/AntrCol, A 470 – 471, p. 301 – tradução minha)⁴²⁹

Sobre a concepção de destino moral do homem, prossegue Kant:

Quando a natureza humana tiver alcançado o seu pleno destino e a sua mais alta perfeição possível, será estabelecido o reino de Deus na terra, e a justiça e equidade reinarão então em virtude de uma consciência interior, e não em virtude de qualquer autoridade pública. Esta é a suprema perfeição moral que a raça humana pode atingir, o fim último a que está destinada, mesmo que só seja de esperar após o lapso de muitos séculos. (AC/AntrCol, A 471, p. 303 – tradução minha)⁴³⁰

⁴²⁸ Segundo Lebrun, o princípio da autonomia deve ser entendido como uma “articulação que transforma um ser solitário e respeitoso, perdido na *natureza*, em membro de um reino feito *para que* todos os seres racionais possam desincumbir-se, em conjunto, da função que lhes é essencial [...], porque a autonomia lhe determina que realize a tarefa puramente racional *para a qual foi criado*” (LEBRUN, 2004, p. 76 – grifo do autor).

⁴²⁹ “El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad [...]. El destino del hombre se cifra, por lo tanto, en conseguir su mayor perfección a través de su libertad. Dios no quiere únicamente que seamos felices, sino que debemos hacernos felices, lo que constituye la verdadera moralidad. El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral [...]” (AC/AntrCol, A 470 – 471, p. 301).

⁴³⁰ “Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se constituirá el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Ésta es la suprema perfección moral que

O verdadeiro arquiteto do destino do homem é ele próprio, quer dizer “quando o próprio adivinho é quem causa e prepara os acontecimentos que está a prever” (*PHM/bFzBs*, p. 78 – tradução minha)⁴³¹. O reino dos fins não é um objetivo que o sujeito moral coloca como meta, mas antes de tudo, é uma constatação de que ele age, exclusivamente, pelo princípio da autonomia da vontade e, portanto, é digno de viver uma vida moral. Na medida em que se orienta segundo esse princípio, o homem vê a si como legislador universal porque vê todos os outros agir, também, por esse princípio, considera-os membros do reino dos fins.

Portanto, ao tornar-se consciente de sua autonomia o homem dá sentido à expressão *mundo inteligível*⁴³², este se refere a um reino composto por sujeitos morais, legisladores universais, e cuja vontade é determinada em si mesma pela forma da Lei (*FMC/GMdS*, BA 109, p. 106). Pertencer a esse mundo significa ingressar num *mundo* que é produzido por seres racionais e autônomos que – ao se unificarem pela ideia de uma vontade incondicionada, como forma da Lei universalmente válida – colocam-se acima da lei mecânica que rege os fenômenos, a fim de projetarem as condições de realização da ideia de felicidade.

A regra é: deixe a razão pura prática ordenar para ser transportado por ela ao reino dos fins⁴³³. Porém, nesse horizonte da moralidade está imposto – mesmo que idealmente realizável – a condição de *posse da felicidade*, a *esperança de ser feliz* e o esforço incessante para tornar-se *digno da felicidade*; o que denota uma espécie de *fé* num *final feliz* que compele a entrada do homem ao reino dos fins⁴³⁴. Se não houvesse, na natureza humana, um progresso ininterrupto do desenvolvimento da razão, o homem estaria fadado a viver uma vida de heteronomia e, assim, se conformar e ser arrastado

puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo quepa esperararlo tras el transcurso de muchos siglos” (*AC/AntrCol*, A 471, p. 303).

⁴³¹ “[...] cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que pressagia [...]” (*PHM/bFzBs*, p. 78).

⁴³² Sobre a expressão mundo inteligível, diz Kant: “Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode sê-lo*, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve sê-lo*, segundo as leis necessárias da *moralidade*). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana). Neste sentido é, pois, uma simples idéia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa idéia” (*CRP/KrV*, B 836, p. 641).

⁴³³ Viver consciente da sua razão pura prática é identificar a autonomia mediante um *fato* (*Faktum der Vernunft*).

⁴³⁴ No impulso prática de realizar o supra-sensível, a moral atesta que o inteligível não é sinônimo de algo impossível ou irrealizável, pois isso tornaria frágil a base da moralidade, apoiando-a e escorando-a em pressupostos céticos.

pelos planos ocultos da natureza, cuja promessa de felicidade é meramente instintiva, sensível, empírica e realizada pela negação da liberdade prática – o que muito se assemelha com a teoria estoica do assentimento moral.

A razão prática, enquanto nutre a esperança no ser digno de ser feliz, retira o homem do estado de resignação moral ou de falta de sentido moral. É necessário que pense a si mesmo como sujeito livre para divisar a meta maior da razão prática: produzir o conceito do sumo Bem enquanto objeto da união sintética entre virtude e felicidade. Logo, sem a construção desse objeto, todas as promessas da moralidade seriam atestadas como simples fantasmagorias. A moral kantiana demanda que o homem desperte o interesse prático de viver sob a Lei moral, da qual ele é co-autor. Porém, que garantias tem o homem de que não será vão trabalhar sucessivamente em prol do avanço razão em alcance do Bem supremo? Seria Deus o responsável pela promoção do sumo Bem? Segundo Kant, apenas Deus pode ser colocado como provedor da felicidade, em suas palavras,

[...] pode igualmente perceber-se aqui que, se se perguntar *pelo fim último de Deus* na criação do mundo, se deve mencionar não a felicidade dos seres racionais neste mundo, mas o soberano bem que àquele desejo destes seres acrescenta ainda uma condição, a saber, a de se tornar digno da felicidade, isso é, a moralidade destes mesmos seres racionais, a qual é a única a conter a regra por cujo intermédio eles apenas podem esperar, graças à mão de um sábio autor do mundo, tornar-se participes da felicidade. (*CRPr/KpV*, A 235, p. 183)

Mas, ao dispor Deus como provedor de seu fim moral, Kant não estaria convertendo a teologia moral em à teosofia⁴³⁵? Ocorre que Kant não postulou Deus como fim último de toda a sua doutrina, ele é, somente, aquele que fomenta a fração de felicidade à cada homem – tal como mostraremos no último Capítulo.

A partir disso se presume que o conceito de desígnio da natureza ou de providência divina, aponta para o núcleo da atividade da razão pura prática; pois, se a finalidade da razão é progredir até o melhor dos mundos, não há justificativa para o homem depender de uma divindade externa e de um *favor* transcendente⁴³⁶. Disse Kant (*CRPr/KpV*, A 238, p. 184):

⁴³⁵ Doutrina que concebe Deus como sinônimo de verdade absoluta.

⁴³⁶ Essa garantia de uma secreta ordem do mundo dispõe o homem a iniciar a constituição de uma comunidade ética, que será solucionada pela admissão da história. Como a visão do homem é demasiado curta para alcançar o mecanismo secreto do organismo da natureza, então é exigido uma história, composta segundo a ideia do caminho que o mundo haveria de trilhar, se fosse direcionado por um princípio seguro, isto é, puramente racional. Ou seja, não se trata da história enquanto um romance sobre

Que na ordem dos fins, o homem (e com ele todo o ser racional) seja *fim em si mesmo*, isto é, que não possa jamais ser utilizado por alguém (nem sequer por Deus) simplesmente como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim; que, por conseguinte, a *humanidade* deva ser para nós próprios *sagrada* na nossa pessoa, eis o que decorre de si mesmo, porque o homem é o *sujeito da lei moral*, por conseguinte, daquilo que é santo em si e em virtude do qual e também em consonância com o mesmo em geral unicamente algo se pode chamar de santo. Efetivamente, esta lei moral funda-se na autonomia da sua vontade enquanto vontade livre, a qual, segundo as suas leis gerais, deve simultaneamente de modo necessário poder *harmonizar-se* com aquilo que deve *submeter-se*.

Kant não se refere ao falar em destino, providência ou Deus a um ser externo, com vontades e finalidades impostas ao sujeito, mas antes, trata-se de um pensamento, um ideal da razão pura prática auto legisladora. O sujeito cumpre a tarefa de manter acesa a chama da esperança, como princípio regulador para agir *como se (als ob)* existisse de fato tal mundo (isso alcançado desde princípios heurísticos); busca-se aqui garantir isso por uma certeza prática em atingir o ápice da razão pura⁴³⁷. Os desígnios – ou providência – da natureza se referem ao desenvolvimento das potencialidades naturais do homem. Para tanto cada sujeito, em sua individualidade, tem de unir-se a outros homens com o objetivo de formar um sistema de pessoas bem-intencionadas (*Wohlgesinnter*).

Formando uma ideia que nos impele a agir com vistas a um irresistível progresso rumo ao melhor dos mundos, em que o mundo fenomênico pode ser pensado desde o mundo *numênico*. Essa é uma suspeita, diz Kant, altamente razoável, uma teoria-prático-dogmática que dá garantia (*Sicherheit*), sem dar certeza, do fim e da paz da razão. Em *À Paz perpétua*, afirma Kant:

Quem proporciona esta *garantia* [paz perpétua] é ninguém menos que a grande artista da *natureza* (*natura daedala rerum*), em cujo curso mecânico brilha visivelmente uma finalidade: que através do antagonismo dos homens surja a harmonia, inclusive contra a sua vontade. Por esta razão se chama indistintamente *destino*, como causa necessária dos efeitos produzidos segundo suas leis, desconhecidas

o andamento das coisas, pois o interesse moral da natureza não permite tal referência; mais que isso, o interesse prático é que deve engendrar a história a fim de evitar pensar a moral e as ações humanas como dependentes da remota visão da natureza regida sob o auspício do destino, numa clara referência crítica à tradição estoica e epicurista.

⁴³⁷ Diz Aramayo: “La suposición de un plan de la Naturaleza, de un designio de la Providencia o de un guiño del Destino - que sabrá servirse del antagonismo de la insociable sociabilidad humana e incluso de la guerra para conseguir su propósito- nos proporciona un "principio regulativo", una hipótesis de trabajo cuyo valor no estriba sino en su fecundidad; no se trata de una entidad con existencia propia, sino de un "como si" (ARAMAYO, 1991b, p. 29).

para nós, ou providência, por referência à sua finalidade no transcurso do mundo, como a sabedoria profunda de uma causa mais elevada que se guia pelo fim último, objetivo do gênero humano e que predetermina o devir do mundo. (*PP/ZeF*, p. 42 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)⁴³⁸

O filósofo, aquele que faz uso da razão pura, é aquele que assina sob o pseudônimo de *desígnios da natureza*, já que recruta seus próprios fins à serviço de seus projetos: “O filósofo da história da concepção kantiana é esse espectador [...], ele é o autor do roteiro que deveria ser representado pela humanidade” (tradução minha)⁴³⁹.

⁴³⁸ Em nota, Kant esclarece o conceito de providência: “No mecanismo da natureza, ao que pertence o homem (como ser sensível), manifesta-se uma forma que serve de fundamento à sua existência e que não podemos conceber se não for submetida ao fim de um criador do mundo, que a predetermina. A esta determinação prévia chamamos providência em geral (divina): enquanto estiver no começo do mundo a chamamos providência fundadora (*providentia conditrix*): *semel ius sit, sempre paret* (Agostinho); enquanto conservar o curso da natureza, segundo leis universais de finalidade, a chamamos providência governante (*providentia gubernatrix*); considerada em relação aos fins particulares, ainda que imprevisíveis para o homem e conhecíveis somente pelo êxito, a chamamos providência diretora (*providentia directrix*) e, por último, com respeito a alguns acontecimentos separados, estimados como fins de Deus, não chamamos providência, mas disposição (*directio extraordinaria*). Seria louco descomedimento do homem querer conhecê-la (pois em realidade refere-se a milagres, ainda que estes fatos não recebam tal nome): é um disparate e uma vaidade total o inferir de um acontecimento separado um princípio particular da causa eficiente (o de que o acontecimento seja um fim e não uma mera consequência natural de outro acontecimento desconhecido por completo por nós). Assim mesmo, a divisão da providência (considerada *materialiter*) em universal e particular, segundo os objetos do universo ao que se refira, é falsa e contraditória em si mesma (como se disséssemos, por exemplo, que cuida da conservação das espécies e abandona os indivíduos ao azar), porque precisamente se chama universal, pensando em que nada nem ninguém está excluído da sua previsão. - Provavelmente se quis classificar aqui a providência (*formaliter* considerada) atendendo ao modo de realizar seus propósitos, ou seja, providência ordinária (por exemplo, a morte e a ressurreição anual da natureza segundo o ciclo das estações) e extraordinária (por exemplo, que as correntes marinhas conduzam troncos de árvores às costas geladas, onde não podem crescer e sem os que os seus habitantes não poderiam viver). Nos casos de providência extraordinária, podemos explicar muito bem as causas físico-mecânicas dos fenômenos (por exemplo, pelo fato de que as margens dos rios dos países temperados estão povoadas de árvores, que caem nos rios e são transportadas por uma espécie de corrente do Golfo), mas, apesar disso, não podemos desprezar a causa teológica, que se refere à previsão de uma sabedoria que ordena à natureza. - O que, sim, deve desaparecer é este conceito, tão usado nas escolas, de uma colaboração ou concurso divino (*conkursus*) na produção de efeitos no mundo sensível. Pois, em primeiro lugar, é contraditório em si mesmo querer emparelhar o que não é da mesma natureza e completar à causa perfeita das transformações no mundo com uma providência especial predeterminante do curso do mundo (neste caso, aquela teria que ter sido uma causa imperfeita), como ao dizer, por exemplo, que o médico curou o doente com o concurso de Deus; *causa solitaria non iuvat*. Deus criou o médico e os seus remédios e, por isso, se se quer ascender até o fundamento primeiro, inconcebível teoricamente, haveria que atribuir a Deus todo o efeito. Mas também se pode atribuir ao médico totalmente, se considerarmos este acontecimento na cadeia de causas da ordem da natureza. Em segundo lugar, uma teoria semelhante destrói todos os princípios para julgar um efeito. No entanto, no sentido prático-moral (referido por completo ao suprassensível) o conceito do *conkursus* divino é conveniente e, inclusive, necessário. Por exemplo, na fé de que Deus completará a imperfeição da nossa própria justiça por meios que não concebemos, se perseverarmos em nossos esforços para o bem. Mas é claro que ninguém deve tentar explicar uma boa ação (como um acontecimento neste mundo) desde esta perspectiva, já que pressuporia um conhecimento teórico do suprassensível, o que é absurdo” (*PP/ZeF*, p. 42-44, nota – grifo do autor).

⁴³⁹ “El filósofo de la historia de sesgo kantiano es aquel espectador [...], es el autor del guion que debiera verse representado por la humanidad” (ARAMAYO, 1989b, p. 238).

Este roteirista e espectador – legislador e obediente às próprias leis – é o autêntico sujeito moral responsável pelo seu destino e providência.

Contudo, segundo a teoria de Aramayo o conceito kantiano de providência pode ser relacionado ao conceito de *faktum* estoico⁴⁴⁰; ao invocar o célebre enunciado de Sêneca: “o destino conduz aquele que quer deixar-se guiar, arrasta aquele que não quer” (tradução minha)⁴⁴¹, o autor aponta: enquanto os estoicos concebiam o destino pela divindade suprema que estava acima de tudo – *sob a supervisão de Júpiter* – Kant colocou a noção de destino na concepção do Deus moral, o soberano Bem, que não é senão um postulado da razão pura prática, criado para “[...] satisfazer a mais rigorosa exigência da razão [...]”: o “sábio autor do mundo” que mantém acessa a chama da esperança de tornarmos partícipes da felicidade (*CRPr/KpV*, A 235, p. 183). Em contraste com o conceito de destino dos estoicos, Kant pondera:

Os estoicos tinham provavelmente os conceitos mais puros de Deus, e aplicaram-nos também para um fim prático. No entanto, não conseguiram chegar ao ponto de contemplar Deus como o *Criador* do mundo. Pois, embora se refiram a Ele pelo termo de criador, e se isto for cuidadosamente considerado, verificar-se-á que entenderam por este termo apenas o conceito de arquiteto. Eles ainda admitiam uma matéria igualmente eterna, da qual Júpiter - por cujo nome não designaram o deus trovão dos poetas, senão a suprema divindade acima de tudo - teria formado e organizado as coisas no mundo e das suas mutações, não lhes é feita justiça; pois eles distinguiram cuidadosamente o *fatum* da necessidade, e por ele nada mais entenderam do que o governo e a previsão divina. Mas, a fim de justificar o Deus supremamente perfeito por causa de todos os males e males que se podem encontrar no mundo, eles lançaram as culpas por isso na inaptidão da matéria, que nem sempre poderia ter sido usada para os propósitos supremos do mundo. (*LR/VR*, 1126, p. 164 – grifo do autor – tradução minha)⁴⁴²

⁴⁴⁰ Sobre a relação entre Kant e os estoicos, escreve Aramayo: “A nuestro juicio, la teodicea de que Kant nos habla en la filosofía de la historia gravita en torno a su visión del estoicismo” (ARAMAYO, 1994, p. 11)

⁴⁴¹ “*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*” (SÉNECA, 1925, p. 229).

⁴⁴² “Los estoicos tuvieron probablemente los conceptos de Dios más puros, y los aplicaron también con un propósito práctico. Sin embargo, no podían elevarse hasta el punto de contemplar a Dios como Creador del mundo. Pues, aunque se refieren a Él con el término *creator*, si se considera esto con atención, se verá que entendían por este término sólo el concepto de un arquitecto. Admitían todavía una materia igual de eterna, a partir de la cual Júpiter – con cuyo nombre no designaban al dios del trueno de los poetas, sino a la divinidad suprema por encima de todo – habrían formado y dispuesto las cosas en el mundo y de sus mutaciones, no se les hace justicia; pues distinguieron cuidadosamente el *fatum* de la necesidad, y no entendieron por él otra cosa que el gobierno y la previsión divinos. Pero, para justificar al Dios sumamente perfecto a causa de todos los males y del mal que se encuentra en el mundo, achacaron la culpa de esto a la falta de aptitud de la materia, que no habrían podido ser utilizada siempre para los supremos propósitos del arquitecto” (*LR/VR*, 1126, p. 164 – grifo do autor).

Aquilo que os estoicos chamaram de *sabedoria divina*, Kant coloca como portavoza a *razão pura prática legisladora*: uma causa inteligível e com efeitos práticos, que é causada e originada pela própria faculdade da razão pura⁴⁴³. Assim, Kant reelabora a concepção estoica de destino e de ordem cósmica, adaptando-os ao seu próprio enfoque: a noção de providência é produzida pela razão pura e, também, pensada como incentivo à essa mesma razão. Desse modo, a adaptação kantiana da filosofia estoica está diretamente atrelada à necessidade *a priori* de a razão encontrar seu fim e completude.

Como mostrado no Capítulo 2, a concepção estoica de destino atesta que tudo que vem da natureza é conveniente porque vem de Deus; Kant, então, rechaça essa noção para substituí-la pela a concepção de providência, atendendo com isso à tarefa da razão de participar ativamente da projeção de seus fins e de buscar realizá-los. Uma vez que o homem é fim em si e por si mesmo – sem ser, exclusivamente, meio para nada, nem mesmo para Deus; o Deus moral kantiano é o Deus sob os ditames da razão pura prática⁴⁴⁴.

Vinculada ao atuar prático, a noção de providência salva a dimensão divina através do imperativo de pensar um reino dos céus na terra⁴⁴⁵. Mas essa condição depende só do homem, pois somente ele tem de assumir o ônus da razão, como praticamente ativa e atuante. A predição do futuro e o êxito moral – como finalidade da

⁴⁴³ Contra a ideia de destino estoico enquanto uma causalidade férrea da natureza, a qual não é possível se opor sem prejuízos.

⁴⁴⁴ Na seguinte passagem da *CRPr*, Kant demonstra a superioridade da lei moral ao dizer que Deus está à sombra da lei, da razão prática, “[...] esta lei moral funda-se na autonomia da sua vontade enquanto vontade livre, a qual, segundo as suas leis gerais, deve simultaneamente de modo necessário poder *harmonizar-se* com aquilo a que deve *submeter-se*” (*CRPr/KpV*, A 237, p. 184 – grifo do autor). Schelling, questiona o Deus moral kantiano quando afirmou: “O que distingue o criticismo não é, portanto, a ideia de um *Deus* mas a ideia de um *Deus pensado sob leis morais* [...]. Como a razão teórica é demasiado *fraca* para conceber um Deus, e a ideia de um Deus só é realizável por exigências morais, também tenho de pensar Deus sob leis morais. Portanto, preciso da ideia de um Deus *moral* para salvar minha moralidade e, porque é apenas para salvar minha moralidade que admito um Deus, esse Deus tem que ser um Deus *moral*. Portanto, não é a ideia de Deus, mas apenas a ideia de um Deus moral, que devo àquele fundamento prático de convicção. Mas de onde vem aquela ideia de Deus, que é preciso ter antes de poder ter a ideia de um Deus *moral*? Dizeis que a razão teórica não está em condições de conceber um Deus. Pois bem - chamai-a como quiserdes: *admissão, conhecimento, crença* -, da *ideia* de Deus não podeis desvencilhar-vos. Mas então como chegastes, precisamente por exigências práticas, a essa ideia? Por certo o fundamento disto não pode estar nas palavras mágicas: *necessidade prática, crença prática* [...]” (SCHELLING, 1979, 286, p. 180 – grifo do autor).

⁴⁴⁵ Uma das formulações do imperativo categórico que salva uma espécie de reino inteligível sem sair do sensível. Sobre essa condição, disse Kant: “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que o de um *Reino dos Fins*” (*FMC/GMdS*, BA 74, p. 79 – grifo do autor). A partir da ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas, pode ser denominado de reino dos fins, o qual só é um ideal possível em analogia com um reino da natureza.

razão – se origina na ideia da razão prática, pelo princípio incondicionado de dever. E enquanto um conceito da razão pura, a providência tem significado heurístico porque detêm a função de fazer que o homem tome consciência da faculdade da razão pura prática, que condiciona à esperança e fé de tornar-se digno de alcançar um feliz desenlace. Aramayo comenta essa questão desde aquilo que denomina de *Imperativo Elpidológico*, formulado do seguinte modo:

Aja como se tudo dependesse do seu fazer ou deixar de fazer, confiando ao mesmo tempo que outra instância diferente e com poder para tanto (natureza, providência, destino [...] ou qualquer outra[.] Algo que te inspire confiança) elogie seus esforços morais bem-intencionados. (tradução minha)⁴⁴⁶

Assim, a tese principal do autor é pensar a esperança como uma verdade – uma fé inabalável – sobre a liberdade e o destino histórico de busca da felicidade como fim último do ser humano. Então, relativa à tarefa de pensar a felicidade como dependente do destino, Kant apresenta a distinção entre pensar o destino como causalidade fixa, projetada por algo totalmente distinto do homem; e o destino como providência originária dos interesses intrínsecos da faculdade da razão pura prática.

A moral estoica, portanto, não lidou com essa distinção, colocou o sábio herói num transcendente à natureza – desconsiderou a condição natural, debilitada e finita do homem⁴⁴⁷. Kant, nesse sentido revela a concepção de destino como providência, sob a esperança de que só a filosofia transcendental, enquanto fundadora da distinção entre natureza e liberdade, pode estabelecer uma razão pura prática que por si mesma, e em si mesma, pode concretizar e alcançar seus objetivos e suas finalidades.

Se se questionar a vantagem do *Imperativo Elpidológico*, administrado por Aramayo, na construção da noção de providência, parece que a resposta é justificada porque ele promove uma ampla visão sobre o desdobramento necessário à noção de filosofia da história: a esperança no futuro tem vantagem sobre as especulações abstratas porque a razão instaura um sistema de fins morais em que a expectativa é a

⁴⁴⁶ “Actúa como si todo dependiera de tu hacer o dejar de hacer, confiando al mismo tiempo que otra instancia diferente y con poder para ello (la naturaleza, la providencia, el destino [...] o cualquier otra instancia [.] Algo que te inspire confianza) cumplimente tus bienintencionados esfuerzos morales” (ARAMAYO, 2017, p. 76).

⁴⁴⁷ “rechazar la posición estoica sobre la virtud, en tanto que ésta olvida por completo el lado animal del ser humano, de suerte que los estoicos creen en un pretendido heroísmo de la virtud que erraría en lo tocante a sus fuerzas. El sabio estoico se considera bien protegido contra las amenazas de las tentaciones que proceden de su propia naturaleza” (Ibidem, p. 79).

condição necessária para dotar a razão da segurança de seus propósitos, mostrando que, graças à moral, não há barreiras inabaláveis ou inalcançáveis à razão.

Essa capacidade da consciência moral de examinar o passado e olhar para o futuro a fim de poder dizer o que se deve esperar, consiste, portanto, naquilo que Aramayo denominou de *Imperativo Elpidológico*, graças à esse princípio a filosofia da história é possível porque permite que o homem afaste os obstáculos que atravancavam o seu caminho em direção ao melhor dos mundos possíveis; “[...] ao enfrentar o futuro, o seu rosto ilumina-se com a esperança de que as coisas são como devem ser, porque tudo é possível” (tradução minha)⁴⁴⁸. Contudo, mesmo que a concepção de mundo trazida por Aramayo mantenha acessa a chama da razão prática como o artífice da filosofia de Kant⁴⁴⁹, a teoria do *Imperativo Elpidológico*, como conceito de esperança pela noção de providência heurística, deposita tudo na fé e na interminável procura da razão pelo seu fim e totalidade. Essa interpretação deixa em aberto o caminho da razão rumo ao infinito aperfeiçoamento moral, uma vez que não alcança inteiramente os limites da filosofia kantiana.

Apresentamos a seguir a abordagem de Villacañas, que expõe de um modo distinto sua compreensão da raiz estoica no criticismo kantiano, a fim de pensá-lo dentro dos limites da razão transcendental. Para Villacañas o pensamento da eterna esperança (elpidologia) postulada por Aramayo deve ser suprimido como conteúdo da filosofia kantiana.

4.3 O Sujeito transcendental perante a Razão e a Providência

Na tarefa de apresentar a filosofia transcendental como estabelecendo os limites da razão pura como doutrina que apela ao mito na tematização da natureza arquetípica da

⁴⁴⁸ “[...] al encarar el futuro, su rostro se ilumina con la esperanza de que las cosas vayan a ser como debieran, dado que todo es posible” (ARAMAYO, 2017, p. 88). Segundo o autor, a filosofia kantiana da história constitui o coração que faz palpitar o formalismo ético kantiano, pela suposição de uma providência que se mostra como um princípio regulativo, um conceito heurístico, um fio condutor que nos provém a certeza prática de que o homem irá alcançar seus fins. “El hombre no necesita conocer el desenlace que el curso del mundo reservará a su actividad moral para saber lo que debe hacer, ‘pero sin duda es una de las inevitables limitaciones del hombre y de su facultad racional practica preocuparse por el resultado de sus acciones, para descubrir lo que podría servirle de fin y también sancionar la pureza de la intención’. A ello se debe que la ética kantiana encuentre un complemento en su filosofía de la historia [...]. A mi parecer, la ética kantiana quedaría ciega sin una historia filosófica y su filosofía de la historia estaría vacía sin la idea reguladora o ficción heurística del bien supremo” (Ibidem, p. 88).

⁴⁴⁹ Isso pensado enquanto rendimento da filosofia transcendental em relação ao estoicismo.

liberdade (fundamento do edifício crítico), Villacañas traz uma importante contribuição à interpretação do pensamento kantiano. Para ele, embora a filosofia kantiana seja de procedência platônica, ela deveria ser pensada segundo uma finalidade distinta. É o caso, por exemplo, de considerar a teoria das ideias de Platão paralelamente ao arquétipo da razão transcendental kantiana. Segundo Villacañas,

Kant mantém essa metáfora e, o que é mais importante, seus contextos ontológicos. Nesse sentido, o arquetípico é genuinamente o numênico. A teoria de Kant, segundo a qual não temos um conceito positivo do numênico, se concretizará se a traduzirmos pela teoria de que não temos um conceito positivo do arquetípico. Pois a definição do arquetípico nos permite avançar em todas as instâncias de análise transcendental. A tese poderia ser enunciada da seguinte maneira: temos um conceito funcional do numênico, destinado apenas a mostrar suas distâncias a respeito do mundo fenomênico. Ou seja: a filosofia não pretende focar em um conceito do numênico, senão utilizá-lo como instrumento metodológico a fim de mostrar suas distâncias em relação ao mundo sensível. (tradução minha)⁴⁵⁰

Ao situar as ideias além de todo conhecimento empírico, Platão negou o conhecimento positivo do âmbito inteligível; Kant procedeu de modo semelhante relativamente ao domínio *numênico*, pois, para ele a filosofia se constitui como instrumento metodológico que manifesta os limites da natureza sensível desde um domínio regulativo, que jamais pode ser instrumento do conhecimento positivo, visto que este possui só validade e efetividade moral. A contar com essa prerrogativa, Villacañas dirige o debate à relação entre *arquétipo* e *éctipo* na matriz do pensamento transcendental kantiano: para ele Kant manteve o conceito de Deus como criador, demiurgo ou princípio mecânico ativo (já que a razão é arquetônica e hipoteticamente legisladora), na definição da essência da filosofia transcendental. Porém, Kant teria aproximado, com isso, os atributos da razão aos atributos de Deus, de modo a que os mandamentos deste Ser dessem lugar aos mandamentos da razão pura e da liberdade humana.

⁴⁵⁰ “Kant mantiene esta metafórica y, lo que es más importante, sus contextos ontológicos. En este sentido, lo arquetípico es genuinamente lo nouménico. La teoría de Kant, según la cual no tenemos un concepto positivo de lo nouménico, resultaría concretada si la traducimos a la teoría de que no tenemos un concepto positivo de lo arquetípico. Pues la definición de lo arquetípico permite avanzar en todas las instancias de análisis transcendental. La tesis podría ser establecida de esta otra manera: tenemos un concepto funcional de lo nouménico, únicamente destinado a mostrar sus distancias respecto del mundo fenoménico. Esto es: la filosofía no pretende centrarse en un concepto de lo numénico, sino usarlo como instrumento metodológico a fin de mostrar las distancias respecto del mundo sensible” (VILLACAÑAS, 1993, p. 63, nota 2).

Uma vez que tornada a ideia de Deus reduto da faculdade da razão pura prática, a subjetividade transcendental devia ser pensada aqui no processo de autoconstituição da razão como reflexo da subjetividade de Deus. Assim, em relação à pergunta: o que há de comum e incomum entre a razão pura e Deus? – como resposta seria obtido: que “[...] eles partilham a universalidade das suas leis, porém só a razão ordena a si mesma”⁴⁵¹.

A partir dessa interpretação Villacañas tematiza outro viés na acepção da filosofia da história no interior da filosofia kantiana: como história da razão, a filosofia da história se referirá à tomada de consciência da racionalidade do sujeito transcendental que, ao reconhecer os seus limites e a sua autonomia, constata-se como o único responsável pela produção de conhecimento e pela produção de sentido. Em vista disso, a filosofia da história não é outra coisa que filosofia da história da liberdade, isto é, da consciência do incondicionalmente prático, portanto, da Lei moral universal.

Esse desenvolvimento da razão se mostra possível graças ao giro copernicano, que orienta a faculdade da razão a trilhar o caminho seguro da ciência.⁴⁵² Assim, uma tal filosofia da história da razão, pensada exclusivamente pelo domínio da natureza, viria oferecer resistência ao desenvolvimento da liberdade pelo fato de a concepção formal de natureza não ter um sentido transcendente (ou sequer transcendental): ela não pode ir além dos fenômenos e não alcançará a coisa em si. A essa noção de natureza, que manifesta os seus efeitos através dos fenômenos e que mantém ocultos os seus princípios e causas originárias, Villacañas denomina “destino” (*Schicksal*) em Kant. Esse conceito de natureza, cuja “determinação última, radical e desconhecida do existente é o destino” (tradução minha)⁴⁵³, não está destinado a revelar os princípios ocultos dos seus efeitos. Por isso a revolução copernicana no pensamento exige ir até os limites da faculdade da razão: o sujeito transcendental dá significado e detém o conhecimento, é dele que se originam todas as condições *a priori* da natureza, mas ele mesmo não está, nem fora, nem dentro da natureza. Por isso o giro copernicano é que

⁴⁵¹ Ibidem, p. 65.

⁴⁵² Como mostrado na seção anterior (4.2), Aramayo pensa a história da filosofia como o coração pulsante da filosofia moral; todavia, Villacañas concorda que elas devem ser pensadas em conjunto, porém diz que a história da filosofia é a história da razão (do sujeito transcendental), ou de outro modo, é a história do giro copernicano tornando possível a história da liberdade. A história da razão retrata o processo de autoconstituição e autoafirmação da razão pura, é o reconhecimento da sua própria história, cuja tarefa estrutural é construir uma ciência sólida da razão pura.

⁴⁵³ “determinación última, radical y desconocida de lo existente es el destino” (VILLACAÑAS, 1993, p. 68). A respeito disso, prossegue Villacañas: “[...] la existencia se presenta a nosotros desde principios calados y ocultos. No vemos sus fundamentos necesarios, sino su presencia [...]” (Ibidem, p. 68).

daria asas à razão, mas também lhe imporia limites⁴⁵⁴, constituindo-se como o primeiro passo na libertação do sujeito transcendental do *destino oculto* da natureza condicionada, tornando-o moralmente autônomo desde a aceção da dimensão da faculdade da razão pura prática, portadora de todas as Leis da liberdade.

A história da liberdade se mostra, por isso, como a história dos pensamentos e representações culturais que o homem tem em si mesmo para legitimar sua pretensão de ser o centro transcendental do sentido do mundo. Numa analogia, menciona Villacañas, teríamos isso: tudo se passa como na história dos próprios mitos criados pelo homem; ele eleva sua consciência até a liberdade para buscar as condições últimas de sua razão – de sua existência –, contudo, é na extremidade da razão que estão os mitos. As respostas sobre Deus, a alma, a felicidade e o sumo Bem, dependem da possibilidade de serem pensados como elementos de uma crença racional justificada.⁴⁵⁵

Portanto, o homem pensa a sua liberdade do mesmo modo como reflete os mitos: para explicar aquilo que está além de todo conhecimento, utiliza-se de conceitos da mera especulação, essenciais para validar um caráter de obrigação moral. A liberdade é, deste modo, o conceito que separa o homem e a natureza, visto mitologicamente como a expulsão do paraíso. Pondera Villacañas, dizendo:

O mito e a sua hermenêutica é o traço mais preciso da história da liberdade. Neste sentido, e reciprocamente, podemos dizer que a ideia de liberdade ainda nos permite viver na estrela [despertar] do mito. E isto significa vislumbrar [espiar] a origem mitológica de toda a razão como o limite de uma auto-compreensão positivista de si mesma. Pois através desta expulsão, o destino como natureza formal é rompido para o homem, ao mesmo tempo que abre caminho para a sua auto-representação como um ser, num certo sentido, estranho [estrangeiro] à natureza. (tradução minha)⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ “El hombre, desde la noción de naturaleza como existencia según leyes, no es sino un objeto natural más, con lo que oculta a sí mismo su posición transcendental. Pero al mismo tiempo, es el centro transcendental libremente constituido, del que brotan todas las leyes de la naturaleza *spectata*” (Ibidem, p. 70).

⁴⁵⁵ Continua Villacañas diciendo: “[...] el hombre se ha elevado a la conciencia de la libertad al interrogarse por las condiciones últimas de su posición en el mundo originariamente establecida en sus mitos” (Ibidem, p. 70).

⁴⁵⁶ “El mito y su hermenéutica es la huella más precisa de la historia de la libertad. En este sentido, y recíprocamente, podemos decir que la idea de libertad nos permite todavía, vivir en la estrella [despertar] del mito. Y esto significa atisbar [espiar] el origen mitológico de toda razón como límite de una autocomprensión positivista de la misma. Pues mediante aquella expulsión se rompa para el hombre el Destino como naturaleza formal y se abre paso su autorrepresentación como ser en cierto sentido ajeno [alienígena] a la naturaleza” (Ibidem, p. 71-72).

Assim, ao deixar de ser mera ideia da razão teórica, a liberdade mostra sua atividade pela autoconsciência da razão pura prática: ao extrair o homem do paraíso da natureza fenomênica, ela o faz despertar do mito; incita o sujeito a manifestar a autoconsciência transcendental da razão para descobrir a si mesma e se desatar das amarras do mero destino. Essa concepção é, diz Villacañas, completamente distinta da das doutrinas estoica e cristã, uma vez que Kant pode distinguir entre fenômeno e *númeno* só desde essa perspectiva transcendental da razão pura.

