

Jelson Becker Salomão

A DIGNIDADE DA HUMANIDADE EM KANT:
UM ESTUDO SOBRE A FORMAÇÃO DO CARÁTER MORAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo
2013

À minha mãe, quem primeiro me ensinou sobre a dignidade da humanidade.

À Débora, ao Bruno e à Lívia, por tudo o que representam para mim.

Aos educadores que passaram pela minha vida, por terem ajudado a fazer de mim quem sou.

Sou profundamente grato ao estimado Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco, pelo permanente apoio intelectual e por seu notável comprometimento com meus estudos.

Sou grato, também, ao Prof. Dr. Ângelo Vitório Cenci, ao Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl, e aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, pelo carinho e amizade.

Sou grato, ainda, ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, por ter gentilmente aceitado a compor a banca examinadora.

Sou grato, por fim, ao Estado brasileiro que, através da CAPES, financiou integralmente esta pesquisa.

“O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”. (*Päd*, 443)

RESUMO

O presente estudo trata da formação do caráter moral, a partir da doutrina pedagógica de Kant, tomando a noção de dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) como elemento norteador desse processo educativo. Enquanto concepção formativa fundada na ideia da autonomia da vontade, a doutrina pedagógica kantiana objetiva a consolidação do caráter moral mediante o respeito à dignidade da humanidade. Na medida em que comporta múltiplos aspectos do seu sistema filosófico, a concepção pedagógica de Kant define-se como uma aplicação antropológica de princípios *a priori*. Admite-se, nessa linha, que a dignidade da humanidade se estabelece como elemento de ligação entre as dimensões formal e empírica da filosofia moral de Kant. A dignidade da humanidade, tomada como ideia regulativa da razão prática, apresenta-se como motivo (*Bewegungsgrund*) para o agir “por dever” e não meramente “conforme ao dever”. Significa dizer que a ideia de dignidade da humanidade está implícita na *fórmula da humanidade*, impondo ao sujeito moral tanto deveres para consigo como também deveres para com os demais. O filósofo, nessa linha, defende a primazia dos deveres para consigo em relação aos deveres para com outrem. Dessa forma, no processo de formação do caráter moral, a ideia da dignidade da humanidade deve ser levada à consciência do educando, constituindo-se elemento normativo da sua conduta moral.

Palavras-chave: Kant, dignidade da humanidade, educação moral, caráter moral, filosofia prática.

ABSTRACT

The present study deals with the formation of moral character according to Kant's pedagogical doctrine, taking the notion of dignity of humanity (*Würde der Menschheit*) as a guiding of the educational process. As a formative conception, founded on the idea of the autonomy of the will, Kant's pedagogical doctrine seeks to consolidate the moral character through respect for the dignity of humanity. To the extent that it involves multiple aspects of his philosophical system, the kantian pedagogical conception is defined as an anthropological application of *a priori* principles. Thus, it argues that the dignity of humanity constitutes a link between the formal and empirical dimensions of Kant's moral philosophy. The dignity of humanity as a regulative idea of practical reason is defined as a motive (*Bewegungsgrund*) to act "from duty", not merely "in conformity with duty". It means to say that the idea of the dignity of humanity is implicit in the *formula of humanity*, imposing duties to oneself, as well as duties to others. So, Kant argues the primacy of duties to oneself in relation to duties to others. In short, the idea of the dignity of humanity must be brought to the consciousness of the pupil in the process of formation of the moral character becoming a normative element of his moral conduct.

Keywords: Kant, dignity of humanity, moral education, moral character, practical philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

- GMS* *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)*
- MS* *Metaphysik der Sitten (Metafísica dos Costumes)*
- KrV* *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)*
- KpV* *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)*
- KU* *Kritik der Urteilskraft (Crítica da Faculdade do Juízo)*
- Päd* *Über Pädagogik (Sobre a Pedagogia)*
- Prol* *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Prolegômenos para toda a metafísica futura)*
- ApH* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista pragmático)*
- L* *Logik (Lógica)*
- RV* *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A religião nos limites da simples razão)*
- IG* *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Ideia de uma história universal com propósito cosmopolita)*
- Ph* *Aussätze, das Philanthropin betreffend (Ensaio sobre o Philantropin)*
- M* *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (Começo conjectural da história humana)*
- F* *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf (A paz perpétua: um projeto filosófico)*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	A RAZÃO TEÓRICA: DA DISTINÇÃO ENTRE CONHECER E PENSAR.....	18
2.1	O conhecer e o uso constitutivo da razão pura	20
2.2	O pensar: do uso regulativo das ideias transcendentais	25
2.3	A preparação para o emprego prático da razão: o problema da liberdade.....	31
3	A RAZÃO PRÁTICA: FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA MORAL.....	36
3.1	A natureza humana e o fenômeno da moralidade	37
3.2	A fundamentação <i>a priori</i> da lei moral.....	44
3.3	A aplicação dos princípios práticos <i>a priori</i>: os fins que são deveres.....	52
4	A PEDAGOGIA DA DIGNIDADE DA HUMANIDADE	59
4.1	A novidade da doutrina pedagógica de Kant.....	60
4.2	A função propedêutica da disciplina e o papel transformador da cultura	68
4.3	A dignidade da humanidade na formação do moral: a questão do método	72
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
	REFERÊNCIAS.....	80

1 INTRODUÇÃO

No prefácio à *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Immanuel Kant (1724-1804) apresenta a estrutura da sua concepção ampla de filosofia. Ali, o filósofo argumenta que todo conhecimento racional tem uma dimensão material e outra formal. A dimensão formal diz respeito ao caráter universal e necessário das regras do pensamento no âmbito do entendimento e da razão, ao passo que a dimensão material trata do objeto nos limites das suas condições sensíveis. Kant admite, dessa forma, uma filosofia empírica e uma filosofia pura. A filosofia pura se fundamenta em princípios *a priori*, e se divide em Lógica e Metafísica. A Lógica constitui um saber absolutamente puro que oferece as regras para todo pensamento sobre os objetos. A Metafísica, por seu turno, consiste em um saber híbrido, por assim dizer, pois se ocupa, simultaneamente, de elementos puros e empíricos acerca de determinados objetos do entendimento e da razão. Daí a necessidade de uma Metafísica da Natureza e de uma Metafísica dos Costumes. A física, enquanto ciência da natureza, no tocante ao objeto em si, se apresenta como um saber empírico; ao determinar, por outro lado, as “leis da natureza” como objeto da experiência, ela se constitui um saber formal. O mesmo é possível dizer em relação à ética. Na medida em que trata de uma antropologia moral, a ética se define como um saber empírico; mas é também formal, enquanto moral em si, ao determinar as leis *a priori* da vontade.

No seu conjunto, o sistema filosófico de Kant se presta a fundamentar uma concepção de homem. Em *Logik*, inclusive, ele reforça essa ideia ao sustentar a importância dos elementos empíricos. Merece destaque, nessa linha, a seguinte passagem:

O domínio da Filosofia deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, ao fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. (A 25).

Assim como à metafísica da natureza, segue uma ciência da natureza; à metafísica dos costumes, segue uma antropologia prática. Tanto na *Grundlegung*, quanto na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant analisa o papel ativo da razão pura na consciência moral. Nessas obras, o filósofo não se ocupa das implicações práticas da sua filosofia moral. Essas questões

são tratadas por ele de forma mais pontual na *Metaphysik der Sitten*, na *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* e em *Über Pädagogik*. Kant faz notar, com isso, que o seu sistema filosófico está voltado para a sua Antropologia prática, na qual a educação tem uma destacada função. O presente estudo representa, nessa perspectiva, um esforço em compreender a concepção pedagógica de Kant, particularmente no que diz respeito à formação (*Bildung*) do caráter moral, como também o entrelaçamento desta com o seu sistema filosófico.

A filosofia prática de Kant, assim como a sua filosofia teórica, obedece a uma estrutura transcendental. O seu pensamento pedagógico, diferentemente, está centrado em uma concepção teleológica de natureza humana. Profundamente influenciado por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o projeto pedagógico de Kant tem como propósito último a realização da destinação (*Bestimmung*)¹ do ser humano, tanto no plano individual quanto no plano da espécie. A primeira vista, parece haver certa incongruência na relação entre a doutrina pedagógica e a filosofia moral de Kant, especialmente no que tange a possibilidade de ensino. Mas, notadamente, a ideia de educação de Kant condensa múltiplos aspectos do seu sistema filosófico. A rigor, a concepção kantiana de educação se apresenta como uma aplicação antropológica de princípios absolutamente *a priori*. A pedagogia de Kant não se reduz, assim, à transmissão de conteúdos morais; consiste, antes, em um modelo formativo dirigido ao desenvolvimento de uma vontade livre e autônoma, tendo na ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) um dos seus elementos normativos.

Kant parte do pressuposto de que o indivíduo humano é o único ser na natureza que precisa ser educado.² Através da educação, o ser humano precisa ser disciplinado, a fim de que aprenda a dominar a sua animalidade, preservando seu caráter propriamente humano. Precisa também se tornar culto, pois a cultura lhe possibilita o desenvolvimento de habilidades tais que o capacitam a alcançar toda sorte de fins. O ser humano precisa, ainda, ser formado na prudência, para que aprenda a tirar proveito da sociedade de modo civilizado. Contudo, é a formação (*Bildung*) moral que o habilita a realizar a sua destinação (*Bestimmung*). Daí a relevância do papel da educação. Nesse sentido, Kant observa que “não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um” (*Päd*, 450). Mas como Kant pensa ser possível o desenvolvimento desta “disposição de escolher apenas os bons fins”?