O estoicismo, por exemplo, teria compreendido a noção de liberdade como subordinação à natureza e se aprisionado à inevitável sucessão de acontecimentos relacionados à ordem cósmica do mundo; ele pensa a salvação natural do homem, portanto, pela adequação à natureza por meio do instinto⁴⁵⁷. Por isso ele se dispõe, para a constituição de uma ética, a fundamentá-la pela intenção de reconhecer racionalmente a natureza, seja a partir de uma universalidade comum (*koiné*), seja pela sua totalidade (*ólee toon óloon*) ou mesmo em sua especificidade individual (*idía*). Nisto é visível que os filósofos antigos consideravam a natureza sob o pensamento da *techné*, gerando uma visão de mundo condenada a permanecer dentro dos limites da natureza. Nesse contexto, ainda que a liberdade significasse autonomia, ela não fornecia ao homem plena emancipação quanto a seu destino: o homem nunca foi verdadeiramente livre para reconhecer qualquer outro princípio de ordenação do *cosmo* que não fosse a lei da natureza. Tudo funcionava exatamente segundo o desejo e providência da natureza, a saber, conforme a vontade de Deus. No entanto, como ser livre consiste em aceitar sem qualquer resignação a lei da natureza, então a ética não era outra coisa (não podia ser) que o *viver em conformidade à natureza*: “De Heraclito a Séneca, as fórmulas são sempre repetidas nas mesmas regras, e que voltaremos a ver em Descartes e Spinoza: o fundamento da perdição e da própria realidade da natureza” (tradução minha)⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ A doutrina estoica, diz Villacañas, “[...] constituye lo pensamiento de la autonomía eterna e inquebrantable de la naturaleza como Destino, y desde ese foco genera todo el paradigma de su filosofía moral” (Ibidem, p. 72). A natureza do estoicismo, como mostrado no Capítulo 2, é a natureza enquanto destino, na qual todos os seres convertem em plena perfeição, uma noção de instinto, que acabou alterada pela tradição moderna. Kant pensava instinto como “esta voz de Deus, obedecendo a todos os animais, inicialmente guiaria o principiante sozinho”. Seguir essa voz é adequar-se a estrutura interna da natureza, pois a lei do destino determina internamente a existência da natureza. “El instinto es ciertamente determinación teleológica de existencia, y en este sentido guía infalible para orientarse a la adecuación en el seno de todo natural” (Ibidem, p. 76).

⁴⁵⁸ “Desde Heráclito hasta Séneca las consignas se repiten siempre en la misma clave, que volveremos a ver en Descartes y en Spinoza: el fundamento de la pérdida y de realidad de la propia naturaleza” (Ibidem, p. 74).

O cristianismo, por outro lado, pensava uma espécie de salvação divina para os homens que se conformavam às leis da Sagrada Escritura: tudo que a razão faz tem de estar em conformidade com os planos secretos de Deus – a providência divina. O homem, para ser livre, deve contemplar Deus e viver de acordo com ele. Todavia, essa noção de salvação pela graça é pensada segundo a compreensão de uma natureza criadora que, para ser justificada e conhecida, exige que se transcenda a todo o fenômeno. Mas, ao determinar que não há conhecimento fora do pensamento, Kant foi incisivo: além do domínio do fenômeno nada pode ser objetivamente conhecido pela faculdade do entendimento, pois “[...] é totalmente impossível sair por si mesmo de um conceito e, sem seguir o encadeamento empírico (pelo qual apenas são dados fenômenos), chegar à descoberta de novos objetos e seres transcendentés” (*CRP/KrV*, B 667, p. 530). Por isso, toda tentativa de querer atribuir existência real – ou em si – à ideia de Deus repousa numa ilusão transcendental.

Por esse meio Kant ponderava a anulação da noção de destino, pressuposta pelos filósofos estoicos, vindo a amparar essa reflexão nos pressupostos iniciais do cristianismo, favorável ao pensamento do fim último. Por inferir a salvação do homem da ideia de um Deus moral, ele teria substituído a providência divina pela providência enquanto uma autoconsciência racionalmente justificada.⁴⁵⁹ Em suas palavras: “A doutrina [filosófica] do cristianismo, mesmo que não seja ainda considerada como doutrina religiosa, fornece um conceito de soberano bem (do Reino de Deus), que é o único a satisfazer a mais rigorosa exigência da razão prática” (*CRPr/KpV*, A 231-232, p. 178-179). Assim, ainda que a metafísica dos costumes e, com ela, a Lei moral, não

⁴⁵⁹ Na *CRPr*, Kant fala de algumas particularidades entre Estoicismo e Cristianismo desde o ponto de vista do fim último e bem total do homem que age moralmente e se torna, diria digno, de alcançar o sumo Bem: “Pensa-se comumente que a prescrição cristã acerca dos costumes não é [...] superior ao conceito moral dos estoicos; no entanto, a diferença entre ambos é muito manifesta. O sistema estoico fazia da consciência da força da alma o eixo em torno do qual deviam girar todas as disposições morais e, embora os adeptos desse mesmo sistema falassem certamente de deveres, determinando-os até muito bem, punham, contudo, o móbil e o genuíno princípio determinante da vontade numa elevação do modo de pensar sobre os motivos inferiores dos sentidos [natureza ou destino] [...]. Ora, se considero a moral cristã pelo seu lado filosófico, ela apareceria, comparada com as ideias das escolas gregas, do modo seguinte: as ideias dos Cínicos, dos Epicuristas, dos Estoicos e dos Cristãos são a simplicidade da natureza, a prudência, a sabedoria e a santidade. No tocante ao caminho para aí chegar, os filósofos gregos distinguiram-se entre si de tal modo que os Cínicos achavam para tal suficiente o senso comum, os outros apenas a via da ciência, pensando no entanto uns e outros que bastava o simples uso das forças naturais. A moral cristã, que regula a sua prescrição de uma maneira tão pura e severa (como, aliás, deve ser), tira ao homem a confiança de lhe ser perfeitamente adequado, pelo menos nesta vida, mas, no entanto, consola-o também pelo fato de podermos esperar, se agirmos tão bem quanto está em nosso poder [*Vermögen*], que aquilo que não está em nosso poder nos será dado de uma outra maneira, quer saibamos ou não como” (*CRPr/KpV*, A 229, nota 13, p. 178-179 – grifo do autor).

prometam ou sequer garantam felicidade alguma, no entanto, é certo “a moral cristã suplementa a carência [...] pela representação do mundo em que seres racionais se consagram à lei moral com toda a sua alma [...]” (CRPr/KpV, A 231-232, p. 179).

Nessa guinada de Kant à perspectiva moral cristã não deve ser buscado, no entanto, nenhum viés confessional ou mesmo teológico, mas, uma via crítica no interior da razão pura prática; embora a moral nunca poderá fornecer qualquer conhecimento de Deus, ela é indispensável por desempenhar um papel decisivo no fomento do sumo Bem. Por haver abandonado a noção de destino da natureza (*logos*) e superado o pensamento estoico de resignação, Kant põe no ponto mais alto da razão a reformulação do pensamento que afirmava o homem como subjetividade de Deus.

Segundo Villacañas, em Kant a razão é a subjetividade de Deus e o destino é a providência racionalmente justificada pela admissão do sujeito transcendental da razão pura prática: a fatalidade ou fortuna não deve jamais ser pautada pela condição do destino, da natureza ou mesmo da providência divina, pois a vantagem ou o proveito da sua história resulta exclusivamente de si, do ônus da razão.

Nesse sentido, a apropriação, a separação e a transformação kantiana do pressuposto do “destino” no estoicismo e no cristianismo podem ser compreendidas em grande parte pelo abandono do pensamento da fé na natureza, do destino estoico e mesmo da fé em Deus: é necessário ampliar o pensamento do sujeito transcendental, que declara ser a *fé racional na razão* igual à providência, pela qual o ofício do Deus moral se mostra como o portador e detentor da felicidade. De modo literal, Kant procede pela alteração (adaptação) das máximas estoica: *viver em conformidade à natureza* – como destino, e da máxima cristã: *viver em subordinação à Deus* – como providência divina, visando pensar a máxima: *viver em conformidade com a razão* – como providência transcendental da razão pura.

O homem tem de romper com a noção de natureza enquanto destino a fim de passar a pensar a história da liberdade. Essa transformação do destino (como natureza) em providência (como razão) assenta na consciência da moralidade, pois, diz Villacañas, que “o destino se converta em Providência é uma possibilidade hermenêutica que legitima a soberania da razão” (tradução minha)⁴⁶⁰. Isso significa: o homem é parte da natureza *éctipa*, porém, não tem sua vida determinada pelos planos

⁴⁶⁰ “el destino se convierta en Providencia es una posibilidad hermenéutica que legitima la soberanía de la razón” (Ibidem, p. 91).

dela. Na medida em que não se encontra aprisionado pelo destino, pode ser pensado como sujeito de um mundo inteligível – mundo possível em ideia, do qual ele é membro e legislador; enquanto sua vontade é incondicionada e legisladora, ele estará em consonância com a providência transcendental da razão pura.

Para Villacañas, a filosofia da natureza estoica é substituída, em Kant, pela filosofia da liberdade, na qual o homem é colocado à beira do precipício (*am Rande eines Abgrundes*) a fim de olhar o horizonte da natureza e contemplar o alcance de sua liberdade: pensado como o arquiteto de sua própria morada, o homem não pensa mais a natureza como contemplação, mas como uma construção da razão, possível pelo giro copernicano – motivo da legitimação da subjetividade transcendental.⁴⁶¹

Essa consciência do homem que se vê à beira do abismo é, no fundo, a compreensão de que a natureza, embora perfeitamente construída e determinada, não dita as leis universais do agir, nem é a senhora do destino; o *estar à margem do precipício* é, então, esse *despertar da razão transcendental* que contempla sua autonomia ao eximir-se da ignorância em crer no cego destino. Trata-se de um tomar consciência de si mesmo, da razão pura prática, a fim de se tornar em autor da sua história: ela é o germe da sua liberdade e o ditador da sua própria Lei, que determina os domínios e os limites à razão pura.

Pela pressuposição da unidade à base da dicotomia fenômeno/númeno no primado da consciência transcendental da razão pura prática, Kant pensa o último fundamento da relação entre homem X natureza: é a história da liberdade como a história da jornada da vida (*Lebensreise*). Nessa narrativa sobre como o homem se liberta do destino oculto da natureza e se torna, pela consciência da razão prática, autônomo e em perfeita posse da sua liberdade, a história da filosofia faz referência à criação e ao desenvolvimento da história humana, desde a saída do paraíso até a esperança de conquistar a dignidade de ser feliz. Aqui ser dignido da liberdade não se confunde com o resultado do destino oculto da natureza: ela é antes o fruto de uma inteligência dominadora do próprio destino. Assim a *natura ectipa*, pensada como fixa e determinada por princípios ocultos, pode ser *transmutada* a partir de princípios

⁴⁶¹ Para Villacañas a metáfora da Revolução Copernicana do conhecimento, assentada por Kant, é o marco da filosofia moderna, a afirmação do sujeito transcendental: “El Giro Copernicano es la estrategia realizativa de la razón en la historia [...], es la estrategia de autoafirmación de la razón, el paradigma de la autoconstitución de la razón” (Idem, 2004, p.70). O giro copernicano representa a história da razão, desde o pensamento do exercício da liberdade do sujeito transcendental na ordenação de si e do mundo, é a inversão de um processo que demonstra a auto constituição da razão pela intervenção da liberdade no mundo.

puramente racionais, em *natura arquetipa*. Isso assegurará a mobilidade e a autonomia para gerir a vida desde sua própria providência.⁴⁶² Por isso o destino inicial, levantado pelo pensamento estoico, torna-se em Kant na subjetividade transcendental de uma providência racional.

No entanto, para pensar o conceito de providência é necessário recorrer ao conceito de Deus, assim como a ideia de liberdade (condição para tornar-se digno da felicidade) não pode ser admitida sem o conceito de Deus, pois, segundo Villacañas, “Deus é assim, por sua vez, o espelho objetivo da ideia de Liberdade” (tradução minha)⁴⁶³.

Em vista disso, pensados desde um ponto em comum, estoicismo e cristianismo, os dois grandes modelos históricos da filosofia da natureza, se contrapõem: o fundo conceitual cristão só pode se elevar se ele produzir essa quebra no mundo estoico. Para Kant, que se encontrava entre as duas doutrinas, numa posição equidistante do cristianismo e do estoicismo, a razão transcendental devia cumprir seu último destino; no dizer de Villacañas: a razão transcendental devia cumprir o fim da providência e satisfazer sua maior exigência e necessidade, a de transformar a teologia em metafísica crítica⁴⁶⁴, na qual a razão divina se reproduz na, e como, razão pura prática, visto que “o *punto crítico* de toda a Teodicéia sempre foi o paradoxo de um Deus bom que cria uma natureza perversa que ele deve, no entanto, atender e salvar. Neste jogo infinito, a razão humana compartilha o destino de seu próprio Deus” (tradução minha)⁴⁶⁵, como cocriado por ela própria. Vejamos a seguir o contraponto entre as posições recém debatidas sobre o papel do conceito de liberdade na aproximação/distanciamento da filosofia transcendental kantiana em relação à doutrina estoica.

⁴⁶² “Cuando el ser racional llega a la conciencia de sí como reflejo del arquetipo, llega a conciencia de la prioridad de la práctica como elemento formador del sentido del mundo” (Idem, 2004, p. 81).

⁴⁶³ “Dios es así, a su vez, espejo objetivo de la idea de Libertad” (Idem, 1993, p. 96). A ideia de liberdade é, na filosofia kantiana, o ponto concreto e misterioso onde o destino do cosmo e a história do homem se vinculam. E é por isso que a filosofia crítica exerce sua fixação nos limites da razão. Fé heroica na virtude é a crença de que o destino seja pensado como providência, “[...] mientras exista esa fe, la ley moral puede seguir siendo una experiencia problemática de conciencia y así abrirse paso la esperanza final de la existencia de la Providencia, y no del mero Destino” (Idem, 1993, p. 96).

⁴⁶⁴ Pensado, aqui, o giro copernicano como o processo da crítica de deslocamento da centralidade de Deus à auto constituição da faculdade da razão pura. Tal como indicado pelo comentador: “La tesis central es que la historia de la razón, en el sentido kantiano de tránsito de la teodicea a la filosofía especulativa y, finalmente, a la crítica, se produce mediante las sucesivas oleadas de Revolución Copernicana” (VILLACAÑAS, 2004, p. 73).

⁴⁶⁵ “el *punto crucis* de toda Teodicea siempre fue la paradoja de un Dios bueno que crea una naturaleza perversa a la que sin embargo debe atender y salvar. En este juego infinito la razón humana comparte el destino de su propio Dios” (Idem, 1993, p. 98).

4.4 Hipótese conciliatória: a formalização da liberdade como elemento kantiano de diferenciação

A partir da exposição dos elementos constitutivos da doutrina estoica e do abandono kantiano da compreensão naturalista da moral nos estoicos pode-se considerar como sendo uma marca do conceito de autonomia em Kant, perante os antigos, o sentido *positivo* (na perspectiva prática) dos limites da razão transcendental⁴⁶⁶. Foi preciso reelaborar uma perspectiva na filosofia que assumisse os fins da natureza não mais como *mera projeção*, mas como fins *objetivos e efetivos* da natureza, pensados pela razão pura prática. Por essa diferença entre os dois tipos de convicção ou objetividade (uma objetividade prática transcendental e outra *objetividade efetiva pura*) pode-se entender a inicial hesitação kantiana a respeito do conhecimento da coisa-em-si: a hesitação kantiana a respeito do modo de tratar os objetos do puro pensamento, como elo de ligação para pensar o conceito de liberdade transcendental e, em seguida, o conceito de liberdade prática, era tributária à recepção do ceticismo antigo, que foi incorporado pela perspectiva da razão transcendental. Ao mesmo tempo, dessa incorporação do ceticismo antigo podia se valer a filosofia transcendental para fazer os devidos ajustes em sua apropriação do pensamento estoico antigo.⁴⁶⁷

Nas duas últimas interpretações sobre a compatibilidade/incompatibilidade entre o estoicismo e filosofia transcendental pode-se constatar, entre outras coisas, que se para Aramayo deve a filosofia da história de Kant ser pensada sob influência dos estoicos antigos, assumindo o ônus de sustentar as considerações objetivas da natureza do ponto de vista transcendental, pela explicação teórica da natureza como dependente da visão de progresso moral da humanidade e da história graças à contínua manutenção na (auto)elucidação das faculdades de conhecimento no sujeito; por sua vez, para Villacañas a filosofia da história como história da liberdade explica a ruptura de Kant com os estoicos por assumir que a liberdade se realiza pela distinção *natura*

⁴⁶⁶ A esfera *positiva* do limite da razão, considerado pela razão prática transcendental, evidencia o caráter lacunar de toda tentativa de realizá-lo por um operar meramente projetivo da razão teórica, dependente de uma providência racionalmente justificada.

⁴⁶⁷ Esse caráter cético, presente na perspectiva transcendental da razão kantiana, pode ser compreendida também desde a suposição de que tanto os estoicos como Kant limitaram seu exame a uma análise psicológica das faculdades humanas de conhecimento para uma abordagem que atendesse essa perspectiva (KITCHER, 1990, p. 16).

éctipa/natura arquétipa no horizonte transcendental da filosofia como elemento da razão pura, que exime o homem das armadilhas do destino, tornando-o responsável por suas escolhas e por atos – admitindo-o autor e ator de sua própria história.

Embora as interpretações acima se distingam por seu ponto de partida, um mesmo pano de fundo parece estar mantido: elas pensam a filosofia da história em Kant no vínculo à natureza (*phýsis*): partindo do pressuposto da progressão indefinida, desde o caos em direção à ordem perfeita, Aramayo considera os planos ocultos da natureza como remetendo a fins subjetivos; aqui ele assume, no entanto, um caráter hesitante ao considerar a filosofia da história como expressão de um ceticismo imanente a um *imperativo epidológico*. Villacañas, por sua vez, por submeter a efetividade da pura razão à Liberdade, no plano do sujeito transcendental, pensa a razão sob a imagem e a semelhança de um Deus moral. Para ele a leitura hesitante, que vincula os acontecimentos da história a sua possível não-realização desde a razão prática, apresenta ainda uma identidade de Kant ao núcleo do estoicismo: isso estaria sendo mantido, justamente, pela noção de progressão. Diz Villacañas: “[...] não há uma progressão indefinida em direção a ordem, senão uma eterna compreensão entre o caos e a ordem. Pois o caos é o princípio da ordem [...]” (tradução minha)⁴⁶⁸. Aqui a razão garante o equilíbrio para o homem que aspira ser legislador das próprias leis, que as obedeça e seja, simultaneamente, fim em si mesmo e membro do reino dos fins. O ser humano se eleva para tornar-se fim de si mesmo como ocorre em um processo formativo que vai do caos para a ordem. Complementa Villacañas:

Por isso é muito compreensível que o ser humano tenha buscado uma ordem para sua vida apenas com a mesma força que o teria introduzido naquela desordem. Ele tinha que tentar elevar a liberdade, não mais selvagem, mas ordenada como inteligência, à verdadeira mãe de seu ser. Assim, a inteligência propôs-lhe chegar a um fim em si mesmo, dever seu próprio ser a si mesmo, não mais à natureza. (tradução minha)⁴⁶⁹

Uma vez pensada a razão como em progressão infinita do caos à ordem estaria sendo vetado poder pensar o avanço, do ponto de vista transcendental, de qualquer

⁴⁶⁸ “[...] no hay una progresión indefinida hacia el orden, sino una compensación eterna entre el caos y el orden. Pues el caos es ya principio de orden [...]” (VILLACAÑAS, 1996, p. 361).

⁴⁶⁹ “Por eso es muy comprensible que el ser humano buscara un orden para su vida justo a través de la misma potencia que lo habría introducido en ese desorden. Había de intentar elevar la libertad, ya no salvaje, sino ordenada como inteligencia, a la verdadera madre de su ser. Así la inteligencia le propuso elevarse a fin en sí, deber a sí mismo, ya no a la naturaleza, su propio ser” (Idem, 2013b, p. 153).

passo adiante em relação a um enfoque seguinte: por exemplo, para a adoção de um sentido positivo dos limites da razão, como naquele que adotará Schelling em sua exposição da natureza, em favor de concepção objetiva e sistemática desde a identificação da objetividade com a própria coisa em si em todo conhecimento.⁴⁷⁰

Assim, como consequências do programa crítico da filosofia transcendental de Kant, evidencia-se no pensamento kantiano, como tema cruzado, a afinidade entre moralidade e filosofia da história.⁴⁷¹ A ameaça de não realizar a conexão entre virtude e felicidade no interior da moralidade – no conceito de sumo Bem – respalda na equidistância entre o interesse prático da razão e o destino (com a excludente: ou da natureza ou da razão transcendental). Se se admite um progresso ininterrupto da faculdade da razão até fins que não podem ser garantidos, seja na perspectiva da filosofia prática, como fim objetivamente válido, seja na perspectiva da filosofia da história, orientada por planos secretos e que repousa numa esperança afortunada – a respeito disso Kant contrapõe exclusivamente que: a natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins, mas deu ao homem razão e liberdade da vontade para que vivesse moralmente e agisse em conformidade com a natureza, podendo, sim, esperar uma recompensa, mas desde que não fosse motivado a agir com base nela (*Id/IaG*, A 389-390). Consoante a isso declarou que, embora a natureza não podia dar qualquer tipo de garantia, a razão pura prática possui o poder de determinar e garantir para si seu fim e objeto último; isso assegurado, como para a liberdade, pelo simples fato da razão [*Faktum der Vernunft*] (*CRPr/KpV*, A 81, p. 71).

Vejamos no capítulo a seguir o modo pelo qual Kant constituiu a definição de conhecimento (Ciência) sem descuidar-se de salvar, ao mesmo tempo, com legitimidade, o espaço do puro pensamento como outro campo de interesse da razão. Isso ele alcançou a partir da distinção entre conhecer e pensar.

⁴⁷⁰ Schelling assumirá a tarefa de suprimir a cisão fenômeno/coisa-em-si na apresentação da identidade absoluta do ser e do aparecer. Disse ele: “Sem este pressuposto da identidade absoluta do ser e do aparecer, o que seria a experiência e para onde se extraviaria, por exemplo, a física?” (SCHELLING, 2005, p. 156). Complementa ele, dizendo: “[...] A possibilidade de toda experiência se baseia na aceitação de que as coisas são precisamente como as representamos, por conseguinte, de que sem dúvida conhecemos as coisas como são em si [...]” (Ibidem, p. 156). Segundo isso, a tarefa da filosofia teórica (de investigar a possibilidade da experiência) se apresenta como idêntica à tematização do fundamento de toda representação: ela assenta na explicação do modo “[...] como representações podem coincidir absolutamente com objetos que existem com inteira independência delas” (Ibidem, p. 156).

⁴⁷¹ Admitida pela condição de que a natureza não só tem planos precisos para o homem, senão que instiga o homem a constituí-la enquanto espírito (razão) que faz a história. A obrigação moral ordena a que o homem se desapegue das disposições naturais, mas, com isso, orienta-o, pela razão, a viver e a agir com a esperança de alcançar o seu fim e a plenitude da razão prática.

CAPÍTULO 5. CIÊNCIA E FRONTEIRA DA RAZÃO: CONHECER E PENSAR

“Nos últimos limites do mundo inteligível, aparece-me a ideia de Bem, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode ver”

(PLATÃO, 2017)

O fato de o pensamento transcendental kantiano ir além das premissas do pensamento estoico aponta a um tipo de superação, alicerçada na ideia de unidade e simetria da filosofia transcendental: ela buscou se justificar enquanto sistema pelo necessário caráter arquitetônico da faculdade da razão. Partindo das condições de um plano previamente elaborado, visando mapear os limites, determinar seus direitos (*quid juris*)⁴⁷² e as regras de sua autoconstituição, Kant apresentou o caráter antecipador da razão pura, possível enquanto ela pensa o “conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa” a partir da ideia de um “edifício da razão” (*CRP/KrV*, B 735, p. 575). O seu objetivo tem precisão e rigor: elaborar uma ciência da razão a partir do conjunto organizado de conhecimentos que pertencem a ela, de modo necessário.

Nessa tarefa o pensamento de sistema, que traz a totalidade dos conhecimentos da razão, são articulados e organizados segundo a ideia de unidade. Essa unidade converte, segundo os fins essenciais da razão (*Vernunft*), o agregado de conhecimentos em “ciência” – que Kant denominou “arquitetônica”. Cada sistema – teórico e prático – está, segundo ele, “em si [mesmo] articulado segundo uma ideia [de fim/de totalidade], mas além disso encontram-se todos harmoniosamente unidos entre si, como membros de um mesmo todo, num sistema de conhecimento humano e permitem uma arquitetônica de todo o saber humano” (*CRP/KrV*, B 863, p. 659).

Na intenção de revelar uma ciência da faculdade da razão pura, o sistema de todo o conhecimento da razão será denominado “filosofia”. Embora inviável *in concreto*⁴⁷³, esse ideal da razão, de um sistema do completo conhecimento da razão, é

⁴⁷² “Quando os juristas falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão de fato (*quid facti*)”. (*CRP/KrV*, B 116, p. 119 – grifo do autor)

⁴⁷³ “Entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quando ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo aprender a filosofar. O sistema de todo o conhecimento filosófico é então a filosofia. Deve-se tomá-la objetivamente, se entendermos por isso o arquétipo de apreciação de todas as tentativas de filosofar, apreciação essa que deve servir para julgar toda a filosofia subjetiva, cujo edifício muitas vezes é tão

um projeto do qual não é possível esquivar-se: aqui a razão tem de ser pensada segundo uma concepção escolástica (*Schulbegriff*) de filosofia.⁴⁷⁴ Por esse conceito escolástico, como apontamos anteriormente, é manifestada uma filosofia que tem como fim a unidade da ciência e é articulado pela ideia de perfeição lógica do conhecimento. Um tal pressuposto racional, de natureza acadêmica, serve para investigar a constituição da faculdade da razão que, criticamente posicionada, engendra seu alicerce para dar sustentação a toda a filosofia. Neste domínio Kant desenvolve um minucioso exame sobre os princípios da razão: a razão pura tem de lidar com as coisas e por esse trato ela chega ao conhecimento dos objetos – os fenômenos – (ciência); mas, sem abandonar isso, lida também com aquilo que ultrapassa os objetos da ciência: puros conceitos, admitidos como gerados pela pura razão, os *númenos*, que possibilitam pensar em uma outra ordem causal (será o ponto de ligação para o domínio prático e domínio reflexivo da faculdade do juízo).

Pela exigência de totalidade do conhecimento, o tema do “sistema” da razão entra na metafísica kantiana (depurada pela crítica) como um objeto a mais a ser considerado: a tarefa da razão pura é, então, conduzir cada um de seus objetos aos respectivos domínios puros. No caso dos objetos da natureza, à Metafísica da Natureza; no caso dos objetos da liberdade, à Metafísica da Moral. Enquanto o tema da primeira é voltar-se a *tudo o que é*, o da segunda é dirigir-se a *tudo aquilo que deve ser*. Por isso a filosofia tem somente duas disciplinas: a *Metafísica da natureza* e a *Metafísica da liberdade*. Na primeira a razão se ocupa com os princípios da razão teórica (*Verstand*), que se relacionam ao que pode ser conhecido (todas as coisas da natureza); na segunda, com os princípios práticos da razão (*Vernunft*), derivados todos do conceito puro de liberdade: por ele a razão prática se refere ao pensamento do incondicionado e

diverso e tão mutável. Desta maneira, a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada in concreto, mas de que procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos, até que se tenha descoberto o único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los” (*CRP/KrV*, B 866, p. 660-661 – grifo do autor).

⁴⁷⁴ Há, diz Kant, um outro conceito denominado de filosofia mundana (*Welvegrift*), ou, como refere-se na *CRP*, conceito cósmico de filosofia (*CRP/KrV*, B 866, p. 661). Esta concepção faz alusão à filosofia popular que tem de estar em consonância com os fins antropológicos e pragmáticos – tal como mostrou-se nas seções 3.3 e 3.4, este modo de pensar está em conformidade com o modo de proceder privilegiado por Garve; mas Kant se mostra inelutável no que tange ao método de fundamentação da filosofia transcendental.

formaliza-o ao modo de uma Lei moral (imperativo categórico). Essas duas *Metafísicas da razão* não se misturam. Cada está preservada em seu próprio domínio, sem pretender determinar os princípios do domínio vizinho. Sobre essa condição, Kant declarou: “[é] da maior importância isolar os conhecimentos [teóricos e práticos da razão] que, pela sua espécie e origem, são distintos de outros conhecimentos e impedi-los cuidadosamente de se misturar e confundir com outros, com os quais se encontram ordinariamente ligados no uso” (*CRP/KrV*, B 870, p. 663). A ideia de completude e totalidade da razão é que subjaz aqui à capacidade de manter em perspectivas distintas esses dois ramos metafísicos.

Por essa *dupla metafísica* a razão é tematizada segundo seus diferentes atributos: razão teórica (que lida com a natureza e o condicionado) e razão prática (depositária da liberdade e do incondicionado), embora partes distintas da mesma razão, precisam ser pensadas arquitetonicamente segundo um fim comum. Enquanto metafísica do incondicionado, trata-se aqui de uma especulação necessária: é uma função negativa que “não prejudica em nada seu valor, antes lhe dá mais dignidade e consideração [...] e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal” (*CRP/KrV*, B 879, p. 669). Na apropriação do legado estoico a razão transcendental kantiana possui, portanto, algumas vantagens, as quais não haviam sido antecipadamente reconhecidas nos modelos de pensamento contemporâneos ao de Kant. O fato de requerer iniciar por uma autoavaliação da razão – pela “crítica” –, por exemplo, denota aquele cuidado que apenas a recém elaborada perspectiva transcendental da razão descortinou, na assimilação e debate de Kant com todos os seus contemporâneos.

Por isso, a adequada compreensão das conquistas da perspectiva transcendental da razão permite constatar em que sentido se mostrava imprescindível a ela – razão – conceder, por primeiro, um espaço próprio e exclusivo para si mesma a fim de avaliar, no conjunto, todos os seus direitos originários (*quid juris*), tudo o que a razão pura deve poder conceder a si própria para validar seus processos discursivos e de puro raciocínio. Vejamos a seguir em que consistiu esse mérito da razão extraído desde sua autoavaliação, a (auto)crítica da razão pura especulativa.

5.1 O mérito da *Crítica* e a constituição da faculdade da razão pura – o primeiro passo

O principal objetivo da *Crítica*, buscado pela fundamentação da razão pura, foi levar a razão – ela própria – ao caminho genuíno de uma ciência.⁴⁷⁵ Essa tarefa contém duas partes: guiar a razão em seu uso correto/adequado, atento aos limites, para conhecer positivamente a natureza (os fenômenos); e limitar os demais interesses que presumiam poder fornecer tudo à razão, levando-a a ultrapassar os objetos dados na natureza sensível. Para realizar isso Kant apresentou a concepção da revolução copernicana, a perspectiva da qual se serviu Copérnico na ciência natural (física), para aplicá-la na filosofia. Essa concepção traz a prova de validade do idealismo transcendental⁴⁷⁶ por assinalar o primeiro passo na separação entre concepções antigas e tradicionais na filosofia e uma concepção verdadeiramente crítica da razão: ela representa a maturidade da razão por tornar claro os limites da efetividade dos conceitos da razão teórica e, por extensão, da razão prática, de utilidade para o conhecimento teórico, a moralidade, a história, a política e a religião.⁴⁷⁷

Na tarefa de autoavaliação da razão, Kant desdobra as consequências da revolução copernicana, da inversão no modo de a razão filosófica (faculdades) assumir sua perspectiva relativamente aos objetos. Neste contexto de reforma no modo de pensar, a razão “se reconhece como sendo uma e *una*; ela se distingue somente com respeito a suas aplicações: é teórica, prática e especulativa”⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Kant refuta com a *Crítica* o racionalismo dogmático que acredita demonstrar, desde a natureza sensível da razão, coisas de caráter puramente transcendental. Estes admitiam provar conceitos que (ao exemplo de Deus, Alma e Liberdade) não são, todavia, possíveis de demonstrar a existência nem, tampouco, a não-existência. Esse equívoco no proceder desta doutrina se deu porque, segundo Kant, lhes faltou o proceder da *Crítica*, única capaz de estabelecer limites à razão.

⁴⁷⁶ Assim, também, como representará a defesa de Kant contra as acusações de que seu idealismo seria idêntico ao idealismo dogmático de Berkeley, ou mesmo o idealismo cético de Descartes.

⁴⁷⁷ Como sugere Utteich, pela recensão da *CRP* de Garve/Feder, publicada na *revista de Göttingen* (9 de janeiro de 1782), Kant teria levado a um amadurecimento seu modo de se referir e de expor o caráter autoconflituoso da razão, presente no prefácio da primeira edição da *CRP*. Isto é, em reação à recensão ele teria alcançado maior lucidez sobre o tratamento mais efetivo da razão pura. O giro copernicano aplicado na filosofia, trazido no prefácio da segunda edição da *CRP*, pelo lado da “revolução” na apresentação do envolvimento das faculdades com os objetos, superará na origem aquela tematização temerária da razão, do prefácio da primeira edição (1781). Desde o giro copernicano a razão alcança segurança para lidar com os problemas que antes a haviam inquietado. Uma vez ciente de si própria, ela demonstra domínio sobre as questões da metafísica. Naturalmente pode ser presumido aí um elemento positivo para o simultâneo “amadurecimento” da perspectiva prática da razão. (UTTEICH, 2021a, p. 176, nota 32 – grifo do autor).

⁴⁷⁸ UTTEICH, 2021a, p. 184.

Desde a revolução copernicana⁴⁷⁹ torna-se mais compreensível a doutrina do Idealismo transcendental: as estruturas *a priori* (categorias) do conhecimento têm significado na medida em que se fundam no sujeito.⁴⁸⁰ Isto é, a via transcendental (do idealismo) permite distinguir as pretensões da metafísica crítica kantiana em relação à metafísica tradicional, que não havia atinado para questões inerentes a si própria – como a da presença da faculdade da sensibilidade, constitutiva e com estatuto próprio, assim como para a vinculação intrínseca dela às faculdades do entendimento e da razão.⁴⁸¹

Por esse motivo a tarefa de Kant não se resume a circunscrever as ocupações teóricas e práticas da razão, mas, mais amplo do que isso, em apurar os direitos originários da razão humana (*quid juris*) a fim de assumir como legítimos também os elementos que ultrapassam as esferas teórica e prática da razão. Essa condição é pensada em consonância com o ilustrado “tribunal da razão”: a figura de um tribunal no qual a razão se projeta para ocupar simultaneamente as três distintas posições do processo litigioso: ela é o juiz (com poder de crítica), o réu (com espaço para levantar

⁴⁷⁹ Como apresentado na seção 4.3, Villacañas também é defensor da teoria de que a guinada kantiana perante a doutrina do estoicismo e, também, do cristianismo se deve, principalmente, pela Revolução copernicana, que coloca o sujeito como ativamente participativo e constitutivo da filosofia transcendental.

⁴⁸⁰ Na passagem da *CRP*, lê-se: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade [...]. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmo nelas pomos. Este ensaio dá resultado e promete o caminho seguro da ciência para a metafísica” (*CRP/KrV*, BXVI-XVIII, p. 19-20 – grifo do autor).

⁴⁸¹ Tal como escreveu Utteich, “a retomada da noção de reforma [da razão] obteve mais clareza e concisão no segundo Prefácio [da *Crítica da Razão Pura*], no vínculo com a ideia da “revolução copernicana” na filosofia, na qual evidenciou, pelo desdobramento bem-sucedido do expediente copernicano, a perspectiva da razão transcendental não apenas como um modelo a mais no rol das diferentes perspectivas filosóficas. Nesse passo Kant conduziu a razão transcendental mais profundamente até às origens da reivindicação metafísica, que jamais abandona a razão. E, por haver apontado o caminho de segurança à perspectiva transcendental, garantiu sua franca oposição à razão da metafísica racionalista, no sentido renovado, talvez naquele que ele [Kant] desde o início, quis emprestar à necessidade de a razão acessar, de modo *a priori*, seus próprios fundamentos por meio da autoconsciência de si mesma” (UTTEICH, 2021a, p. 189).

suas demandas) e o defensor público, que pela acusação torna público suas faltas e transgressões diante do tribunal. Como metáfora do processo de autoconhecimento da razão pura por si mesma, deve preponderar como resultado do tribunal o olhar crítico do juiz.

Sobre essa base se pode constatar de que modo a razão *se autoconstitui*; a instituição da razão pura está posta em concordância com o *bom fim*, isto é, ela está em concordância consigo mesma, pois nisso reside sua verdadeira dignidade. Consoante isso, escreve Kant (*CRP/KrV*, B 772, p. 599):

Tudo o que a própria natureza estabelece é bom para qualquer fim [...]. As objeções às persuasões e à presunção da nossa razão meramente especulativa são dadas pela própria natureza dessa razão e, conseqüentemente, devem ter um bom destino e um fim que não se deve desdenhar [...]. Em todo o caso, porém, é sem dúvida alguma vantajoso dar à razão que procura, tanto como à razão que examina, pela liberdade a fim de ela poder, sem entraves, ocupar-se do seu próprio interesse, o progresso do qual requer que tanto ponha limites às suas especulações, como exige que as amplie e que sempre padece quando mãos estranhas interferem, desviando-a do caminho natural, para a impedirem forçadamente para fins que não são seus.

O progresso da razão no interesse de sua integridade depende do modo de a razão pura colocar, para si, suas próprias regras de constituição. O mapa de sua estrutura autoreflexiva resulta do seu *quid juris*, que permite entender a jurisdição da razão pura desde o pensamento da totalidade de suas condições. Uma tal representação conceitual que mapeia a razão aponta à compreensão das noções intrínsecas a seu funcionamento e sistematicidade, que atestam o seu direito de necessidade: ela reconhece sua dupla natureza e as suas partes, pertencentes a um sistema complexo, desde sua (auto)crítica.

5.1.1 Funcionamento e sistematicidade: a legitimidade dos interesses da Razão

O principal mecanismo que permite diferenciar a filosofia transcendental e demais doutrinas (cética, empírica e dogmática) reside no componente que constitui a razão pura: essas últimas falharam em comum por “não considerar[em] sistematicamente todas as espécies de síntese *a priori* do entendimento” (*CRP/KrV*, B 795, p. 614 – grifo do autor); para corrigir isso, trata-se de admitir a autonomia da razão

pura para prescrever a si própria os limites; no caso do conhecimento, os limites são prescritos ao entendimento a fim de que não busca ampliar-se além da experiência⁴⁸².

A capacidade (auto)crítica é essa capacidade que faltava nos outros modelos de pensamento. A crítica permite mensurar e delimitar, segundo princípios, a razão inteira e todo o seu conhecimento possível. Isso evita levá-la a cair em deslizamentos. Somente a partir do exame crítico da razão pura é possível instituir a ciência completa da razão, já que com isso é feita a avaliação de suas capacidades, dos seus limites e da possibilidade do conhecimento puro e *a priori*. Pois, só se pode conhecer *a priori* das coisas o que nós mesmos nela pomos (CRP/KrV, B XVIII, p. 21 – grifo do autor) – como reza o lema da filosofia transcendental kantiana.

É direito originário da razão não reconhecer outro juiz, senão a si mesma. A liberdade de pensamento assenta, por fim, nisso: em ligar o pensamento diretamente à autonomia, à capacidade de a razão deixar sempre seu lugar no espaço da menoridade e de instituir para si própria os seus limites.⁴⁸³ Nessa condição, alega Kant (QSOP/WDO, A 325-327, p. 92-94 – grifo do autor),

[...] a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. [...] [A] liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão *àquela que dá a si própria* [...]. A consequência desse fato é naturalmente a seguinte: se a razão não quer se submeter à lei que elase dá a si própria, tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá; [...]. Por conseguinte, a consequência inevitável da *declarada* ausência de lei no pensamento (a emancipação das limitações devidas à razão) é a seguinte: a liberdade de pensar em última análise fica perdida, e como a culpa não cabe a alguma infelicidade, mas se deve a uma verdadeira arrogância, a liberdade no sentido próprio da palavra, é *perdida* por leviandade.

⁴⁸² Àquelas doutrinas, ao censurarem o entendimento só produziram uma desconfiança universal das capacidades da faculdade da razão. Essa omissão é, assim, descrita: “[Se] submeteu à censura alguns princípios do entendimento, sem submeter também à pedra de toque da crítica a faculdade inteira do entendimento e, recusando-lhe o que este não pode realmente dar, vai mais longe e contesta-lhe todo o poder de se ampliar *a priori*, embora não o tenha examinado inteiramente, acontece-lhe então o que deita sempre por terra o ceticismo, a saber, que o seu sistema é ele próprio posto em dúvida, porque as suas objeções repousam apenas sobre *fatos*, que são contingentes, mas não sobre princípios, que possam ter por efeito uma renúncia necessária ao direito das afirmações dogmáticas” (CRP/KrV, B 795, p. 614 – grifo do autor).

⁴⁸³ “É, portanto, difícil para cada homem isoladamente livrar-se da menoridade que nele se tornou quase uma natureza. Até afeiçãoou-se a ela e por ora permanece realmente incapaz de servir-se de seu próprio entendimento, pois nunca se deixou que ensaiasse fazê-lo. Preceitos e fórmulas, esses instrumentos mecânicos de um uso, antes, de um mau uso racional de suas aptidões naturais, são os entraves de uma permanente menoridade” (Escl/WA, AK 36).

Assim, como Kant pronuncia-se em *O que significa orientar-se no pensamento* (1786) e no *Resposta à questão: o que é esclarecimento* (1783), a particularidade do conceito de esclarecimento (*Aufklärung*) reside na capacidade de a razão fazer uso (exclusivo) de seu próprio entendimento: ela é a voz da autonomia e da liberdade da razão.⁴⁸⁴ *Sapere aude!* Tal é a voz da razão. “Ouse ser sábio!”⁴⁸⁵. A atenção a essa instrução, a razão se mostra “crítica” e combate os discursos do dogmatismo ingênuo e do racionalismo dogmático. Na medida em que aspira ao conhecimento, a razão tem na via crítica de suas capacidades a tarefa de direção e de atenção à máxima de autoconservação. A razão crítica, por se contemplar como livre, torna-se esclarecida e capaz de orientar o pensamento *a priori* os objetos que lhe dizem respeito e lhe são de interesse. Pois, em favor da saúde do entendimento, diz Kant:

Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o *esclarecimento* (*Aufklärung*). Pois o esclarecimento é antes um princípio negativo do uso da capacidade de conhecer, e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes. Servir-se da sua *própria* razão quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos? Qualquer indivíduo pode realizar consigo mesmo esse exame e verá imediatamente desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo quando está longe de possuir o conhecimento para refutar a ambos por motivos objetivos. Pois, serve-se somente da máxima da *autoconservação* da razão. (*QSOP/WDO*, A 330, nota, p. 98, – grifo do autor)

A razão é autocrítica na medida em que determina para si sua instrução [*Mathésis*] e desvela suas próprias e inevitáveis ilusões dialéticas. Por isso, determinar, por meio de princípios, os limites e as fronteiras dela mesma é a tarefa da filosofia transcendental.⁴⁸⁶ Como consequência disso, não podem ser encontradas lá fora, na experiência, esses objetos que dizem respeito exclusivamente à razão pura; pois, “tudo

⁴⁸⁴ Kant: “onde cada um tem sua voz; e porque desta [voz] deve vir todo o aperfeiçoamento de que o nosso estado é suscetível, um tal direito [originário da razão] é sagrado e não é permitido atentar contra ele” (*CRP/KrV*, B 780, p. 605).

⁴⁸⁵ “Ousa fazer uso de teu próprio entendimento!” (*Escl/WA*. AK 35, p. 9).

⁴⁸⁶ Sobre essa condição, salientou Kant: “A nossa razão não é, de certa maneira, um plano de extensão indefinida, da qual só conhecemos os limites de uma maneira geral, mas deve antes ser comparada a uma esfera cujo raio pode encontrar-se a partir da curvatura do arco à sua superfície (pela natureza de proposições sintéticas *a priori*) e cujo conteúdo e limites se podem determinar com segurança” (*CRP/KrV*, B 790, p. 610-611).

que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência” (*CRP/KrV*, B 296, p. 257). Isto é, a razão que procura em seus conceitos o fundamento da experiência, constata que esses mesmos conceitos estão além dos fenômenos; eles não são intuídos, mas autoproduzidos e dados pela própria razão a si mesma. Para o caso de querer encontrá-los dentro da experiência, a razão então nada encontraria, eles estão dentro dos “limites” – naquilo que permite a conexão do pensamento, dos conceitos, com aquilo que eles possivelmente podem se referir. Em vista disso, a razão está legitimada a suspender seu juízo sobre a verdade ou falsidade desses conceitos, pois são juízos problemáticos (presente enquanto forma do juízo na tabela das categorias da *CRP*).

Da inevitável pretensão da razão de seguir adiante e atender seu destino como razão pura, surge o que Kant chama de *direito* (*quid juris*) e *necessidade* (*Bedürfnis*) da razão. Essa exigência serve, diz ele,

[...] como fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela [razão] com fundamento objetivo, não pode pretender saber; e em consequência a possibilidade da razão *orientar-se* no pensamento unicamente por sua própria necessidade (*Bedürfnis*), no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós todo cheio de espessas trevas. (*QSOP/WDO*, A 311, p. 78)

As noções de necessidade e interesse⁴⁸⁷ da razão, estão direcionadas para além das capacidades determinante teórica, e sustentam a possibilidade de atentar a seus fins últimos, na intenção de completar a ideia de sistema da filosofia. Aqui a questão do conhecimento da coisa em si perde relevância, pois elucidada-se que junto à necessidade da razão de delimitar seus fins e contemplar a esfera de seu alcance, do ponto de vista prático – assentado no puro pensamento – isso corresponde aos interesses da razão num valor: o de significado transcendental. É certo que a tais interesses correspondem um argumento *ad hominem* da razão⁴⁸⁸, no entanto, a impossibilidade de demonstrar sua

⁴⁸⁷ É essencial destacar que o conceito de interesse é completamente distinto do conceito de inclinação – este, depende, exclusivamente, de sensações e necessidades empiricamente condicionadas. Um genuíno interesse da razão representa a dependência de um ente finito em relação à razão em geral (*Vernunft*); uma inclinação, por sua vez, se constitui na dependência de um ente finito em relação aos desejos e vontades subjetivas em geral.

⁴⁸⁸ O interesse *ad hominem* do qual retrata o filósofo, na *CRP*, é totalmente diferente da falácia *ad hominem* na filosofia. Uma vez que, aqui, Kant refere-se à um interesse da faculdade da razão pura, exclusivamente, em *favor dos homens*. Em contrapartida, a argumentação *ad hominem* é, por sua vez, uma falácia que corresponde a um argumento fundamentado em críticas negativas ao seu autor e não ao conteúdo. Esta é uma expressão em latim e pode ser traduzida como *argumento contra a pessoa*, uma vez que não se procura refutar o argumento propriamente dito, mas antes, a pessoa que proferiu o raciocínio.

validade do ponto de vista cognitivo (como idêntico a um objeto da natureza), não elimina a necessidade mesma da razão: esse interesse tem validade para a totalidade dos homens, existe em favor dos homens.

O ser humano dá sentido e significado à existência perfazendo os verdadeiros fins da metafísica: ele dá sentido aos conceitos de Deus, de alma e de liberdade. Na base disso jaz a consideração da atividade da razão como possível por sua abordagem crítica: ao mesmo tempo em que adquire sentido pela revolução no modo de pensar, ela dá sentido/significado aos objetos (ideias) da metafísica, justificados desde que passou a tomar os objetos da metafísica desde a dupla perspectiva da razão pura em tematiza-los. O argumento *ad hominen* ilustra nisso a ampla nuance e a ampla vantagem obtida pela (auto)garantia da razão em poder simplesmente “pensar” objetos de modo puramente conceitual. A modo de um paralelo entre conhecer e pensar, para Kant os juízos de conhecimento são tematizados, pela faculdade de julgar determinante, segundo à verdade (*ad veritas*) (*kat alétheian*); por sua vez, os objetos do mero pensamento valem como juízos de interesse especulativo, atinentes ao interesse humano (*ad hominen*) (*kat antropon*). Diz ele:

Há lugar para uma justificação *kat antropon* [*ad hominen*] que a garanta [a razão] contra todo o preconceito e lhe assegure uma posse garantida por títulos, que não tem nada a temer de quaisquer pretensões estranhas, embora não possa ela própria ser suficientemente provada *kat alétheian* [*conforme à verdade*]. (*CRP/KrV*, B 767, p. 596 – grifo do autor)

No capítulo sobre a *Divisão da lógica geral em analítica e dialética*, da *CRP*, Kant pondera que a lógica transcendental fornecia somente um *critério negativo* da verdade (*CRP/KrV*, B 83, p. 93)⁴⁸⁹, isto é, somente quanto à forma dos conhecimentos, na medida em que todo conhecimento requer uma adequação a regras gerais e

A falácia do tipo *ad hominem* é compreendida como um desvio de atenção, porque retira o foco da verdadeira discussão para refutar a proposição a partir de um aspecto que não possui qualquer relação com o argumento apresentado. O resultado que se pretende com um argumento *ad hominem* é refutar o oponente por meio de críticas pessoais, sem precisar, de fato, se engajar no argumento ou apresentar um contra-argumento. Sua natureza é exclusivamente refutativa, busca, com isso, lançar suspeitas sobre a natureza e caráter, além de lançar dúvidas quanto à inteligência da pessoa. Um exemplo comum de ataque *ad hominem*, segundo a lógica, é: João afirmou que $2 + 3 = 5$; João é mau aluno em português, é feio e tem os pés enormes; Logo, o João não pode ter razão quando diz que $2 + 3 = 5$.

⁴⁸⁹ “o critério puramente lógico da verdade, ou seja, da concordância de um conhecimento com as leis gerais e formas do entendimento e da razão é uma *conditio sine qua non* por conseguinte a condição negativa de toda a verdade; mas a lógica não pode ir mais longe, e quanto ao erro que incida, não sobre a forma, mas sobre o conteúdo, não tem a lógica pedra de toque para o descobrir” (*CRP/KrV*, B 84, p. 94 – grifo do autor).

necessárias do entendimento (*Verstand*), mostrando-se nisso sua correção segundo a verdade (*kat aletheian*). Nesse contexto, mostrava-se relevante exclusivamente o que tem relação com a forma do conhecimento, e não com o conteúdo. Por sua vez, no domínio do mero pensamento há também o procedimento meramente formal: por extrapolar a natureza (como objeto de conhecimento), no terreno meramente formal, a exemplo das ideias transcendentais, requer-se a atenção ao que interesse ao homem (*kat antropon*) concernente às tarefas que incumbe a sua razão desempenhar: pressupõe-se que um argumento de interesse universal da razão, isto é, em favor de toda a humanidade (*ad hominem*), está na base do exercício e da atividade do pensamento (imputação *ad hominem*). A possibilidade de a razão projetar fins para si mesma pressupõe a disponibilidade de ela escrutinar e investigar todos os fins que melhor se coadunam a ela; a partir de tal atividade a razão mesma evita desperar-se. Por isso se justifica o caminho puro no pensamento realizado a partir de puros conceitos – esses pensamentos têm significado transcendental. Com isso permanece atendido o que pertencem, com legitimidade, às diferentes esferas da razão: a cognitiva e a do mero pensamento. Ainda assim, para a razão como uma totalidade, essas esferas permanecem em interligação, pois, diz Kant,

[...] a razão pura é uma esfera de tal modo à parte, tão completamente unificada em si, que não se pode tocar em nenhuma parte sem afetar todas as outras, e que nada se pode fazer sem primeiramente ter determinado o lugar de cada uma e a sua influência sobre as outras. (*Prol/Pr*, A 20, p. 21)

A possibilidade de um sistema da razão pode ser admitida, por isso, pelo fato de da própria razão se colocar em condições de pensar a si mesma; sem se apoiar em nada exterior, ela traz consigo já os motivos de justificação daquilo que ela contém como sendo os seus “germes originais” (*Prol/Pr*, A 39, p. 36). A filosofia transcendental não é, portanto, outra coisa que a filosofia da razão pura especulativa, a partir da crítica de si mesma (*CRP/KrV*, B 27-28, p. 54 – grifo do autor):

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [É o sistema de todos os princípios da razão pura]. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*.

Nesse contexto, Kant constata que “a via crítica é a única ainda aberta” e que ela é uma estrada que “conduz a razão humana até à plena satisfação” (*CRP/KrV*, B 884, p. 673). Nessa definição se anuncia a permissão de “uma razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas” (*CRP/KrV*, B 878, p. 668). Assim, segundo o pensamento kantiano, a pergunta da razão pelo seu *quid juris* obtém dois tipos de respostas: no nível dos seus interesses puros e no nível da legitimidade do uso de conceitos para o puro pensamento. O primeiro nível permite a ligação com a esfera da razão prática, no qual caberá à moralidade aferir a efetividade do conceito de liberdade prática. O segundo nível fornece a (auto)proteção da razão em seu sentido mais amplo, como razão especulativa, para vigiar os domínios da razão teórica e da razão prática.

Só na medida em que a razão preserva seus interesses ela justifica suas necessidades como absolutamente irrevogáveis. Tal admissão de outra perspectiva, à parte do mundo fenomênico, aponta para a necessária legitimação da razão pura como fundada por uma perspectiva transcendental, relativamente à qual as questões que valiam como interesse puro da razão, nas perspectivas empírica ou racionalista, só podiam permanecer excluídas e incalcanáveis.

Vejamos um pouco mais, a seguir, sobre a dupla atividade pura da razão no enfoque crítico que contrasta o modelo kantiano aos demais modelos de pensamento.

5.1.2 A dupla atividade da razão e o tom adotado na filosofia

Talvez deva se atribuir ao fato de a razão poder demarcar os seus limites que ela possa assumir, concomitante a isso, a capacidade em fixar as suas tarefas. Nisso a responsabilidade da razão é dupla: por um lado, tem a atividade voltada ao conhecimento (ciência), devendo fornecer as condições de possibilidade da experiência possível como possibilidade de conhecimento das coisas; por outro, é a atividade do puro pensamento, vazia de conteúdo (de conhecimento objetivo), situada numa dimensão distinta a qualquer determinação sensível.

Ainda que os conceitos da razão não remetam à intuição, nem possuam um objeto sensível correspondente, mas nem por isso devem ser considerados meras fantasias. São conceitos reguladores desde o qual o conhecido pelo entendimento, como faculdade que não precisa evadir-se do campo da experiência, é organizado sistematicamente e obtém, para a pura razão, um significado (transcendental). Diz Kant:

Se sairmos deste campo [experiência], são meros seres da razão, cuja possibilidade não é demonstrável e que não podem também, por hipótese, ser postos como fundamento da explicação de fenômenos reais. *Pensar* a alma como simples é-nos perfeitamente permitido, a fim de, segundo essa idéia, dar por princípio à nossa apreciação dos seus fenômenos internos, uma unidade integral e necessária de todas as faculdades espirituais, embora essa não possa conhecer-se *in concreto*. Mas *admitir* a alma como substância simples (um conceito transcendental), seria uma proposição, não somente indemonstrável (como tantas hipóteses físicas), mas também completamente arbitrária e cega, pois o simples, em nenhuma experiência se pode apresentar e, se entendermos neste caso por substância o objeto permanente da intuição sensível, não há modo de ver a possibilidade de um *fenômeno simples*. A razão de forma alguma nos autoriza a admitir, como opinião, seres simplesmente inteligíveis ou meras propriedades inteligíveis das coisas do mundo sensível, se bem que (pois não temos conceito algum da sua possibilidade ou impossibilidade) também nenhum discernimento, supostamente melhor, possa negá-las dogmaticamente. (CRP/KrV, B 799, p. 616-617 – grifo do autor)

Se no domínio prático a razão “tem o direito de admitir qualquer coisa [...], não se preocupa com nada” (CRP/KrV, B 804, p. 619-620), aqui, no domínio teórico ela está autorizada a fazer uso de conceitos que não podem (porque não necessitam ser demonstrados) ter referência à realidade. Por isso, é completamente arbitrária qualquer suposição dessas ideias com vistas a sistematizar os fenômenos: o “princípio de uma tal hipótese serviria propriamente apenas para contentar a razão e não para fazer progredir o uso do entendimento relativamente aos objetos” (CRP/KrV, B 800, p. 617). Assim, negar-se a realizar uma tal atividade da razão somente pelo fato de que ele não diz respeito, diretamente, a uma determinação cognitiva, configura o que Kant denominou de vício da razão preguiçosa (*ignava ratio*). Sobre isso Kant enuncia em CRP/KrV, B 805, p. 620:

[...] as hipóteses [transcendentais] são, assim, no campo da razão pura apenas permitidas como armas de guerra, i.e, não para fundar o direito e realidade das ideias, mas somente para defendê-las, já que a utilidade destas, embora não corroborada na esfera teórica, são totalmente indispensáveis para o uso prático.

Por precaução contra esse vício – da razão preguiçosa – e outros mais, Kant determina as regras da razão para delimitar sua atividade e cumpri-las. Elas são: I) Não tentar nenhuma demonstração transcendental a partir de princípios ou de conceitos que não possuem realidade e validação no domínio do entendimento. É o caso de querer utilizar princípios do entendimento para demonstrar as ideias da razão; ou mesmo fazer uso de princípios da razão para demonstrar conceitos que têm uso regulativo, e não

objetivo. II) Só aceitar uma única demonstração para cada proposição transcendental⁴⁹⁰, cuja prova deve partir de um conceito e exprimir a “condição sintética da possibilidade do objeto segundo esse conceito” (*CRP/KrV*, B 816, p. 627). É o caso, por exemplo, da prova transcendental da existência de Deus; essa proposição “repousa unicamente sob a reciprocidade dos conceitos de ser soberanamente real e ser necessário e que não pode ser tentada por outra via” (*CRP/KrV*, B 817, p. 627). As demonstrações da razão devem ser ostensivas (diretas) e produzir uma espécie de conhecimento, jamais podem apagógicas, uma vez que estas não satisfazem todos os desígnios da razão pela busca da verdade⁴⁹¹.

Essas regras são estabelecidas pela razão ao constatar que suas pretensões excedem as possibilidades do domínio teórico, de modo que permitem à razão pura “retirar-se para dentro dos limites do seu próprio terreno, i.e, dos princípios práticos” (*CRP/KrV*, B 822, p. 631) e ocupar-se lá de seu próprio proceder, de suas regras e de seus princípios. Trata-se de saber aqui até que ponto a razão, abstraindo de todos os desejos, pode progredir na sua especulação. Por sua vez, trata-se também da possibilidade de admitir que o pensamento pode desincumbir-se das questões relativas a seu uso prático, ou de abandonar essas questões como impossíveis de tematização.

Embora a *Crítica* da razão especulativa não foi capaz de provar positivamente os conceitos incondicionados (ideias metafísicas: Deus, alma, liberdade), devido à impossibilidade de ajuizá-las afirmativamente no domínio do conhecimento, a razão pura também não deve eliminar a perspectiva negativa a respeito dessas ideias: se elas surgem no interior da própria razão, desde uma perspectiva transcendental, elas devem servir para algum fim. Assim, nem provar, nem negar (*CRP/KrV*, B 781, p. 605) inteiramente tais conceitos – isso constitui parte da ciência da razão pura sobre si própria.

A razão que se retira da sua esfera teórica – *com facas cegas e pistolas descarregadas* – para tentar combater sua limitação de conhecer o mero fenômeno está

⁴⁹⁰ Para intuições o oposto é válido, “quando não é sobre conceitos que me devo apoiar, mas sobre a intuição que corresponde a um conceito, quer seja uma intuição pura, como na matemática, ou uma intuição empírica, como na ciência da natureza, nesse caso a intuição, tomada como fundamento, dá-me uma matéria diversa para proposições sintéticas que posso unificar de mais do que de uma maneira e, como me é permitido partir de mais de um ponto, posso chegar, por diferentes caminhos, à mesma proposição” (*CRP/KrV*, B 815, p. 626-627).

⁴⁹¹ Sobre essa distinção diz Kant: “a demonstração direta ou ostensiva é, em toda a espécie de conhecimento, aquela que junta à convicção da verdade a visão das fontes dessa verdade; a demonstração apagógica, pelo contrário, pode sem dúvida produzir a certeza, mas não a compreensão da verdade considerada na sua relação com os princípios da sua possibilidade. Por isso, as demonstrações desta segunda espécie são mais um recurso, em caso de necessidade, do que um processo que satisfaça a todos os desígnios da razão” (*CRP/KrV*, B 817-818, p. 628).

fadada a sucumbir em seus próprios braços. Embora represente um desencaminhamento da razão, não é impossível um tal “suicídio da razão”, que ocorre exclusivamente pelo fato de ela não reconhecer seus limites e por não travar uma batalha (interna) com armas próprias.⁴⁹² Nesse confronto consigo mesma, ela considera e analisa seus objetos, classificando-os segundo o que se refere ao conhecimento (aos fenômenos). No entanto, no que se refere exclusivamente ao pensamento (aos *númenos*)⁴⁹³, ela pode sair da desordem e vencer a guerra somente pelo instrumento da crítica.

Por isso, o único e admissível tipo de combate que a razão deve propor deve ser aquele cujas armas provenham, com exclusividade, da própria razão.⁴⁹⁴ Essa disputa da razão consigo mesma resulta na coerção e delimitação da razão à esfera puramente especulativa, para que ela não extinga a si própria na presunção negada do conhecimento da coisa em si. Em vista disso, o que está em jogo nesse combate da razão consigo mesma é o tom, e não o resultado da disputa.

⁴⁹² “Assim, em vez de usar a espada nesse combate, olhai de preferência, tranquilamente, na posição segura da crítica; combate que deve ser penoso para os lutadores, mas para vós [que se utiliza apenas da razão crítica] um passatempo agradável, cujo desfecho certamente não será sangrento, mas muito salutar para vossas luzes” (*CRP/KrV*, B 775, p. 601).

⁴⁹³ Sobre a distinção que Kant estabelece entre aquilo que podemos conhecer e aquilo que podemos pensar é tematizado no capítulo *Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*, da *CRP*, onde afirma que: “quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (*phaenomena*), distinguindo a maneira pela qual os intuímos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapormos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (*noumena*)” (*CRP/KrV*, B 306, p. 268 – grifo do autor). O nosso modo de conhecer os objetos se dá através da receptividade das intuições dadas pela sensibilidade e que, por isso, permite que o entendimento pense essa multiplicidade das intuições sensíveis em conceitos. Um objeto sem intuição empírica é um conceito vazio, uma intuição sem um conceito é cega (*CRP/KrV*, B 75, p. 88), é por esse motivo que as coisas em si, que não são objetos de nenhuma intuição sensível, não são passíveis de serem determinados pelo entendimento: As categorias do entendimento só podem fazer um uso empírico das intuições que são dadas espaço/tempo, se, portanto, o homem fosse capaz de intuições intelectuais então, seria perfeitamente possível conhecer as coisas em si: “Se entendemos por númeno uma coisa, na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido negativo. Se, porém, a entendermos como objeto de uma intuição não-sensível, admiti os um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido positivo. A doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente, a doutrina dos númenos em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir, portanto não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si” (*CRP/KrV*, B 307, p. 268). Na esfera do *númeno* cessa toda a aplicabilidade das categorias do entendimento, ali não há conhecimento apenas um uso das categorias com significado transcendental, isto é, de coisas que o entendimento pode pensar, mas que jamais será capaz de determinar: “as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos) ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos” (*CRP/KrV*, B 305, p. 265).

⁴⁹⁴ As armas da razão são, pois, os princípios, conceitos, esclarecimento, disciplina, método e todos os demais instrumentos de fundamento e constituição da faculdade da razão pura.

O tom da filosofia é a admissão da razão em considerar, pelo puro pensamento, que mesmo aquelas ideias que estão fora da natureza – uma vez que não corresponde a elas qualquer intuição ou objeto (realidade objetiva) – devem ser necessariamente admitidas do ponto de vista crítico. Para isso deve-se substituir a *linguagem científica* pela *linguagem da fé racional*⁴⁹⁵, pois “resta sempre o meio de falar a linguagem de uma fé sólida, mesmo que a razão mais severa autoriza, mesmo quando tendes que abandonar a [linguagem] da ciência” (*CRP/KrV*, B 772). Esse tópico é elucidado por Kant no ensaio *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia* (1796), no qual ele distingue os três distintos domínios: o do saber, o do crer e o do opinar. Enquanto o saber se refere ao conhecimento dos objetos pela faculdade do entendimento (teórico), o crer tematiza a questão da fé nos conceitos de ordem puramente inteligível (prático); por fim, o opinar, uma vez que tenta fazer da coisa em si um conhecimento por presunção, isto é, fazer um assentimento por meio de uma pré-sensação (*Vorempfindung*) de uma coisa que não é dos sentidos, mas antes, um pressentimento do supra-sensível, designa a submersão na ignorância.

⁴⁹⁵ “Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. Tive pois que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática” (*CRP/KrV*, B XXX, p. 27). No texto *Que significa orientar-se pelo pensamento* (1786), Kant diz que a fé racional é uma necessidade da razão em seu propósito prático, é uma exigência que não satisfaz a lógica, em relação à certeza, nem mesmo atende ao conhecimento, em relação a um saber empiricamente válido. Mas nem por isso é considerada como inferior, ela é a bússola que orienta a razão no seu destino e plena finalidade, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático, pois, “[u]ma pura fé racional é portanto o guia ou a bússola graças ao qual o pensador especulativo orienta-se em suas incursões racional no campo dos objetos supra-sensíveis, e pode indicar, de modo completamente adequado, ao homem de razão comum mas (moralmente), sadia seu inteiramente adequado, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, à completa finalidade de seu destino. E esta fé racional é aquilo que também deve ser colocado como princípio de qualquer outra crença, e mesmo de toda revelação” (*QSOP/WDO*, A 320-321, p. 88). Por isso diz que: “Qualquer fé [...] deve ser *racional* (porque em última análise a pedra de toque da verdade é sempre a razão). Apenas uma fé racional é aquela que não se funda em outros dados senão aqueles que estão contidos na *razão pura*. Toda *fé* é por isso uma admissão de verdade subjetivamente suficiente, mas objetivamente com a consciência da insuficiência. Portanto a fé se opõe ao saber [...]. Pelo contrário, quando os motivos da suposição de verdade, de acordo com sua natureza, não são objetivamente válidos, a fé nunca se tornará um saber, qualquer que seja o uso da razão [...]. A pura *fé racional* nunca pode transformar-se em um *saber*, mediante todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o motivo da admissão da verdade é neste caso puramente subjetivo, ou seja, é uma exigência necessária da razão (e existirá sempre, enquanto nós homens existirmos) somente *supor*, mas não demonstrar, a existência de um ser supremo. Esta necessidade da razão, que satisfaz o seu uso *teórico*, não seria outra coisa senão uma pura *hipótese racional*, isto é, uma opinião que seria suficiente para ser aceita como verdade por motivos subjetivos” (*QSOP/WDO*, A 319-320, p. 86-87 – grifo do autor).

Neste contexto, o filósofo ressalta o fato de que não haver nenhuma fé teórica do supra-sensível: não pode ser provável o que está além dos limites da experiência. Isso exigiria um *saber parcial* e por si só carece de algum tipo de intuição. Segundo Kant,

se o objeto (*Gegenstand*) não é de modo algum um objeto (*Objekt*) de um conhecimento possível a nós (como a natureza da alma, enquanto substância viva também fora da conexão com um corpo, quer dizer, enquanto espírito): então sobre a sua possibilidade não podemos julgar nem provavelmente nem improvavelmente, visto que em absoluto não pode ser julgada. (*Tom/Ton*, AA 397, nota 15, p. 158-159)

Em contrapartida, uma crença prática não é absurda. Diz ele:

Uma crença no supra-sensível não é apenas possível, mas é também extremamente conectada [com esse ponto de vista prático]. Pois o grau da moralidade em mim, que que supra-sensível e com isso não empírico, é, todavia, dado como inequívoca verdade e autoridade (mediante um imperativo categórico), mas que prescreve um fim (o Sumo Bem) que, considerado teoricamente, não pode ser alcançado apenas com minhas forças, sem que para isso contribua o poder de um regente no mundo. Mas *acreditar* nele de modo prático-moral não significa aceitar antes teoricamente como verdade sua realidade. (*Tom/Ton*, AA 397, nota 15, p. 160 – grifo do autor)

Esse é o tom da razão, de *não dizer* mais do que aquilo que se sabe, ou que se *pode* dizer, reflete o limite racional. Por ele pode se projetar a rejeição da metafísica tradicional, que falava/admitia a existência do que está além dos fenômenos mediante princípios “racionais” derivados de presunções subjetivas. Pondera Kant, dizendo:

um verdadeiro filósofo, de fato, não poderia *pressentir* um sol [...], mas talvez *supô-lo* para, mediante aceitação de uma hipótese sobre tal corpo celeste, poder explicar aquele fenômeno, e também com tanta sorte encontra-lo. – Em verdade não é possível penetrar o sol (o supra-sensível) com o olhar sem ficar cego. Mas vê-lo nos reflexos (da razão que ilumina moralmente a alma), e mesmo superficialmente em perspectiva prática [...] é totalmente factível. (*Tom/Ton*, AA 399, p. 162 – grifo do autor)

O indício mais seguro da autêntica filosofia reside na pretensão de ela não se preocupar somente em derrotar as doutrinas que lhe são contrárias; também não em preocupar-se em ser ela *a mais correta das filosofias*, mas sim que seja exaltada unicamente pela voz da razão (*dictamen rationis*) que a todos fala clara e distintamente (*Tom/Ton*, AA 402, p. 164). Pois, a razão que conhece a si mesma também sabe dos seus limites e se mantém dentro deles. Por isso ela é livre: tanto no momento em que trava seus próprios conflitos (na delimitação de suas fronteiras), como no momento em

que se serve de suas próprias armas (princípios de autoconstituição e determinação do que lhe cabe por direito – *quid juris*) para impor a si seus próprios esclarecimentos (ocupa-se de seus interesses originários).⁴⁹⁶

Vejamos a seguir em que sentido a faculdade da razão pura se resolve a si própria desde a clareza própria sobre a divisão de seus conceitos em fenômeno e *noumeno*, como temas voltados à liberdade e à natureza, no interior da filosofia transcendental.

5.2 Distinção fenômeno e *númeno*: autonomia da razão – o segundo passo

Ao final da *Analítica Transcendental*, Kant concluiu, como consequência de sua formulada teoria do conhecimento, que os princípios do entendimento puro são princípios *a priori* da possibilidade da experiência, nada mais que isso. Em linhas gerais isso significa que a possibilidade do conhecimento assenta, somente, no campo dos fenômenos. Isto é, há limites para a atuação do entendimento com respeito ao conhecimento: esses limites apontam para a demarcação de uma fronteira entre o que pode ser conhecido (conhecimento científico) e o que é mero pensamento (coisa em si). Aqui surge a metáfora do entendimento puro como uma ilha – o único terreno seguro para o conhecer – e que dispões de leis e princípio como sua “terra da verdade (*Land der Wahrheit*)” (*CRP/KrV*, B 295, p. 257). É vã esperança abandonar esse lugar em busca de novos conhecimentos (“esperança de descobrir novas terras”), pois, a aparência (“neblina”) de haver novos lugares a serem visitados (“conhecidos”) é uma ilusão que ludibria; e o navegador jamais levará a bom termo um tal empreendimento.

Por esse motivo, complementa Kant, “tudo que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência” (*CRP/KrV*, B 296, p. 257)⁴⁹⁷. A procura por aquilo que está

⁴⁹⁶ Sobre essa liberdade da razão crítica, disse Kant: “é sem dúvida alguma vantajoso dar à razão que procura, tanto como à razão que examina, pela liberdade a fim de ela poder, sem entraves, ocupar-se do seu próprio interesse, o progresso do qual requer que tanto ponha limites às suas especulações, como exige que as amplie e que sempre padece quando mãos estranhas interferem, desviando-a do caminho natural, para a impelirem forçadamente para fins que não são seus” (*CRP/KrV*, B 772, p. 599).

⁴⁹⁷ Sobre a possibilidade da experiência, prossegue o filósofo: “Os princípios do entendimento puro, quer sejam constitutivos *a priori* (como os matemáticos), quer meramente regulativos (como os dinâmicos), contêm apenas, por assim dizer, o esquema puro para a experiência possível, pois a unidade desta provém, unicamente, da unidade sintética que o entendimento, por si só, originariamente, concede à síntese da imaginação, relativamente à apercepção; com essa unidade, devem os fenômenos, como *data*

para além da *terra da verdade* é mero esforço dispendioso, que não traz nada para a ciência. A fim de não se perder em quimeras e ilusões o entendimento, em vez de tentar expandir suas terras para além dos limites, deve ocupar-se em distinguir os conceitos de natureza (que estão sob sua propriedade), dos conceitos do mero pensamento (que se referem a “entes de razão”, isto é, a entes inteligíveis), que estão além das fronteiras do seu domínio⁴⁹⁸. A máxima do entendimento é: ele “só pode fazer um uso empírico e nunca um uso transcendental de todos os seus princípios *a priori*, e mesmo de todos os seus conceitos” (*CRP/KrV*, B 298, p. 259 – grifo do autor). Fazer um *uso transcendental* de um conceito é buscar referir a objetos não-sensíveis, que não são dados em nenhuma intuição. Por sua vez, fazer um *uso empírico* de um conceito significa referi-lo a objetos da experiência possível. Assim, visto que um conceito transcendental não possui qualquer intuição de um objeto referido na experiência, ele é completamente vazio de conteúdo cognitivo⁴⁹⁹ e todo conhecimento o é do mero fenômeno. Como resultado da *Analítica*, diz Kant:

Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis *a priori*, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objetiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações. (*CRP/KrV*, B 299, p. 259 – grifo do autor)

Pode-se fazer uso das categorias do entendimento para o mero pensamento (possibilidade lógica), mas isso não é o mesmo que conhecer: para esse último é

para um conhecimento possível, encontrar-se já *a priori* em relação e harmonia. Embora estas regras do entendimento sejam não somente verdadeiras *a priori*, mas mesmo a fonte de toda a verdade, isto é, da concordância do nosso conhecimento com os objetos, pelo fato de conterem em si o princípio da possibilidade da experiência, como conjunto de todo o conhecimento em que nos podem ser dados objetos, não nos parece, contudo, suficiente, expor simplesmente o que é verdadeiro, mas ainda expor o que se deseja saber” (*CRP/KrV*, B 296, p. 257-258 – grifo do autor). Anteriormente, em B 218 (*CRP/KrV*, p. 208), explicou, também, que todo conhecimento é conhecimento da experiência, esta última é “[...] um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto mediante percepções. É, pois, uma síntese das percepções, que não está contida na percepção, antes contém, numa consciência, a unidade sintética do seu diverso, unidade que constitui o essencial de conhecimento dos *objetos* dos sentidos, isto é, da experiência”; então, como o conhecimento empírico é experiência, só é possível um conhecimento *a priori* de objetos da experiência.