¹ O termo *Bestimmung* aparece em dois sentidos: como determinação lógica e como destinação ético-teleológica. Aqui, o termo é aplicado por Kant no segundo sentido para designar, no âmbito da sua antropologia prática, as disposições naturais da natureza humana, tanto na dimensão sensível quanto inteligível.

² Cf. *Päd*, 443.

Há razões para se acreditar que o desenvolvimento da “disposição de escolher apenas os bons fins” tem a ver com a educação racional da vontade. Na concepção de Kant, a educação racional da vontade implica, fundamentalmente, em uma formação sólida do caráter moral. O caráter, para Kant, é aquela qualidade da vontade mediante a qual o sujeito se propõe a agir de modo resoluto conforme os princípios práticos que estabeleceu para si mesmo. A consolidação do caráter moral, por sinal, representa o ápice do processo formativo do ser humano, e consiste, como diz Kant, “na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (*Päd*, 487). Importa saber, então, como é possível, à luz da doutrina pedagógica de Kant, solidificação do caráter moral do educando?

Ora, a consolidação do caráter moral depende, assim entende Kant, do ensino de determinados deveres em relação a si mesma e em relação aos outros. Os deveres do ser humano para consigo mesmo são aqueles deveres que dizem respeito à conservação da dignidade na sua própria pessoa; “é seu dever não renegar em sua própria pessoa essa dignidade da natureza humana”, Kant afirma (*Päd*, 488). Os deveres para com os demais, a propósito, não fogem a esta regra. De acordo com o filósofo, para se lavar à consciência do educando os deveres para com outrem, é necessário inculcar nele, desde muito cedo, “o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática” (*Päd*, 489). Kant defende, dessa forma, a primazia dos deveres para consigo em relação aos deveres para com outrem. “Pois que eu não posso reconhecer que estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo”, explica o filósofo (*MS*, 418). Não é sem motivo, portanto, que o filósofo considera que o dever para consigo mesmo consiste em que “o homem preserve a dignidade humana em sua própria pessoa. O homem, quanto tem diante dos olhos a ideia de humanidade, critica a si mesmo. Nessa ideia ele encontra um modelo, com o qual se compara a si mesmo” (*Päd*, 489). Nesse sentido, se percebe quão central é papel do conceito de dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) na concepção pedagógica kantiana.

Contemporaneamente, a dignidade da humanidade se constitui um motivo suficiente para o respeito à pessoa, tendo em vista que esta noção representa um valor intrínseco absoluto que todo ser humano possui. Como característica propriamente humana, a dignidade tem implicações morais relevantes, traduzindo-se em fonte de múltiplos direitos. No entanto, contrastando o sentido atribuído à dignidade da humanidade na contemporaneidade com a concepção kantiana, se nota certo distanciamento. A dignidade (*Würde*) na concepção de Kant não parece se constituir em uma fonte de direitos; antes, ela tem a função de suscitar na consciência moral do sujeito deveres para consigo mesmo, os quais devem ser considerados

em relação aos seus iguais. Convém esclarecer, nessa perspectiva, como exatamente Kant concebe a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), e em que medida esta noção se constitui uma fonte de deveres?

Na Roma antiga, a ideia dignidade dizia respeito ao *status* privilegiado que determinado indivíduo ocupava na ordem política. Designava, fundamentalmente, uma posição elevada na estrutura social. Para fazer referência a essa posição, os antigos romanos usavam o termo *dignitas*.³ Com forte apelo aristocrático, a dignidade representava uma condição distintiva adquirida pelo indivíduo ou no seu nascimento, ou por mérito próprio, ou mesmo em razão da sua riqueza. Essa condição lhe conferia não apenas poderes e privilégios, mas também deveres. Contudo, no caso de uma conduta inapropriada, esta posição poderia muito bem ser perdida, como também poderia ser reconquistada mediante determinadas condições. Este era o caso dos títulos de cônsul e de senador da organização política romana. A dignidade, para os antigos romanos, expressava uma propriedade essencialmente relacional, na medida em que designava uma posição mais elevada que um ente ocupava em relação a outros em determinada estrutura.

Essa noção de dignidade aparece com bastante frequência no conjunto da obra de Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.). Foi Cícero, inclusive, quem ampliou a aplicação do conceito de *dignitas* ao ser humano, levando em consideração o lugar deste na ordem natural.⁴ Para o pensador estoico, o ser humano ocupa uma posição elevada em relação aos demais seres vivos, pois diferentemente dos animais em geral, que são guiados pelo instinto, o ser humano se orienta pela própria razão. A natureza, em função disso, impõe ao ser humano o dever de fazer uso adequado da sua capacidade racional.⁵ Significa dizer que a posição elevada que o ser humano ocupa na ordem natural requer que os seus desejos inferiores sejam racionalmente governados. O estoico considera ser indigno – vergonhoso, até – para o ser humano, viver uma vida baseada no mero prazer.⁶ Somente quanto tem diante de si a sua

³ O termo latino *dignitas* já guarda certa relação com o conceito de “magnificência” desenvolvido por Aristóteles na sua *Ética a Nicômacos*, IV, 1123b-1125a.

⁴ Cf. SENSEN, 2011, p. 155.

⁵ Esta concepção de dignidade humana é também assumida por pensadores Cristãos e Renascentistas que herdaram, em certo sentido, elementos do humanismo de Cícero, tais como o Papa Leo I (*Leo the Great*) e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Leo, desde uma perspectiva cristã, compartilha com Cícero a ideia de que o ser humano se eleva ante os demais seres da natureza em função da racionalidade e da possibilidade de governar os chamados desejos inferiores. Pico della Mirandola, por sua vez, considera que a dignidade humana consiste na faculdade de escolher o seu próprio lugar na ordem da natureza. O ser humano, porquanto é dotado de liberdade, pode tanto viver brutalidade quanto na racionalidade. Assim, o ser humano ascende na ordem natural quanto realiza a sua dignidade com o uso apropriado da razão; ele decai nessa ordem quando não preserva a sua dignidade inicial, e vive na brutalidade.

⁶ Para Cícero, “é essencial a todas as perguntas sobre o dever que mantenhamos diante dos olhos o quão longe o homem é, por natureza, superior ao gado e aos outros animais: eles não têm pensamento, exceto para o prazer

superioridade e dignidade (*excellentia et dignitas*) é que o ser humano percebe a indignidade de uma vida de excessos, e quão valioso é o viver simples e sóbrio. Não é, portanto, como os animais que o ser humano deve viver, mas segundo a sua própria natureza. Tomada nesse sentido, o conceito de dignidade parece não guarda relação alguma com a ideia de valor intrínseco admitida na contemporaneidade.

Na avaliação de Oliver Sensen (2011), a concepção kantiana de dignidade está mais alinhada com a noção estoica de Cícero, designada por este autor como perspectiva “tradicional”, do que com a perspectiva contemporânea. Kant, segundo Sensen, conhecia esta concepção de dignidade, e ao que tudo indica a aprovava.⁷ Embora eminentes especialistas sustentem que Kant toma a noção de dignidade como um valor intrínseco, razão pela qual o respeito ao outro é devido⁸, o autor argumenta que o uso deste termo no sentido aristocrático é bastante frequente nos escritos do filósofo. Sensen fundamenta a sua argumentação apresentando algumas distinções pontuais, expostas no contraste das duas perspectivas da dignidade. No entendimento deste autor, o conjunto de tais diferenças favorece significativamente a compreensão acerca da concepção kantiana de dignidade. Com isso, Sensen pretende fazer notar que outra leitura da concepção kantiana de dignidade (*Würde*) é possível, desde que o conjunto das passagens em que Kant faz uso do termo em questão seja lavado em consideração.

Na concepção de Sensen, na medida em que verte do estoicismo de Cícero, a perspectiva tradicional de dignidade se distancia da noção contemporânea em, pelo menos, quatro aspectos. Em primeiro lugar, a dignidade não se constitui um valor absoluto, ainda que sejam características intrínsecas ao ser humano a liberdade e a racionalidade. A dignidade expressa, diferentemente, uma posição relativa entre um e outro ente; trata-se de uma propriedade relacional.⁹ Desta forma, a referência ao *status* de superioridade do ser humano frente aos demais seres da natureza não implica propriamente em uma hierarquia de valores. Tal instância de elevação, na interpretação do autor, diz respeito simplesmente ao lugar do ser humano na natureza, de forma que não tem a ver com a questão acerca de como um indivíduo deve tratar o outro.

sensual, e a isso eles são impelidos pelo instinto de procurar; mas a mente do homem é alimentada pelo estudo e pela meditação” (Apud SENSEN, 2011, p. 155).

⁷ Cf. SENSEN, 2011, p. 165.

⁸ Cf. PATON, 1947, p. 189; WOOD, 1999, p. 115.

⁹ Segundo Sensen, Kant usa o termo dignidade como propriedade relacional na expressão *Würde eines Monarchen*, para designar a posição que o monarca ocupa na ordem do Estado; ou, ainda, quando ele faz referência ao lugar que o ser humano na natureza com a expressão *Würde der Menschheit* (2011, p. 166).