⁴⁹⁸ Só a faculdade da razão pura tem o poder de refletir sobre as fontes do conhecimento, demarcar os limites e as fronteiras dos seus diferentes usos, e saber o que é possível – e impossível – encontrar no interior do seu sistema.

⁴⁹⁹ Todavia, os conceitos vazios de intuição possuem a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados. Mas, diz Kant, “só na intuição se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e portanto validade objetiva, por intermédio de uma intuição empírica de que é simplesmente a forma” (*CRP/KrV*, B 298, p. 259 – grifo do autor).

necessário um segundo elemento: a intuição empírica. Somente pela união de conceito e intuição há a “possibilidade real” do conceito. Por essa condição há conhecimento somente por meio de uma intuição que corresponda às categorias. Essas últimas, sem a matéria que preenche as condições da sensibilidade (sentido externo/espaco e sentido interno/tempo), isto é, sem intuições, não têm significação. Se se retira a condição de ligar a categoria do entendimento à forma dos fenômenos, na sensibilidade, para a partir daí apreender seu dado material (intuição empírica), desaparece, instantaneamente, toda a relação a objeto (CRP/KrV, B 300, p. 260).

Daí a distinção de Kant entre *possibilidade real* e *possibilidade lógica* de um conceito⁵⁰⁰. A possibilidade real designa ao conceito com referência intuitiva, ao objeto (fenômeno) dado na sensibilidade; a possibilidade lógica, ao mero conceito, abstraído de toda intuição, sem reportar-se a qualquer dado sensível. Trata-se de um mero pensamento, um conceito vazio de conteúdo.⁵⁰¹ É que, diz Kant,

as categorias, sem a condição da intuição sensível, da qual contêm a síntese, não possuem referência alguma a um objeto determinado, não podem, portanto, definir objeto algum e, conseqüentemente, não têm em si próprias nenhuma validade de conceitos objetivos. (CRP/KrV, A 246, p. 263)

Enquanto mera possibilidade lógica, os conceitos puros do entendimento são *formas* do pensamento com a *capacidade lógica* de reunir *a priori*, numa *consciência*, o diverso dado pela intuição (CRP/KrV, B 306, p. 267). Com isso, Kant parece apontar para um outro sentido no modo de considerar o que transcende/ultrapassa está além da “terra da verdade”. Se o que circunscreve essa última são as condições da sensibilidade e do entendimento, reunidas e juntas, a consciência de que para além desse limite é possível fazer o uso de conceitos para o mero pensamento, com isso não são confundidos nem misturadas as duas “intenções” da razão: o entendimento pode servir-se dos seus conceitos para “pensar” outros objetos – que nunca são dados na natureza, mas fornecidos (produzidos) pela própria razão, pela sua própria necessidade. Esse uso

⁵⁰⁰ Sobre a definição de conceito, afirmou Kant: “o conceito é sempre produzido *a priori*, juntamente com os princípios sintéticos ou fórmulas extraídas desse conceito; mas o seu uso e aplicação a supostos objetos só pode encontrar-se na experiência, cuja possibilidade (quanto à forma) contêm *a priori*” (CRP/KrV, B 300, p. 260 – grifo do autor).

⁵⁰¹ Todavia, o filósofo adverte para que não se alterne a possibilidade lógica de um conceito com a possibilidade transcendental (em que o conceito tem de referir-se a um objeto), uma vez que, aos conceitos não sensíveis, só lhe restam a possibilidade lógica do pensamento. Fazer o uso da possibilidade transcendental de um conceito, corresponderia a um conteúdo puramente ontológico da coisa em si (MORUJÃO, 1981, p. 231).

não é caracterizado, por Kant, como um “uso transcendental” das categorias, mas sim, como um uso com “significado transcendental”.⁵⁰² Para além da terra do conhecimento, da ciência e da verdade, as categorias possuem apenas *significado transcendental*, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, ainda que não possa jamais conhecer.⁵⁰³

Na distinção entre os limites do *uso real* (uso com realidade objetiva) e do *uso com significado transcendental* (uso de validade ao pensamento) de um conceito, Kant apresenta, agora a partir de uma outra nuance, aquela necessidade de que possui a razão para reservar um espaço para tratar de seus interesses, isto é, para pensá-los e investigar toda a ordem de fins que deve completar a atividade da razão, incluindo nisso a tarefa de construção de seu sistema. Esse espaço designa aqui a esfera *numênica*, de conceitos inteligíveis, aos quais não é buscada uma determinação de conhecimento (ciência).

Segundo Kant, fenômenos são manifestações sensíveis [*Ercheinung*] pensadas como objetos categorizados que “indicam uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível” (*CRP/KrV*, A 252, p. 266); os *númenos*, por outro lado, são todos aqueles objetos de pensamento que não podem ser intuídos, e “que *não é nada positivo* e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda a forma da intuição sensível” (*CRP/KrV*, A 252, p. 267 – grifo meu).

Ele supõe que até seja possível um outro modo de intuição, diferente do modo sensível, que possa corresponder às coisas em si; contudo, embora não seja possível provar “que a intuição sensível seja a única intuição possível em geral”, ela “é a única *para nós*”, e sequer “podemos demonstrar ser possível um outro modo de intuição” (*CRP/KrV*, A 253, p. 267). Em suma, se deve compreender o conceito de *númeno* apenas em sentido negativo, porque a coisa em si jamais será objeto de uma intuição

⁵⁰² A não compreensão da diferença entre esses dois níveis, entre essas duas “intenções” da razão, e a falta de entendimento sobre a propriedade do uso dos conceitos buscando apenas seu “significado transcendental”, conduziu ao equívoco das concepções ontológicas que se arrogaram oferecer conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (*CRP/KrV*, B 303, p. 263). É que o uso transcendental das categorias não é, na verdade, uso algum, pois não há modo de fazer corresponder, no terreno do suprassensível, algo (nenhum objeto) ao conceito, portanto, não é possível determiná-lo quanto ao conteúdo.

⁵⁰³ “as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos) ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos. Sendo assim, se eles (enquanto simples categorias puras) não devem servir para uso empírico nem para uso transcendental, de nada servem, pois se as desligarmos da sensibilidade, isto é, se não podem ser aplicadas a um objeto possível, são simplesmente a forma pura do uso do entendimento em relação aos objetos em geral e ao pensamento, sem que só por elas se possa pensar ou determinar qualquer objeto” (*CRP/KrV*, B 305, p. 265).

humana, que é sensível. Em contraste, se fosse provada a existência de uma intuição inteligível, possivelmente seria permitido fazer uso positivo do conceito de *númeno*⁵⁰⁴. Porém, essa última não é uma possibilidade, “aquilo que denominamos de *númeno* deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido *negativo*” (CRP/KrV, B 309, p. 269 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)⁵⁰⁵. Sobre essa condição, reitera:

A doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente, a doutrina dos númenos em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independente da relação com o nosso modo de intuir, portanto, não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si, compreendo, aliás, neste modo de considerar as coisas, porque essas categorias só têm significado em relação à unidade das intuições no espaço e no tempo e só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude apenas da mera idealidade do espaço e do tempo. Onde se não encontre esta unidade do tempo, por conseguinte no númeno, cessa totalmente a aplicação e até o sentido das categorias, pois nem a própria possibilidade das coisas que devem corresponder às categorias se pode compreender. (CRP/KrV, B 308, p. 268-269 – grifo do autor)

Por essa utilidade só negativa do *númeno* se podem colocar barreiras à intuição sensível e ao entendimento, a fim de que não se estendam para além do domínio dos fenômenos. Em vista disso, como pondera Kant, o domínio do *númeno* é problemático, mas não contraditório, pois um conceito vazio nunca pode ser empregado assertivamente⁵⁰⁶; não obstante, esse conceito é igualmente apropriado e logicamente possível, porque encadeia-se com a limitação da sensibilidade e do entendimento, sem pretender estabelecer um conhecimento positivo fora do âmbito dos fenômenos.

Também conhecida como divisão entre *mundo sensível* [*mundus sensibilis*] e *mundo inteligível* [*mundus intelligibilis*], essa diferença entre os domínios representa: I) a forma lógica da razão reconhece e distingue conhecer e pensar; II) o modo como podem ser dados os objetos ao conhecimento; e III) a maneira como um domínio se

⁵⁰⁴ “Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um númeno em *sentido positivo*. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência” (CRP/KrV, B 308, p. 269 – grifo do autor). Relativamente aos conceitos inteligíveis, possíveis pela esfera do númeno, só nos resta um tipo de “conhecimento simbólico”, já que só temos um conceito vazio e abstrato, isto é, um conceito puramente formal (MORUJÃO, 1981, p. 229).

⁵⁰⁵ Diz, Morujão que a doutrina do *númeno* em sentido negativo é o não fenômeno, na medida em que manifesta o limite, a restrição à sensibilidade. Este sentido negativo é o sentido prioritário, já que é o único do qual pode o entendimento fazer uso (MORUJÃO, 1981, p. 239).

⁵⁰⁶ “O conceito de um númeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo” (CRP/KrV, B 311, p. 270 – grifo do autor).

distingue do outro quanto ao gênero. Por isso, essa divisão não é, nem deve ser, pensada ontologicamente – como dois “mundos” completamente diferentes –; como Kant ressalta, isso é apenas uma *distinção conceitual* (metodológica) entre dois modos de apresentar nosso uso dos conceitos: quando tratamos dos objetos de conhecimento – usamos conceitos que se referem ao mundo sensível; quando tratamos de objetos do mero pensamento – usamos conceitos que se referem ao mundo inteligível.⁵⁰⁷ Uma tal distinção não se refere à possibilidade das próprias coisas, mas ao modo de conhecê-las.⁵⁰⁸

A possibilidade de pensar conceitos que se referem ao domínio *numérico* se justifica por uma espécie de ampliação negativa do entendimento, que limita a sensibilidade e nisto reflete sobre si mesmo, sobre essa sua atividade pensante. Denominar coisas em si é fazer uso de um conceito vazio, possível só no pensamento (*CRP/KrV*, B 312, p. 271).⁵⁰⁹ Por isso, haveria uma lacuna na razão se não fossem admitidos esses objetos do puro pensamento ou mesmo o espaço para pensá-los (*Prol/Pr*, A 163, p. 143). Ainda que muito possa ser dito sobre o domínio dos fenômenos, no entanto, “nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir de fundamento a esse fenômeno” (*CRP/KrV*, B 66, p. 83).

Se, relativamente ao conhecimento, o entendimento se mantém dentro dos limites, nisto ele sintetiza os objetos (fenômenos) segundo as regras de determinação da faculdade de julgar, relacionando intuições a conceitos. Mas, relativamente ao puro pensar, aqui o entendimento cumpre a tarefa que lhe cabe de aventar aquelas questões que são de outra ordem, que representam os seus interesses e definem as suas tarefas puramente racionais, como os conceitos que reúnem a totalidade (incondicionado) dos objetos possíveis e dá a eles a forma de uma unidade racional e sistemática. Ele realiza

⁵⁰⁷ Nos *Prolegômenos*, Kant recorda que os filósofos antigos se utilizaram da distinção ente mundo sensível e mundo inteligível, porém aqueles atribuíram à aparência ilusória ao âmbito do fenômeno, enquanto a realidade e a verdade estavam fundadas no mundo das coisas em si mesmas (*Prol/Pr*, A 104, p. 91).

⁵⁰⁸ “Em rigor, *fenômeno e númeno* não designam realidades distintas entre si, mas apenas dois modos de considerar uma mesma realidade. Correspondem a dois caminhos diversos de acesso ao real, sendo, portanto, objetivamente distintos (embora não realmente) e o fundamento dessa distinção é de caráter subjetivo” (MORUJÃO, 1981, p. 229 – grifo do autor).

⁵⁰⁹ Essa concepção da possibilidade do conhecimento, exclusivamente exequível pela reunião das faculdades da sensibilidade e do entendimento, é enfatizada tanto na *Lógica Transcendental*, quando afirma que “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (*CRP/KrV*, B 76, p. 89), quanto, também, é reforçada, ao fim da *Analítica Transcendental* (*CRP/KrV*, B 314, p. 272), ao reiterar que, “em nós o *entendimento* e a *sensibilidade* só ligados podem determinar objetos. Se os separarmos, temos conceitos sem intuições e intuições sem conceitos”.

o mesmo com os seus princípios: em vista de um princípio de economia, a razão especulativa reúne todos os seus princípios em um sistema completo.

Em suma, o projeto da razão transcendental kantiana vai na direção de uma metafísica possível, pois pressupõe a edificação de um sistema da razão pura e, para tanto, estabelece e determina os limites e as fronteiras da razão pela distinção entre mundo empírico (*natura ectypa*) e mundo inteligível (*natura archetypa*), entre fenômeno e *númeno*, condicionado e incondicionado, conhecimento e pensamento.⁵¹⁰ Desse modo o autêntico lugar da metafísica no sistema da filosofia crítica kantiana é pré-anunciado⁵¹¹: a adequada compreensão de seus limites e de suas fronteiras permitirá realizar a ideia de sistema da filosofia transcendental.

Enquanto condição para pensar a dupla natureza de objetos, os objetos da razão teórica e os objetos da razão prática, o ponto de ligação para a metafísica – como *Metafísica da Natureza* e *Metafísica da Moral* – depende da clareza sobre limites e fronteiras. Vejamos a seguir essa distinção tão importante trazida pela concepção transcendental da razão na *Crítica da razão pura* e demais textos.

5.3 Limites e fronteiras na filosofia transcendental

Para além da fundamentação do conhecimento, a *Crítica da razão pura* trouxe também como exigência ser pensada como ciência dos limites da razão, isto é, como reflexão sobre a pura razão, que demarca seus territórios e assegura seu direito de crítica

⁵¹⁰ É preciso compreender o sentido que Kant determina estes dois diferentes pontos de vista (duas diferentes esferas) sobre a concepção da dupla natureza do homem: o ser humano não é somente sensível, nem somente inteligível; ele não pertence apenas ao mundo sensível, nem tão pouco habita somente o mundo inteligível. Ele, enquanto sujeito racional, é capaz de contemplar-se simultaneamente como *cidadão de dois mundos*, porque pensa a si como pertencente ao mundo sensível sujeito às determinações empíricas das leis da natureza e como pertencente ao mundo inteligível pela ideia da liberdade. A dupla concepção de mundo, trazida pelo filósofo é, só, uma distinção realizada no puro pensamento, isto é, são apenas dois “pontos de vista” de uma mesma razão, que se difere só no seu uso. Uma distinção no pensamento que não ultrapassa nenhum limite material, pois o pensamento de objetos inteligíveis independe de intuições. Essa distinção entre natural e intelectual, a partir do caráter meramente conceitual, Kant enfatiza na seguinte passagem da *CRP*, na qual diz: “A divisão /.../ do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode, pois, ser aceite [em sentido positivo], embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais” (*CRP/KrV*, B 311, p. 270-271).

⁵¹¹ Na *Dissertação de 1770*, disse Kant que: “A filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro é a METAFÍSICA. Mas a ciência propedêutica para ela é a que ensina a distinção entre conhecimento sensitivo e conhecimento intelectual” (*FPMsMi/MsiFP*, II 395, p. 242 – grifo do autor).

de todo tipo de objetos (do conhecer e do pensar), visto haver reservado para si esse espaço a ser preenchido somente pelo pensamento.⁵¹²

Dois importantes significados, guardados pela etimologia das palavras alemãs, exprimem com acerto o que Kant visa tornar compreensível em vista da defesa da “metafísica” como um assunto relevante para a filosofia transcendental. Esses termos são usados por ele para fazer referência a coisas diversas, mas que contemplam, ao final, demandas da razão. Trata-se dos conceitos de *Schranke* e *Grenze*. “Schranke” serve como expressão de uma barreira que interrompe o avanço, fazendo com que cesse e suspenda uma certa atividade. Em tal caso, essa expressão designa o motivo de algo não poder ser ultrapassado [*er ist beschränkt*], por estar interceptado e impedido por um obstáculo. Por sua vez, “Grenze” representa um possível ponto de passagem, como uma “cancela” (divisa) de fronteira, no qual está visivelmente acessível o outro lado e indica a possibilidade de poder ser atravessado [*er hat ein begrenztes Auffassungsvermögen*].⁵¹³ À base disso, pondera Kant, “o limite (*Grenze*) constitui, portanto, o tema e o objeto da metafísica”⁵¹⁴, na medida em que permite purificar a razão dos enganos dialéticos, ao determinar de modo apropriado seu caráter sistemático. Neste sentido, a passagem – ou ligação – da ciência teórica (teoria do conhecimento) para a ciência prática (razão prática), é ilustrada pela compreensão da distinção entre “Schranke” e “Grenze” e, no exame das capacidades da razão, os limites de cada faculdade importam por atender a objetos próprios e distintos dos domínios vizinhos, sem poder avançar neles.

Sob a máxima da segurança a respeito do saber possível – como conhecimento real (realidade objetiva) –, importa pôr a ênfase no modo de dissipar tudo que possa dispersar e iludir a faculdade de pensar. Os limites do conhecimento representam, por isso, os limites da ciência – das ciências particulares (física, biologia, etc.) –, mas não os limites da razão. Do ponto de vista da crítica (avaliação) de si mesma, a razão atua na fronteira e fornece à metafísica (como domínio dos puros princípios do pensamento) um

⁵¹² ESPOSITO, 2008, p. 237.

⁵¹³ Sobre essa distinção etimológica, explicou Esposito: “nell’uso della lingua tedesca il ‘limite’ significato da *Schranke* è quello di una ‘barriera’ di contenimento o d’interruzione (come nella locuzione *in Schranken halten* = tenere a bada, contenere), oppure quello di una ‘sbarra’ di custodia (come nel termine *beschränkter Bahnübergang* = passaggio a livello custodito). Al tempo stesso, in *Grenze* va avvertito il significato di confine inteso come ‘frontiera’, da cui deriva *Grenzer* o *Grenzwächter*, cioè il ‘doganiere’, e *Grenzübergang*, vale a dire il ‘passaggio di confine’ o il ‘valico di frontiera’” (Ibidem, p. 239 – grifo do autor).

⁵¹⁴ Ibidem, p. 240.

espaço para preencher com isto que, embora não seja da ordem de conhecimento, pertence à fundamentação dele.⁵¹⁵ Sobre isso, disse o filósofo:

Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*, e, como um país pequeno sempre tem muitos limites, interessando-lhe em geral mais conhecer e defender bem suas posses do que partir às cegas para conquistas, essa utilidade da mencionada metafísica é ao mesmo tempo a mais desconhecida e a mais importante, sendo por isso também alcançada só bastante tardiamente e após longa experiência. (*SVSM/TGTM*, A II 368, p. 210 – grifo do autor)

Esse domínio metafísico serve de observação protetora contra tudo o que ameaça iludir o entendimento, fazendo-o crer haver algo mais de verdadeiro para além da “*terra da verdade*”, levando-o a que se extravie. A razão, na sua busca pela totalidade e completude, deve determinar, por isso, os limites (*Schranke*) da razão teórica (*Verstand*) e elucidar um meio de ultrapassar a fronteira (*Grenze*) entre cognoscível/incognoscível, entre fenômeno/númeno, para conduzir à razão pura prática (*praktische Vernunft*)⁵¹⁶. A metafísica pode ser considerada, aqui, portanto, desde um duplo enfoque: como *metafísica do condicionado* (cognoscível) e *metafísica do incondicionado* (pensável).

Aqui não se referem ao mesmo assunto o tema da necessidade de uma metafísica do incondicionado e o efeito dialético da admissão do conceito de coisa em si em sentido positivo. Isto é, cada um desses temas conduz a uma direção própria; e as duas direções são diversas, não se encontram. A metafísica do incondicionado está em seu lugar adequado, enquanto que a admissão do conceito de coisa em si, em sentido positivo, força a razão a ocupar um lugar, sendo por isso uma operação inadequada do pensamento.

Na distinção entre essas duas metafísicas, no interior da crítica da razão, importa atentar a que o terreno que está em debate precisa contornar o que habitualmente pertence à Ciência, a fim de conduzir para além dela: a um terreno além do conhecimento da natureza, que tem mais familiaridade com a noção de Sabedoria de vida, vinculada estritamente à ação humana (agir prático-moral)⁵¹⁷.

⁵¹⁵ Disse Esposito sobre as pretensões da metafísica não crítica: “La metafisica, dall’essere una pretesa di totalità, diviene una scepsti; dall’essere una deduzione concettuale diviene una verifica dell’esperienza” (ESPOSITO, 2008, p. 240).

⁵¹⁶ Vale recordar que se a razão teórica, levada pela vaidade de tudo querer conhecer, escolher ir além das fronteiras do entendimento e da ciência, ela irá chegar ao limbo e se estatelar em delírios e fantasmagoria.

⁵¹⁷ Como dirá Kant, no campo da filosofia crítica, que investiga os princípios e direitos da faculdade da razão pura, as fronteiras se encontram em limites estreitos (*SVSM/TGTM*, A II 368, p. 210).

Por isso, o conceito de fronteira (*Grenze*) serve aqui para apontar o caminho da solução do estatuto dos dois “mundos”, o mundo causal-mecânico (mundo natural)⁵¹⁸ e o mundo inteligível. Tal como é possível se certificar do limite (*Schranke*) do entendimento⁵¹⁹ – razão teórica –, do mesmo modo se pode certificar do que está para além deste limite: a razão prática. No entanto, só a razão prática preenche um tal espaço além do limite (do teórico), já que de modo algum (senão por transgressão) a razão teórica tem acesso a ele. Poder-se-ia até dizer que esse espaço é puro vazio para ela, já que é vazio de determinação empírica. Por sua vez, tal espaço, na medida em que pertence à dinâmica da razão prática, é da ordem do inteligível e da efetividade (*Wirklichkeit*). No uso prático a razão deve ocupá-lo com o conceito de incondicionado, que está além da fronteira da experiência.

Assim, somente em favor da metafísica da moral é admitido ultrapassar as fronteiras de toda experiência possível (*CRP/KrV*, B XXI, p. 22).⁵²⁰ Como objeto exclusivo da razão pura prática, o conceito do incondicionado (*Unbedingt*) – encontrado pela razão pura – enquanto se mostra indeterminável pela razão teórica, para a razão prática desempenha uma outra função: esse conceito assume a vestimenta dos objetos clássicos da metafísica: Deus, alma e liberdade, sem representar, em si mesmo, qualquer transgressão ou impropriedade no seu uso pela razão especulativo e pela razão prática.

Visto que a razão teórica (*Verstand*) não estende seu uso além dos limites do entendimento, a razão (*Vernunft*) está autorizada a tematizar os conceitos de incondicionados – a saber, a natureza simples da alma, a necessidade de uma causalidade incondicionada pela liberdade e a existência de Deus, em favor dos seus próprios interesses. Isto é, não há conflito aqui entre essas distintas abordagens.⁵²¹ Do

⁵¹⁸ Conforme o *Prefácio* da segunda edição da *Crítica*, em que trata das duas partes que compõe a metafísica, afirmou Kant: a primeira se ocupa do conhecimento *a priori*, cujo objeto corresponde à experiência, ela diz respeito à condição de possibilidade das faculdades do conhecimento, e como não possui permissão para ultrapassar as fronteiras da experiência, o pensamento sobre a metafísica, desde a esfera da natureza, tem um uso meramente negativo (*CRP/KrV*, B XX, p. 21-22). Diz Kant: “nós só conhecemos *a priori* nas coisas aquilo que nela colocamos” (*CRP/KrV*, B XVIII, p. 21). No original alemão: “nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können” (*CRP/KrV*, B XX – grifo meu).

⁵¹⁹ “Il limite non confina se non con uno spazio vuoto: quello spazio che è aperto e teso continuamente ‘oltre’ dalla vuota esigenza della ragione speculativa: lo spazio al di là del confine non è uno spazio oltre la ragione, ma all’interno di essa e solo per essa possibile” (ESPOSITO, 2008, p. 245).

⁵²⁰ No idioma original: “über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen” (*CRP/KrV*, B XXI – grifo meu).

⁵²¹ Sobre essa condição, afirmou Kant que a liberdade e a natureza se encontram, “simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito [...], cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível” (*CRP/KrV*, B 569, p. 468).

ponto de vista da unidade sistemática da razão, essa diferença é necessária com vistas a afirmar tanto uma *Metafísica da Natureza* como uma *Metafísica da Liberdade*. Com efeito, a adequada compreensão da diferença entre limites (*Schranke*) e fronteiras (*Grenze*) da razão pura⁵²² aponta à conformidade do projeto kantiano. Disse ele:

Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão* (*Vernunft*). Esta, como pura atividade própria, está ainda acima do *entendimento* (*Verstand*) [...]. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento. (*FMC/GMdS*, BA 108, p. 105-106 – grifo do autor)

Enquanto faculdade superior de conhecimento, a razão exprime sua independência e liberdade inclusive para executar essa demarcação de território em relação às partes que a constituem. Vejamos a seguir de que modo Kant aprofunda o estatuto de cada território a partir da distinção entre fenômeno e *númeno*, aplicada, doravante, com destaque para o espaço da fundamentação da liberdade, decisiva para a razão prática na filosofia transcendental.

5.4 Os Dois mundos e o fundamento da ideia da liberdade

Desde o apelo aos conceitos inteligíveis, cuja origem é apenas a razão⁵²³, isto é, as ideias, Kant pôs em paridade os dois domínios da razão pura: aquele que faz referência os objetos de conhecimento, a natureza, pelo entendimento; e aquele que faz referência os objetos de pensamento, pela razão. Na medida em que o conceito de

⁵²² Kant, simplesmente, introduz uma distinção no pensamento acerca do mundo inteligível, mostrando que nesta esfera não se ultrapassa nenhum limite porque ela independe de qualquer intuição. “O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*” (*FMC/GMdS*, BA 119, p. 115 – grifo do autor). Ou como enfatiza: “A divisão [...] do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode, pois, ser aceite [em sentido positivo], embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais” (*CRP/KrV*, B 311, p. 270-271 – grifo meu).

⁵²³ Pois, segundo a ordem da filosofia transcendental, “todo o conhecimento humano começa por intuições, daí passa a conceitos e termina com ideias” (*CRP/KrV*, B 730, p. 570).

liberdade é a condição incondicionada, na ordem prática, de todos os objetos possíveis, ele se realiza em si mesmo pela pura razão.⁵²⁴ Em relação a isso, disse Kant: “Entre as causas do fenômeno não pode certamente haver nada que por si possa iniciar, em absoluto, uma série [...]. Não há que esperar da relação causal dos fenômenos uma ação *originária*, pela qual aconteça algo que anteriormente não era” (*CRP/KrV*, B 572, p. 469 – grifo do autor). É neste sentido de ‘originário’ que a ideia de uma causalidade não-empírica (pré-empírica), isto é, inteligível, é pressuposta à base de todo fenômeno: ela permite pensar uma causalidade inteligível que, diz Kant,

seria o efeito da ação originária, em relação aos fenômenos, de uma causa que, enquanto tal, não seria fenômeno, mas inteligível mercê desse poder, embora de resto tenha de ser inteiramente incluída no mundo sensível, como elo de uma cadeia natural. (*CRP/KrV*, B 572, p. 470).

Desde isso se torna compreensível a ideia da dupla natureza do homem, enquanto ele possui entendimento e razão. Isto é, o homem é, sem dúvida,

fenômeno, mas, por outro lado, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível [...]. Chamamos a estas faculdades [de] entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo ideias [...]. (*CRP/KrV*, B 575, p. 471)

Pelo fato de a faculdade da razão pura não estar submetida à forma do tempo (à sucessão, à simultaneidade, etc.), a causalidade que tem origem nela como conceito torna-se uma condição para ações que se desenvolvem fora da série natural, isto é, no âmbito *numérico* (*CRP/KrV*, B 580, p. 474).⁵²⁵ Denominada de pura espontaneidade, essa faculdade, escreve o filósofo,

age livremente, sem que seja dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por princípios, externos ou internos [...], e esta sua liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos), mas

⁵²⁴ Veremos no capítulo seguinte de que modo Kant vincula, na *CRPr*, o desenvolvimento da liberdade aos outros postulados (de Deus e da Imortalidade), a fim de tornar idêntico o domínio da moralidade e o domínio *numérico*.

⁵²⁵ Do contrário, ela seria um fenômeno, estaria submetida à lei natural e sua causalidade seria natureza e não liberdade. E, “se os fenômenos fossem coisas em si e, por isso mesmo, a sua condição pertencesse, juntamente com o condicionado, a uma única série de intuições, nunca se poderia encontrar um ser necessário como condição da existência dos fenômenos do mundo dos sentidos” (*CRP/KrV*, B 588, p. 479).

também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a ação voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro. (CRP/KrV, B 582, p. 475-476)

Por isso, como princípio incondicionado da razão pura prática, a liberdade é “*determinante*, em relação a todo novo estado, mas não é *determinável*” (Ibidem, B 584, p. 477 – grifo do autor) por nada. Como a ordem causal é superior à ordem mecânica natural, ela, como causalidade inteligível, tem de ser reconhecida como condição incondicionada de todos os fenômenos.⁵²⁶ Essas considerações mostram que a liberdade – concebida na razão pura, na esfera prática – pode ser pensada em perfeita harmonia com a natureza sensível, de modo que, diz Kant, “ambas [natureza e liberdade, fenômeno e númeno, ou mesmo a díade ciência e moral] se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem” (Ibidem, B 586, p. 478 – grifo do autor). Isto é, exclusivamente a razão pura tem condições de seguir “o seu caminho no uso empírico e o seu caminho particular no uso transcendental” (Ibidem, B 591, p. 481).

Enquanto conceitos que se referem às coisas em geral, num primeiro momento os conceitos puros da razão são meras ideias.⁵²⁷ Porém, em vista de terem a ver com a totalidade da qual anseia a razão, elas representam a unidade absoluta de todas as condições da experiência, que nunca pode se tornar objeto da experiência. Assim, deve-se às ideias que a razão forme um perfeito acordo consigo mesma e com seus fins: elas constituem-se como princípios reguladores e fundamentam-se sobre a possibilidade da perfeição das ações segundo uma força prática.

A razão trabalha com ideia e com ideais; nesse sentido, enquanto o ideal está ainda mais afastado da realidade objetiva que a ideia, já que ele é aquilo que é dado *in concreto*, “isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada

⁵²⁶ Disse Kant: “Responder a esta pergunta [porque a totalidade incondicionada de todo fenômeno está aquém de toda natureza sensível?] ultrapassa a faculdade da nossa razão e mesmo todo o direito que ela possui de formular perguntas” (Ibidem, B 585, p. 477).

⁵²⁷ “Como só pela experiência conhecemos o contingente, tratando-se aqui de coisas que não devem ser objetos de experiência, teremos de derivar o seu conhecimento a partir daquilo que é necessário em si, de conceitos puros de coisas em geral” (Ibidem, B 595, p. 483). Conforme pronunciou-se Kant: “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda” (Ibidem, B 383, p. 317). É devido à natureza da razão a explicação da origem das ideias, elas são três e representam: a unidade absoluta do sujeito pensante – ideia de alma; a unidade absoluta das séries das condições do fenômeno – ideia de mundo/liberdade; e a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento – ideia de Deus

apenas pela ideia” (*CRP/KrV*, B 596, p. 485), pode-se constatar, desde aí, que a incompatibilidade entre ideia e ideal⁵²⁸ representa uma constante dificilmente equacionável pela figura do “sábio estoico”, adotada na doutrina estoica como motivo (exemplo) da prática da sabedoria de vida. Pois, segundo Kant, se a virtude em sua forma mais pura – e com ela toda a sabedoria humana – são ideias, nisto o caráter singular de um ideal – e seu domínio apenas no pensamento – dão a tônica sobre a impropriedade de pretender fazer descer à terra aquilo que é índice de uma regra geral a ser executada no e pelo pensamento, e não na sensibilidade.

Uma tal distinção na concepção de que só a ideia dá a regra, ou seja, fornece – exclusivamente pela razão pura – o princípio regulador, que explicita o ideal como devendo servir unicamente de protótipo (portanto, “inteligível”) para determinar a cópia, os comportamentos particulares. O caso do culto ao sábio estoico como um ideal – do exemplo que só mediante regras dadas à razão podia ser alcançado – não será a representação do divino, pois em seu comparativo para o aperfeiçoamento não sabe como garantir que o homem poderá efetivamente alcançá-lo (*CRP/KrV*, B 597, p. 486). Sobre isso, Kant pontuou dizendo:

[O] que a razão se propõe com seu ideal é a determinação completa segundo regras *a priori*; assim, pensa um objeto que deverá ser inteiramente determinável segundo princípios, embora para tanto faltem as condições suficientes na experiência e o próprio conceito seja, por conseguinte, transcendente (*CRP/KrV*, B 599, p. 487).

Nesse sentido, o ideal da razão, como determinação completa segundo regras *a priori* e que deve ser encontrado, necessariamente, em tudo que existe, é o único ideal do qual a razão humana é capaz; ele se denomina, por isso, *ideal transcendental*⁵²⁹. Assim, enquanto só pode residir na razão, tal ideal é um ser originário (*ens originarium*) e difere do ser supremo (*ens summum*), sobre o qual não pode haver nenhum outro superior. É evidente por si que esses conceitos não têm, portanto, relação efetiva com objetos reais, posto que só representam a relação de uma ideia com conceitos vazios.

⁵²⁸ Segundo Kant, as ideias estão mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias, e o ideal está ainda mais afastado da realidade objetiva do que a ideia. O ideal é aquilo que é dado *in concreto* “isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia” (*CRP/KrV*, B 596, p. 485).

⁵²⁹ Porque, afirmou Kant, “só neste único caso [no ideal transcendental da razão] o conceito universal em si de uma coisa é inteiramente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo” (*CRP/KrV*, B 604, p. 490-491).

Do ponto de vista do ideal transcendental da razão, já aqui Kant antecipará, do ponto de vista puramente especulativo, por exemplo, o conceito de Deus⁵³⁰. Isto é, o conceito de um ser originário a ser determinado pelo conceito de realidade suprema, como um ser único, simples, eterno, entre outras qualidades ligadas à ideia de perfeição. Esse ser representa o objeto da teologia transcendental.

Mas, na medida em que a razão pura tem de postular as ideias como objetos necessários da razão, sem precisar de determiná-las objetivamente como fundamento de determinação da realidade⁵³¹, aqui ganha sentido a noção de limites e de fronteira anteriormente exposto. Enquanto princípios transcendentais da possibilidade das coisas em geral, o adequado funcionamento das fronteiras (*Grenze*) da razão pura é que assegurará o procedimento a ocorrer dentro de cada limite (*Schranke*), sem que qualquer uso do ideal transcendental exceda seus limites.⁵³² Além disso, poderia ocorrer um uso prejudicial desse ideal, ao confundi-lo com um conteúdo advindo da experiência. É que, disse Kant,

esta ideia do conjunto de toda a realidade, provém de convertermos, dialeticamente, a unidade *distributiva* do uso experimental do entendimento na unidade coletiva de um todo da experiência e neste todo do fenômeno pensarmos uma coisa individual, que contém em si toda a realidade empírica e que, mediante a sub-repção transcendental já mencionada, se confunde em conceito de uma coisa situada no vértice da possibilidade de todas as coisas. (*CRP/KrV*, B 611, p. 494 – grifo do autor)

A fim de evitar com que o ideal – como ser originário – seja inadequadamente transformado ou tomado por um ser realíssimo, dando como resultado a hipostasia do princípio (ideal transcendental), para evitar isso é necessário a razão estar ciente de que se trata, no primeiro caso, de uma simples representação. Os conceitos inteligíveis da razão são todos dessa mesma ordem: apesar de sua origem ser apenas a razão (são ideias), soem ser confundidos em seu tratamento, para o qual se busca equivocadamente

⁵³⁰ A respeito do conceito de Deus como conceito moral, disse Kant: “O conhecimento de Deus é especulativo - e este é incerto e passível de erros perigosos - ou moral através da fé e esta não supõe nenhuma outra propriedade em Deus além daquelas que tem como objetivo a moralidade” (*AOSBS/BBuGSE*, 20:57, 2:219, nota 30, p. 72).

⁵³¹ Vale lembrar, em síntese, o resultado da *Analítica Transcendental*: “Ora, de fato, só os objetos dos sentidos nos podem ser dados e unicamente no contexto de uma experiência possível e, por conseguinte, nada é objeto *para nós*, a menos de pressupor o conjunto de toda a realidade empírica como condição da sua possibilidade” (*CRP/KrV*, B 610, p. 494).

⁵³² Conforme essa transmutação, disse Kant, converter-se-iam “em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos” (*CRP/KrV*, B 610, p. 494).

substantializá-los para, em seguida, determiná-los cognitivamente, pretendendo fazer deles Ciência.