Nessa linha, Sensen entende que este estado de elevação do ser humano em relação aos demais seres na ordem natural se desdobra em dois estágios. O primeiro nível diz respeito à liberdade. Todo ser humano tem uma dignidade em função da liberdade; a condição de ser livre o coloca acima dos demais seres viventes. A liberdade se apresenta, assim, como a “dignidade inata do homem”; ou seja, uma “dignidade inicial”.¹⁰ Todavia, apenas o sujeito que faz uso apropriado da sua liberdade é capaz de alcançar o estágio realizado dessa dignidade. “Todos os seres racionais têm a *capacidade* para liberdade (isto é, eles existem como fins em si mesmos), porém, somente aquele que faz uso apropriado da sua liberdade é *de fato* um fim em si mesmo (isto é, é realmente livre [...])”, explica Sensen (2001, p. 169).¹¹ Em síntese, a capacidade para a moralidade representa um estágio inicial de dignidade, que só pode se realizar de forma plena em um ser moralmente bom.

As demais características que Sensen identifica na concepção tradicional de dignidade, de orientação estoica, estão em correspondência com a questão às obrigações que ela impõe. A concepção de dignidade que Kant apresenta, segundo a interpretação de Sensen, é mais uma fonte de deveres do que de direitos. Com efeito, autor entende que a dignidade se apresenta, antes e acima de tudo, como fonte de deveres; dos deveres é que brotam direitos. Se reclamar um direito significa, nessa direção, simplesmente lembrar o outro da sua obrigação quanto a um dever, não resta dúvida de que Kant compartilha dessa ideia, justamente pelo fato de ele entender que a noção de direito procede da ideia de dever.¹² O dever para consigo antecede, dessa forma, todo e qualquer direito objetivo. Segue que o principal dever do ser humano consiste em preservar e realizar a dignidade na sua pessoa, fazendo uso apropriado da sua liberdade e da sua capacidade racional. “Sem este dever para consigo¹³ não haveria dever para com os outros, pois deveres em relação aos outros também são expresso pelo Imperativo Categórico”, diz Sensen (2011, p. 170). Em suma, o que o autor pretender deixar claro é que a dignidade está imediatamente ligada à ideia de dever, e mediamente à ideia de direito.

Não resta dúvida de que a interpretação de Sensen aponta diversas similaridades entre a chamada concepção tradicional de dignidade, com origem na *dignitas* romana, e a concepção de Kant. De fato, parece ser lícito admitir que o conceito kantiano de dignidade (*Würde*) evidencia um critério relacional, precisamente no que se refere à relação com a noção

¹⁰ Sensen apoia este seu argumento principalmente em *MS*, 420 e em *GMS*, 435.

¹¹ “All rational beings have the *capacity* for freedom (i.e., they exist as ends in themselves), however, only if one makes (proper) use of one’s freedom is one *actually* an end in oneself (i.e., is really free: ‘end in itself’ is foremost not a normative term, but merely describes freedom [...])”.

¹² Cf. *MS*, 239.

¹³ O autor se refere ao dever de respeitar o Imperativo Categórico.

de preço. Também é plausível de aceitação que a dignidade vinculada ao conceito de humanidade (*Würde der Menschheit*) se estabeleça como fonte de deveres, primeiramente para consigo, e em seguida para com os demais. Contudo, é questionável a interpretação segundo a qual a dignidade se apresenta em dois estágios. Em Kant, a dignidade (*Würde*) é uma apenas; e, na medida em que se vincula à noção de humanidade, faz referência ao valor absoluto da natureza racional da qual são dotados os seres racionais em geral.¹⁴ Há evidências textuais de que Kant tem a dignidade (*Würde*) como uma ideia (*Idee*) regulativa da razão prática que encontra fundamento na autonomia da vontade.¹⁵ Assim sendo, não parece haver um motivo razoável, ao menos a primeira vista, para se admitir a possibilidade de uma dignidade inicial relacionada à ideia de liberdade, que fosse capaz de ser realizada a partir do uso adequado da liberdade prática.

A concepção kantiana de dignidade, a propósito, se torna mais clara à luz do duplo caráter do ser humano; ou seja, a partir da distinção entre *homo phaenomenon* e *homo noumenon*. Ao tratar da questão acerca do servilismo, Kant afirma inequivocamente que o ser humano, na ordem da natureza,

é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). Mesmo o facto de ter sobre aqueles a superioridade do entendimento e de poder propor-se fins a si próprio só lhe dá um valor extrínseco pela sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor pelo qual o homem é superior a outro, isto é, um preço [...]. Somente o homem, considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo preço; pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mais sim como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardar-lhe respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de igualdade (*MS*, 434-435).

Desta forma, convém admitir que é em função do seu caráter inteligível que o ser humano se constitui um fim em si mesmo. A dignidade da humanidade tem a ver, assim, com a dimensão noumênica do ser humano; isto é, com a sua personalidade. Nesse sentido, enquanto ideia (*Idee*), a dignidade da humanidade deve funcionar como motivo (*Bewegungsgrund*) para toda ação moral, orientando o sujeito moral a agir estritamente por dever, e não simplesmente conforme ao dever.¹⁶

¹⁴ Para mais detalhes, ver Wood, 1996, p. 115.

¹⁵ Cf. *GMS*, 434-435.

¹⁶ Cf. *GMS*, 427-428.

Tomada nessa perspectiva, a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) se estabelece como um conceito muito caro para o projeto pedagógico de Kant. Isso porque a tarefa fundamental da educação em Kant consiste justamente em tornar o sujeito moral consciente da ideia de dignidade da humanidade mediante a formação (*Bildung*) do caráter moral. A formação (*Bildung*) do caráter moral, levada às últimas consequências, é resultado do desenvolvimento da disposição à personalidade; ou seja, a “educação de um ser livre, o qual pode bastar-se a si mesmo, constituir-se membro da sociedade e ter por si mesmo um valor intrínseco” (*Päd*, 455).

A pesquisa que deu origem ao presente trabalho, por seu caráter teórico-bibliográfico, seguiu o método hermenêutico-reconstrutivo, atendo-se exclusivamente aos textos kantianos. Primeiramente, se procedeu à leitura e análise sistemática das preleções *Über Pädagogik*, a fim de se identificar os elementos nucleares do projeto pedagógico de Kant. Esse procedimento exigiu o estudo dos conceitos fundamentais da sua filosofia prática, tanto do ponto de vista formal quanto empírico; oportunidade em que se estudou a *Grundlegung* e a *Anthropologie*. O entrelaçamento de tais conceitos demandou uma incursão na *Kritik der reinen Vernunft*, obra em que Kant estabelece os limites e o alcance do conhecimento possível. Com efeito, ao estabelecer as condições de possibilidade do conhecer, o filósofo demonstrou que a razão pura, além de um uso teórico, possui também um uso prático. Isso possibilitou a identificação do percurso argumentativo de Kant no tocante à moralidade. A fim de demonstrar a que a doutrina pedagógica kantiana representa, sobretudo, uma aplicação antropológica dos fundamentos *a priori* da sua filosofia prática, o texto que segue reconstrói esse itinerário, considerando o desenvolvimento histórico-conceitual da noção de dignidade.

Assim, o primeiro capítulo busca repor em largos traços o argumento kantiano acerca do domínio teórico da razão pura, à luz da distinção entre o conhecer e o pensar. Primeiramente, se trata do especificamente do uso constitutivo da razão, ou seja, da questão da constituição do conhecimento objetivo, mediante a relação entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento.¹⁷ Na sequência, é tratado o uso especulativo da razão, a partir da Dialética transcendental, seção em que Kant analisa a forma mediante a qual o pensamento atua a partir de conceitos e de princípios *a priori*. O último tópico procura estabelecer as diretrizes para o uso prático da razão pura, tendo em vista que neste domínio da razão que se explica a sua tendência natural para questões metafísicas, especialmente no que diz respeito ao problema da moralidade.

¹⁷ Esse tema já fora tratado em nosso trabalho monográfico (SALOMÃO, 2009).

O segundo capítulo procura dar conta do domínio prático da razão mediante a recuperação dos fundamentos *a priori* da moralidade em Kant. No entanto, antes se procede à reconstrução da concepção kantiana de natureza humana, com vista a dar evidência do problema da moralidade desde a perspectiva antropológica. Daí, com base na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, é reconstruída a estrutura argumentativa de Kant acerca da determinação do princípio supremo da moralidade. Por fim, no terceiro segmento, se analisa a partir da *Metaphysik der Sitten*, o modo como Kant procede à aplicação dos princípios morais *a priori* à natureza humana. A pretensão é demonstrar que a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) é garantida precisamente pelo princípio da autonomia. Com isso, se busca preparar a análise da doutrina pedagógica de Kant, enquanto ideia de uma formação para o respeito da dignidade da humanidade.

O terceiro capítulo, por fim, versa sobre a formação (*Bildung*) do caráter moral. Neste segmento, são analisadas as condições mediante as quais o caráter moral do ser humano pode ser adequadamente formado, sem que se perca de vista a sua destinação (*Bestimmung*) natural. Assim, na primeira seção, a fim de justificar a natureza inovadora da concepção kantiana de educação, são estudados os seus elementos fundantes. Na sequência, são abordados os papéis da disciplina e da cultura no processo de formação moral. O último segmento, finalmente, é dedicado à análise da formação (*Bildung*) do caráter moral, oportunidade que em se trata da questão do método na doutrina pedagógica de Kant.

2 A RAZÃO TEÓRICA: DA DISTINÇÃO ENTRE CONHECER E PENSAR

O pensamento crítico de Kant se traduz no desafio de oferecer uma solução plausível à crise pela qual passava a metafísica tradicional. Movidos pelo objetivo de conferir o estatuto de ciência à metafísica clássica, racionalistas defendiam o seu caráter necessário; empiristas sustentavam, contrariamente, a sua absoluta impossibilidade.¹⁸ Segundo a corrente empirista, a própria natureza da metafísica se colocava como principal empecilho a sua classificação como ciência, tendo em vista que cumpriria a ela mesma validar os mesmos princípios que lhe serviam de fundamento. Os racionalistas, de outra parte, afirmavam que o fundamento de todo princípio metafísico estaria para além da experiência. De forma diversa às ciências naturais, que encerram a investigação por princípios na experiência, os racionalistas entendiam que cabia à metafísica continuar procurando por princípios últimos em uma instância suprassensível. Essa disputa entre as duas tradições produziu, então, controvérsias teóricas que foram objeto de disputas intermináveis, fazendo com que a metafísica clássica praticamente sucumbisse em uma crise sem precedentes.

No prefácio à primeira edição da *Kritik der reinen Vernunft*, a absoluta desorientação em que se encontrava a “rainha de todas as ciências” é denunciada pelo filósofo. A origem dessa discórdia dizia respeito, fundamentalmente, à validade dos princípios metafísicos. Com efeito, Kant reconhece que a realidade põe à razão questões que nem sempre podem ser respondidas, mas nem por isso deveriam ser ignoradas. Na intenção de determinar os objetos em geral, a razão, na interpretação de Kant, tende sempre a se apoiar em princípios últimos, até o ponto de cair “em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir” (*KrV*, A VIII).

¹⁸ O racionalismo se caracteriza como uma concepção epistemológica que considera ser a razão a principal e mais segura fonte de conhecimento. Para os racionalistas, tal como no caso dos princípios matemáticos, um conhecimento só faz sentido na medida em que possui necessidade lógica e validade universal. Por outro lado, os juízos fundamentados na experiência não são reputados como absolutamente verdadeiros, exatamente por não terem sua origem no pensamento. Posto que a validade de tais juízos se restringe a determinadas circunstâncias, o racionalismo relega a experiência a um segundo plano. Ao demonstrar sua relevância, pondo em relevo o aspecto racional do conhecimento, a tradição racionalista expõe o seu limite ao considerar o pensamento como a única fonte segura do conhecimento. Contrariamente ao racionalismo, a tradição empirista sustenta ser a experiência a única fonte segura de conhecimento. Trata-se de uma oposição radical ao caráter dogmático do racionalismo, pois rejeita a existência de qualquer elemento *a priori* na razão. O empirismo recorre ao método indutivo, tendo em vista que parte de fatos concretos para chegar a princípios gerais. Dessa forma, um dado princípio adquire valor na medida em que é justificado pela experiência, já que a razão é, em última instância, uma fonte de enganos. Assim, se por um lado, o empirismo evidencia seu valor ao demonstrar a importância da experiência no processo de construção do conhecimento; por outro, expõe o seu limite ao assumir o outro extremo do dogmatismo – o ceticismo metafísico, que sustenta ser impossível chegar pela razão ao conhecimento da realidade.

Na avaliação de Kant, essa crise resultara do fato de a metafísica ainda não dispor de um método seguro ao ponto de oferecer o mesmo grau de certeza da matemática, da lógica ou da física. Diante dessa convicção, o filósofo põe de lado os aspectos estéreis das questões suscitadas pelo embate teórico entre racionalistas e empiristas, e convida a razão “para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas” (*KrV*, A XI). A questão é investigar a razão em si mesma, independentemente da experiência. Inquirindo a razão pura acerca do alcance e dos limites do conhecimento, Kant julga ser possível elevar a metafísica à categoria de ciência. Todavia, esse empreendimento requer, acima de tudo, uma guinada metodológica; ou seja, a passagem do método imediato e abstrato para o método crítico transcendental.

Essa mudança de método empreendida por Kant consiste, fundamentalmente, na adoção de uma concepção idealista crítica em substituição de uma concepção realista. Na perspectiva realista, a realidade simplesmente se dá a conhecer, quer pela via sensível, como mantém o empirismo, quer pela via inteligível, como sustenta o racionalismo. Em qualquer dos casos, o sujeito desempenha um papel passivo, já que o conhecimento consiste no mero registro do real, apesar das formulações conceituais. Na perspectiva idealista, por outro lado, a elaboração do conhecimento requer uma intervenção ativa do sujeito, posto que o real é concebido como produto da relação entre sujeito e objeto. Isso implica dizer que o sujeito, ao participar ativamente no processo de construção do conhecimento, pode conhecer *a priori* os entes constituintes da própria faculdade cognitiva¹⁹. Como explica Kant (*KrV*, B XXII):

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna.

No que se refere à constituição do conhecimento, a chamada *Revolução Copernicana* na metafísica, representa, assim, uma inversão na relação sujeito e objeto. Entender de modo adequado no que isso implicou é fundamental para os propósitos deste trabalho. Para tanto, convém uma incursão na mais célebre obra do período crítico do pensamento kantiano, cujos resultados são determinantes para o lançamento dos fundamentos da sua filosofia moral.

¹⁹ Cf. *KrV*, XVIII.

2.1 O conhecer e o uso constitutivo da razão pura

A *Kritik der reinen Vernunft* trata, essencialmente, da possibilidade de “juízos sintéticos *a priori*”, que, em termos de teoria do conhecimento, representam o conhecimento objetivo. O conhecimento puro da razão, na concepção de Kant, divide-se quanto à origem e quanto à verdade do conteúdo. Quando se trata de um juízo com origem na razão, o conhecimento metafísico é *a priori*. Entretanto, quando a origem de um juízo refere-se à experiência, se tem um conhecimento *a posteriori*. No que tange a verdade lógica, o conhecimento pode ser expresso na forma de um juízo *analítico* ou de um juízo *sintético*. O primeiro é um juízo explicativo, pois nada acrescenta ao conhecimento do objeto. Trata-se de um tipo de juízo verdadeiro necessariamente, porque o predicado está contido de forma oculta no sujeito. O segundo é um juízo extensivo, à medida que agrega conhecimento ao objeto. O interesse de Kant recai sobre a possibilidade da combinação entre juízos sintéticos e juízos *a priori*; sua intensão é saber se “juízos sintéticos *a priori*” são possíveis. Em síntese, o filósofo quer saber da possibilidade de um tipo de juízo que tenha origem na razão pura, e que, ao mesmo tempo, seja capaz de ampliar o conhecimento sobre o objeto.

Apoiado no seu método crítico transcendental, Kant parte da suposição de que o conhecimento tem a sua origem em dois troncos distintos: a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e o entendimento (*Verstand*). A sensibilidade se define pela recepção das representações de objetos²⁰ dados pela experiência, enquanto que o entendimento se caracteriza pela capacidade de produzir essas representações. Cabe, nessa medida, à sensibilidade fornecer os dados brutos, ao passo que ao entendimento cumpre a tarefa de pensar tais conteúdos mediante certas regras. Receptividade e espontaneidade constituem, respectivamente, os traços distintivos de uma e de outra faculdade. Kant argumenta, assim, que o conhecimento começa com a experiência, todavia não se origina apenas nela. O conhecimento se constitui, em definitivo, a partir da interdependência entre a sensibilidade e o entendimento, cujas respectivas funções (intuir e pensar) não se permutam.

A relação entre sensibilidade e entendimento ganha maior clareza mediante a distinção entre intuição (*Anschauung*) e conceito (*Begriff*). Intuições, segundo Kant, são representações

²⁰ De acordo com Allison, (1992, p. 222), na Dedução transcendental, realidade objetiva e validade objetiva estão vinculadas por sentidos diversos do termo *objeto*. Ao se reportar à validade objetiva das categorias, Kant se vale do termo em um sentido amplo, onde *objeto* é o sujeito de um juízo; trata-se do uso lógico do termo. Para esse fim, na Dedução transcendental, Kant usa o termo *Objekt*. Entretanto, em relação à realidade objetiva das categorias, este termo é aplicado no seu sentido “real”. Enquanto entidade real (em termos kantianos: objeto de experiência possível), o termo *objeto* é designado pelo termo *Gegenstand*.

através das quais objetos reais nos são dados na experiência. Nesse sentido, é possível dizer que é o próprio caráter receptivo da sensibilidade que as possibilita. Intuições são sempre singulares, e se referem imediatamente aos objetos. Conceitos, por seu turno, são representações a partir das quais objetos são mediamente pensados. “Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”, sustenta Kant (*KrV*, B 75). Essa distinção entre intuições e conceitos corresponde, dessa forma, à distinção entre o particular e o universal. Isso porque toda intuição se constitui uma representação de um particular. Por extensão, todo conceito, em razão de contemplar múltiplos particulares em uma unidade analítica, é sempre um universal.

Ao reconhecer que a sensibilidade e o entendimento são indispensáveis à constituição do conhecimento objetivo, Kant supera tanto a tese empirista quanto a tese racionalista. Para os racionalistas, a razão vinculada à experiência jamais poderia alcançar o incondicionado. Já para os empiristas, o conhecimento alheio à experiência seria inconcebível. Mas Kant, diferentemente, analisa criticamente as condições de possibilidade de um conhecimento puro, certificando as posições coerentes e refutando os argumentos infundados de uma e de outra corrente. Contra os empiristas, afirma que o conhecimento depende de conceitos; contra os racionalistas, defende a necessidade da intuição sensível.