Embora as ideias sejam tão naturais à razão como as categorias o são para o entendimento (*CRP/KrV*, B 670), a diferença reside apenas em que as últimas produzem verdade e conhecimento científico. Por sua vez, os conceitos transcendentais, embora sejam julgados no domínio em que eles podem induzir um falso sentido (uso dialético), nem por isso são dispensáveis, mas são antes imprescindíveis, e devem ser utilizados dentro dos seus limites. Eles possuem um uso regulador/regulativo e são conceitos de ampliação do uso da razão, não de extensão do conhecimento.⁵³³ Por isso, em vista do interesse de totalidade da razão é que as ideias apresentam sua utilidade: seu uso regulador faz referência à direção assintótica tomada pela razão pura em favor da circunscrição dos objetos gerais do pensamento, com utilidade o próprio princípio de economia da razão, no dispêndio de conceitos em comparação com o resultado das reflexões e raciocínios alcançados. A validade objetiva das ideias é, por isso, indeterminada. No entanto, a despeito disso, diz Kant, elas

[...] servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizados com êxito como princípios heurísticos [descobridores] na elaboração da experiência, sem que, todavia, se possa levar a cabo uma dedução transcendental, porque esta [...] é sempre impossível em relação às ideias. (*CRP/KrV*, B 692, p. 546)

Já que o principal interesse da razão se refere à unidade sistemática, aqui o conceito de liberdade (transcendental) permite com que a razão possa chegar a esse fim⁵³⁴. No valor de princípio regulativo, a realidade da liberdade fornece a unidade sistemática ao conhecimento da natureza, *como se* fosse um fundamento ou como análogo de coisas reais, visto que um fundamento não se torna visível: ele só fornece o substrato da máxima unidade possível da experiência. Por isso, a liberdade, como totalidade absoluta das séries das condições da experiência, é uma ideia: ela serve de

⁵³³ “Este ser de razão (*ens rationis ratiocinatae*) é, sem dúvida, uma simples ideia e não se admite em absoluto e *em si próprio* como algo real, só problemáticamente se põe como fundamento (pois não o podemos atingir por conceitos do entendimento), a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível *como se* tivessem fundamento nesse ser de razão, com o único intuito de sobre ele fundar a unidade sistemática que é imprescindível à razão” (*CRP/KrV*, B 709, p. 557 – grifo do autor).

⁵³⁴ Sobre essa ideia cosmológica como uma necessidade da razão, disse Kant: “não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da idéia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo” (*CRP/KrV*, B 701, p. 552).

regra para a explicação dos fenômenos do ponto de vista de sua unidade e do seu fundamento, a qual somente é possível pela razão pura. Sobre isso, continua Kant:

[O]nde a própria razão for considerada causa determinante (na liberdade), ou seja, nos princípios práticos, devemos proceder *como se* estivéssemos perante um objeto, não dos sentidos, mas do entendimento puro, em que as condições já não podem ser postas na série dos fenômenos, mas fora dela, e a série dos estados pode considerar-se *como se* principiasse em absoluto (por uma causa inteligível). (*CRP/KrV*, B 713, p. 559-560 – grifo do autor)

As operações essenciais da razão (*Vernunft*) consistem, portanto, em sua unidade, em decorrer dessa faculdade como legisladora e autora das suas próprias leis e princípios. É que, diz Kant, no domínio puro (especulativo) da razão, “é muito natural admitir uma razão legisladora que lhe corresponda (*intellectus archetypus*) e da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza como do objeto da nossa razão” (*CRP/KrV*, B 723, p. 565).

Portanto, a razão pura procura (projeta) e supõe uma unidade sistemática da perfeição do mundo. Se contrastarmos, agora, o modo como Rousseau e os estoicos visaram extrair todas as coisas de sua noção de sabedoria, após atribuírem sua origem a algo presente (dado) como destino (estoicos) ou como providência divina (Rousseau), já aqui se pode constatar que somente em Kant foi completado o círculo de reflexividade da razão (espelhado no giro copernicano), em que a razão só encontrará a capacidade para conduzir a si mesma no caso de pressupor isso antes como sendo o seu fim e a sua necessidade.

Nesse sentido, o domínio do ideal transcendental representa o desenvolvimento da razão pura dentro do foco de seus próprios interesses e ambições, a saber, completar-se a si mesma como sistema. Igualmente por uma tal ânsia de completude a razão especulativa favorecerá à razão prática preencher o outro lado do limite, o do espaço deixado vazio pela razão teórica (entendimento), com os conteúdos efetivamente pertencentes à razão autônoma, legisladora e livre. Como sabemos, o ponto final desses elementos será a constituição do objeto pleno da razão pura prática, o sumo Bem. No entanto, antes disso, a razão prática tem um árduo caminho: ela deve aplainar e consolidar o terreno ainda instável sobre o qual fundará o “majestoso edifício da moral” (*CRP/KrV*, B 376, p. 312).⁵³⁵

⁵³⁵ Ao fim da *CRP*, Kant anunciou a necessidade de dar continuidade ao trabalho de fundamentação do domínio da faculdade prática da razão: “resta-nos ainda um ensaio a fazer, ou seja, procurar se a razão

No projeto de justificar a ideia de liberdade como fundamento da razão prática e da moralidade, trata-se de solucionar a pergunta “*o que devo fazer?*”. Na medida em que vai constituir um modelo de moralidade inteiramente nova e em contraste com os já existentes, Kant explicitará em que sentido é possível desenvolver a moralidade assentada em um fundamento puro, a saber, na pura forma do dever. Assim, com vistas a elucidar a dignidade de ser feliz (virtude) como primeira em relação à felicidade empírica, ele tematiza o conceito de liberdade para fundamento da razão pura prática e da moral.

Vejamos, brevemente, no último capítulo, de que modo tem de ser entendida a fundamentação kantiana da moralidade, da razão pura prática, da Sabedoria de vida e do sumo Bem desde a perspectiva transcendental.

pura pode também encontrar-se no uso prático, se neste uso nos conduz às ideias que atingem os fins supremos da razão pura, acabados de indicar, e se esta, portanto, do ponto de vista do seu interesse prático, não poderia conceder o que nos recusa totalmente do ponto de vista do uso especulativo” (*CRP/KrV*, B 832, p. 639). O desenvolvimento desse propósito será elaborado pela *CRPr* – tratada por nós, no capítulo seguinte dessa tese.

CAPÍTULO 6. FILOSOFIA E SABEDORIA PRÁTICA SEGUNDO KANT

“À luz de toda a nossa visão, contudo, a Vontade é não apenas livre, mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo”
(SCHOPENHAUER, 2005)

Ao final do primeiro capítulo da tese trouxemos algumas ponderações críticas de Kant com vistas a contextualizar o procedimento kantiano a respeito do modo de o estoicismo lidar com as necessidades práticas da razão. No segundo capítulo expomos a tematização do conhecimento e da sabedoria de vida na doutrina estoica, dando destaque à transição interna entre os diferentes pensadores estoicos em sua complementação em relação às doutrinas herdadas dos predecessores gregos e romanos. Na medida em que cuidamos nos capítulos seguintes – capítulos três, quatro e cinco –, de expor a influência estoica que chegou à época moderna da filosofia, expomos alguns nomes de seus principais receptores e debatemos, em seguida, a perspectiva de pensadores contemporâneos sobre a tangente do estoicismo na filosofia transcendental de Kant e sua distinção pela via da imposição de uma dupla metafísica. Agora, neste capítulo de fechamento, trazemos a exposição crítica de Kant a respeito da ideia de sabedoria de vida ou sabedoria prática em sua filosofia moral, a partir do pano de fundo da crítica generalizada por ele dirigida a todos os sistemas morais naquele período. Afinal, segundo Kant, a tarefa de uma filosofia moral é sucinta; trata de, diz ele,

[...] submeter toda a boa conduta do homem à *disciplina* de um dever posto diante dos seus olhos, que não os deixa devanear em perfeições morais sonhadas, e a impor à pretensão bem como ao amor próprio [*Selbstliebe*], que de bom grado ambos subestimam os seus limites, o marco da humildade (isto é, o conhecimento de si mesmo). (CRPr/KpV, A 154, p. 124 – grifo meu)

O contraponto tensional que dá resistência contra a realização dessa tarefa consiste na oposição entre “perfeições morais sonhadas”, por um lado, e a ausência do “conhecimento de si mesmo”, como o que impõe limites à admissão exagerada do amor próprio (*Selbstliebe*), por outro. Em que medida o estoicismo foi um dos representantes que articulou esse contraponto e essa oposição? Como se entrevê na *Crítica da razão prática* de Kant, a máxima estoica do autodomínio – adotada como idêntica ao

“autoconhecimento” – se estava carregada, de um lado, de boas intenções, de outro não alcançou o que se propôs justamente por manter-se ligada aos devaneios da concepção do *sábio estoico*, que estabelecia para meta alcançar perfeições morais “sonhadas”.

A crítica de Kant na *CRPr*, generalizada para todos os modelos de filosofia moral existentes, não excluiu, por isso, a crítica à concepção estoica. Para ela eram duas as preocupações principais no terreno da razão pura prática: por um lado, o empirismo da razão prática, por outro, o excessivo idealismo moral (fanatismo moral). Inicialmente por essa última preocupação a perspectiva moral estoica pode ser mais diretamente enquadrada. A esse respeito Kant aplica sua ponderação obtida da apropriação do ceticismo (aporias antitéticas), exposta em nosso primeiro capítulo. Visto que, diz ele, há um “único modo de representação que a alma *forma* moralmente, porque somente ela [alma] é capaz de princípios sólidos e exatamente determinados”, por isso, completa,

[..] se assim é, não foram apenas escritores de novelas ou educadores sentimentais (por muito que falem contra a pieguice), mas por vezes até mesmo filósofos, na realidade, os mais rigorosos entre eles, os estoicos, que introduziram o fanatismo moral em vez de um [introduzir] uma disciplina dos costumes sóbria, mas sábia, embora o fanatismo dos últimos [estoicos] fosse mais heroico e o dos primeiros [dos escritores de novelas e educadores sentimentais] de natureza mais insípida e mais langorosa. (*CRPr/KpV*, A 154, p. 123 – grifo itálico do autor; sublinado, meu).

Mas, afinal, o que faltava na concepção moral estoica? O que havia faltado era constituir, inicialmente, o autêntico móbil da razão pura prática, visto que nesta “a sensibilidade não é considerada como capacidade de intuição, mas somente como sentimento (que pode ser um princípio subjetivo do desejo)” (*CRPr/KpV*, A 161, p. 106) e exige, por isso, um tratamento dispensado por uma faculdade prática onibarcante. Segundo Kant, é claro que

todo o elemento empírico, que podia insinuar-se nas nossas máximas como princípio determinante da vontade, *se faz conhecer* imediatamente pelo sentimento do prazer ou da dor que a ele se apega necessariamente enquanto excita desejos, *resistindo*, porém, aquela razão pura prática a admiti-lo como condição no seu princípio. (*CRPr/KpV*, A 164, p.130-131 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Antes de admitir qualquer certeza sobre os objetos da razão pura prática e de seus princípios é necessário apresentar um território sobre o qual projetar toda a neutralidade requerida pelo ceticismo sobre as propostas morais existentes. Por isso,

como precaução metodológica, segundo ela é contra “todas as regras fundamentais do método filosófico *admitir* como *resolvido de antemão* aquilo que primeiramente *se deve resolver*” (CRPr/KpV, A 111, p. 92 – grifo meu). Sobre isso, disse Kant:

Efetivamente, mesmo se não soubéssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura determinando *a priori* a vontade, deveríamos, no entanto, para não aceitar princípios inteiramente gratuitos [avulsos] (*gratis*), deixar pelo menos inicialmente *indeciso* se a vontade tem apenas princípios determinantes empíricos ou [tem] também princípios determinantes puros *a priori*. (CRPr/KpV, A 111, p. 92 – grifo do autor)

Esse plano inicial de indecisão aponta ao terreno de resistência, como primeira tarefa a ser executada pela concepção da razão prática: onde a razão prática não admite o elemento empírico como *condição* de seu princípio, ali ela fornece os elementos constituintes que demonstram a pureza da sua origem, que é o que primeiro tem de ser provado e justificado. A origem da razão pura prática repousa em princípios: “a razão pura prática deve necessariamente *começar por princípios* que devem estabelecer-se como fundamento de toda a ciência [particular] enquanto dados primeiros, e não devem dela [da ciência] derivar” (CRPr/KpV, A 163, p. 130 – grifo meu).

Não há contradição aqui entre tal apelo de justificação dos princípios morais (como princípios da razão pura prática) e a negação do que não deve ser tomado para começo, apesar de se deixar “conhecer imediatamente” (o sentimento do prazer ou da dor). A justificação dos princípios morais apela já para aquilo (princípio) que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente *a priori*⁵³⁶, independente de todos os dados sensíveis, e como lei suprema da sua vontade, diz Kant,

[...] mesmo no *juízo desta razão comum*, ainda antes de a ciência [*Wissenschaft*] lhe lançar a mão, para dele fazer uso, de certo modo como de um fato que ocorre antes de todo o sofismar sobre a sua possibilidade e todas as consequências que daí podiam tirar-se. (CRPr/KpV, A 163, p. 130 – grifo itálico do autor; sublinado, meu)

Por esse caminho será possível realizar com suficiente segurança a justificação dos princípios morais enquanto princípios de uma razão pura. Talvez o que tenha coberto a concepção estoica da moral (razão prática) tenha sido a pura e simples adoção a-crítica do “fanatismo heroico” como elemento que configura o sábio estoico, cujo

⁵³⁶ Nesse ponto ele tem paralelo com trazido pelo título II da *Introdução* da CRP, que diz: “Estamos de posse de determinados conhecimentos *a priori* e mesmo o senso comum nunca deles é destituído” (CRP/KrV, B 3, p. 37).

autodomínio (autoconhecimento) é propalado como o mais sublime já existente. Na medida em que fora concedido ao sábio estoico decidir-se, a partir dos conceitos de bom e mau, previamente, a respeito do ideal a ser visado e perseguido, com isso, pondera Kant, realizou-se uma inversão da ordem real/efetiva, tomada do ponto de vista dos princípios da razão pura prática; é que, diz ele,

o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da [com antecedência da] lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) [ser determinado] segundo ela [em conformidade com a lei moral] e por ela [pela lei moral]. (CRPr/KpV, A 110, p. 92 – grifo meu)

Como expomos na subunidade final do Primeiro Capítulo (1.7 Juízo analítico e sumo Bem no estoicismo) a respeito da correção na adoção dos termos “*boni, mali*”, na CRPr, Kant complementa dizendo: “No juízo do que em si é bom (*Gut*) ou mau (*Böse*)” (A) – temos a perspectiva da razão pura prática – enquanto que “no juízo do que está em relação ao bem (*Wohl*) ou ao mal (*Übel*)” (B), assenta a perspectiva a-crítica de partir, desde já, de ideias postos em uma acessibilidade imaginária, e não propriamente racional.

Ao serem distinguidos esses dois apelos distintos, esses dois tipos diferentes de princípios, segundo Kant, temos um (A), que é

[...] o princípio racional [e] é já concebido em si como o princípio determinante da vontade, sem atender aos objetos possíveis da faculdade de desejar (portanto, [atende] simplesmente mediante a forma legal da máxima), e então esse princípio é uma lei prática *a priori* e admite-se que a razão pura é prática por si. [Aqui] A lei determina então *imediatamente* a vontade, a ação conforme à lei é boa *em si mesma*; uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a esta lei é boa *absolutamente, em toda a intenção*, e é a *condição suprema de todo o bem*. (CRPr/KpV, A 110, p. 91 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Por sua vez, temos outro (B), que é:

[...] o princípio determinante da faculdade de desejar [e ele] precede a máxima [meramente formal] da vontade, que pressupõe um objeto de prazer ou de desprazer, por conseguinte, algo que produz agrado ou dor, e a máxima da razão, [máxima] de preferir o primeiro e evitar o segundo, determina as ações enquanto *boas (gut)* relativamente à nossa tendência, por conseguinte, só mediatamente (em consideração de *um outro fim*, como *meio* para o mesmo), e, então, estas máximas nunca podem chamar-se *leis*, mas [apenas] preceitos práticos racionais. (CRPr/KpV, A 110, p. 91 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Não é difícil reconhecer que o estoicismo, por desconhecimento e limitação, atendeu sempre a essa última perspectiva (B), tendo sido desencaminhado da autêntica fundamentação pura da moral mais por limitação que por outro motivo. Sobre isso, pondera Kant: supúnhamos que

[...] queríamos partir do conceito de bem (*gut*) para daí derivarmos as leis da vontade, [mas, enquanto tal] esse conceito de um objeto (enquanto bom) indicaria [já] ao mesmo tempo tal objeto como [sendo com exclusividade] o único princípio determinante da vontade. Ora, visto que este conceito não teria por princípio diretor nenhuma lei prática *a priori*, a pedra de toque [*Probiertestein*] do bem ou do mau (*Gut, Böse*) não poderia colocar-se senão na conformidade do objeto com o nosso sentimento de prazer ou de desprazer [i.e., nossa sensibilidade], e [aqui] o uso da razão poderia apenas consistir em determinar, *em parte* este prazer ou desprazer na conexão completa com todas as sensações da minha existência, *em parte* os meios de me proporcionar o seu objeto. (CRPr/KpV, A 111, p. 92 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Nesse sentido, conclui Kant, dizendo:

Ora, uma vez que só mediante a experiência se pode decidir o que é conforme ao sentimento de prazer e que, segundo as instruções, [em que, então] a lei prática se deve fundar neste sentimento como condição, [aqui] a possibilidade de leis práticas *a priori* seria nitidamente excluída, porque se pensaria necessário descobrir antes para um objeto cujo conceito, enquanto conceito de um bem, deveria constituir o princípio determinante universal, se bem que empírico, da vontade. No entanto, era necessário investigar antes se não existia igualmente [já] um princípio determinante *a priori* da vontade (que nunca teria sido encontrado em mais lugar algum a não ser numa pura lei prática e, certamente, enquanto esta prescreve às máximas a simples forma legal, sem consideração por um objeto). (CRPr/KpV, A 111-112, p. 92-93 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Assim, a limitação ou dificuldade da concepção estoica residia em não haver elaborado as condições prévias para investigar, antes, “se não existia igualmente [já] um princípio determinante *a priori* da vontade”. Esse ‘antes’ aponta já àquele espaço conquistado (de resistência e de neutralidade cética), no qual foi estabelecido “uma pura lei prática e, certamente, enquanto esta prescreve às máximas a simples forma legal, sem consideração por um objeto” (CRPr/KpV, A 111, p. 92 – grifo meu). Por isso, a possibilidade de os estoicos alcançarem esse ‘antes’ havia sido descartada ou bloqueada pela sua exclusão, de antemão, “da possibilidade de unicamente pensar uma lei pura prática” (CRPr/KpV, A 111, p. 92), ao invés de pôr-se a tomar já para “fundamento de toda a lei prática um objeto segundo os conceitos do bom e do mau (*Gut, Böse*) e [de

tomar] esse objeto, porém, sem uma lei prévia, [pelo qual ele] só podia [então] ser concebido segundo conceitos empíricos” (*CRPr/KpV*, A 111, p. 93 – grifo meu).

Aqui especula-se como tendo se passado com o modo estoico de entender a lei da liberdade como lei prática aquilo que Kant indicou como o caráter analítico do princípio da moralidade. Ele havia ponderado na *FMC*, dizendo: “Se se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito” (*FMC/GMdS*, BA 99, p. 94 – grifo meu)⁵³⁷. E na *CRPr* ele pondera: se em vez de haver sido excluída de antemão “a possibilidade unicamente de pensar” – uma lei pura prática –,

[...] se se tivesse [concedido] previamente de modo analítico esta lei [pura prática] ter-se-ia descoberto que não é o conceito do bem, como um objeto (*Gegenstand*), que determina e torna possível a lei moral, mas, inversamente, [que] é a lei moral que determina e torna possível acima de tudo o conceito de bem, na medida em que ele [o bem] merece absolutamente este nome. (*CRPr/KpV*, A 112, p. 93 – grifo meu)

Assim, um dos motivos do extravio na concepção moral-prática dos estoicos pode fazer referência à não apreensão da relação entre o analítico e o sintético em um princípio. Como mostrará Kant, para um procedimento de formalização os dois são requeridos. Esse processo de formalização teve início, em Kant, pelo conceito de “boa vontade” como o único que é bom sem limitação (*ohne Einschränkung*). Kant mostrou, à base desse conceito, porque era não só possível, senão recomendado iniciar pelo conhecimento ordinário dessa “boa vontade”, posto que ele “reside já no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado” (*FMC/GMdS*, BA 8, p. 26). Daqui que pelo processo de formalização não há nesta abordagem qualquer mescla ou vínculo com um empirismo da razão prática, que seria muito prejudicial. É somente porque o padrão moral do homem comum já traz em si e consigo o necessário elemento *a priori* que é favorável à sua elucidação, o seu esclarecimento, o seu desdobramento. Isto é, a concessão de Kant ao conhecimento prático ordinário aponta como sendo “muito louvável” esse fato de “descer até aos conceitos populares”, no entanto, somente desde a condição de que, a partir disso, “se tenha começado [já] por subir até aos

⁵³⁷ Isto é, Kant dá a entender que pela análise da liberdade se segue a moralidade de seu princípio. Portanto, a liberdade seria um princípio analítico. Mas, em continuação, Kant desenvolve: “Entretanto, este princípio continua a ser uma proposição sintética”.

princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto” (FMC/GMdS, BA 31, p. 43).

Assim, Kant criou as condições formais por meio do conceito de boa vontade para buscar, por primeiro, “uma lei que determinasse *a priori* e imediatamente a vontade e, em seguida, em conformidade com esta, [determinasse *a priori* e imediatamente], o objeto)” (CRPr/KpV, A 113, p. 93-94 – grifo do autor), enquanto que aqueles modelos que passaram por algo esse elemento *a priori*, já presente no conceito de boa vontade, não tinham como alternativa senão buscar

um *objeto* da vontade para dele fazer a matéria e o fundamento de uma lei (que devia, então, não imediatamente, mas por meio desse objeto referido ao sentimento de prazer ou de desprazer [i.e., referido à sensibilidade], ser o princípio determinante da vontade. (CRPr/KpV, A 113, p. 93 – grifo meu)

Por isso, Kant, os antigos deixaram a descoberto este erro, diz Kant, de “fazerem incidir inteiramente a sua investigação moral na determinação do conceito de *soberano bem* (*höchstes Gut*), por conseguinte, de um objeto de que eles pensavam fazer em seguida o princípio determinante da vontade na lei moral” (CRPr/KpV, A 113, p. 94 – grifo do autor), enquanto que, no fundo, o conceito de soberano bem é um objeto posterior, que só se produz em seguida. Disse Kant:

[o conceito de soberano Bem é] um objeto que só muitíssimo tarde, quando a lei moral foi por si mesma primeiramente testada e se justificou como princípio determinante imediato da vontade, pode ser apresentado como objeto à vontade doravante determinada *a priori* segundo a sua forma. (CRPr/KpV, A 113, p. 94 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Na medida em que Kant distinguiu entre “bem supremo” (moralidade ou dignidade) e “sumo Bem” (união sintética de moralidade e felicidade), seu procedimento formalizador da moralidade atendeu ao requisito básico: compreendeu que “a lei moral determina e torna possível o conceito de bem” (CRPr/KpV, A 110, p. 93.) e por isso ela deve vir por primeiro. Ela é o pano de fundo necessário desde o qual serão dirimidas, em seguida, toda a fantasia e todo idealismo sonhador, como na assentada figura do sábio estoico, veículo para o fanatismo moral⁵³⁸. Se esse sábio

⁵³⁸ Disse Kant: “Por um lado, o virtuoso Epicuro, como ainda agora muitos homens moralmente bem intencionados, embora sem refletirem assaz profundamente sobre os seus princípios, caiu no erro de pressupor já a *intenção* [*Gesinnung*] virtuosa nas pessoas a que queria primeiramente indicar o móbil da virtude” (CRPr/KpV, A 209, p. 163-164 – grifo do autor).

estoico parecia representar mais elementos positivos que negativos para as condições da época, isto não significa que ele não representava, ao mesmo tempo, as carências presentes nos sistemas de moralidade daquele período em diante.

Vejamos a seguir de que modo Kant apresentou a formalização do conceito de liberdade em sua vinculação à vontade humana e à vontade pura racional, cuja origem é a consciência das leis puras práticas. A partir disso a filosofia transcendental apontará para o necessário equilíbrio na fundamentação da razão prática, a fim de conciliar Ciência e Sabedoria de vida, do ponto de vista do sistema inteiro da razão.

6.1 Razão pura prática e liberdade - o terceiro passo

Kant retomou na *CRPr* o resultado da investigação iniciada na *FMC* sobre a possibilidade de fundamentar a moralidade num domínio distinto da natureza e do conhecimento. Nela Kant demonstra que a existência de uma faculdade da razão pura prática prova, imediatamente, que a esfera prática da razão pura é não só possível, mas constitui uma legislação e realidade próprias (*CRPr/KpV*, A 3, p. 11). Pela validação do domínio prático da razão pura ele exhibe, então, à base do conceito de liberdade transcendental, a liberdade prática, justificando a efetividade desse conceito no domínio da razão pura prática. Convicto da coerência e sistematicidade presentes na filosofia prática, ele diz:

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão pura prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (o de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral. (*CRPr/KrV*, A 5, p. 12 – grifo do autor)

A liberdade e a Lei moral, enquanto manifestações imediatas da razão pura prática, são fundadas pela consciência imediata de um fato (*Faktum*). Isto é, enquanto o domínio da faculdade da razão teórica especulativa recomendava,

[...] admitir objetos da experiência como tais e, entre eles, mesmo o nosso próprio sujeito, unicamente como *fenômenos*, pondo-lhes, no entanto, como fundamento coisas em si, portanto, não considerar todo

o supra-sensível como uma ficção e o seu conceito como vazio de conteúdo, agora, a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objeto [*Gegenstand*] supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade* (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia ser simplesmente ser pensado é confirmado por um fato [*Faktum*]. (*CRPr/KpV*, A 9, p. 14 – grifo do autor)

No uso prático a razão lida com um tipo distinto de conceitos: ela ocupa-se com os princípios determinantes da faculdade da vontade e tem de tematizar a lei da causalidade a partir da liberdade, buscando determinar as regras do princípio prático puro da razão. Deste modo, qualquer tipo de objeto ao qual essa faculdade pura pode se relacionar ela pode fazer passar pelo critério formal de determinação moral. Segundo Kant, “princípios práticos” são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, podendo ser ‘subjctivos’, quando a máxima tem valor particular e individual, ou ‘objetivos’, se a Lei tem valor absoluto e universal (*CRPr/KpV*, A 35, p. 33).

Visto que a razão prática somente se relaciona com o sujeito – i.e., e não com a natureza, nem com a ciência – é com a faculdade de desejar dele que ela tem a ver: essa faculdade de desejar pode ser ‘regrada’ (disciplinada) por uma regra prática, que é um produto da razão “porque prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção [*Absicht*]” (*CRPr/KpV*, A 36, p. 34). E, para efeitos de identificação entre uma vontade humana e uma vontade racional, essa regra, exprime um imperativo: trata-se de um modo de agir ou de uma ação que é um dever, visto que exprime uma obrigação objetiva da ação. Assim, sempre que a razão se determina inteiramente pela vontade que realiza a ação por dever, essa ação é entendida como se dando segundo essa regra.

Para Kant, em diferença das *máximas*, que são só princípios subjetivos, os *imperativos* têm um valor objetivos; eles determinam duas classes de coisas: i) as condições da causalidade do ser racional em relação ao efeito e à capacidade para o produzir; e ii) a vontade. No primeiro tem-se o imperativo hipotético, que contém simples prescrições e destreza (*Geschicklichkeit*); no segundo, o resultado é, pelo contrário, um imperativo categórico, pois traz já em seu interior a Lei prática. A respeito disso, ilustra Kant:

As máximas são certamente *princípios* [*Grundsätze*], mas não *imperativos*. Mas os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, quando não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, quer dizer, quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida, *preceitos* práticos, mas não

leis. Estas últimas devem determinar suficientemente a vontade como vontade [...]; devem, por conseguinte, ser categóricas, de outro modo não são *leis*, porque lhes falta a necessidade, a qual, se deve ser prática, tem de ser independente de condições patológicas e, portanto, aderentes de modo contingente à vontade. (*CRPr/KpV*, A 37, p. 34-35 – grifo do autor)

No contexto em que a Lei prática vale tem de ser pressuposta unicamente ela como existente, pois ela vale de modo universal e objetivo. Por meio da regra, o simples querer tem de ser determinado *a priori*; e isso justifica o motivo de as leis práticas se relacionarem com a vontade, e não com outra coisa mais. O contrário disso, isto é, se não se tem diante de si a própria vontade, mas antes um objeto (*Objekt*) ou matéria, em tal caso os princípios práticos fornecem só regras válidas como máximas⁵³⁹, jamais uma Lei prática. Por isso, entre ambos, máxima e Lei, jaz o elemento particular presente na vontade humana, que a conduz a realizar seu poder de escolha (livre-arbítrio): neste caso a vontade se decide ou de modo condicionado ou de modo incondicionado. Relativamente a isso, Kant distinguiu as *faculdades de desejar superior e de desejar inferior*. Pela primeira tem de ser entendida a razão pura prática como determinando por si mesma a vontade, pela simples *forma* da regra (sem qualquer representação do agradável ou desagradável); aqui a razão, “numa lei prática, determina imediatamente a vontade [...]; e só porque ela pode ser prática enquanto razão pura é que lhe torna possível ser *legisladora*” (*CRPr/KpV*, A 45, p. 36 – grifo do autor). Por sua vez, pela segunda se concede que certas determinações, cuja origem vincula-as aos sentidos, coloca a vontade em ligação com um objeto ou matéria, o qual para ela representa o sentimento de prazer (*CRPr/KpV*, A 41, p. 33).

Anteriormente era o caso, portanto, de a felicidade ser buscada a partir da vinculação da vontade à matéria (ao objeto). Mas aqui ela (felicidade) era só um princípio subjetivo da faculdade de desejar, já que, diz Kant,

jamais pode fornecer uma lei, porque, no desejo de felicidade, não é a forma da conformidade com a lei que importa, mas apenas a matéria, a saber, se eu devo aguardar prazer [...], as prescrições práticas, que se

⁵³⁹ Segundo Kant, todos os princípios práticos que pressupõem um objeto [*Objekt*] ou matéria da faculdade de desejar, são no seu conjunto empíricos, e não podem fornecer uma lei prática mas, tão somente, uma máxima. Noutras palavras, “um princípio, que se funda somente na condição subjetiva da receptividade a um prazer ou desprazer (a qual pode sempre apenas ser reconhecida empiricamente e não pode ser igualmente válida para todos os seres racionais), pode, sem dúvida, servir de *máxima* ao sujeito que a possui, mas mesmo para esta receptividade (porque ele carece da necessidade objetiva que deve ser reconhecida *a priori*) não pode servir de lei; um tal princípio jamais pode fornecer uma lei prática” (*CRPr/KpV*, A 39-40, p. 36-37 – grifo do autor).

fundam nestes princípios [do amor de si ou da felicidade pessoal], jamais podem ser universais, visto que o princípio determinante da faculdade de desejar está baseado no sentimento de prazer e desprazer, o qual nunca pode admitir-se como universal na sua aplicação aos mesmos objetos. (*CRPr/KpV*, A 46-47, p. 42-43)

Assim, na definição mesma dos princípios práticos materiais se os constata como tendo por fundamento condições subjetivas e particulares da vontade, que só facultam a possibilidade do uso de máximas ou conselhos a fim de orientá-la. Na medida em que cada homem coloca a sua felicidade num sentimento distinto de prazer e desprazer⁵⁴⁰, ela não pode determinar especificamente nada, pois é um princípio subjetivo e contingente. Portanto, não é suficiente à felicidade ser estimada por todos para tornar-se objetiva.

Tanto o princípio do amor de si tomada por felicidade (*Glückseligkeit*), como o prazer obtido pela sensibilidade (*Gefühl*) tomado para princípio geral da felicidade pessoal, são insuficientes e enganosos para fundar a moralidade. Como tal, os epicuristas se encaixam perfeitamente na definição de princípios práticos materiais do amor de si e da felicidade pessoal, pois se serviam do entendimento e da razão segundo determinações da faculdade de desejar inferior. Diz Kant:

Se, com Epicuro, atribuímos à virtude o simples prazer que ela promete para determinar a vontade, não podemos, depois, censurá-lo por considerar este prazer como inteiramente homogêneo com os prazeres dos sentidos mais grosseiros; pois não há razão para lhe imputar o fato de ter atribuído aos sentidos corporais as representações pelas quais é em nós excitado este sentimento. Ele procurou a fonte de muitas delas, tanto quanto se pode conjecturar, também no uso da faculdade superior de conhecer; mas isso não o impedia e também o não podia impedir de, segundo o princípio mencionado, considerar o próprio prazer, que nos procuram essas representações certamente intelectuais e mediante o qual unicamente elas podem ser fundamentos de determinação da vontade, como inteiramente homogêneo com os outros prazeres. (*CRPr/KpV*, A 44, p. 40)

⁵⁴⁰ Conforme atestou Kant, “[a] vontade de todos não tem, pois, então um só e mesmo objeto, mas cada qual tem o seu (próprio bem-estar particular) que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com as intenções dos outros [...]; mas não é suficiente para ser lei, porque as exceções que, ocasionalmente, se está autorizado a fazer são infinitas e não podem ser abrangidas de um modo determinado numa regra universal” (*CRPr/KpV*, A 50, p. 46). Seguidamente, arremata: “Os fundamentos de determinação empíricos não servem para nenhuma legislação exterior universal, e também não têm qualquer valor para uma legislação interior; pois, na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. Descobrir uma lei que as governe a todas, com a condição de as estabelecer numa consonância omnilateral, é absolutamente impossível” (*CRPr/KpV*, A 51, p. 46-47).

Para qualificar-se como lei prática, o princípio prático deve surgir da faculdade de desejar em sua nuance puramente racional, como faculdade de desejar formal: exclusivamente aqui o homem é capaz de conceber suas máximas como leis que contêm, no seu interior, o princípio de determinação da vontade segundo a forma do dever. É que neste domínio – puramente racional – toda a matéria da máxima e todo objeto da vontade é eliminado, restando unicamente a simples forma de uma legislação universal. Por conseguinte, essa “simples forma” é, no fundo, o caráter independente da vontade: independência dela diante de toda matéria e objeto do querer. Kant fundou essa independência a partir do conceito de liberdade transcendental, isto é, como conceito de “uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de Lei, [onde só ela] é uma vontade livre” (*CRPr/KpV*, A 52, p. 47).

Em vista de um adequado começo da questão, na perspectiva da filosofia transcendental, a liberdade deve ser inicialmente assumida só como ideia negativa, da qual o homem não tem consciência imediata, mas somente por meio da Lei moral. Apesar disso, a Lei prática e a liberdade se referem mutuamente, pois o conhecimento do incondicionalmente prático [*des unbedingt Praktischen*] assenta em que a moralidade é *ratio cognoscendi* da liberdade, e a liberdade, *ratio essendi* da moralidade. Sem a consciência da Lei moral a liberdade permaneceria completamente desconhecida, tornando-se inconcebível todo conhecimento prático. Consoante a isso, disse o filósofo:

é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições. (*CRPr/KpV*, A 52, p. 48 – grifo do autor)

Outra tentativa de explicar a relação de dependência entre liberdade e moralidade é a apontada por Kant, como numa antecipação da posição fundacionista, em que a liberdade é tomada como conceito que se origina da razão (*Vernunft*)⁵⁴¹, já que “pode se chamar um fato [*Faktum*] da razão” (*CRPr/KpV*, A 56, p. 51), diz Kant, à consciência da liberdade como uma lei fundamental. Isto é, a liberdade como lei é dada

⁵⁴¹ Não é possível deduzir a consciência da lei pela consciência da liberdade, uma vez que esta não é dada previamente; além do mais, seria uma preposição analítica se se pressupusesse à tal consciência uma intuição, ou mesmo a liberdade da vontade (*CRPr/KpV*, A 56, p. 51).

“não é um fato empírico, mas [como] o fato único da razão pura, que assim se proclama como originalmente legisladora [*sic volo, sic iubeo*]” (CRPr/KpV, A 56, p. 51).

Pelo fato de a faculdade de desejar (racional) preceder a capacidade de querer e de que todo querer resulta primeiro dessa faculdade de desejar – todo querer passa pelo filtro do ajuizamento, da ponderação moral da faculdade de desejar, e não existe antes dela –, por isso a solução da consciência da Lei moral pode ser anunciada por um “fato” da razão, reconhecido imediatamente como prática. Como ele apontou ao final da *FMC*, tentar explicar como é que a razão pura pode ser prática é o mesmo que explicar como é possível a liberdade. É que só é possível uma explicação teórica de um conceito pelo fato de sua realidade objetiva ser exposta segundo as leis da experiência.⁵⁴² Na medida em que extrapola o domínio da experiência, é necessário recorrer a outro modo de legitimar os pressupostos necessários da razão: aqui ela julga ter consciência da faculdade de determinar a agir segundo leis completamente independentes dos impulsos e instintos naturais (*FMC/GMdS*, BA 120-121, p. 116).

No entanto, a falência explicativa da dedução do conceito de liberdade não impede a constituição da faculdade da razão prática. Se a consciência da liberdade é um fato “racional” inegável, em contraste, liberdade e Lei moral exprimem juntas a autonomia da razão pura prática, que é a própria liberdade.⁵⁴³ Ao trazer o *Faktum* da razão como uma carta de crédito da Lei moral pela qual a liberdade se efetiva como causalidade na razão prática, que se basta a si mesma, aqui liberdade e moralidade não carecem de princípios-extras que as justifiquem. A questão é que, diz Kant,

Esta analítica [da razão pura prática] mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico – e mostra isso mediante um fato [*Faktum*] em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como

⁵⁴² A respeito da impossibilidade de operar uma dedução da lei moral aos moldes da dedução das categorias do entendimento, justifica o filósofo: “Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico. Com efeito, estes referiam-se a objetos de uma experiência possível, a saber, a fenômenos, e podiam provar-se que esses fenômenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis, podem ser conhecidos como objetos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis. Mas, com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajeto. Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão de uma outra maneira qualquer, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade” (CRPr/KpV, A 80-81, p. 70-71 – grifo do autor).

⁵⁴³ Sobre a validação pela explicação do *Faktum der Vernunft*, atesta Kant: “Ora, não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica” (CRPr/KpV, A 80, p. 70).

prática, determinando por este meio a vontade à ação. Revela ao mesmo tempo que este fato está indissolavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela; pelo que a vontade de um ser racional, o qual, enquanto pertencente ao mundo sensível, se reconhece, tal como as outras causas eficientes, necessariamente submetido às leis da causalidade, é também por outro lado, no prático, isto é, como ser em si, consciente da sua existência determinável numa ordem inteligível das coisas [...], com efeito, demonstrou-se suficientemente noutra lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas. (CRPr/KpV, A 72, p. 65)

Enquanto uma consciência *a priori* e apoditicamente certa, o *Faktum* da razão aponta que, dirá Kant, a

realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por consequência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodítica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma [...]. Mas em vez desta dedução inutilmente procurada do princípio moral, surge algo de diferente e inteiramente paradoxal, a saber, que, inversamente, ele próprio serve de princípio para a dedução de um poder [*Vermögen*] insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa [...] devia ao menos admitir como possível. (CRPr/KpV, A 82, p. 71-72 – grifo do autor)

Isto é, desde a validação da liberdade e da moralidade pelo *Faktum* persiste um perfeito acordo da esfera inteligível (suprassensível) com a esfera natural da razão pura.⁵⁴⁴ Trata-se da coexistência dos dois mundos, o mundo fenomênico e o mundo *numênico*, cujas principais características explicitamos na subunidade acima. No contraste entre a concepção da natureza sensível, submetida à causalidade por liberdade, e da natureza inteligível, que funda a moralidade, diz ele,

a diferença entre as leis de uma natureza à qual *a vontade está submetida* e de uma *natureza que está sujeita a uma vontade* [...] assenta no fato de que, naquela, os objetos devem ser as causas das representações que determinam a vontade mas, nesta, é a vontade que deve ser a causa dos objetos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura, a qual pode, por conseguinte, ser também chamada de razão prática. (CRPr/KpV, A 77, p. 68 – grifo do autor)

⁵⁴⁴ Pode-se questionar, por exemplo, como os conceitos da ordem do inteligível se fazem possíveis na ordem do sensível, se entre os dois mundos há um incolmatável abismo? Segundo a explicação de Kant, a única relação permitida entre os domínios, explica-se pelos efeitos da liberdade, como expressão da vontade pura e da lei, sentidos na ordem do sensível.

Por isso, pela distinção entre *natura archetypa* e *natura ectypa* é apresentada a preponderância do mundo inteligível sobre o mundo sensível, de modo que o primeiro é acessado simplesmente pela razão (*praktische Vernunft*) e o segundo, por conter nele o efeito possível da ideia do primeiro (*CRPr/KpV*, A 75, p. 67). Na *CRP* a esfera inteligível havia sido representada como uma ideia meramente regulativa, um pensamento vazio de conteúdo; doravante, pela fundamentação e validação da razão em seu uso prático, esse lugar vazio é preenchido e ocupado pela Lei moral e pela liberdade. Eles adquirem *realidade objetiva prática*, isto é, a liberdade “adquire uma significação graças à lei moral, se bem que apenas para o uso prático” (*CRPr/KpV*, A 86, p. 75).

Para concluir a exposição sobre a justificação da lei da liberdade como pertencente à realidade prática dos conceitos vinculados a ela (Lei moral, vontade racional, etc.) no âmbito inteligível, vejamos na subunidade seguinte de que modo Kant apoia a formalização da lei da liberdade no esquema da formalização da lei da natureza. Esse apoio da lei da natureza em favor do estatuto inteligível da lei prática, Kant mostra como possível pela adoção da lei natural como “tipo” das leis prático-morais, evitando com isso a queda da lei prático-moral em um domínio exclusivamente empírico e material.

6.1.1 Regras da faculdade de julgar prática

É importante, nesse momento da *CRPr*, expor o tema da faculdade de julgar prática – em analogia com a faculdade de julgar determinante, na primeira *Crítica* – visto que o filósofo se refere ao *tipo* da Lei moral como a um modo de compreender *in concreto*, na natureza sensível, o que a Lei ordena universalmente, *in abstracto*, na esfera inteligível – “aquilo que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica a uma ação *in concreto*” (*CRPr/KpV*, A 119, p. 99 – grifo do autor).

De outro modo, a universalidade da lei pura prática, que se refere ao *tipo* da Lei moral, deve mostrar sua formalização como compatível com a forma da lei do mundo natural, a fim de que a base da lei pura prática, por estar ausente de um estofamento, não possa evitar de ser mostrada equivalente a um empirismo da razão prática, isto é, como diretamente colada aos fatos.

Kant elucida que a dificuldade em apresentar essa operação da faculdade de julgar prática é semelhante à da faculdade teórica⁵⁴⁵, visto que a primeira tem de ser capaz de encontrar no mundo fenomênico alguma ação, ou efeito de uma ação, que tenha sido praticada pela vontade orientada exclusivamente pela Lei da liberdade com a intenção de satisfazer o efetivo objeto da razão prática. Disse ele:

[O] bem moral é, segundo seu objeto [*Objekt*], algo de supra-sensível para o qual não pode, pois, encontrar-se algo de correspondente em nenhuma intuição sensível e, portanto, a faculdade de julgar segundo leis da razão pura prática parece submetida a dificuldades particulares, que se devem ao fato de uma lei da liberdade dever ser aplicada a ações, enquanto eventos que sucedem no mundo sensível e, por conseguinte, fazem parte da natureza. (*CRPr/KpV*, A 121, p. 99-100)

Ocorre que a Lei moral não possui qualquer esquema que permite conhecer sua aplicação no mundo dos fenômenos ou mesmo representá-la *in concreto* como um objeto dos sentidos. Por esse motivo a Lei da liberdade tem de ser compreendida segundo sua forma, isto é, como *tipo* da Lei moral: ela deve se referir à regra da faculdade de julgar as leis da razão pura prática.

A máxima da típica da faculdade de julgar prática tem de considerar o querer, e não a ação propriamente dita; por isso, ela possui como seu mandamento: “Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, se poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade” (*CRPr/KpV*, A 122, p. 101). Por essa regra se pode julgar se as ações são boas ou más, e exatamente por isso ela faz da máxima um *tipo* de uma Lei universal. Mas também se pode inverter essa relação; Kant exemplifica, dizendo:

É, pois, permitido igualmente utilizar a *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza inteligível* contanto que eu não transfira para esta as intuições e o que delas depende, mas simplesmente como elas relacione a *forma da conformidade à lei* em geral (cujo conceito se encontra também no uso mais comum da razão, mas não pode ser conhecido de modo determinado para nenhum outro fim a não ser o uso prático puro da razão). Pois leis enquanto tais são sob este aspecto idênticas, seja de onde for que elas queiram tirar os seus princípios de determinação [...]; a presente observação serve assim para impedir que

⁵⁴⁵ Conforme a exposição de Kant: “a faculdade de julgar da razão pura prática está sujeita às mesmas dificuldades que a da razão pura teórica, a qual, não obstante, tinha um meio de delas se livrar; a saber, visto que relativamente ao uso teórico se tratava de intuições a que podiam aplicar-se os puros conceitos do entendimento, intuições deste gênero (sem dúvida, unicamente objetos dos sentidos) pode ser dadas *a priori*, por conseguinte, no tocante à conexão delas do diverso, em conformidade com os puros conceitos *a priori* do entendimento (enquanto *esquemas*)” (*CRPr/KpV*, A 120, p. 99 – grifo do autor).

não se atribua aos próprios conceitos o que pertence simplesmente à *típica* dos conceitos. (CRPr/KpV, A 124, p. 102 – grifo do autor)

Por conseguinte, a notoriedade da regra da faculdade de julgar prática é garantida contra o *empirismo* da razão pura prática, que admitia advir da experiência os conceitos práticos do bem e do mal. Nesse sentido, pelo mesmo uso do tipo da lei moral, Kant conserva sua abordagem contra a caída em qualquer *misticismo* da razão prática, ao transformar em esquema o que era representado antes como símbolo (possibilidade de aplicação prática dos conceitos morais). Do mesmo modo, protege do mero *racionalismo*, pois, uma vez que a faculdade de julgar não altera as dimensões entre sensível e inteligível, diz ele, ela

[...] nada mais tira da natureza sensível do que a razão pura pode pensar por si, isto é, a conformidade à lei, e nada transporta para a natureza supra-sensível a não ser o que inversamente, se pode realmente representar no mundo sensível por ações segundo a regra formal de uma lei natural em geral. (CRPr/KpV, A 125, p. 103)

A partir disso, os conceitos de bem e mau são objetos determinados pela faculdade da razão pura prática para uma vontade compelida pela liberdade e pela Lei. Assim, todos os conceitos que têm sua existência garantida pelo domínio inteligível obedecem à regra da faculdade de julgar sob as leis da razão pura prática. Neste sentido, Kant empregou, de maneira distinta, o termo *tipo*, utilizado pela doutrina do direito penal⁵⁴⁶, para referir-se ao tipo da Lei moral universalmente válida e pensar um provável elo entre o mundo das ações ordenadas (universalmente válidas) e o mundo que recebe os efeitos de tais ações.

6.2 Sabedoria de vida e Fim último: sumo Bem, Virtude e Felicidade - o quarto passo

⁵⁴⁶ O conceito de tipo penal refere-se ao ordenamento jurídico positivado, que tem como função esclarecer e fixar padrões de condutas. É uma espécie de proposição ou regra abstrata para a qual uma determinada conduta pode vir a ser subsumida pelo mandamento contido na lei, o qual está na esfera normativa, mas que pode ser concretizado no mundo sensível. Além disso, trata-se de é um instrumento logicamente necessário que está diretamente ligado à forma da lei, que tem como fim proteger o homem e seus bens. O *tipo* consiste num modelo padrão de conduta que descreve precisamente como *deve ser* o comportamento humano (MARTINS, 2021).

Após a solução dos impasses sobre a fundamentação da moral pelo reconhecimento da consciência da liberdade como de um *Faktum*; e após conceber a existência dos objetos da razão pura prática como resultado da vontade incondicionada, Kant tematizou a questão do sumo Bem enquanto o conceito que visa dar conta do verdadeiro interesse da faculdade da razão pura: fim último da razão pura prática. Esse conceito tem sua origem e raiz nas filosofias antigas e servia de meta a ser alcançada a fim de descrever o bem maior (*Summum bonum*) que o ser humano deve buscar.

A ocupação com o objeto e fim último da vontade pura fez com que a faculdade de julgar prática assumisse a possibilidade do sumo Bem como conceito que reintegra aquilo que havia sido recusado ao início da *FMC*: que o conceito de felicidade não podia pertencer ao domínio intransigente de fundamentação da moralidade. Com efeito, a partir do conceito de sumo Bem se pode assumir o conceito de felicidade, agora como felicidade racional, volta a pertencer ao domínio da moralidade: ele é o objeto final da razão pura prática. Somente uma vontade livre e praticamente direcionada é capaz de produzir esse conceito.

Na tarefa de determinar esse objeto como a totalidade incondicionada da razão pura prática, cabe a essa razão levar em conta isso, que também aqui ela deve exigir “efetivamente a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e esta só pode absolutamente encontrar-se nas coisas em si” (*CRPr/KpV*, A 192, p. 153). Nesse sentido, ainda espelhado pela filosofia antiga, esse conceito não tem o caráter de um conceito arbitrário, mas é, sim, um originário, cuja filiação é o postulado lógico do problema da totalidade incondicionada, tematizado na *CRP*. Kant havia dito lá:

[...] quando o condicionado é dado, é-nos *proposta*, como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo; porque o conceito de condicionado já implica que algo se refira a uma condição e se esta, por sua vez, for condicionada, que se refira a outra mais distante e assim sucessivamente através de todos os elementos da série, Esta proposição é, por conseguinte, analítica e está ao abrigo de qualquer crítica transcendental. É um postulado lógico da razão, que consiste em acompanhar com o entendimento, essa ligação de um conceito com as suas condições e prosseguir-la até onde seja possível [...]. *Mais ainda*: se tanto o condicionado, como a sua condição forem coisas em si, então, quando o primeiro é dado, a regressão à segunda não só é *proposta como tarefa*, como realmente é já conjuntamente *dada*; e como o mesmo é válido para todos os membros da série, é dada a série completa das condições e, por conseguinte, também é dado o incondicionado, ou melhor, é pressuposto, devido a ser dado o condicionado, que só mediante esta série era possível. (*CRP/KrV*, B 527, p. 441-442 – grifo do autor)

Em sentido semelhante, também a razão prática precisa aplicar no seu domínio esse postulado⁵⁴⁷, a fim de a conceder que

razão pura prática, procura ela para o praticamente condicionado (o que se baseia em inclinações e na necessidade natural) o igualmente incondicionado e, claro está, não como princípio determinante da vontade, mas ainda que este tenha sido dado (na lei moral), a totalidade incondicionada do *objeto* [*Gegenstand*] da razão pura prática, sob o nome de *bem soberano*. (CRPr/KvV, A 194, p. 154 – grifo do autor).

Kant identifica como repousando essa totalidade incondicionada do objeto da razão pura prática justamente no conceito de sumo Bem: esse conceito não representa só um princípio determinante da vontade, mas, doravante, ele se fundamenta como objeto e fim da vontade⁵⁴⁸. Sobre uma nuance que não pode ser incorporada, historicamente, pelas escolas estoicas, Kant faz a distinção entre o conceito soberano, traduzido ao alemão por *Höchste*, no significado de *o mais alto*, o *supremo* (*supremum*), ou, também, no significado ainda de *perfeito* (*consummatum*)⁵⁴⁹.

O conceito de totalidade incondicionada, na união de virtude e felicidade, como objeto da vontade, visto não poder ser adotado como subalterno a outro, (um todo do qual não há nada maior) (CRPr/KpV, A 198, p. 157) de “supremo” (*supremum*), visto que ele se constitui ainda como uma tarefa (*Aufgabe*). Nesse sentido, uma distinção muito importante aqui é entre a virtude, que é o bem maior, isto é, “a condição suprema de tudo o que nos possa aparecer como apenas desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é, pois, o bem *supremo*” (CRPr/KpV, A 198, p. 157 – grifo do autor), e a felicidade. É que a virtude não é já o bem total e perfeito;

⁵⁴⁷ FAGGION, 2009, p. 145.

⁵⁴⁸ Segundo a interpretação de Faggion (2009, p. 145): “Esse princípio é puramente formal: a lei moral. Se, ao introduzir o conceito de bem soberano como um objeto da vontade, Kant não tivesse o cuidado de fazer essa advertência, correria o risco de ter sua concepção de moralidade convertida em heteronomia. Por isso, o conceito de soberano bem já inclui a lei moral, pensada como condição suprema da determinação da vontade, de modo que pode-se dizer que o soberano bem determina a vontade, pois ele não é apenas objeto, já que ‘a lei moral efetivamente já incluída neste conceito e com ele pensada, e mais nenhum outro objeto (*Gegenstand*), é que determina a vontade, segundo o princípio da autonomia’ (CRPr/KpV AA 05: 110). Resulta, então, que a lei moral faz parte do conceito de soberano bem e que há uma hierarquia interna a este conceito, de forma que apenas a lei moral determina a vontade, sem precisar (e nem poder) tomar algo emprestado ao outro elemento que constitui o soberano bem”.

⁵⁴⁹ Sobre esta relação entre Virtude e Felicidade para a efetivação do sumo Bem, Rohden apresenta uma distinção entre sumo Bem e Bem supremo. Diz ele: “o bem completo e consumado em Kant requer o concurso da felicidade como objeto da faculdade de apetição de entes finitos. Em resumo, a virtude é o bem supremo, mas não o sumo bem, e quem inclui além dela a felicidade. Esse reconhecimento kantiano da felicidade como um componente da realização da prática moral é importante: a pessoa que pratica a virtude torna-se digna da felicidade” (ROHDEN, 2005, p. 166).

falta-lhe o elemento da felicidade, que é o objetivo de todos os homens sensíveis, racionais e finitos. Sobre a necessidade da reunião desses dois elementos, virtude e felicidade, para constituir o objeto total – sumo Bem – o argumento kantiano é simples: é que “ter necessidade da felicidade, ser também dela digno e, apesar de tudo, dela mesma não participar, eis o que não pode conciliar-se com o querer perfeito de um ser racional” (*CRPr/KpV*, A 199, p. 157-158).

Nesse sentido, o bem supremo (virtude ou moralidade) precisa ser complementado pela felicidade a fim de constituir o sumo Bem: pela execução da Lei moral é que é constituído efetivamente o sumo Bem. No dizer de Kant:

Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e mérito de ser feliz), formam o *soberano bem* de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude enquanto condição é sempre o bem supremo, porque a felicidade é sempre algo de agradável para aquele que a possui mas que, por si mesma apenas, não é absolutamente e em todos os aspectos boa, mas pressupõe sempre como condição a conduta moral conforme à lei. (*CRPr/KpV*, A 199, p. 158 – grifo do autor)

Faz-se imprescindível pensar essa relação entre os conceitos de virtude e felicidade a fim de produzir o conceito de sumo Bem, já que a não produção desse objeto total da razão prática indicará uma possível falsidade da Lei moral. Pois, se “o soberano Bem é impossível segundo as regras práticas, então a Lei moral, que ordena promover o mesmo, deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si” (*CRPr/KpV*, A 205, p. 162). Esse bem total e perfeito, possível só pela razão pura prática, tem de originar-se pela única ligação compatível com o conceito de sumo Bem, a relação sintética e *a priori* entre os conceitos de virtude e felicidade.⁵⁵⁰

A falha dos epicuristas e estoicos no fomento do sumo Bem residiu em haverem vinculado a virtude e a felicidade a uma relação lógica (analítica), como consequência de já haver pressuposto a *intenção* virtuosa [*Gesinnung*], por primeiro, nas pessoas justamente às quais queriam indicar, então, o móbil da virtude. Nisto, enquanto o

⁵⁵⁰ Virtude e felicidade, não se encontram vinculadas, portanto, ao conceito de sumo Bem por uma ligação analítica, não se trata de uma ligação lógica (*logische Verknüpfung*) como, por exemplo, a lei de identidade; mas se dá, tão somente, de forma sintética e corresponde a uma ligação real (*reale Verbindung*) como, por exemplo, a lei da causalidade.

epicurista havia assumido ser a virtude uma consequência da felicidade, o estoico afirmava ser a felicidade um resultado da virtude. No dizer de Kant:

Das antigas escolas gregas, houve na realidade apenas duas que, na determinação do conceito de soberano bem, seguiram um método de tal modo idêntico que não admitiram a virtude e a felicidade como dois elementos distintos do soberano bem, por conseguinte, não procuraram a unidade do princípio segundo a regra da identidade [ligação real] [...]. O *epicurista* dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o *estoico* afirmava: ser consciente da sua virtude é a felicidade. Para o primeiro, a *prudência* equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia a virtude uma designação mais elevada, só a *moralidade* era a verdadeira sabedoria. (CRPr/KpV, A 200, p. 158-159 – grifo do autor)

Em relação ao que viemos debatendo ao início do presente Capítulo (6.), é notório que o sumo Bem, como princípio para os estoicos, estava despojado de formalização, motivando a que viessem a considerá-lo de modo imediato, tal como haviam considerado os conceitos de Bom e Mau, na pouco elucidada compreensão da ligação formal destes aos conceitos complementares de Bem e Mal. Para evitar a perpetuação desse desacerto em relação aos elementos componentes de cada conceito, Kant reconheceu que, para representar o conceito de Sabedoria (de vida), o conceito de sumo Bem tem de ser tomado como conceito no horizonte da marcha da filosofia prática como tal, como sistema. Afinal, indaga ele: “como é praticamente possível o soberano bem? [...]. É *a priori* (moralmente) necessário produzir o soberano bem pela liberdade da vontade; a condição da possibilidade do bem supremo deve, pois, fundar-se em princípios *a priori* do conhecimento” (CRPr/KpV, A 203, p. 160 – grifo do autor).

Para tornar possível esse conceito pela realização da vontade é necessário mostrar a conexão sintética (real) entre virtude e felicidade; isto é, ambas têm de ser pensadas “como necessariamente unidas de tal modo que uma não pode ser admitida pela razão pura prática sem que também a outra a ele esteja inerente” (CRPr/KpV, A 204, p. 161). Visto que essa relação é sintética, numa ligação de causa e efeito concernente a um bem prático, Kant supera a posição dicotômica e antagônica das escolas antigas – estoicos e epicuristas – em que fora ponderado ou exclusivamente que “o desejo da felicidade seja a causa motriz [*Bewegungursache*] para as máximas da

virtude” ou exclusivamente “que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade” (*CRPr/KpV*, A 204, p. 161).⁵⁵¹

Mais do que noutra momento, aqui vale ressaltar o tema da “sabedoria de vida” como o pano de fundo da tarefa de produzir o sumo Bem: é que a conexão entre virtude e felicidade, a satisfazer a exigência do sumo Bem, não existe no mundo, mas, apesar disso, ela tem de ser realizada. Isto é, dizer que ela deve ser realizada não é o mesmo que dizer que ela possa ser materializada no mundo como estado de um sujeito. Em vez disso, é uma ideia a ser perseguida, do ponto de vista prático. A impossibilidade de materializar, praticamente, esse resultado – que é o conceito de sumo Bem – imprime o modo de compreender adequadamente a tarefa de produzi-lo: o apelo kantiano ao caráter parcialmente verdadeiro da afirmação na proposição estoica denota o elemento a ser salvo como a compreensão da “sabedoria de vida” presente desde os antigos estoicos.

A sabedoria de vida consiste em que a alma humana se esforce para assumir, já neste mundo, a “disposição virtuosa” como a “forma da causalidade no mundo sensível” (*CRPr/KpV*, A 206, p. 163 – grifo do autor)⁵⁵². Isto é, a série de obstáculos a serem superados a fim de ser perseguido e mantido o vínculo entre esses dois elementos: disposição virtuosa e forma da causalidade (no mundo sensível), denota que a tentativa de identificar na virtude uma intrínseca consciência (constatação) da felicidade resulta, no fundo, de uma abnegação com traços racionais (de racionalidade), os quais serão exigidos por Kant na reformulação do conceito de sumo Bem como conceito sintético e real.

⁵⁵¹ “O primeiro caso é *absolutamente* impossível; porque (como se demonstrou na Analítica) as máximas que colocam o princípio determinante da vontade no anelo da sua felicidade de nenhum modo são morais e não podem fundar virtude alguma. O segundo caso, porém, é *igualmente impossível* porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se regula pelas disposições morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis naturais e pelo poder físico de as utilizar para os seus objetivos” (*CRPr/KpV*, A 205, p. 161– grifo do autor).

⁵⁵² Em complemento, diz Kant: “[...] se eu assumo a existência nesse mesmo mundo [sensível] como o único modo da existência do ser racional, [essa proposição estoica] é apenas *condicionalmente* falsa” (*CRPr/KpV*, A 206, p. 163 – grifo do autor), visto que pode ainda ser trazida a outra condição a ela: a de que há o outro modo de existência do ser racional: aquele em que foi assumida a existência no mundo inteligível. Nessa direção, disse Kant: “Se nos vemos forçados a procurar a possibilidade do soberano bem, este objetivo de todos os seus desejos morais assinalados pela razão a todos os seres racionais, em tal lonjura, a saber na conexão com um mundo inteligível, é de estranhar que apesar de tudo os filósofos, tanto antigos quanto modernos, tenham encontrado já *nesta vida* (no mundo sensível) a felicidade com a virtude numa proporção inteiramente adequada, ou que tenham podido persuadir-se de dela ter consciência” (*CRPr/KpV*, A 209, p. 163-164 – grifo do autor).

É no passo adiante da fase simplesmente indicada/presente na concepção estoica de sumo Bem que Kant precisa adicionar o complemento: afirmar que o conceito de sumo Bem tem de ser constituído por uma construção sintética significa ter de ampará-lo em seus passos subsequentes; é preciso tematizar a adição (assunção) de existência de (1) um autor inteligível da natureza (Deus) e da (2) possibilidade de progresso infinito da alma em direção à moralidade (imortalidade). Aqui a passagem de entrada para essas duas adições (assunções) é estar ciente de que, para o ser humano, é possível só uma conexão mediata, por meio do princípio determinante puramente intelectual da moralidade da disposição (*Gesinnung*), com a felicidade. E essa mediação requer o apoio dos pressupostos (1) e (2): unicamente por intermédio de um autor inteligível da natureza a felicidade é pressuposta como necessária enquanto efeito no mundo sensível. A intenção moral [*moralische Gesinnung*] é o que aqui se conecta com a consciência da determinação da vontade pela Lei prática universal.

Mediante um análogo da felicidade, que acompanha a consciência da virtude, que “é o *autocontentamento* [*Selbstzufriedenheit*] que [...] indica sempre apenas uma satisfação negativa na sua existência, na qual se está consciente de nada precisar” (*CRPr/KpV*, A 212, p. 166), o autor prossegue dizendo:

A liberdade e a consciência da liberdade, enquanto consciência de um poder [*Vermögen*] de seguir a lei com uma disposição predominante, é a *independência relativamente às inclinações*, pelo menos enquanto causas motrizes determinantes (embora não como causas afetantes) do nosso desejo, e na medida em que eu tenho consciência dessa independência no seguimento das minhas máximas morais, é a única fonte de um contentamento não fundado em sentimento particular algum, invariável, que se pode chamar [contentamento] intelectual [...]. A inclinação é cega e servil, quer seja ou não de boa qualidade, e a razão, onde se trata de moralidade, não deve simplesmente fazer o papel de tutor da inclinação, mas, sem a tomar em consideração, [deve] preocupar-se exclusivamente do seu próprio interesse enquanto razão pura prática. (*CRPr/KpV*, A 212-213, p. 166-167 – grifo do autor)

Em consequência, a única relação possível entre virtude e felicidade é pela ligação natural entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que devem seguir nessa ordem, e não o contrário. Daí que a felicidade é somente a consequência moralmente condicionada, todavia, necessária à virtude: a felicidade integra o segundo elemento, mas a moralidade vem por primeiro, na constituição do sumo Bem. Para Kant, “só nesta subordinação é que o *soberano bem* [sumo Bem] é o objeto integral da razão pura prática” (*CRPr/KpV*, A 215, p. 168 – grifo do autor).

Nesses termos, o passo adiante dado por Kant para afirmar como sendo sintética a ligação entre virtude e felicidade é mostrar, por meio da formalização do próprio conceito de sumo Bem, que a ligação entre condicionado (felicidade) e condição (virtude) não se refere a uma relação de fenômeno a fenômeno, como haviam feito os antigos, mas se refere exclusivamente “à relação supra-sensível das coisas e não pode ser dada segundo leis do mundo sensível, embora a consequência prática desta ideia, a saber, as ações que visam tornar efetivo o soberano bem, se inscrevam no mundo sensível” (*CRPr/KpV*, A 215, p. 168-169). Aqui a matriz da relação é de *númeno a númeno*.

Vejamos a seguir de que modo Kant tematiza essa necessidade da razão pura prática de admitir a adição (assunção) da existência de um autor inteligível da natureza (Deus) (1) e da possibilidade do progresso infinito moralidade em direção à imortalidade (2).

6.2.1 Os postulados da razão prática

Em vista do exposto, pode-se ponderar agora que tipo de necessidade pré-existe a fim de que seja admitido a realização do sumo Bem como uma conexão real. Segundo Kant, deve-se buscar auxílio em postulados (pressuposições teóricas) em favor da razão prática, a fim de mostrar que a Lei moral se liga, de modo inseparável, à tarefa de realizar a conexão sintética e real. Pondera o autor, dizendo: o postulado da razão prática é “uma proposição teórica, como tal, porém, não demonstrável, por estar inseparavelmente anexa a uma lei prática que tem *a priori* um valor incondicionado” (*CRPr/KpV*, A 220, p. 172)⁵⁵³. Visto que a validação de cada postulado apela para a validação do outro, aqui um fecunda o outro em vista da coerência e da indissociabilidade deles para com a Lei moral.

Assim, por meio dos postulados a razão pura prática legitima o seu objeto (como fim último) e, mais uma vez, a Lei moral, já que a vontade somente é determinada pela liberdade. Nesse sentido o postulado da liberdade não é um problema para Kant: ele decorre tanto da possibilidade de pensar o homem como cidadão de dois mundos como

⁵⁵³ Dizer que os postulados práticos são inseparáveis da lei moral, significa que a validação de um justifica o outro. Pois como no uso teórico da razão as intuições sem conceitos são cegas, no uso prático as inclinações e desejos sem um princípio moral são servís, e que, sem conteúdo [sumo Bem], a lei moral é vazia (ASSUMPTÃO, 2016, p. 105).

da explicação da autonomia da vontade enquanto ligada diretamente à Lei moral. Essa justificativa é, além disso, assentada no *Faktum der Vernunft*, como consciência imediata de que a razão pura é prática e, por isso, livre. Resta justificar, assim, os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus: eles mostram de que modo subsiste uma necessária ligação entre virtude e felicidade; pois, essa ligação necessária é a realização do sumo Bem enquanto objeto e fim da razão. No dizer de Kant, esses postulados representam

[u]ma necessidade [*Bedürfnis*] da razão pura prática [e] funda-se num dever de fazer algo (o soberano bem) o objeto [*Gegenstand*] da minha vontade [...] [além de provar e justificar a possibilidade de] Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso prová-las mediante minha razão especulativa, embora também não as possa refutar. [...] Ora, os postulados supra mencionados concernem somente às condições físicas ou metafísicas, numa palavra, às condições ínsitas na natureza das coisas, da possibilidade do soberano bem, não em vista de um propósito [*Absicht*] especulativo arbitrário, mas de um fim [*Zweck*] praticamente necessário da pura vontade de razão, [vontade essa] que aqui não escolhe, mas obedece a um mandamento inflexível da razão. (*CRPr/KpV*, A 257-258, p. 198 – grifo meu)

Para a promoção do sumo Bem, portanto, apela-se à necessária fé racional pura⁵⁵⁴, e não a um dado objetivo ou à fé religiosa. Pois, complementa,

admitindo que a lei moral pura [...] obriga a cada um inflexivelmente, o [homem] honesto pode certamente dizer: quero que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja, fora também da conexão natural, uma existência num mundo puro do entendimento, enfim, que a minha duração seja infinita. Persisto nesta fé e não deixo que me tirem; pois, essa é a única coisa em que o meu interesse, porque dele nada posso deixar esmorecer [...] determina invariavelmente o meu juízo [...]. (*CRPr/KpV*, A 258-259, p. 163)

Essa fé prática, de que fala Kant, conduz aos postulados enquanto mediação necessária à promoção do sumo Bem. E esses postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos (*Voraussetzungen*) sob um aspecto exclusivamente prático (*CRPr*, A 237, p. 184). Um fundamento de fé que deverá resultar numa necessidade objetiva e universalmente válida.

⁵⁵⁴ Assim como já previa desde o prefácio da *Crítica da Razão Pura*, quando dizia que as coisas em si, que são os conteúdos dos postulados da razão, não são passíveis de conhecimento, mas são conteúdo de uma fé racionalmente justificada (*CRP/KrV*, B XXX, p. 27).

6.2.2 A imortalidade da alma

Uma vez que o primeiro elemento de constituição do sumo Bem requer a total conformidade das intenções (*Gesinnungen*) à Lei moral, isso leva a considerar em que sentido pode ser exigido do ser humano tal conformidade, visto que, de outra perspectiva, “a plena conformidade da vontade à lei é a *santidade*” (*CRPr/KpV*, A 220, p. 172 – grifo do autor). Assim, já que os homens, seres racionais e finitos, não são capazes de santidade, ela – enquanto uma perfeição que nenhum ser racional do mundo sensível pode alcançar em nenhum momento da sua existência – pode e por isso deve ser insinuada por outros meios: tornar-se-á necessário admitir, segundo os princípios da razão pura prática, uma progressão prática e uma evolução moral do ser humano até o infinito, enquanto um objeto real (*reale Objekt*) da vontade. Enquanto elemento indispensável na consecução do sumo Bem, aqui a concepção que visa aproximar o homem a um desenvolvimento constante em direção ao infinito em seu progresso moral é a coisa mais elevada que a razão prática pode chegar.

Pelo fato de vontade não ser santa, é necessário pressupor, pelo menos, um caminho aberto para o progresso moral ao infinito, em vista do qual se faz necessário admitir, por isso, o postulado da imortalidade da alma.⁵⁵⁵ A mera cogitação de dispensabilidade desse postulado conduz a ponderar que Lei moral seria sempre e somente fraca (nunca pode ser santa), i.e., que ela mesma seria heterônoma, e nunca autônoma⁵⁵⁶. Segundo Kant:

Para um ser racional, mas finito, é somente possível um progresso até o infinito, desde os graus inferiores até os estádios superiores da perfeição moral. O *infinito*, para o qual a condição do tempo nada é, vê nesta série, para nós sem fim, a totalidade da conformidade com a lei moral, e a santidade, que exige inflexivelmente o seu mandamento para se harmonizar com a sua justiça na parte que ele assinala a cada um no soberano bem, deve encontrar-se inteiramente numa única intuição intelectual da existência dos seres racionais. (*CRPr/KpV*, A 222, p. 173 – grifo do autor)

⁵⁵⁵ A imortalidade da alma refere-se a existência de uma personalidade indefinidamente persistentes do mesmo ser racional (*CRPr/KpV*, A 220, p. 172).

⁵⁵⁶ Sem o postulado da imortalidade da alma, a lei moral seria “inteiramente desvalorizada na sua santidade ao ser imaginada arbitrariamente como *brandta* (indulgente) e, portanto, adequada à nossa comodidade”, perdendo-se “em sonhos teosóficos entusiásticos, totalmente opostos ao conhecimento de si mesmo” (*CRPr/KpV*, A 221, p. 173).

A única coisa que resta ao homem é a esperança de participação desta perfeição, e a consciência da sua intenção [*Gesinnung*] é provada através do seu progresso desde o pior até o moralmente melhor: uma continuação ulterior ininterrupta de progressão, “tão longe quanto a sua existência se pode estender, mesmo para lá desta vida; e portanto, de nunca aqui certamente, nem em qualquer momento futuro previsível da sua existência, mas apenas na infinidade da sua duração” (*CRPr/KpV*, A 222, p. 173-174).

Desse modo, a primeira e mais importante da dupla condição do sumo Bem, a virtude, fica justificada por sua ligação com à santidade da Lei: a admissão da imortalidade da alma é a condição para assumir o progresso da virtude. Vejamos de que modo o postulado da existência de Deus se liga aqui para justificar o sumo Bem como um conceito sintético prático.

6.2.3 A existência de Deus

Se a virtude – como primeiro elemento –, por um lado, traz à sua base a admissão do possível progresso moral ao infinito, por sua vez, para locupletar a relação, na constituição do sumo Bem, é necessário mostrar de que modo o conceito de felicidade (racional) está ligado a ela, internamente. Como demonstra Kant, esse segundo elemento, que fornece a condição final da relação, é a admissão da existência de Deus. Aqui a reformulação do conceito de felicidade como conceito racional aponta para a peculiaridade do postulado de Deus. A respeito desse conceito, disse Kant: a felicidade é

o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade da sua existência, *tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade* e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante essencial da sua vontade. (*CRPr/KpV*, A 224, p. 175 – grifo do autor)

Em vista de o homem não poder ser, unicamente por si mesmo, a causa da natureza e o fomentador da sua própria felicidade, ele carece, a fim de relacionar moralidade e felicidade, postular como necessária a existência de uma causa da natureza no seu conjunto: certamente tal causa é distinta da natureza; no entanto, só ela pode possuir o princípio da conexão exata dos dois elementos, de virtude e felicidade. Aqui o conceito que se refere à existência de um “autor inteligível da natureza” (*CRPr/KpV*, A

207, p. 163), que se mantém conectado com a consciência do dever⁵⁵⁷ do ponto de vista puramente prático, é o conceito de Deus.