É significativo lembrar, nessa linha, que o criticismo kantiano guarda da tradição racionalista (Leibniz e Wolff) o seu *apriorismo*. Porém, a fim conferir à sensibilidade um caráter necessário, universal e objetivo, o toma como vazio de conteúdo. A sensibilidade se apresenta, assim, como elemento constituinte do conhecimento. Com isso, Kant reconhece a tese central empirista de que é pela percepção sensível que a realidade é acessada, ao mesmo tempo em que rejeita o racionalismo dogmático. Trata-se, enfim, de um *apriorismo* formal. Mas, por outro lado, o método crítico de Kant não deixa de admitir a relevância do papel do entendimento, e cede à tese racionalista fundamental segundo a qual é não há conhecimento sem o conceito e sem a atividade sintetizadora do sujeito cognoscente. Dessa forma, o filósofo rejeita também o empirismo cético. A partir dessa postura crítica, Kant passa a atribuir à atividade do sujeito cognoscente um papel nuclear na constituição do conhecimento.

Kant desenvolve, então, na *Kritik der reinen Vernunft*, a sua teoria do conhecimento nos termos da Doutrina transcendental dos elementos, dividida em uma Estética Transcendental e uma Analítica transcendental. Estética e Analítica apresentam, no conjunto, as condições de possibilidade do conhecimento objetivo. Ao tratarem do uso constitutivo da razão, ambas constituem o campo teórico da filosofia kantiana. A Estética Transcendental

vem a ser, assim, a teoria kantiana da sensibilidade, a faculdade inferior do conhecimento, onde são analisados o espaço e o tempo como intuições puras. Todavia, não se pode perder de vista que Kant também defende a existência de intuições empíricas. A sensação é, pois, o efeito do objeto sobre a sensibilidade, e constitui o ponto de partida de todo conhecimento. Toda sensação corresponde a uma intuição empírica, à medida que tem por objeto o fenômeno, também concebido por Kant sob uma dimensão formal e outra, material. A forma do fenômeno tem caráter *a priori*, constituindo-se no elemento ordenador da matéria. A matéria, por seu turno, é *a posteriori*, e corresponde ao conteúdo da sensação.

Kant considera, em função disso, que tanto o aspecto formal quanto o aspecto material do fenômeno não estão restritos aos limites do entendimento. Esses elementos, ao contrário, estão também presentes na faculdade do sentir. E na intenção de tratar do caráter ontológico do espaço e do tempo, Kant mostra que são representações puras e intuitivas que constituem nossa subjetividade. À medida que oferece uma nova perspectiva de tratamento da relação entre espaço e tempo, a Estética transcendental se define como uma teoria acerca dos princípios da sensibilidade *a priori*.

Importa destacar, nesse sentido, que a tese kantiana sobre a questão do espaço e do tempo está inserida no contexto das controvérsias teóricas entre Leibniz e Newton. Para este último, espaço e tempo estariam reduzidos a entidades absolutamente reais, cuja existência independeria dos objetos materiais. Leibniz já defende uma posição diametralmente oposta: espaço e tempo consistiriam em construções conceituais, as quais teriam a finalidade de organizar as relações percebidas entre os objetos reais. Com efeito, de acordo com a posição crítica de Kant, o problema de ambas as correntes residia justamente no fato de admitirem espaço e tempo como entidades reais. Kant, em contraste, considera espaço e tempo como modos necessários que possibilitam o ser humano acessar cognitivamente os objetos. O filósofo sustenta, em definitivo, que espaço e tempo não têm realidade objetiva, tampouco constituem propriedades inerentes aos objetos físicos.

Paralelamente à Estética transcendental, Kant desenvolve uma Lógica transcendental. Com base na estrutura da lógica tradicional, ele organiza essa sua lógica em termos de uma Analítica transcendental e de uma Dialética transcendental. Diferentemente da lógica tradicional, que é assumida apenas com a forma lógica dos enunciados, a Lógica transcendental de Kant é também pensada para o conteúdo do conhecimento. Isso equivale a dizer que além de ser uma lógica formal, a Lógica transcendental é também uma lógica material. O propósito último desta nova concepção de lógica consiste na busca pela determinação da origem, do âmbito e da validade objetiva do conhecimento puro do

entendimento e da razão, de modo a possibilitar que os objetos possam ser pensados *a priori*. Em última análise, a Lógica transcendental proposta por Kant trata dos conceitos e princípios mediante os quais um objeto pode ser pensado.

A Analítica transcendental expõe, dessa forma, a teoria kantiana sobre o entendimento, a faculdade superior do conhecimento. Na primeira parte dessa seção, a chamada Analítica dos conceitos, Kant procede à dedução dos conceitos puros do entendimento, ou categorias, demonstrando o seu caráter universal e necessário. Mediante intuições empíricas uma diversidade desordenada de sensações é dada na sensibilidade. Mas para que essa diversidade adquira certa forma e estrutura, se faz necessária a síntese desse conjunto de impressões mediante um conceito. O conceito representa, nessas condições, uma síntese de sensações empíricas e a determinação de um objeto, cuja origem se dá pela espontaneidade do entendimento. Se na sensibilidade o objeto é dado pela intuição, no entendimento ele é pensado por conceitos. A função do entendimento se explica, então, pela unificação espontânea dessa diversidade de sensações em uma unidade capaz de determinar um fenômeno. Enquanto “lógica da verdade”, a Analítica transcendental pretende demonstrar, sobretudo, a validade objetiva do conhecimento, e não apenas as suas formas lógicas. A Analítica transcendental quer evidenciar, em última instância, que a aplicabilidade dos conceitos puros do entendimento está restrita aos objetos da experiência possível.

A principal implicação epistemológica da relação entre sensibilidade e entendimento oferecida por Kant, diz respeito à diferenciação entre *intuir* e *pensar*. As intuições, de acordo com o filósofo, não constituem qualquer conhecimento objetivo de um fenômeno. Conceitos, do mesmo modo, dependem das intuições, uma vez que estas fornecem o material bruto a ser pensado. Dito de outra forma, conceitos não podem ser pensados independentemente de intuições, tendo em vista que o todo indeterminado de uma intuição precisa necessariamente ser ordenado mediante aplicação de um conceito que lhe corresponda. Necessária é, assim, a participação do entendimento, que tem a função de organizar a diversidade das sensações segundo determinadas regras. Segue que o conhecimento de determinado objeto exige, definitivamente, a conjunção de uma intuição e de um conceito.

A fim de completar a Analítica transcendental, Kant explica ainda como os princípios do entendimento são aplicados à experiência. Na seção destinada à Analítica dos princípios, o filósofo demonstra como o entendimento constitui a realidade. O seu propósito é deixar claro que é pela síntese de múltiplas sensações em conceitos que juízos sintéticos são possíveis; como também são possíveis, mediante a síntese segundo conceitos puros, os juízos sintéticos *a priori*. Nesses termos, resta demonstrada a possibilidade dos objetos, assim como a

possibilidade de uma experiência objetiva. Pois, se o conhecimento objetivo resulta da interdependência entre intuição e conceito, é lícito conceber que se pode conhecer apenas o que é dado na intuição. Ao assumir a sensibilidade como uma fonte primária de todo conhecimento, Kant demonstra o limite da capacidade humana de conhecer: fora da relação entre sensibilidade e entendimento o conhecimento objetivo é impossível. Logo, uma intuição intelectual está para além das possibilidades humanas.

Ocorre que, ainda que o conhecimento discursivo seja o único do qual os seres humanos sejam capazes, não implica assumir que este seja o único logicamente concebível. Resulta disso uma das principais conclusões da primeira *Kritik der reinen Vernunft*: a distinção entre conhecer (*Erkennen*) e pensar (*Denken*). Se *conhecer* é o mesmo que determinar um objeto da experiência mediante a relação entre intuições e conceitos, *pensar* significa conceber um conceito sem uma intuição correspondente na experiência. Assim sendo, não havendo contradição, é possível *pensar* qualquer coisa.

A distinção entre conhecer e pensar está baseada em uma das teses nucleares do idealismo transcendental de Kant, segundo a qual os objetos em geral podem ser concebidos sob dupla perspectiva. Trata-se, precisamente, da distinção entre *phaenomena* e *noumena*. O *phaenomenon* representa a dimensão cognoscível dos objetos da experiência; seu conteúdo é a sensação, e sua forma, as intuições puras do espaço e tempo. Os *phaenomena* constituem, assim, o conhecimento objetivo acerca dos objetos dados na experiência, uma vez que têm origem na relação entre intuições e conceitos, mediante a atuação das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Em última análise, os *phaenomena* dizem respeito ao uso teórico da razão pura. O *noumenon*, por oposição, representa a dimensão incognoscível dos objetos. Trata-se da *coisa em si*, e como tal, não está para além do alcance dos sentidos. Segundo Kant, a respeito dos *noumena* é possível unicamente pensar, pois se constituem objeto da razão especulativa. Isso significa que os *noumena* deixam em aberto o uso da razão pura a outros domínios. É desta forma que Kant demarca a fronteira entre o entendimento (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*)²¹, ao mesmo tempo em que frustra a pretensão de um conhecimento objetivo para além da experiência. É crucial para o sistema filosófico de Kant essa distinção, tendo em vista que prepara, desde a *Kritik der reinen Vernunft*, o caminho para o desenvolvimento da sua teoria moral.

²¹ Trata-se, propriamente, da distinção entre *intellectus* e *ratio*. De acordo com Lima Vaz (1999, p. 331), tal distinção remonta a Platão. Todavia, foi Aristóteles quem a sistematizou na obra *De Anima* em termos de *nous theoretikos* (razão teórica) e *nous praktikos* (razão prática). A tradição latina, por seu turno, manteve essa distinção a partir das duas atividades de uma mesma alma (*dynamis*), a saber: a distinção entre o *intellectus speculativus* e o *intellectus practicus*.