Portanto, por meio de uma causa suprema, que traz em si já o princípio de concordância da natureza com uma Lei da vontade dos seres racionais e que exerce influência (tem causalidade sobre) conforme à disposição [*Gesinnung*] moral, tal ser possui inteligência e atua segundo a representação da Lei moral. Sobre o conceito desse ser superior, observou Kant:

[A] causa suprema da natureza, enquanto ela se deve pressupor para o soberano bem, é um ser que, pelo *entendimento* e *vontade*, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza, isto é, *Deus*. Pelo que, o postulado do *soberano bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um *soberano bem primordial*, isto é, da existência de Deus. (*CRPr/KpV*, A 225-226, p. 144)

Por isso se mostra “moralmente necessário admitir a existência de Deus” (*CRPr/KpV*, A 226, p. 176), pois, a necessidade subjetiva⁵⁵⁸ de fomentar o sumo Bem se liga indissolavelmente à condição da existência de Deus, a qual está conectada com a consciência do dever a partir de uma crença (*Glaube*) racional, originada na faculdade da razão pura prática. Nesse sentido a possibilidade do sumo Bem, postulado pela existência de Deus (enquanto uma crença racional), representa já o fomento do caráter de santidade da Lei.

Enquanto resposta à concepção de que todo ser racional finito aspira à felicidade (*CRPr/KpV*, A 45, p. 42), Kant submete o agente moral à ideia de uma possível recompensa de felicidade em proporção com as suas ações: aquele que age moralmente está apto a ser contemplado com seu quinhão de felicidade, se não nesta vida, na vida que se seguirá depois dela. Por isso a tarefa da razão pura prática é a de realizar o sumo Bem:

A lei moral manda-me fazer do soberano bem possível num objeto [*Gegenstand*] supremo de toda a minha conduta. Mas não posso esperar realiza-lo senão mediante a conformidade da minha vontade com a de um autor do mundo santo e bom e, embora a minha própria felicidade esteja igualmente contida no conceito do soberano bem enquanto conceito de um todo, onde a maior felicidade se apresenta

⁵⁵⁷ O dever tem como função exclusiva elaborar a produção e as condições para o fomento do sumo Bem (*CRPr/KpV*, A 226, p. 176).

⁵⁵⁸ Segundo Kant, a evidência de Deus refere-se a uma necessidade subjetiva, a saber é pensada como um requisito [*Bedürfnis*], uma vez que ela não obriga tal como faz a lei. Se, portanto, Deus fosse uma necessidade objetiva, teria de ser possível pela razão teórica, o que, como sabemos, é impossível.

como ligada na mais exata proporção à máxima perfeição moral (possível nas criaturas), não é contudo ela, mas a lei moral (que submete antes rigorosamente a certas condições a minha ânsia ilimitada de felicidade) o princípio determinante da vontade, que é proposto para o fomento do soberano bem. (CRPr/KpV, A 233-234, p. 181-182)

Nesse contexto ganha sentido pleno a explicitação inicial de que “a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade” (CRPr/KpV, A 234, p. 182 – grifo do autor). A validação da existência de Deus, mediante o postulado prático, permite fomentar a fé e a esperança de que o homem pode participar da felicidade. Portanto, como o fim último da razão pura prática, o postulado de Deus é o fundamento do sumo Bem. O papel dessa noção e ideia – Deus – é fornecer a ideia de justiça e correspondência entre o agir moral e sua felicidade proporcional: é um *fim prático* que fornece a *esperança de ser digno da felicidade*. Apesar de ser impossível conhecer essa ideia por simples conceitos, no entanto, como proposição existencial ela é uma proposição sintética, isto é,

uma proposição pela qual vou além deste conceito e afirmo mais dele do que aquilo que estava pensado no conceito: a saber, que a este conceito *no entendimento* corresponde ainda um objeto [*Gegenstand*] *fora do entendimento* – o que é manifestadamente impossível produzir por um raciocínio qualquer. (CRPr/KpV, A 250, p. 193 – grifo do autor)

Por esse motivo o conceito de Deus permanece sempre “um conceito inexatamente determinado da perfeição do Ser primeiro” (CRPr/KpV, A 252, p. 194), em vista de que a Lei moral permite a que ele adquira realidade (prática), já que ele é

um conceito que originalmente pertence, não à física, isto é, à razão especulativa, mas à moral, e o mesmo se pode também dizer dos restantes conceitos da razão, dos quais acima tratamos enquanto postulados da mesma no seu uso prático (Ibidem, A 253, p. 195).

Assim, como quarto e último passo da autonomia, no interior da filosofia transcendental, a partir dessa exposição dos postulados práticos (imortalidade da alma e existência de Deus), Kant efetiva o sumo Bem como objeto último da faculdade da razão pura prática. Enquanto elemento indispensável à constituição da ciência da razão pura, ele estabelece novos limites acerca do que devia ser tomado, verdadeiramente, como o primado prático da razão em toda sua coerência sistemática.

Embora os antigos tivessem sido os primeiros a descobrir essa necessidade prática de um Ser primordial, eles não souberam se elevar para além do solo da natureza, vindo a justificá-lo apenas pela razão teórica especulativa. Seu conceito de sumo Bem não geminou pelo fato de o discernimento racional teórico não ser fértil como o é o terreno da razão prática (*CRPr/KpV*, A 254, p. 196). Vejamos, por fim, em que consiste o primado da razão pura em se mostrar, após todo esse percurso, em razão pura prática.

6.3 A natureza da razão pura: ser razão pura prática

Vimos em que sentido a constituição do conceito de sumo Bem como um conceito sintético e real, do ponto de vista prático, apontava para a união das três pressuposições teóricas: a liberdade, a imortalidade e a existência de Deus, para exercer efeito nessa ordem da razão prática. Essas três pressuposições, ainda que vinculadas “às condições ínsitas da natureza das coisas, da *possibilidade* do soberano bem, não em vista de um propósito [*Absicht*] especulativo arbitrário, mas de um fim [*Zweck*] praticamente necessário” (*CRPr/KpV*, A 258, p. 198-199), apontaram a tal necessidade (*Bedürfnis*) como uma intenção absolutamente necessária da faculdade da razão. Isto é, o motivo da existência dos homens e da verdadeira natureza da razão parece estar assentado nisso. É que somente sob o aspecto prático pode o homem assegurar esse fim necessário para a moralidade. Em vista disso ele tematizará a primazia da razão pura prática em relação à razão teórica. Segundo ele, define-se como primado, pois, “a superioridade do interesse de uma [razão] enquanto o interesse das outras está subordinado a esse interesse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro)” (*CRPr/KpV*, A 216, p. 169). E, no contexto dos interesses da razão humana, diz ele,

pode-se atribuir-se a cada faculdade da alma [*Gemüt*] um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual unicamente se fomenta o seu exercício. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as forças do ânimo, mas ela própria determina o seu. O interesse do seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objeto [*Objekt*] até aos mais elevados princípios *a priori*, o [interesse] do uso prático [consiste] na determinação da *vontade*, em relação ao fim último e completo. (*CRPr/KpV*, A 216, p. 169 – grifo do autor)

Segue-se daí que, pelo fato de ser maior interesse da razão pura “na ligação da natureza especulativa com a razão pura prática em vista de um conhecimento, o *primado* pertence à última” (*CRPr/KpV*, A 219, p. 171 – grifo do autor), isto é, na medida em que o primado pertence à razão pura prática, por esse motivo essa relação tem de ser fundada *a priori* na própria faculdade da razão. Com efeito, subsistiria um conflito interno da razão pura consigo mesma se não fosse assentada a subordinação da natureza à liberdade, da razão teórica à razão prática. É que os domínios da natureza e da liberdade não podem estar meramente justapostos (superpostos): a natureza não pode estender seus limites sobre o campo da liberdade, nem pretender conhecer/determinar todas as coisas. Por sua vez, nem a razão prática deve poder se subordinar à razão teórica, pois ela abriu espaço para um terreno novo e deve, portanto, habitá-lo.

Nesse sentido o genuíno interesse da razão só pode ser prático⁵⁵⁹; desde a *CRP* Kant havia postulado que a razão pura persegue, desde a especulação, os seus interesses, sendo que muitos deles se apresentam como práticos. Segundo Rohden, todo o rendimento da razão no domínio prático pode ser resumido na afirmação de Kant de que “o verdadeiro interesse da razão reside na liberdade que, por sua vez, torna prática a razão”.⁵⁶⁰ Para o autor a questão da liberdade enquanto “problema” desperta o total interesse da razão especulativa, não só porque a liberdade é colocada como a “pedra angular de todo edifício de um sistema da razão” (*CRPr/KpV*, A 4, p. 12), senão porque constitui o único e verdadeiro interesse da faculdade da razão pura. Nesse sentido, como havia mencionado já Kant, na *FMC*, a realidade da razão pura depende, portanto, da realidade da liberdade.⁵⁶¹

A redução dos interesses da razão ao domínio prático se refere aqui à singularidade de postular um sistema filosófico desde duas esferas da razão: os dois objetos da filosofia – a natureza e a liberdade – apenas de início são tratados

⁵⁵⁹ Consoante a isso, disse Kant: “A razão, por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, até aos limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. Ora, esta tendência está fundada simplesmente num interesse especulativo, ou antes única e exclusivamente no seu interesse prático?” (*CRP/KrV*, B 825, p. 634).

⁵⁶⁰ ROHDEN, 1981, p. 52. Nesta obra, o autor sustenta que o interesse último da razão reside na ideia de Liberdade, de modo a equivaler a razão prática à razão pura.

⁵⁶¹ Disse Kant: “explicar como é que a razão pura pode ser prática, seria a mesma coisa que explicar como é que a possível a liberdade” (*FMC/GMdS*, B 120, p. 115).

separadamente, mas pertencem, em última análise, a um só e único sistema filosófico.⁵⁶² Por isso, enquanto ambição última da razão pura, a constatação do interesse prático move o interesse especulativo para um lugar secundário.

É que os fins supremos que constituem o verdadeiro interesse da humanidade repousam sob a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Eles se apoiam na ideia de unidade, sem se achar subordinados a nenhuma outra ideia superior. A respeito da utilidade negativa dessas ideias, Kant reitera na *CRP*, dizendo:

Numa palavra, estas três proposições mantêm-se sempre transcendentemente para a razão especulativa e não têm o mínimo uso imanente, isto é, válido para objectos da experiência e, por tanto, de qualquer maneira, útil para nós; mas, consideradas em si mesmas, são esforços completamente ociosos e além disso extraordinariamente difíceis da nossa razão. Se, portanto, estas três proposições cardeais não nos são absolutamente nada necessárias para o *saber*, e contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à *ordem prática*. (*CRP/KrV*, B 827-828, p. 636)

Visto que a razão teórica fracassa ao tentar realizar qualquer avaliação desses conceitos puros, sob orientação da razão prática (ordem prático) pelo fundamento da moralidade, compete à razão torná-los lícitos. O domínio prático, enquanto autonomamente fundado em sua sistematicidade e validade própria, pode caracterizar o abandono do instrumental científico da razão teórica. Noutras palavras, a razão, pelo seu uso prático, tem autoridade nesse campo, o qual é vazio de conteúdo útil para a ciência e conhecimento objetivo. Apesar disso, esse campo está pleno de conteúdo para a moralidade: nele repousa o conceito da totalidade absolutamente incondicionada.

Uma vez que “a ausência de respostas é ainda uma resposta” (*CRP/KrV*, B 507, nota, p. 429), não é contraditório assentir que o legítimo conceito de interesse seja alcançado num domínio vazio de conteúdo empírico.⁵⁶³ Portanto, daí que Kant tenha apresentado, na *CRPr*, o tema do primado da razão prática: ela tem primado em relação ao interesse da razão em geral (*CRPr/KpV*, A 218, p. 170)⁵⁶⁴. Se já na *FMC* Kant havia

⁵⁶² Kant descreve a razão pura como unidade autônoma, a exemplo da metáfora de organismo, como “num corpo organizado, onde cada membro existe para todos os outros e todos para cada um” (*CRP/KrV*, B XXIII, p. 23).

⁵⁶³ Contraditório seria, por exemplo, fazer a razão prática se subordinar à razão especulativa e inverter essa ordem, “[...] porque todo interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no seu uso prático” (*CRPr/KpV*, A 219, p. 171).

⁵⁶⁴ Vale indicar que o “primado” ao qual Kant se refere é o “primado que o uso prático legitimamente possui num lugar onde o uso teórico não possui legitimidade de ocupação constitutiva [...] [i.e], como um

declarado: “interesse é aquilo porque a razão se torna prática” (*FMC/GMdS*, BA 122, nota, p. 117), Kant parece não manter dúvida a respeito da afirmação de que o fim e repouso da razão tem de ser orientado ao atender seu interesse prático.

Para interesse último da razão em geral, portanto, trata-se de tematizá-lo como filiação à noção de sabedoria (de vida), enquanto satisfação incondicionada da razão contemplada unicamente pela efetivação da liberdade. É sob o horizonte da Sabedoria, em contraposição à Ciência, que somos levados a pensar na liberdade como verdadeiro fundamento da razão transcendental: o fato de a própria razão pura especulativa depender, para a satisfação de seus interesses, da elucidação do primado da liberdade como chave do fundamento de todo sistema possível da filosofia (*CRPr/KpV*, A 4, p. 12)⁵⁶⁵, aponta a que a Sabedoria – na perspectiva da filosofia transcendental – está no horizonte⁵⁶⁶ dentro do qual tem de se mover o homem ao dizer: “[p]or um horizonte absoluto e universal deve-se entender a congruência [proporção adequada] dos limites dos conhecimentos humanos com os limites do conjunto da perfeição humana em geral” (*Log/LgK*, A 55, AK 41, p. 58).

Nesse aspecto a apropriação da noção de “sabedoria de vida” dos antigos, pela razão transcendental, certifica a liberdade prática como “o horizonte unitário da filosofia como ciência da razão”⁵⁶⁷, de que todo o interesse da razão é primeiramente prático e que “mesmo o [interesse] da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático” (*CRPr/KpV*, A 219, p. 171).

6.3.1 Argumento Conclusivo. Supressão da lacuna da máxima estoica: *Viver segundo a natureza*. A máxima transcendental: *Viver segundo a razão prática*

primado do interesse do uso prático em relação ao do uso teórico considerando o lugar que é sistematicamente admitido como vazio para este último” (PERIN, 2008, p. 94)

⁵⁶⁵ Embora a liberdade não seja o único conceito para o esclarecimento completo da razão, ela se constitui como o conceito chave para tal, assim como disse Kant na *CRPr*: “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral” (*CRPr/KpV*, A 4-5, p. 12 – grifo do autor).

⁵⁶⁶ Diz Kant que o horizonte de nossos conhecimentos deve ser entendido pela adequação da grandeza dos conhecimentos às aptidões e fins do sujeito. “O horizonte concerne, pois, à avaliação e determinação daquilo que o homem *pode* saber, daquilo que lhe é *lícito* saber e aquilo que ele *deve* saber” (*Log/LgK*, A 54, AK, 41, p. 58).

⁵⁶⁷ ROHDEN, 1981, p. 55.

Embora os estoicos houvessem feito a escolha acertada ao adotar o conceito de virtude como princípio supremo e condição do sumo Bem, eles ainda estavam limitados na compreensão do poder prático-moral por não se elevarem, a partir do vínculo necessário à virtude, para além da fronteira dos fenômenos. Isto é, haviam depositado toda a capacidade da virtude e do sumo Bem ao alcance apenas do sábio, pensando por esse meio haver se elevado até a efetiva moralidade (*CRPr/KpV*, A 229, p. 178).

Se na época dos antigos o desenvolvimento da filosofia moral havia tomado o rumo de uma ciência que enaltecia a natureza humana, ao final, uma tal ciência dissolveu-se em misticismo e da superstição. Pois, “sem qualquer conhecimento da natureza” – isto é, da possibilidade e, por isso, necessidade de admitir uma segunda natureza (a natureza inteligível) – esses adeptos da pedra filosofal substancializaram (hipostasiaram) “tesouros imaginários e dilapidaram [tesouros] verdadeiros” (*CRPr/KpV*, A 292, p. 225).

Fazia-se premente, por isso, investigar por primeiro a faculdade da razão, em vez de a moral: até os tempos modernos todas as filosofias haviam se proposto pensar a moral sem determinar antes as condições da própria faculdade racional para chegar ao conceito do verdadeiramente moral. Foi preciso, portanto, uma investigação crítica, metódica e sistematizada das capacidades da razão. Por essa investigação é que se tornou possível chegar, efetivamente, ao verdadeiro tesouro da filosofia. Isto é, só a autêntica ciência pode levar à doutrina da sabedoria, que se refere mais ao “que deve servir de fio condutor aos mestres para abrir bem e com conhecimento o caminho para a sabedoria [...]; uma ciência suja depositária deve ser sempre a filosofia” (*CRPr/KpV*, A 292, p. 225).

Nesse sentido, o *espaço vazio* deixado pela crítica da razão pura se mostrou importante para constituir nele a autonomia kantiana. Pelo método cético⁵⁶⁸ - do qual se apropriou Kant – tornou-se possível abordar as questões que a “razão pura põe à razão pura” (*CRP/KrV*, B 514, p. 433), vindo a substituir o ceticismo e o dogmatismo pela certeza da posição crítica. Por esse motivo pode ser ponderado que

⁵⁶⁸ O *método cético* kantiano é totalmente distinto do *ceticismo*, para a comparação sobre o tipo de ceticismo presente no interior da filosofia de Kant vide: *Ceticismo e idealismo alemão*, e *Kant e o ceticismo: complemento histórico a um artigo de Z. Loparic*, ambos de Beckenkamp (2019a – 2019b); *Dogmatismo e Ceticismo na filosofia crítica de Kant*, de Alexandre Skkvirsky (2008); e o livro de Michael Forster, *Kant and Skepticism* (2008).

a aplicação do método cético é decisiva na filosofia crítica kantiana, pois é ela que permite estabelecer aquela equipolência [...] em questões que ultrapassam os limites da experiência, uma equipolência que se mostra necessária para manter em aberto o lugar no qual se coloca a filosofia moral, sobretudo no concernente ao conceito indispensável de liberdade.⁵⁶⁹

Assim, segundo Loparic, Kant teve de se valer do ceticismo a fim de salvar a moral⁵⁷⁰; além disso, na elucidação das diferentes nuances pertencentes aos conceitos de destino e providência, coube à Kant explicar o vínculo deles à noção de natureza. O motivo do aprofundamento na diferenciação desses dois conceitos reside em que a Sabedoria tem de ser pensada como atrelada à noção de providência, e jamais à de destino, como o conceito preponderantemente adotado pelos estoicos.⁵⁷¹

Para os pensadores estoicos a natureza só podia ser entendida teleologicamente; nesse sentido, nada no universo podia escapar à ordem divina e racional, já que tudo está previamente condicionado a se coordenar segundo seu desejo e sua necessidade (*Fatum*). Devido a esse determinismo teleológico, os estoicos tinham já de representar uma força universal como independente, sem poder receber qualquer inferência contrária para definir o curso dos acontecimentos; esses eventos podiam ser chamados “racionalmente determinados” somente nesse sentido. Contudo, aqui a natureza passava a ser representada como se dizia que a natureza deveria ser.

Por isso, tal profissão de fé dos pensadores estoicos era suficiente para inaugurar sua ética, mas não ao mesmo tempo para fundá-la racionalmente, já que ali o homem era compelido pela natureza a agir moralmente (a exercício moral) sob a promessa de aceitação, passiva, dos desígnios dessa natureza, enquanto condição para projetar (e talvez encontrar) a felicidade.⁵⁷² Como vimos, pela lacuna nessa projeção eles alcançaram um procedimento racional mediano.

⁵⁶⁹ BECKENKAMP, 2019a, p. 29.

⁵⁷⁰ Ao citar Nietzsche, escreveu Loparic: “Nietzsche tinha, portanto, razão quando dizia que Kant se valia do ceticismo para salvar a moral” (LOPARIC, 1988, p. 79).

⁵⁷¹ Note-se que o *faktum* kantiano vem explorar a consciência da razão que se reconhece imediatamente livre e, portanto, prática. Essa noção vai contra a noção de *Fatum* estoico, na medida em que estes associavam *fatum* ao conceito de destino, cuja expressão *amor fati* nada mais significava que submissão total do sujeito às vontades da natureza.

⁵⁷² Para evitar cair no mesmo erro dos epicuristas e encontrar a verdadeira felicidade era preciso, segundo os estoicos, trilhar o caminho da razão. Pois “[...] feliz é quem entrega à razão a condução de toda a sua vida [...]”, uma vez que é “[...] a natureza quem deve nos guiar, e a ela se dirige a razão em busca de conselho [...]” (SÊNECA, 2011a, p. 99). Além do mais, sobre a superioridade dos homens, em relação aos atos morais, disse Cícero: “Na verdade, não é simples manifestação da natureza e da razão que o homem

Contrariamente a isso, para Kant a concepção estoica de destino é a verdadeira condicionante de tal concepção moral: esse se fez sobre uma espécie de natureza distinta do conceito de necessidade, à qual se limitaram os pensadores gregos, pois, que para alcançar o sumo Bem “achavam que bastava o simples uso das forças naturais” (*CRPr/KpV*, A 229, nota 13, p. 179). Aqui a crítica kantiana à concepção de destino – imprescindível para pensar o conceito de felicidade – serve de caminho para conduzir à concepção da Providência e, a partir dela, pavimentar a passagem à abordagem da necessidade natural – e, contraposta à ela, da necessidade prática – desde uma perspectiva transcendental.

Assim, enquanto os estoicos articularam “virtude + felicidade” como uma ligação de fenômeno-a-fenômeno, achando que o faziam desde uma relação fenômeno a *númeno*, eles acreditaram representar, atualmente, “o grau da virtude exigível pela sua pura lei como podendo ser plenamente alcançado nessa vida” (*Ibidem*, A 229, p. 179). Só que o conceito de virtude nessa perspectiva, enquanto princípio prático supremo da moralidade, tem de ser, segundo Kant, analisado e criticado, pois repousa nele o ponto frágil deste sistema moral: faltou pensar em uma outra ordem de causalidade que a causalidade natural o princípio condicionante de toda moralidade, isto é, colocar esta causalidade para além do mundo dos fenômenos. Como demonstrou Kant, na conexão real entre “virtude + felicidade”, no apelo aos postulados da razão prática, o fundamento dessa ligação se justifica em um princípio puramente formal e inteligível (sintético e *a priori*): virtude e felicidade pensadas ambas desde dois conceitos racionais, como expressão de uma relação de *númeno a númeno*. Pela doutrina dos postulados da razão prática, imortalidade da alma (condição racional da virtude) e existência de Deus (provedor da felicidade enquanto mérito), justificam a efetividade do sumo Bem, pelo lado da racionalidade do resultado justamente esperado da moral (*CRPr/KpV*, A 220, p. 172).

Assim, trouxemos os principais deslocamentos, no decorrer desta tese, a nosso ver, que foram operados pela perspectiva da razão transcendental kantiana que, por haver assumido a possibilidade da dimensão inteligível da razão, assumiu um lugar de conciliação dos conflitos (internos) da razão não alcançada antes no concernente ao

seja o único animal a sentir o seguinte: o que é a ordem e que espécie de coisa é aquilo que é conveniente, tanto nos atos quanto nas palavras [...]” (CÍCERO, 2000, p. 18).

tema do sumo Bem e, com ele, a respeito da necessária vinculação entre Ciência e Sabedoria de vida como núcleo da filosofia transcendental.

Para critério *sine qua non* de todo edifício transcendental da razão pura⁵⁷³, Kant colocou em andamento o projeto de fazer a razão despertar do sonho da metafísica tradicional, que viabilizava a cognoscibilidade da coisa em si (mero pensamento especulativo). Nesse sentido, enquanto uma filosofia transcendental capaz de conciliar as perspectivas do mundo sensível e inteligível, o modo de operar da razão pura impactou para além da Ciência (teoria do conhecimento). Como observou Cassirer,

os múltiplos problemas debatidos nas escolas sob os títulos da ontologia, psicologia e teologia racional, dão lugar a uma nova fundamentação da ética, fundamentada a partir de novos princípios. E é aqui, e não nos conceitos lógicos das escolas, que se busca a verdadeira chave para a interpretação do mundo espiritual. (tradução minha)⁵⁷⁴

A filosofia transcendental kantiana substituiu, assim, a metafísica erudita pela Metafísica dos Costumes, já que, em muitos aspectos, a filosofia prática, como diz Kant na correspondência com Lambert, “abrirá caminho [...] para os objetivos mais importantes diante da figura transformada da metafísica; algo que me parece ainda igualmente necessário diante dos princípios das ciências práticas, tão mal estabelecidos neste momento” (*Corr/Br, Carta a Johann Heinrich Lambert – 1770*, p. 79 – tradução minha)⁵⁷⁵.

Segundo isso, pela determinação dos limites do sensível e do inteligível, na intenção de fundamentar um domínio positivo (mas não cognoscível) para a razão prática, a filosofia transcendental apresentou a consciência do dever moral como sempre vinculada ao pensamento do homem como sujeito do mundo. Esse “dever moral” é que conduz à perspectiva da Sabedoria de vida: pelo conceito de Providência a faculdade da razão pura prática é arregimentada em favor de o homem reconhecer sua autonomia e sua liberdade como instrumentos da sua dignidade; aqui, pondera Kant (*Antr/Anth, A*

⁵⁷³ “O que Rousseau forneceu assim a Kant e aos idealistas alemães é um primeiro esboço de um sistema da liberdade, que neles viria a ser executado nos mínimos detalhes” (BECKENKAMP, 2018, p. 30).

⁵⁷⁴ “los múltiples problemas debatidos en las escuelas bajo los títulos de ontología, psicología y teología racionales ceden el puesto a una nueva fundamentación de la ética, fomentada a base de principios nuevos. Y es aquí, y no en los conceptos lógicos de las escuelas, donde se busca la verdadera clave para la interpretación del mundo espiritual” (CASSIRER, 1993, p. 112).

⁵⁷⁵ “abrirá camino [...] a los objetivos más importantes de cara a la figura transformada de la metafísica; cosa que me parece incluso igualmente necesaria de cara a los principios de las ciencias prácticas, tan mal establecidos todavía a estas alturas” (*Corr/Br, Carta a Johann Heinrich Lambert – 1770*, p. 79).

329, p. 223 – grifo do autor), “[...] a própria espécie humana deve e *pode* ser a criadora de sua felicidade [...]”.

No objetivo de elevar a moral em todos os níveis, como na educação, na religião e na política, desde a razão pura prática, a noção crítica de providência impulsiona a razão humana a seu constante aperfeiçoamento. Disse ele:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela [...], ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. O ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem, mas aquele que deve educa-lo é novamente um ser humano que ainda se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita. Daí o constante desvio de sua destinação e os retornos repetidos a ela. (*Antr/Anth*, A 325, p. 219)

Nesse sentido, pode-se dizer que não há nem havia um destino natural ao homem. É pelo esforço que a humanidade chega até a sua destinação moral, até a liberdade; elas são os instrumentos da marcha dos homens para conquistar a perfectibilidade. Tal como a humanidade progride constantemente em direção ao melhor, a razão progride em direção a seu fim – essa é uma tendência necessária, mas deve ser considerada natural, somente após o giro completo de avaliação dos condicionantes da faculdade da razão pura prática.

Por isso, a causa e o motivo para o progresso humano reside na tendência ao melhor, que repousa *a priori* no gênero humano, como tendência universal e desinteressada.⁵⁷⁶ O ser humano, capaz de ouvir sua natureza racional pelo fato de ser portador da razão pura prática, tem de ser tomado como causador e merecedor de seu próprio fim. Agir assim é seguir sua sabedoria, à base da qual repousa a Sabedoria, mantenedora do reino de todos os fins da razão pura prática. Como o mais autêntico papel da razão em sua verdadeira finalidade, na filosofia kantiana a razão é o índice desse despertar completo do homem em favor da própria humanidade. Disse ele:

Antes do despertar da razão, não havia nem mandamento nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão; porém, quando de imediato a razão começa a exercer sua ação e, débil como é, luta corpo a corpo com a animalidade em toda a sua força [...]. O indivíduo tem, por isso, motivos para atribuir à sua própria culpa todos os males que suporta e todas as maldades que pratica; contudo, também tem o ensejo, na qualidade de membro do todo (da espécie) [membro do

⁵⁷⁶ SCHERER, 2017, p. 11.

reino dos fins], de admirar e louvar a sabedoria e a adequação desta ordem. Desse modo, podemos acordar entre si e com a razão as afirmações do célebre J. J. Rousseau, que aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas. Em seus escritos [...] busca saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral*. (CHH/MAM, VIII, 116, p. 24-25)

Assim, pelo apurado trabalho de crítica, de desmembramento e síntese, Kant reelaborou os elementos da doutrina estoica a favor de uma concepção inteiramente moral do mundo, da natureza, de Deus⁵⁷⁷ e da Providência.⁵⁷⁸ Ao trazer conciliados esses distintos aspectos ele demonstrou ao mesmo tempo ser possível o exercício pleno da razão pura, da razão especulativa e da razão pura prática. Sua apropriação do estoicismo não foi, portanto, mera internalização daquela doutrina, mas antes uma reviravolta nessa concepção de mundo que parecia tão atenta às demandas de seu tempo – e talvez, ainda hoje, também do nosso. Pela força da razão prática, na perspectiva da filosofia transcendental, a máxima estoica – do *viver conforme à natureza* – recebeu um novo significado após sua conversão para a máxima da razão transcendental, de *viver conforme à razão prática*, como apontando nisso ao ápice da Sabedoria, como aquele saber constituído como sempre primeiro como efetividade, ao qual todas as Ciências servem como meio, em vista de que seja efetivado pelo sujeito as regras do viver autêntico no domínio prático da razão.

⁵⁷⁷ Enquanto herdeiro remoto da doutrina estoica, Kant apontou ainda uma outra saída: a teologia⁵⁷⁷, isto é, a de recorrer à teologia moral como medida para direcionar o homem à Providência divina, visto ser possível demonstrar, simbolicamente, que o Deus pensado o é sob regras morais. Na medida em que a razão pura prática é originalmente (*a priori*) legisladora da boa conduta da vida (CRP/KrV, B 847, p. 649), caberá à colocação dessa pergunta: “*que me é permitido esperar?*” (CRP/KrV, B 833, p. 639) uma resposta em *A Religião nos limites da mera razão* (1793).

⁵⁷⁸ Para Kant, somente a teologia moral é possível. Disse ele: “A teologia moral tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro *único, soberanamente perfeito e racional*, conceito que a teologia especulativa não nos *indica*, mesmo partindo de princípios objetivos, e da existência do qual, por mais forte razão, não nos podia *convencer*. Na realidade, não encontramos, nem na teologia transcendental nem na teologia natural, por mais longe que a razão nos possa aí conduzir, nenhum motivo sério de apenas admitir um ser *único* que dominaria todas as causas naturais e do qual estas dependeriam em todos os aspectos. Pelo contrário, quando consideramos, do ponto de vista da unidade moral, como lei necessária do mundo, a única causa que pode dar a essa lei todo o seu efeito proporcionado e, portanto, também uma força obrigatória para nós, vemos que ela deve ser uma vontade única, suprema, que compreenda em si todas estas leis” (CRP/KrV, B 843, p. 645-646).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao interrogar quão determinante foi a influência do estoicismo na formulação do idealismo transcendental é possível acertar em alguns aspectos: a filosofia de Kant foi um produto e fusão de horizontes, de influências e de tradições. No entanto, ela produziu tudo a partir de uma síntese racional muito bem-feita e própria; *não é* simulacro de outra teoria já existente. A concepção ímpar de filosofia transcendental parte de um projeto muito bem elaborado, ao considerar o erro e o acerto dos filósofos escolásticos e estoicos, Kant tomará partido.

Por isso, pelo método da crítica se pode relativizar o alcance da lógica wolffiana, do racionalismo escolástico, mas também do empirismo e do ceticismo. A presença dos estoicos, nesse terreno, diz respeito ao rendimento que eles já haviam realizado no domínio da filosofia. Eles haviam já tentado pensar o homem como um sujeito livre e autônomo; de seus exemplos e de suas doutrinas eles extraíram leis originais, princípios para pensar a natureza no seu todo, do ponto de vista metafísico. Por suas leis eles visaram fundamentar princípios práticos em favor da liberdade.

A provável influência apontada, dos indícios da doutrina estoica nos gregos e nos romanos até o período moderno da filosofia e até Kant, no modelo da filosofia transcendental, parece possível de ser detectada: por Cícero até Garve, por Sêneca até Rousseau, pelo conceito de sumo Bem estoico e a apropriação dele por parte de Kant. Assim, o movimento de Kant para tal apropriação parece apontar, como pista, justamente à impertinência de assumir que a ideia de filosofia como meros procedimentos da razão devia bastar-se, a cuja aridez escolástica, que parecia tirar toda a vivacidade do conhecimento, não compensava nenhum contra-esforço para demover de lugar preferencial. Por isso, pressupomos como sendo devido ao desassossego de Kant em relação à metafísica tradicional, às questões mundanas, ao puro racionalismo, que foi posto em andamento o projeto de uma filosofia transcendental, a meio caminho entre os extremos: o empirismo (ceticismo) e o racionalismo.

Se tais questões podem ser representadas como o que acionou o despertar para a construção de um novo projeto de filosofia, a partir de novas bases, para confirmar isso certamente seria necessário consultar todos os pensadores verdadeiramente contemporâneos de Kant, dos quais recebeu efetiva influência. O certo é que, diferentemente dos modelos anteriores, Kant ocupou-se, pela filosofia transcendental, e igualmente se mostrou preocupado com as questões da vida, isto é, não exclusivamente

nos textos da Antropologia ele se debruçou sobre essas questões, mas já nos textos de fundamentação da razão pura.

Tendo tido seu primeiro berço no racionalismo wolffiano, e familiaridade com os pressupostos lógicos-formais do rigoroso método escolástico, a viravolta que a filosofia transcendental proporcionou no domínio do conhecimento (fundamentação do conhecimento na Crítica da razão pura) foi fértil e fecundo para que ele acolhesse as diretrizes da doutrina estoica da sabedoria de vida.

Pela dimensão prática, o primado da razão trouxe consigo a necessária autoconsciência e responsabilidade da razão pelos seus fins e por sua completude sistemática. Ao renunciar admitir que o desenvolvimento da razão obedecia a um finalismo intrínseco e universal da natureza, Kant escapou do panteísmo da natureza e, com isso, do fatalismo da liberdade. Pela solução da concepção do homem como cidadão de dois mundos, ele tornou quase palpável que a autonomia humana assenta inflexivelmente nela própria – em si mesma – como autoatividade. Com a adequada determinação dos limites dessa atuação da razão pura prática, estabeleceu todas as consequências da fundamentação da moralidade pelo conceito de liberdade: reconheceu o homem como criador da sua própria história, de sua própria Ciência e da própria Sabedoria de vida. Reconheceu um modo de viver segundo a razão prática como equivalente à sabedoria mais alta à qual pode ambicionar a vontade humana: por um mergulho em seu próprio interior admitiu que a alma humana só pode ser finita desde a perspectiva de seu vínculo à sensibilidade, aos fenômenos, ao mundo e à natureza. E que, por outro lado, desligada desse vínculo, que ela tem diante de si um caminho sem fim para projetar seus fins e realizar a cada vez o progresso moral a que estiver em condição.

Portanto, no desacerto dos filósofos antigos e neo-estoicos e no desacerto com esses mesmos pensadores Kant pôs destaque a sublimidade do pensamento moral, mostrou o alvo a ser buscado como pertence à razão, do ângulo de uma Providência racionalmente admitida. Nesse sentido, mais cético que todos os cétricos antes dele, mais estoico que todos os estoicos antes de si mesmo, Kant exibiu o poder da razão prática para produzir as condições do destino de uma razão que não deixa nem contém nada fora de si. Aqui só ocasionalmente o progresso até o fim último (sumo Bem) coincidirá com o que a realidade fenomênica exhibe, comumente, como objeto da fortuna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografias de Kant:

KANT, I. (1946). *Historia natural y teoría general del cielo: Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Traducción: Pedro Merton. Buenos Aires: Lautaro.

_____ (1974). Resposta à questão: ‘o que é esclarecimento’? In: *Textos seletos*. Ed. bilíngüe. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, p. 100-167.

_____ (1985a). O fim de todas as coisas. In: KANT, I. *Textos seletos*. 2ª Ed. Tradução: Raimundo Vier; Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes.

_____ (1985b) *Os progressos da Metafísica, acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?* Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____ (1986a). En torno al topico: tal vez eso sea correcto en teoria, pero no sirve para la practica. In: KANT, I. *Teoría y Práctica*. Traducción: Francisco Perez Lopez, Roberto Rodrigues Aramayo. Madrid: Tecnos.

_____ (1986b). Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía. In: KANT, I. *Teoría y Práctica*. Traducción: Juan Miguel Palacios. Madrid: Tecnos.