2.2 O pensar: do uso regulativo das ideias transcendentais

A Analítica transcendental, em paralelo à Estética transcendental, evidencia, como se pode notar, o esforço de Kant em determinar o alcance e os limites do conhecimento acerca da experiência possível. Ao demonstrar que a constituição do conhecimento objetivo está limitada à relação entre intuições e conceitos, mediante as faculdades da sensibilidade e do entendimento, o filósofo resolve apenas parte do seu problema filosófico. A fim de completar o seu empreendimento crítico, Kant procede a uma análise criteriosa da razão no âmbito do seu uso especulativo. A razão, segundo ele, “possui o singular destino de ser ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassagem completamente as suas possibilidades” (*KrV*, A VII). Mesmo certa de seus limites, a razão anseia poder transitar livremente no terreno do entendimento puro. Mas não é por vaidade que a razão tende a ultrapassar os limites dos sentidos; é em função da sua natural disposição para problemas metafísicos (*metaphysica naturalis*) que ela o faz.²² A Dialética transcendental se apresenta, desse modo, como uma exposição sistemática acerca da disposição da razão para a metafísica. Nessa segunda parte da Lógica transcendental, Kant se preocupa, fundamentalmente, em oferecer um tratamento adequado aos problemas especulativos com os quais a razão sempre se depara, analisando o modo como o pensamento atua segundo conceitos e princípios *a priori*.

A Dialética transcendental traz, nesse sentido, duas consequências bastante relevantes. Ao considerar que “todos os nossos raciocínios que pretendam levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento” (*KrV*, B 670), são confirmados os incontestáveis limites do conhecimento objetivo indicados na Analítica transcendental. Por outro lado, fica demonstrada ainda a capacidade da razão de articular naturalmente conceitos metafísicos, permitindo-lhe transpor as fronteiras dos sentidos. Na medida em que se ocupa da dinâmica do pensamento puro, quando este se estende para além da realidade objetiva, a Dialética transcendental explica, principalmente, como é possível pensar a experiência, enquanto sistema de leis empíricas, mediante conceitos puros da razão. Em síntese, ao mesmo tempo em que demonstra a importância dos conceitos puros da razão para as ciências naturais, esse exame minucioso acerca do interesse especulativo da razão oferece também uma substancial defesa à teoria do conhecimento kantiana.

²² Cf. *KrV*, B 21.

Na busca pela completude do condicionado, a razão vai além do entendimento, e produz conceitos absolutamente incondicionados. Esses conceitos puros estão para a razão, tal como as categorias estão para o entendimento, com a diferença de que aqueles produzem a simples aparência, ao passo que essas conduzem à verdade, pois possibilitam a plena conformidade entre conceitos e objeto.²³ Sob essas condições, Kant estabelece que:

os conceitos puros da razão, incidindo sobre a totalidade na síntese das condições, são necessários, pelo menos na medida em que nos prescrevem a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana, ainda que, de resto, falte a estes conceitos transcendentais um uso adequado *in concreto* e, assim, não tenham outra utilidade que não seja a de conduzir o entendimento numa direção em que o seu uso, ampliando-se o mais possível, se mantenha, ao mesmo tempo, sempre perfeitamente de acordo consigo mesmo (*KrV*, B 379).

O conceito puro da razão representa, dessa forma, o conceito da totalidade das condições de um determinado condicionado, pois traz em si o fundamento da síntese do condicionado. Convém dizer, assim, que é o incondicionado que possibilita a totalidade das condições; totalidade essa que é ela mesma incondicionada.

Kant considera, nessa perspectiva, que os conceitos puros da razão são *ideias transcendentais*. Kant define ideia (*Idee*) como “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda” (*KrV*, B 383). Trata-se de um conhecimento diretivo, cuja função é determinar o rumo de um pensamento. Embora não tenha um correspondente empírico, uma ideia funciona como um modelo de perfeição que deve ser perseguido, ainda que jamais possa ser realizado. Face à sua natureza suprasensível, as ideias transcendentais não podem ser conhecidas, mas apenas pensadas. Muito embora sejam inadmissíveis do ponto de vista epistemológico, esses conceitos metafísicos são sistematicamente imprescindíveis, pois conferem a unidade que o conhecimento dos objetos exige. As ideias transcendentais, em última instância, configuram o uso regulativo da razão.

Na Analítica transcendental, Kant demonstrara que a partir da forma lógica dos juízos, então entendida como síntese das intuições, é possível encontrar a origem das categorias – os conceitos puros do entendimento. Da mesma forma, ele espera ter encontrado a origem das ideias transcendentais, aplicando a forma dos raciocínios à unidade sintética das intuições, segundo regras das próprias categorias. Isso implica dizer que as ideias transcendentais da

²³ Cf. *KrV*, B 670.

razão mantêm relação necessária com a faculdade do entendimento, mesmo sem a garantia de lograr encontrar um objeto a elas adequado na experiência possível, na medida em que determinam, a partir de princípios *a priori*, o uso do entendimento no todo da experiência.²⁴ Por intermédio delas, Kant pensa ter conseguido contornar os conflitos suscitados pelos incontroversos limites do conhecimento e a disposição da razão para a metafísica. Com a Dialética transcendental Kant evidencia, definitivamente, que a razão é capaz de tratar de conflitos especulativos sem contradizer os princípios fundamentais do conhecimento.

A equiparação dos conceitos puros da razão às ideias, não faz com que elas sejam supérfluas ou mesmo vãs. Com efeito, as ideias transcendentais têm certa realidade, pois resultam de um raciocínio necessário.²⁵ Por isso, elas devem servir de *cânone* ao entendimento, de forma a permitir que o seu uso seja estendido e homogeneizado. De acordo com a interpretação de Wood (2008, p. 135),

A tese principal de Kant é que a razão requer tal cânone não de um ponto de vista teórico, mas somente de um ponto de vista moral ou prático, de tal forma que, em questões que transcendem suas capacidades teóricas, as proposições que a razão sustenta como verdadeiras sejam consistentes com os deveres morais que a razão prescreve a si mesma.

Por certo a moralidade não é objeto da primeira *Crítica*. Contudo, a Dialética transcendental, em paralelo à Doutrina transcendental do método, oferece elementos necessários para o desenvolvimento da teoria moral kantiana, uma vez que estabelece um nexo essencial entre a filosofia teórica e a filosofia prática.²⁶ Os conceitos puros da razão podem, segundo Kant, “estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão” (*KrV*, B 386). Não é, então, por acaso que Kant inclui a seção denominada “Cânone da Razão Pura”, onde apresenta um conjunto de princípios necessários, cuja função é determinar como a razão pura deve estabelecer as suas crenças.

Nessa perspectiva, a partir das formas dos raciocínios mediante os quais o entendimento se representa, Kant considera conveniente procurar, nesta ordem, os incondicionados da “síntese categórica num sujeito”, que conduz à ideia da unidade absoluta

²⁴ Cf. *KrV*, B 378

²⁵ Cf. *KrV*, B 397.

²⁶ Cf. *KrV*, B 385-386.

do sujeito pensante (alma); da “síntese hipotética dos membros de uma série”, que culmina na ideia de unidade absoluta da série condicional de todos os fenômenos (mundo); e, a “síntese disjuntiva das partes de um sistema”, que pretende alcançar a ideia de unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (Deus).²⁷ Assim sendo, os raciocínios *categórico*, *hipotético* e *disjuntivo*, correspondem, respectivamente, às discussões acerca da imortalidade da alma, da liberdade da vontade e da existência de Deus. Essas, por sinal, são as questões que atormentam a razão, segundo Kant, e para as quais a metafísica tradicional sempre buscou oferecer respostas objetivas e sistemáticas, não obstante tratar-se de questões relativas ao domínio suprasensível. Na avaliação do filósofo, vale frisar, o racionalismo logrou apresentar, no máximo, argumentos dogmáticos acerca dessas questões.

A Dialética transcendental, enquanto “lógica da ilusão”, apresenta justamente o tratamento que Kant dá a esses dilemas metafísicos decorrentes da natural disposição da razão em determinar objetivamente os seus conceitos puros. Kant os examina na seção intitulada “Dos raciocínios dialéticos da razão”. A ideia de alma é objeto da Psicologia racional, cuja pretensão é analisar, mediante os *paralogismos* da razão pura a substancialidade, a simplicidade, a personalidade e a idealidade da natureza do sujeito. A ideia de mundo, depois, é explorada na Cosmologia racional, a partir do confronto de raciocínios contraditórios que são igualmente verdadeiros ou igualmente falsos. Por último, na Teologia racional, são analisados aqueles sofismas cuja pretensão é demonstrar a existência de um Ser Supremo; ou seja, a ideia de Deus. Interessa aqui os conflitos antinômicos discutidos por Kant na Cosmologia racional; de modo particular, a *Terceira antinomia*, que trata do problema da liberdade. Convém, antes, precisar o que seja a Cosmologia racional, o que passa pelas observações de Kant acerca dos supostos conhecimentos sobre o mundo que deram causa à crise na metafísica clássica.