_____ (1986). *Teoría y Práctica*. Traducción: Francisco Perez Lopez, Roberto Rodrigues Aramayo. Madrid: Tecnos.

_____ (1988a). Antropología Collins. In: KANT, I. *Lecciones de ética*. Traducción: Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Editorial Crítica.

_____ (1988b). Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____ (1988c). *Prolegômenos a toda metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta.

_____ (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física - Opus postumum*. Traducción: Félix Duque. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma de Madrid.

_____ (1992a). *Lógica: Um manual para preleções*. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileira.

_____ (1992b). The Blomberg Logic. In: *Lectures on Logic*. Translation: Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, p. 5-250.

_____ (1999). *Sobre a Pedagogia*. 2ª Ed. Tradução: Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep.

_____ (2000a). *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Traducción: Alejandro del Río, Enrique Romerales. Madrid: Akal.

_____ (2000b). *Crítica de la razón práctica*. Tradução: Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2004a). *El conflicto de las facultades*. Traducción: Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada, Biblioteca de Obras Maestras del pensamiento.

_____ (2004b). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2ª Ed. Tradução: Rodrigo Naves; Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2004c). *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

_____ (2004d). *Dissertação de 1770*. Trad. Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p.23-105.

_____ (2005a). *Correspondencia*. Traducción: Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Instituição Fernando el Católico da Espanha.

_____ (2005b). Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Tradução: Joãozinho Beckenkamp. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, p. 141-218.

_____ (2005c). Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Tradução: Luciano Codato, In: *Escritos pré-críticos*, São Paulo: Editora UNESP, p. 101-140.

_____ (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____ (2008a). *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. 1ª Edição. Lisboa: Setenta.

_____ (2008b). *Crítica da razão prática*. Tradução: Artur Morão. 9ª Edição. Lisboa: Setenta.

_____ (2008c). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Setenta.

_____ (2010a). *Começo conjectural da história humana (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte)*. Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: Unesp.

_____ (2010b). *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2010c). Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia. Tradução: Valério Rohden. In: *Studia Kantiana*, n.10, p. 152-170.

_____ (2012a). *Anthropology Friedländer*. In: KANT, I. *Lectures on Anthropology*. Translation: Felicitas Munzel. Cambridge: Cambridge University Press, p. 37-256.

_____ (2012b). Anthropology Mrongovius. In: KANT, I. *Lectures on Anthropology*. Translation: Robert R. Clewis. Cambridge: Cambridge University Press, p. 335-510.

_____ (2012c). Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor. In: ARAMAYO, R. R. *Extractos de ¿Qué es la ilustración?, La paz perpetua e Ideas para una historia universal em clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción: Concha Roldán Panadero y Roberto Rodrigues Aramayo. Madrid: Santillana Ediciones Generales, p. 77-98.

_____ (2015). Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodicéia. In: *Studia Kantiana*. Tradução: Joel Thiago Klein. São Paulo: USP, n.19, dez., p. 153-176.

_____ (2016a). *Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução: Bruno Cunha. In: Kant e-prints, Campinas, Série 2, v.11, n.2, mai-ago, p. 51-79.

_____ (2016b). *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins fontes.

_____ (2017a). *À paz perpétua*. Tradução: Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM.

_____ (2017b). *Metafísica dos costumes*. Tradução: José Lamego. 3ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2017c). *Lecciones de Filosofía Moral. Mrongrovius II*. Trad. Alba J. Rodríguez. Salamanca: Sígueme.

_____ (2018a). *Lições de Ética*. Tradução: Bruno Leonardo Cunha; Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp.

_____ (2018b). *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.

_____ (2019). *Escritos sobre o Terremoto de Lisboa*. Tradução: Benedith Bettebcourt. Lisboa: Edições 70.

Bibliografias de obras citadas:

ADICKES, E. (1925). *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*. Gesammelte Schriften. Ed. Akademie der Wissenschaften: v. XVII. Berlin: Walter de Gruyter,

ALGRA, K. (2006). Teologia estoica. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 171-198.

ANNAS, J. E. (1995). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.

_____. (2007). Ethics in Stoic Philosophy. In: *Phronesis*, v. 52, n. 1, p. 58–87.

ARAMAYO, R (1985). La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología racional?. In: *Revista de Filosofía*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 6, p. 21-40.

_____ (1986a). Postulado! hipótesis. Las dos facetas del dios kantiano. In: *Pensamiento - Revista de investigación e Información filosófica*. Madrid: Universidad de Colillas, n.42, p. 235-244.

_____ (1989a). *Kant Después de Kant: En el bicentenario de la Crítica de la razón practica*. Madrid: Tecnos.

_____ (1989b). El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia. In: ARAMAYO, R. R. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, p. 234-243.

_____ (1991b). La Simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana. In: *Segoría - Revista de filosofía moral y política*. Madrid: Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n.4, p. 20-36.

_____ (1991c). *Antología Kant*. Barcelona: Península.

_____ (1992). *Crítica de la razón ucrónica*: Estudios en torno a la aporías morales de Kant. Madrid: Tecnos.

_____ (1994). El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia - Estudio preliminar. In: KANT, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Traducción: Roberto R. Aramayo. Madrid, Tecnos, p. 9-39.

_____ (1996). La Versión Kantiana de "La Mano Invisible": Y Otros Alias del Destino. In: ARAMAYO, R. R. (Org.). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, p. 100-122.

_____ (1999b). *Ética y Antropología: un dilema kantiano*. Granada: Comores.

_____ (2001a) Del Cielo Estrellado hacia la ley moral, a través de Rousseau. In: ARAMAYO, R. R. *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Edaf, p. 21-26.

_____ (2001b). La mano invisible de Adam Smith, las profecías históricas, *el factum* (Destino) del estoicismo y los espectadores de la Revolución Francesa. In: ARAMAYO, R. R. *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Edaf, p. 100-109.

_____ (2007). Jean-Jacques Kant e Immanuel Rousseau, o el "enkantamiemo" roussonianiano de Cassirer. In: Ernest Cassirer. *Rousseau, Kant y Goethe*. Tradução: Roberto Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 31-37.

_____ (2008). Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta “kantiana” por una primacía moral. Prólogo, Traducción y Notas En: *ROUSSEAU, Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, p. 17-54.

_____ (2012). El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón - Estudio preliminar. In: KANT, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción: Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza - El libro de bolsillo, p. 11-64.

Aramayo. 2ª Ed. Madrid: Alianza, p. 11-62.

_____ (2015). La influencia decisiva de Rousseau en Kant. In: ARAMAIO. *Rousseau y la política hizo al hombre (tal como es)*. Espanha: Batiscafo, p. 27-30.

_____ (2017). Ideas de la razón y sus rendimientos: El diálogo de Kant con Spinoza e Rousseau: una lectura inmanente del papel asignado a dios. In: ALEGRÍA, D.; ÓRDENES, P. (Org.). *Kant y los Retos Práctico-Morales de la Actualidad*. Madrid: Tecnos, p. 75-91.

ARENDT, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén*. Tradução: Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen.

ASSUMPÇÃO, G. A. (2016). Os postulados da razão prática pura e o cristianismo. In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte: FAJE, v.43, n.135, p. 99-120.

BECKENKAMP, J (2018). Algo sobre a Influência de Rousseau na Formação da Filosofia Moral Kantiana. In: *É - Revista ética e filosofia política*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juíz de Fora, n.21, v.1, jul., p. 22-34.

_____ (2019a). Ceticismo e idealismo alemão: Com tradução do texto de Hegel "Relação do ceticismo com a filosofia" (1802). São Paulo: Loyola.

_____ (2019b). Kant e o ceticismo: complemento histórico a um artigo de Z. Loparic. In: *Natureza humana: Revista de Filosofia e Psicanálise*. n.2, v.21, p. 18-30.

BECKER, L. (1998). *A new stoicism*. Princeton: Princeton University Press.

BERLIN, I. (1999). Kant como fonte pouco conhecida de Nacionalismo. In: _____. (1999). *O sentido de realidade*. Estudo das ideias e de sua história. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 319-341.

BOBZIEN, S. (1998). Freedom and that which depend on us: Epictetus and early stoics. In: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, p. 330-357.

BRÉHIER, E. (2012). *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução: Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

BRENNAN, T. (2005). *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2006). Psicologia moral estoica. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 285-326.

_____ (1998). *Demoralizing the Stoics*. Written in 1998, never published. In: https://www.academia.edu/22956010/Demoralizing_the_Stoics – Último acesso: 31/08/2021.

CAJOT, D. J. B. (1766). *Les plagiats de M.J-J R de Genève sur l'éducation*. Paris: Durand.

CARRACEDO, J. R. (1989a). Rousseau en Kant. In: ARAMAYO, R. R. *Kant despues de Kant: En el bicentenario de la Crítica de la razón practica*. Madrid: Tecnos, p. 349-367.

_____ (1989b). La Coherencia de la Filosofía Moral Kantiana. In: ARAMAYO, R. R. *Kant después de Kant: En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, p. 43-63.

_____ (2006). Rousseau y Kant: Una relación proteica. In: *Revista de Estudios Políticos - nova época*. Madrid: Nueva época, n133, jul-sep., p. 9-37.

CASSIRER, E. (1970). *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Translate: James Gutmann; Paul Oskar Kristeller; John Herman Randall. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1993). *Kant: Vida y doctrina*. Traducción: Wescelado Roces. 5ª edición. Madrid: Fondo de cultura económica.

_____ (1999). *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2007). Kant y Rousseau. In: *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*. Tradução: Roberto Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 157-232.

CÍCERO, M. T. (1971). *Tusculanae Disputationes*. Translated: E.J. King. Harvard: Loeb Classical Library, Harvard University Press.

_____ (1999). *De Finibus Bonorum Et Malorum*. Bilingue Edition. Translated: Rackham, H. Cambridge: Harvard University Press.

_____ (2000). *Dos deveres (De Officiis)*. Tradução: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Setenta.

_____ (2005a). *Do Sumo Bem e do sumo mal (De finibus bonorum et malorum)*. Tradução: Carlos Ancêde Nogueira. São Paulo: Martins fontes.

_____ (2005b). *A virtude e a felicidade*. Tradução Carlos Ancede Nogue. São Paulo: Martins fontes.

_____ (2016). *A natureza dos deuses (De natura Deorum)*. Edição Bilingüe. Tradução: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu.

_____ (2017). *A divinação (De Divinatione)*. Edição Bilingüe. Tradução: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu.

CUNHA, B. (2016). A posição das Anotações nos escritos de Kant: comentário sobre o texto e a tradução. In: KANT, IMMANUEL. *Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Kant e-prints*, Campinas, Série 2, v.11, n.2, mai-ago, p. 51-56.

DILTHEY, W. (1977). *Gesammelte Schriften*. Bd. II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation. 10th ed.

DOYLE, D.; TORRALBA, J. M. (2016). Kant and Stoic Ethics. In: SELLARS, J. (Edited). *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. New York: Routledge, p. 270-283.

EINSTEIN, A. (1932) My Credo (*Mein Glaubensbekenntnis*). In: https://www.einstein-website.de/z_biography/credo.html – Último acesso: 31/08/2021.

ENGSTROM, S.; WHITING, J. (Org) (1996). *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge University Press.

EPICETETO (1993). *Disertaciones, por Arriano*. Tradução: Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos.

_____ (2008). *Epicteto: Fragmentos e Testemunhos*. Tradução: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Sergipe: São Cristovão-se, Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

_____ (2019). *Manual (Encheiridion)*. Tradução: Aldo Dinucci & Alfredo Julien. Coimbra: Universidade de Coimbra-Annablume.

ESPINDOLA, A. (2005). *Rousseau leitor de Sêneca*. Tese de doutorado pelo Instituto de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas. 218pgs.

ESPOSITO, C. (2008). I limiti del mondo e i confini della ragione: La teologia morale di Kant. In: *Etica e mondo in Kant*. Mulino: Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, p. 237-272.

FAGGION, A. (2009). O soberano bem e a possibilidade dos fins morais. In: *O que nos faz pensar*, n.25 – ago., p. 141-155.

FERRER, D. (2012). Antinomias e Sistema em Kant e Hegel. In: *Ensaio Filosóficos*. Vol. iv, outubro, p. 05-24

FINNIS, J. (1980). *Natural law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.

FREDE, D. (2006). Determinismo estóico. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 199-228.

FORSTER, M. N. (2008). *Kant and Skepticism*. Princeton: Princeton University Press.

FOUCAULT, M. (1985). *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Geral.

GUTIERRE, Jézio. (1999). Introdução. In: CASSIRER, *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP. p. 7-33.

GUYER, Paul. WOOD, Allen W (Org). (2012). *Immanuel Kant Lectures on Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, G. W. F. (2006). *Introdução à História da Filosofia*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Edições 70.

INWOOD, B. (Org) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge.

IRWIN, T.H. (2006). Naturalismo estoico e seus críticos. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 381-402.

ISRAEL, J. (2013). Rousseau y la idea de la Providencia divina. In: *El legado de Rousseau*. Murcia: Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, p. 21-30.

JASPERS, K. (2011). *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix.

KITCHER, P. (1990). *Kant's transcendental psychology*. New York: Oxford University Press.

KLEMMER, H. F. (2018). The Antithetic between Freedom and Natural Necessity: Garve's Problem and Kant's Solution In: COREY, W; DYCK, F. W. *Kant and His German Contemporaries*. v.1, Logic, Mind, Epistemology, Science and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, p. 250-264.

KRISTELLER, P. O. (1984). Stoic and Neoplatonic sources of Spinoza's Ethics. In: *History of European Ideas*, v.5, n.1, p. 1-15.

KUEHN, M. (2001). *Kant. A biography*. New York: Cambridge University Press, 2001.

LAERTIOS, D. (1977). *Vida e Doutrina dos filósofos ilustres*. 2ª Ed. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília.

LEBRUN, G. (2004). Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. 2ª Ed. São Paulo: Martins fontes, p. 69-105.

LEIBNIZ, G. W. (2007). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translate: E.M. Huggard. Charleston: BiblioBazaar.

LONG, A. A. (1984). *La filosofía helenística: Estoicos, epicureos, escépticos*. Madrid: Alianza.

_____ (1987). *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, vol.I.

_____ (1996a). The harmonics of Stoic virtue. In: *Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press, p. 202-223.

_____ (1996b). Greek ethics after MacIntyre and the Stoic Community of reason. In: *Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press, p. 156-178.

_____ (2006). O estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsiuz, Butler. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 403 - 433.

LOPARIC, Z. (1988). Kant e o ceticismo. *Manuscrito*, n. 2, v. 9, p. 67-83.

_____ (2003). As duas metafísicas de Kant. In: *Kant e-prints*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, v.2, n.5, p. 1-10.

MACINTYRE, A. (1982). *Historia de la ética*. Tradução: Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.

_____ (2001). *Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral*. Tradução: Jussara de Simões. Bauru: EDUSC.

MARCONDES, D. (2007) *Iniciação à História da filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 18ª Impressão. Rio de Janeiro: Zahar.

MARTIN, A. L. (1976). El estoicismo en el pensamiento kantiano. In: *Revista de filosofía UCR*. Costa Rica: Instituto de investigaciones filosóficas da Universidade da Costa Rica – INIF, v.XIV, n.39, p. 85-98.

MARX, K. (1972). *As Filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Santos: Martins Fontes, Editorial Presença.

MORUJÃO, A. F. (1981). Fenómeno, númeno, coisa em si – notas sobre três conceitos kantianos. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Faculdade de Filosofia, tomo.XXXVII, fasc.3, jul-set., p. 225-248.

NIETZSCHE, F. (2008) *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia de bolso.

PACE, E. (2010). *A ira de Deus: a incrível história do terremoto que devastou Lisboa em 1755*. Tradução: Márcio Ferrari. Rio de Janeiro: Record.

PERIN, A. (2008). *O problema da unidade da razão em Kant: Uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do Período Crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

PIGLIUCCI, M. (2017). *How to be a stoic: Using ancient philosophy to live a modern life*. New York: Basic Books.

_____ (2018). *Cómo ser un estoico: Utilizar la filosofía antigua para vivir una vida moderna*. Tradução: Francisco García Lorenzana. Madrid: Ariel.

PLATÃO. (2017). *A República*. 15ª Ed. Tradução: Introdução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

POHLENZ, M. (2005). *La stoa: Storia di un movimento spirituale*. Traduzione Giovanni Reale. Milano: Bompiani, Il pensiero occidentale.

POPKIN, R. H. (1997). *Scepticism in the Enlightenment (Introduction)*. Alemanha: Springer Science+Business Media Dordrecht.

____ [et. Al]. (1998). *The skeptical tradition around 1800: Skepticism in Philosophy, Science and Society*, XI. Preface to Van der Zande. Alemanha: Springer Science+Business Media Dordrecht, p. XI-XIV.

REALE, G. (1992). *História da filosofia Grega e Romana: Estoicismo Ceticismo e Ecletismo*. Tradução: Marcelo Perine. 10ª Edição. São Paulo: Loyola.

____ (2003). *História da filosofia: filosofia pagã antiga - Volume I*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.

REEVES, J. S. (1925). De Jure belli et pacis: A Bibliographical Accounts. In: *The American Journal of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, v.19, n.2, p. 251-262.

RODRÍGUEZ, M. S. (2016). Tenía Kant una doble vida? Reflexiones sobre la utilidad y el alcance de los Apuntes de Lecciones de Antropología. In: CORDÓN, Juan M. N.; JIMÉNEZ, Rafael V. O.; ROVIRA, Rogelio (eds.). *Nuevas Perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Escolar y Mayo, p. 111-118.

ROHDEN, V. (1981). *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática.

____ (2005a). A crítica da razão prática e o estoicismo. In: *Dois pontos*. Curitiba: São Carlos, v.2, n.2, p. 157-173.

____ (2005b). Viver segundo a ideia de natureza. In: Maria de Lourdes Borges (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: UFSC, p. 233-248.

____ (2012). A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. In: *Conjectura*. Caxias do Sul, v.17, n.1, jan-abr., p. 16-41.

ROUSSEAU, J-J. (1964). *Confissões*. Tradução: Fernando Lopes Graça. 2ª Ed. Lisboa: Potugália.

_____ (1990). *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues*. Tradução: Judith R. Bush, Christopher Kelly and Roger D. Masters. Hanover: University Press of New England.

_____ (1995). *Emílio ou Da Educação*. 3ª Ed. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difel.

_____ (1997). *Julie, or the new Heloise: Letters of two lovers who live in a small town at the foot of the alps*. Translate: Philip Stewart and Jean Vaché. Lebanon: University Press of New England.

_____ (1999a). *O contrato social: Princípios do Direito Político*. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (1999b). *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2002). Carta à Voltaire sobre a providência. In: *Escritos sobre a religião e a moral*. Tradução: Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva Camarani, José Oscar de Almeida Marques. Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução, n.2. Unicamp: IFCH, p. 7-22.

_____ (2008). *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*. Tradução: Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

_____ (2017). *Discurso sobre a economia política*. Tradução: Maria Constança Peres Pissarra, Petrópolis: Vozes de Bolso.

_____ (2018). *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Nova Alexandria.

SANDBACH, F. H. (1989). *The Stoics*. Second Edition. Cambridge: Hackett Publishing Company.

SANTOS, L. R. (2018a) Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia. In: HULSHOF, M.; MARQUES, U. R. A. (Org). *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária, São Paulo, p. 17-69.

_____. (2018b). Popularidade e Moralidade. Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve. In: MORAIS, A. B.; SEIXAS, C.; ALVES, F. M. (Org). *Nas Dobras do Real. Homenagem a Teresa (Salema) Cadete*. Famacão: Húmus, p. 251-277.

_____. (2019). Kant e a ideia de uma Poética da Razão. In: Fernando M.F. Silva e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.). *Arte & Filosofia*. Lisboa: CFUL - Cultura Acadêmica, p. 41-96.

_____. (2021). Christian Garve, intérprete e crítico da filosofia moral kantiana. In: *A Razão bem temperada. Do Princípio do Gosto em Filosofia e outros ensaios kantianos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 589-643.

SHELLING, F. W. J. (1979). Cartas filosóficas sobre dogmatismo e ceticismo. In: *Os pensadores: Schelling*. São Paulo: Abril Cultural, p. 1-36.

_____. (2005). *Sistema del Idealismo trascendental*. Traducción: Jacinto Rivera de Rosales; Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos.

SCHERER, F. C. (2017). Da garantia do progresso do gênero humano no Kant tardio. In: *Studia Kantiana*, Dez., v.15, n.3, p. 5-21.

SCHNEEWIND, J. B. (1996). Kant and Stoic Ethics. In: ENSGTROM, S.; WHITING, J. (Org). *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 285–301.

_____. (1997). *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHOFIELD, M. (2006). Ética estóica. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 259-284.

SCHOPENHAUER, A. (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Tradução: Apresentação, Notas e Índices: Jair Barbosa. 2ª Reimpressão. São Paulo: UNESP,

SEDLEY, D. (2006). A Escola, de Zenon a Ário Dídimos. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 7-34.

SÉNECA, L. A. (1920). *Ad Lucilium Epistulae Morales – Books LXVI-XCII*. Translation: Richard M. Gummere. London: William Heinemann, Volum II.

_____ (1925). *Ad Lucilium Epistulae Morales – Books I-LXV*. Translation: Richard M. Gummere. London: William Heinemann, Volum I.

_____ (1986). *Epístolas Morales A Lucilio (Epistulae Morales ad Lucilium) – Libros I-IX*. Introducción, Traducción y Notas: Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos.

_____ (2004). *Cartas a Lucílio (Epistulae Morales ad Lucilium)*. Tradução: José António Segurado E Campos. 2º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2010). *On benefits (De beneficiis)*. Tradução: Miriam Griffin and Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2011a). *Da felicidade (De vita beata)*. Tradução: Lúcia Sá Rabello; Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, p. 89-138.

_____ (2011b). *Da vida retirada (De otio)*. Tradução: Lúcia Sá Rabello; Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, p. 17-31.

_____ (2011c). *Da tranquilidade da alma (De tranquillitate animi)*. Tradução: Lúcia Sá Rabello; Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, p. 33-87.

_____ (2011d). *Aprendendo a viver (Epistulae Morales ad Lucilium)*. Tradução: Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM.

_____ (2016). *Edificar-se para a morte (Epistulae Morales ad Lucilium)*. Tradução: Renata Cazarini de Freitas. Petrópolis: Vozes.

_____ (2017). *Sobre a brevidade da vida (De brevitae vitae)*. Tradução: Lúcia Sá Rebello; Ellen Itanajara Neves Vranas; Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM.

SHERMAN, N. (1997). *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKVIRSKY, A. A. P. (2008). *Dogmatismo e Ceticismo na filosofia crítica de Kant*. Dissertação de Mestrado do Programa de pós-graduação em filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SPINOZA, B. (1973). *Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural.

_____ (2009). *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

SEXTO EMPIRICO. (1997). Hipotiposes Pirrônicas, Livro I. Tradução: Danilo Marcondes. In: *O que nos faz pensar*, nº 12, set, p. 115-122.

TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.

TONELLI, Giorgio. (1997) *Kant and the Ancient Sceptics*. In: POPKIN, Richard H; OLASO, Ezequiel de; TONELLI, Giorgio. *Scepticism in the Enlightenment*. Alemanha: Springer Science+Business Media Dordrecht, p. 69-98.

TREVISAN, D. K. (2012) Introdução à tradução: sobre a formulação do conceito crítico de liberdade... e de autonomia da vontade. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 19, p. 127-133.

TUNHAS, P. (2006). Sistema e Mundo. In: SANTOS, L. R. (Org.). *Posteridade e Actualidad*. Lisboa: Centro de Filosofia da universidade de Lisboa, p. 129-150.

ULLMANN, R. A. (2008). Filosofia da natureza nos estoicos. In: *Filosofia unisinos*. São Paulo: 9(1). p. 5-11.

UTTEICH, L. C. (2013). Entre moral e religião: destinação e afeto desinteressado no debate kant-schiller. In: *Studia Kantiana*, n.15, p. 38-71.

_____. (2017). A aparência (Schein) estética desde um estatuto crítico-transcendental. In: *Kant e-Prints*. Campinas, s.2, v.12, n.2 (especial), maio-ago., p. 161-192.

_____. (2021a). A revolução copernicana como acesso ao conhecimento, à moralidade, à história e à política (religião). In: COSTA, Marta Nunes da. (org.). (2021) *Direito à rebelião? Reflexões críticas a partir da história da filosofia política*. São Paulo: LiberArs, p. 167-192.

_____. (2021b). Kant e Garve contra os “zangões preguiçosos”. Duas Cartas. In: LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs). *Dialética hoje: Ética e Idealismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, p. 31-56.

VEYL, R. S. B. (2020). Diálogos do Político na Prússia ilustrada: a religião no contexto histórico de Kant e Herder. In: *Prometheus - Journal of philosophy*. n.34, sep-dec. p. 285-310.

VEYNE, P. (2016). *Sêneca e o estoicismo*. Tradução: André Telles. São Paulo: Três Estrelas.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1993). Expulsión y paraíso: mitología e historia de la razón en Kant. In: *Pensamiento Revista de Investigación e información filosófica*. Madrid: Facultades de filosofía de la Compañía de Jesus en España, v.49, n.193, enero-abril, p. 63-98.

_____ (1996). Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor. In: MARKET, O.; ROSALES, J. R. (Org). *El inicio del idealismo alemán*. Madrid: Complutense, p. 343-363.

_____ (2004). Historia de la razón y giro copernicano. In: *Logos - Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, v.37, p. 67-88.

_____ (2013a). *Dificultades con la ilustración: Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum.

_____ (2013b). Dificultades con la moral: Lo subjetivo, lo genérico, lo común. In: VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Dificultades con la ilustración: Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum, p. 143-202

_____ (2013c). Dificultades al inicio: Instantes gozosos (La doble influencia de Rousseau sobre Kant). In: VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Dificultades con la ilustración: Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum, p. 25-48.

VOLTAIRE, F-M. A. (1756). *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Disponível em: <https://short-edition.com/fr/classique/voltaire/poeme-sur-le-desastre-de-lisbonne> –
Último acesso: 26/09/2020.

WARDA. A. (1922). *Immanuel Kant Bücher*. Berlin: Verlag Von Martin Breslauer.

WHITE, M. J. (2006). Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia). In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 139-170.

WILLIAMS, H. (2000). Christian Garve and Immanuel Kant: Theory and Practice in the German Enlightenment. In: DO, Thomas; FITZPATRICK, Martin; DYBIKOWSKI, James (Org). *Enlightenment and Dissent*. Aberystwyth: University of Aberystwyth, n.19, p. 171-192.

WOLFF, C. (2000). *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*. Edición de Agustín González Ruiz. Madrid – España: Akal.

Bibliografías de obras consultadas

ALMEIDA, G. A. (2009). Introdução e notas. In: KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad: Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, p. 11-55.

ALVAREZ, C. P. (2000). La filosofía y el sabio estoico: examen de la virtud. In: *Horizontes Educativos*. Chile: Universidade del Bío Bío. n.5. p. 27-35.

ARAMAYO, R. (1984). El bien supremo y sus postulados: Del formalismo ético a la fe racional. In: *Revista de Filosofía*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, n.7, p. 87-118.

_____ (1986b). La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia. In: *Revista de Filosofía*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, n.8, p. 15-36.

_____ (1986c) La "revolución asintótica" de la metafísica kantiana - Estudio preliminar. In: Immanuel Kant. *Teoría y práctica*. Traducción: Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos, p. 10-24.

_____ (1987). La filosofía de la historia en Kant: una encrucijada de su pensamiento moral y político. In: ROCCA C.; R.; ARAMAYO, R. R.; VILLACANA, J. B. *Eüicidad y Estado en el Idealismo alemán*. Valencia: Natan estudios, p. 5-17.

_____ (1988a). La presencia de la "Crítica de la razón práctica" en las "Lecciones de Ética" de Kant. In: *Agora Papeles de filosofía*. Santiago de Compostela: Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, n.7, p. 145-158.

_____ (1988b). La cara oculta del formalismo ético - Estudio preliminar. In: KANT, I. *Lecciones de ética*. Barcelona: Critica, p. 7-34.

_____ (1990). Kant ante la razón pragmática: Una excursión por los bajos del deber ser - Estudio preliminar. In: KANT, I. *Antropología práctica*. Traducción: Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos, p. 9-27.

_____ (1991a). Un Kant fragmentario: la vertiente aforística del gran pensador sistemático - Estudio preliminar. In: ARAMAYO, R. R. *Antología Kant*. Barcelona: Península, p. 7-21.

_____ (1999a). El Dilema kantiano entre Antropología y ética ¿Acaso representan los dictámenes jurídico-penales de Kant una concreción casuística del formalismo ético? In: ARAMAYO, R. R. *Ética y Antropología: un dilema kantiano*. Granada: Comores, p. 23-41.

_____ (2013) La biblia de la filosofía moral moderna y contemporánea - Estudio preliminar. In: KANT, I. *Crítica de la razón practica*. Traducción: Roberto R.

ASSMANN, S. J. (1994). Estoicismo e Helenização do Cristianismo. In: *Revista de ciências Humanas*. Florianópolis: UFSC, v.11, n.15, p. 24-38.

AURÉLIO, M. (1989). *Meditações*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.

BEADE, I. P. (2013). El concepto Kantiano de voluntad pública y su relación con la noción rousseauiana de voluntad general. In: *Estudos Kantianos*. Marília: v.1, n.2, jul-dez., p. 59-84.

BECKENKAMP, J. (2004). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs.

_____ (2006). A penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n.19, fevereiro. p. 7-27.

BEISER, F. C (2006). Moral faith and the highest good. In. GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, p. 588-629.

BECKER, L. (2016) *Lecture by Lawrence to The Modern Stoicism Conference – STOICON*. New York, 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=gPLfhPEtTQ> – Último acesso: 24/09/2020.

BRUN, J. (1997). *El Estoicismo*. Traducción: José Blanco Regueira. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

CASSIRER, E. (1976). O Renascimento do Estoicismo e as Teorias do Estado do “Direito Natural”. In: CASSIRER, E. *O mito do Estado*. Tradução: Charles W. Hendel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 180-192.

CASTRO, D. M. G. (Org) (1994). *Kant, de la crítica a la filosofía de la religión: En el bicentenario de La Religión en los límites de la mera razón*. Barcelona: Anthropos.

CONDÉ, M. M. (2015). Sêneca e a relação entre virtude e vida feliz nas epístolas morais. In: *É - Revista ética e filosofia política*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juíz de Fora, n.18, v.2, dez., p. 130-140.

COLLINGWOOD, R. G. (1946). *The idea of History*. Oxford: Clarendon Press.

COPLESTON, F. C. (1994). *A history of philosophy*. New York: Image Books.

DARWIN, C. (2003). *A origem das espécies*. Tradução: Joaquim da Mesquita Paul. Porto: Lello e Irmão.

DENIS, L. (2007). Kant’s conception of virtue. In. GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. New York: Cambridge University Press, p. 505-537.

EZCURRA, A.V. (2006). Kant Lector de Rousseau: De la Bondad a la Virtud. In: Manuel Cândido Pimentel, Carlos Morujão, Miguel Santos Silva (Coord.). *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*. Lisboa: Universidade Caótica Editora, Unipessoal, p. 39-51.

FÖRSTER, E. (1998). As mudanças no conceito kantiano de Deus. In: *Studia Kantiana*. São Paulo: Uniuersidade de São Paulo, v.1, n.1, p. 29-52.

GARVE, C. *Ciceros Abhandlungen über die menschlichen Pflichten in drei Theilen*. Breslau, 1783.

GUYER, P. (Org) (1992). *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. New York: Cambridge University Press.

HANKINSON, R.J. (2006). Epistemologia estoíca. In: INWOOD, B. *Os Estoicos*. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 65-94.

HENRICH, D. (1994). *The Unity of Reason - Essays on Kant's Philosophy*. Translated: Jeffrey Edwards, Et al. Cambridge: Harvard University Press.

HÖFFE, O. (2008). *O ser humano como fim terminal*. Tradução: Luís Marcos Sander. Rev. Christian Hamm. In: *Studia Kantiana*, São Paulo: USP, v.1, n.8, p. 20-38.

INWOOD, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.

KLAUDAT, A. (2011). Hedonismo e Sumo Bem em Kant. In: *Studia Kantiana*. São Paulo: USP, n.11, p. 78-95.

KRAUSSUSKI, J. (2011). A ideia de Sumo Bem e a teoria moral kantiana. In: *Studia Kantiana*. São Paulo: USP, v.1, n.11, p. 162-177.

KUEHN, M. (2007) Kant's critical philosophy and its reception: the first five years (1781-1785). In: Paul Guyer (Ed.). *The Cambridge companion to Kant and Modern philosophy*. New York: Cambridge University Press, p. 630-664.

LAGRÉE, J. (1994). *Juste Lipse et la restauration du stoicisme*. Paris: Vrin.

LEBRUN, G. (1993). *Kant e o fim da metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Moura. São Paulo: Martins fontes.

LONG, A. A. (1991). *La filosofía ellenística: Stoici, epicurei, scettici*. Traduzione: Alessandro Calzolari. Mulino, Bolonga: Universale paperbacks il Mulino.

_____ (2002). *Epictetus: A stoic and socratic guide to life*. New York: Oxford University Press.

MARTINS, J. N. G. (2021). *Tipicidade: Conceito e classificação Conteúdo Jurídico*. Brasília-DF. Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/16163/tipicidade-conceito-e-classificacao> – Último acesso: 21/04/2021.

MARTINS, C. A. (2006). Introdução à Antropologia. In: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, p. 11-17.

MATOS, A. S. M. (2013). Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. In: *Revista filosófica de Coimbra*. Coimbra: Universidade de Coimbra, v.22, n.43, março, p. 7-42.

MATTOS, F. C. (2009). Em torno da velha questão: seria Kant um metafísico?. In: *Analytica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 95-134.

MORUJÃO, C. (2001). Introdução a 'Ideias para uma Filosofia da Natureza'. In: SCHELLING, F. W. J. *Ideias para uma Filosofia da Natureza*. Edição bilíngue. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 7-22.

MOURA, D. T. (2012). A ética dos estoicos antigos e o estereótipo estoico na modernidade. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, n.26, p. 111-128.

MÜLLER, K. (2010). Crítica às provas de Deus e fé na razão prática – indícios de um subtexto das teologias kantianas. In: *Kant e a Teologia*. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, p. 125-159.

PIGLIUCCI, M. (2019). *Book Review: The Stoic Life*, by Tad Brennan. Disponível em: <https://medium.com/stoicism-philosophy-as-a-way-of-life/book-review-the-stoic-life-by-tad-brennan-770b2f53c1d> – Último acesso: 25/09/2020.

PINEDA, O. P. (2008). Influencia rousseauiana en el sistema kantiano de la razón práctica. In: *Estudios Filosóficos*. Medellín: Universidad de Antioquia, N.38, ago., p. 121-149

POPKIN, R. H. (1999). *The columbia history of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press.

REICH, K. (1939). Kant and Greek Ethics. In: *Mind*. Oxford: Oxford University Press n.48, p. 446-463.

RUSSELL, B. (2008). *Por que não sou um cristão – e outros ensaios a respeito de religião e assuntos afins*. Tradução: Ana Ban. São Paulo: LePM Pocket.

SAMBURSKY, S. (1959). *Physics of the Stoics*. Princeton University Press, Princeton.

SCHNEEWIND, J. B. (1992). Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. In: GUYER P. (Edited). *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. New York: Cambridge University Press, p. 342-366.

SCHINK, W. (1913). Kant und die stoische. In: *Kant-studien*. Bonn: v.18, p. 419-475.

SEIDLER, M. J. (1981). *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*. 2 vols, PhD. Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Saint Louis University.

SELLARS, J. (Org) (2006). *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London: Routledge Group, p. 270-283.

SHARPLES, R. W (1996). *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic Philosophy*. London and New York: Routledge.

SILVA, C. M. F. (2013). O conceito de virtude nos estóicos e em Kant. Uma abordagem ao seu paralelismo. In: *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*. Portugal: Universidade do Porto, v.30, p. 83-104.

SMITH, A. (2019). *The False Promise of Stoicism*. In: <https://newideal.aynrand.org/the-false-promise-of-stoicism/> - Último acesso: 23/09/2020.

SPINELLI, M. (2013). *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus.

STUMPF, C. (2019). *Psychology and Epistemology*. Translated: Jessica Leech and Mark Textor. In: *British Journal for the History of Philosophy*, DOI: 10.1080/09608788.2019.1709413.

VALENTE, Pe. M. S. J (1984). *A ética estoica em Cícero*. 1ª Ed. Francês (1958). Porto Alegre: Educs.

VILLARINO, H. (2014). Vivir según la naturaleza. El caso de Sêneca y Epicuro. In: *Eikasía*. Oviedo, España: n.54, enero, p. 235-252.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1980). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Universidad de Valencia.

_____ (1990). Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo. In: VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Estudios sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: La balsa de la Medusa, p. 13-74.

_____ (2012). *Los cinco libros de Séneca*. Murcia: Tres Fronteras.

VOELKE, A-J. (1973). *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

ZÖLLER, G. (2013). Entre Rousseau e Freud: Kant sobre o mal-estar cultural. In: *Estudos Kantianos*. Marília: v.1, n.2, jul-dez., p. 161-182.