A Cosmologia racional objetiva a determinação do universo enquanto totalidade absoluta na síntese dos fenômenos. Dado o condicionado, segue que se tem o conjunto das suas condições; por consequência, se tem também o incondicionado, mediante o qual o condicionado se tornou possível.²⁸ As ideias cosmológicas têm a ver, grosso modo, com o fato de a realidade ser constituída de múltiplas partes que formam um todo. Entre as partes desse todo existem relações de dependência; ou seja, parte do mundo é condição de existência da outra. Significa dizer, em termos mais precisos, que todo evento é precedido por outro no tempo; que todo corpo está em relação com outro no espaço; que todo composto é constituído

²⁷ Cf. *KrV*, B 379.

²⁸ Cf. *KrV*, B 436.

de partes; que todo efeito tem uma causa; e, que todo ser contingente depende de outro. Entre os elementos que constituem o todo, se observa relação estruturada em uma série de condições. As perguntas pelo começo do mundo no tempo e por seus limites no espaço, por uma causa primeira, e acerca da existência de um ser necessário, se baseiam, portanto, em estruturas de relações condicionais desse tipo.

Nesse contexto, havia aqueles que afirmavam que o mundo tem um início no tempo e limites no espaço; que a substância representa um complexo constituído de partes simples; que existe a liberdade, como também existe um ser supremo. Havia, ainda, aqueles que sustentavam o contrário: o mundo não tem começo tempo, nem limites no espaço; o simples é inconcebível, como a liberdade da vontade também o é. Na mesma linha, uma causa originária, última e necessária também seria impossível. Aos primeiros, Kant dá o nome de dogmáticos; aos outros, chama empiristas.²⁹ Alma, mundo e Deus, de um ou de outro lado, eram assumidos como determinações objetivas da *coisa em si*. Todavia, a partir da sua perspectiva crítica, Kant sustenta que essas são apenas ideias transcendentais que, a bem da verdade, diziam respeito à exigência de uma totalidade que a razão naturalmente requer.

Esse interesse da razão pelo incondicionado, na medida em que é tomado como princípio, conduz a teses contraditórias que demonstram a impossibilidade da tese oposta. As chamadas antinomias da razão são, assim, “conflitos de leis” que resultam de uma tese que, primeiramente, procura um termo incondicionado, derivando dele a série das suas condições. Grosso modo, a tese argumenta que o mundo é finito. A antítese, por seu turno, sustenta que esta mesma série de condições representa um todo incondicionado. Dessa forma, a antítese defende que o mundo é infinito. Tese e antítese representam, nessa medida, dois modos distintos e contraditórios acerca de uma mesma questão, cada qual fundamentada em seus próprios princípios. A afirmação de uma corresponde, no caso, à negação da outra. A solução do conflito fica, assim, restrita ao domínio ou da tese ou da antítese.

É significativo salientar que todas as quatro antinomias da razão indicadas por Kant têm a ver com a distinção entre conhecer e pensar, mais precisamente com a distinção entre *phaenomena* e *noumena*. Tanto é que as teses (dogmáticas) tendem aos interesses da razão (*Vernunft*) e da ação, enquanto as antíteses (empiristas) vão ao encontro do entendimento (*Verstand*) e do conhecimento objetivo. Segundo Kant, dessa diferença brota a ilusão dialética; esta gerada pela tomada das exigências da razão como determinações objetivas da

²⁹ Cf. *KrV*, B 494-496.

realidade *noumênica*. Kant analisa as quatro antinomias também segundo as categorias do entendimento, a fim de verificar se não é o caso de considerar seu objeto uma ilusão.³⁰

No que tange a categoria da *quantidade*, o problema diz respeito aos limites do mundo no tempo e no espaço. Dito de outro modo, todo evento no tempo é precedido de outro, como também cada parte extensa no espaço está condicionada à outra. Desta forma, a tese afirma que o mundo tem um começo no tempo e limites no espaço. A antítese, contrariamente, argumenta que o mundo não tem nem começo nem limites no espaço, pois é infinito tanto no tempo como no espaço. Do ponto de vista da *qualidade*, a questão se refere à realidade (substância) no espaço. A tese, nesse caso, sustenta que todo composto no mundo é constituído de partes simples, não existindo nada mais que o próprio simples ou algo composto dele. A antítese, em oposição, sustenta que não há nada no mundo constituído de partes simples, uma vez que não há nada no mundo que seja simples (*KrV*, 463).

Essas duas primeiras antinomias dizem respeito a relações espaço-temporais, em função do que Kant as chama de *antinomias matemáticas*. Do ponto de vista do idealismo transcendental, ambas as antinomias são falsas. As teses (dogmáticas) são falsas porque os princípios fundamentais do conhecimento objetivo não autorizam que sejam concebidas as ideias cosmológicas de um primeiro evento tempo ou de uma magnitude do mundo no espaço, tampouco de uma substância simples, porquanto não existe na experiência uma intuição que lhes corresponda. As antíteses (empiristas) são igualmente falsas, porque, em termos materiais, não há como estabelecer no tempo a duração do mundo, nem como delimitar no espaço a sua extensão. De modo similar, também não é possível determinar se a divisibilidade dos corpos é finita ou infinita. Para o filósofo, portanto, ambas devem ser rejeitadas.

A terceira e quarta antinomias, na medida em que se referem à relação causal entre eventos e coisas, são designadas como *antinomias dinâmicas*. Assim, quanto à categoria da *relação*, o interesse recai sobre o problema da causalidade. No tocante à explicação dos fenômenos, a tese argumenta que além da causalidade segundo as leis da natureza, é lícito admitir uma causalidade por liberdade. Na via oposta, a antítese rejeita toda forma de liberdade, posto que no mundo tudo transcorre segundo as leis necessárias da natureza. No caso da categoria da *modalidade*, por fim, a questão é fazer saber se o mundo tem ou não uma causa; a questão nuclear refere a sua necessidade ou contingência. Nesse sentido, a tese defende a existência de um ente necessário absolutamente; senão como parte, então como causa da totalidade absoluta dos fenômenos. A antítese, por seu turno, responde afirmando

³⁰ Cf. *KrV*, B 451.

que não há no mundo, tampouco fora dele, um ser absolutamente necessário capaz de ser qualificado como causa primordial.

Para resolver as antinomias dinâmicas, Kant recorre novamente à distinção entre *phaenomena* e *noumena*. Mais uma vez resta evidenciado o fracasso da razão pura ao pretender formular juízos objetivos a partir de argumentos falaciosos acerca da totalidade da dimensão fenomênica. Assim, inversamente às antinomias matemáticas, o filósofo admite que, ao cabo, tanto a antinomia relacional quanto a antinomia modal são (ou podem ser) verdadeiras. Uma vez que essas ideias não contradizem as categorias do entendimento, e tampouco a experiência possível pode refutá-las, não há como determinar a sua possibilidade, nem a sua impossibilidade. As ideias cosmológicas de uma causa primeira e de um ser supremo podem, assim, ser defendidas sem o risco de contradição, pois, do ponto de vista noumênico, permanecem como questões abertas. Contudo, convém considerar que, desde a perspectiva fenomênica, a tese é falsa, já que não existe na experiência um evento sem causa, como também é inadmissível um ser que possa existir independentemente de outro. Não obstante, a Dialética transcendental fornece, ao lado da Doutrina transcendental do método, elementos necessários para a construção da teoria moral de Kant, constituindo um vínculo fundamental entre a filosofia teórica e a filosofia prática.³¹ A reconstrução do problema da liberdade no tópico seguinte tem a finalidade de demonstrar isso.

2.3 A preparação para o emprego prático da razão: o problema da liberdade

Todo conhecimento, segundo Kant, tem início nos sentidos, passando pelo entendimento, até alcançar a razão, faculdade essa capaz do mais alto grau de elaboração da intuição mediante uma unidade completa do pensamento.³² O entendimento, de um lado, a partir de determinadas regras, unifica os objetos do conhecimento; a razão, por outro, unifica as regras do entendimento segundo princípios. Os conceitos puros do entendimento estabelecem as condições mediante as quais os objetos do conhecimento são representados, enquanto que com as ideias transcendentais determinam a totalidade absoluta das condições das representações. Muito embora se constituam unidades absolutas das séries das condições dos fenômenos, as ideias da razão não tem realidade objetiva, diferentemente dos conceitos

³¹ Cf. *KrV*, B 385-386.

³² Cf. *KrV*, B 355.

puros do entendimento. Segundo Kant, elas têm apenas uma realidade transcendental subjetiva, porquanto são produzidas a partir de raciocínios necessários.³³ Com as ideias transcendentais, o filósofo visa assegurar, em última instância, o uso do entendimento, não só nos limites da experiência possível, mas em todo o seu conjunto, ao estender a categoria da causalidade até ao incondicionado. Em síntese, a partir da Dialética transcendental, Kant busca estabelecer, já na *Kritik der reinem Vernunft*, as diretrizes teóricas de uma teoria da moralidade mediante o uso prático da razão pura.

Nesse contexto, as ideias transcendentais, dado o seu caráter regulativo, têm importância capital na estrutura do sistema filosófico kantiano, em particular a ideia de liberdade. A liberdade transcendental é, por definição, um conceito cosmológico que deriva da própria disposição natural da razão de buscar a determinação da totalidade absoluta da série das condições para um dado condicionado. Kant define a liberdade transcendental como “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (*KrV*, B 561). Trata-se, em definitivo, de uma ideia originada no domínio especulativo da razão que caracteriza uma espécie de causalidade livre; causalidade essa que manifesta a necessidade de uma determinação espontânea da vontade humana.

Ocorre que esta ideia de uma causalidade por liberdade se apresenta como um conceito problemático, pois, uma vez que carece de realidade objetiva, não pode ser admitida sem que isso implique em uma contradição. A contradição manifesta na *Terceira antinomia* diz respeito ao conflito entre uma causalidade condicionada e uma causalidade incondicionada. Trata-se, fundamentalmente, do confronto entre a necessidade natural, que condiciona temporalmente a série de condições dos fenômenos, e a causalidade livre. A primeira, designada como causalidade da natureza, é tratada na Analítica transcendental, e diz respeito à relação causal mediante a qual estão submetidos os fenômenos. A segunda, designada liberdade, apresenta-se como causalidade incondicionada da série de condições de um condicionado. A conciliação entre uma e outra causalidade se apresenta problemática em função do fato de um princípio do entendimento puro se constituir causa incondicionada da totalidade dos fenômenos, o que, à primeira vista, conflita com os resultados alcançados com a Analítica transcendental no tocante à constituição do conhecimento objetivo.

Contudo, não se pode perder de vista que, para Kant, a ideia de liberdade representa uma possibilidade lógica, não um conhecimento. A estratégia traçada pelo filósofo para dar

³³ Cf. *KrV*, B 397.

conta do terceiro conflito antinômico consiste, assim, em demonstrar que a liberdade transcendental pode ser pensada sem contradição com a causalidade da natureza. Kant argumenta, em linhas gerais, que a explicação dos fenômenos requer não apenas a causalidade da natureza, mas também uma causalidade por liberdade. Caso contrário, não seria possível atender à necessidade natural da razão de alcançar a completude da série das condições dos fenômenos. Assim, a tese da *Terceira antinomia* afirma contra a corrente empirista que a defesa da validade universal e necessária da causalidade da natureza não procede, uma vez que manifesta uma autocontradição ao não poder determinar a série completa da relação causal dos fenômenos. A antítese rebate o argumento dogmático, afirmando que uma causalidade espontânea é inconcebível, uma vez que admite a possibilidade um evento ter início independentemente de outro anterior. Em suma, a tese defende a existência de uma série finita de condições causais, iniciada desde um membro incondicionado, enquanto que a antítese sustenta uma série indefinida e incondicionada de relações causais.

A solução do terceiro conflito antinômico exige a conciliação entre a causalidade da natureza e a causalidade por liberdade. Mas isso só é possível se os eventos forem concebidos segundo a distinção entre *phaenomena* e *noumena*. Kant pressupõe, nessa linha, que a determinação dos fenômenos dentro dos limites dos sentidos demanda uma fundamentação transcendental. Esse duplo modo de se conceber um mesmo evento ou um mesmo objeto é que permite Kant desviar da contradição com o princípio da síntese da representação dos fenômenos segundo a causalidade da natureza. Isso implica que o ser humano seja concebido não só como *phaenomenon*, na sua relação mecânica com outros fenômenos, mas também como *noumenon*, enquanto causa espontânea. É, portanto, mediante a concepção de ser humano dotado de um caráter empírico e de um caráter inteligível que Kant pensa ter estabelecido a conciliação entre a causalidade por natureza e a causalidade pela liberdade.

Essa solução proposta por Kant revela algo de grande significado para a sua filosofia moral. Trata-se do caráter híbrido da natureza humana. Para o filósofo, o ser humano está, enquanto ser racional sensível, a um só tempo, determinado pelas leis da natureza e investido de liberdade. Isso equivale dizer que, no âmbito sensível, a ação humana pode ser o efeito de uma causa, ou mesmo a causa de um efeito; e, que no âmbito inteligível, ela pode ser causa de si mesma. Enquanto ideia transcendental, a liberdade passa, assim, a se constituir o fundamento da liberdade em sentido prático. Levada às últimas consequências, a solução kantiana para o conflito antinômico entre liberdade e natureza demonstra que o ser humano é moralmente responsável por seus atos.

A liberdade prática se define como um conceito empírico que evidencia a capacidade do agente de conduzir sua ação em determinada direção. Na definição apresentada na *Dialética transcendental*, de Kant enuncia a liberdade em sentido prático como a “independência do arbítrio frente a *coação* dos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, B 562). No *Cânon*, o filósofo afirma, na mesma linha, que o arbítrio que pode ser determinado “por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre-arbítrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*” (B 830). Em sentido prático, a liberdade se traduz, definitivamente, na capacidade do ser humano em determinar de modo espontâneo o seu arbítrio (*Willkür*), tendo em vista que se trata de um arbítrio suscetível às inclinações sensíveis (*arbitrium sensitivum*), mas também capaz de se autodeterminar (*arbitrium liberum*). Assim, a liberdade prática apresenta um sentido negativo, à medida que se define como a independência da coerção das determinações sensíveis, e um sentido positivo, pois representa a faculdade da razão em determinar-se espontaneamente.

Convém salientar que a independência da causalidade natural só é possível mediante a liberdade em sentido prático. Mas para que haja liberdade prática, é imprescindível conceber a liberdade em sentido transcendental. Significa, pois, que é a liberdade transcendental que possibilita ao agente dar início a um estado espontaneamente. Tomada por esse viés, a liberdade transcendental se apresenta como condição de possibilidade da liberdade prática. Trata-se de uma relação de dependência, por assim dizer, pois a defesa de uma vontade livre em sentido prático já pressupõe uma vontade livre em sentido transcendental. Isso quer dizer, por outro lado, que a negação da ideia de liberdade transcendental implica na negação da liberdade prática. Há, ademais, um mero nexó conceitual entre liberdade transcendental e liberdade prática, pois considerada como uma ideia produzida no âmbito regulativo da razão, a liberdade transcendental já permite que se pense a noção de espontaneidade.

A *Kritik der reinen Vernunft* traz, nessa perspectiva, duas consequências de máxima importância. Uma consequência é negativa, e diz respeito, como se viu, à impossibilidade de um conhecimento objetivo para além da experiência possível. Se Kant, por outro lado, demonstrou a impossibilidade da metafísica enquanto ciência, não obstante o fato de ela existir como uma disposição natural no ser humano; segue que as grandes questões que a razão pretendia dar cabo, a saber: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus, permanecem abertas. Não sendo possível avançar naquelas questões no âmbito da razão teórica, Kant teve de fazê-lo no âmbito da razão prática. A consequência positiva, então, se refere à possibilidade do uso prático da razão pura. Dessa forma, as

consequências da *Revolução Copernicana* na filosofia não ficam restritas ao domínio teórico da razão; elas se estendem também ao seu domínio prático. É, portanto, a partir do domínio prático da razão pura que Kant pretende explicar a tendência natural do ser humano para questões metafísicas, principalmente o que tange a moralidade.

3 A RAZÃO PRÁTICA: FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA MORAL

A filosofia moral kantiana é, antes de tudo, resultado de um exame criterioso acerca do domínio prático da razão pura, cuja pretensão é demonstrar as condições de possibilidade do agir moral. Em sentido amplo, a razão representa a faculdade que possibilita ao ser humano transpor os limites dos sentidos. No seu uso prático, a razão se caracteriza pelo exercício da faculdade da vontade no âmbito da ação, não obstante a influência de elementos determinantes sensíveis. A ideia da liberdade da vontade, nesse contexto, possui um papel nuclear, até porque o que fundamenta a sua complexa estrutura conceitual é a ideia de um agente racional livremente obrigado. Convém destacar, todavia, que esta nova fundamentação do agir moral é concebida em paralelo a uma antropologia prática, baseada em uma concepção específica de natureza humana. A noção de natureza humana apresentada por Kant em seus escritos antropológicos é, por sinal, imprescindível à compreensão adequada da sua teoria sobre a moral. Ao pôr em relevo o contraste entre liberdade e natureza, entre deveres e inclinações, a perspectiva kantiana da natureza humana oferece também elementos de substancial importância para a análise da sua doutrina pedagógica.

Nessa perspectiva, no primeiro segmento do presente capítulo é feita a reposição da noção de natureza humana em Kant, tomando por base alguns dos escritos antropológicos do filósofo. Com isso, se pretende demonstrar, com Kant, a natureza híbrida do ser humano, e que a moralidade se manifesta já no seu esforço em transpor os obstáculos que a sua rude natureza lhe impõe, na busca pela realização da sua destinação. Demonstrada a realidade da moralidade, no segundo segmento, a partir da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, se tratará da sua fundamentação *a priori*, reconstruindo a estrutura argumentativa proposta por Kant para a determinação do princípio fundamental da moral. No terceiro segmento, finalmente, é analisado como, à luz da *Metaphysik der Sitten*, o filósofo estabelece a aplicação dos princípios morais *a priori* à natureza humana. A pretensão é mostrar que a dignidade da humanidade é garantida pelo próprio princípio da autonomia da vontade, na medida em que se constitui o fundamento último dos deveres relativos à busca da perfeição própria e da promoção da felicidade dos outros. Dessa forma, se pretende preparar o terreno, para assim dizer, para a análise da doutrina pedagógica de Kant, que se apresenta, sobretudo, como ideia de uma formação para o respeito à dignidade da humanidade.

3.1 A natureza humana e o fenômeno da moralidade

A concepção kantiana de natureza humana tem como pressuposto fundamental a ideia de destinação (*Bestimmung*). A ideia de uma determinação teleológica da natureza humana ganha maior clareza diante da distinção entre *phaenomena* e *noumena*. A partir desta que é uma das teses centrais do idealismo transcendental de Kant é possível admitir a natureza humana como participante de uma e de outra realidade. Isso equivale a dizer que o ser humano, enquanto *homo phaenomenon*, está sujeito aos mecanismos da natureza, ao mesmo tempo em que, como *homo noumenon*, está sempre capacitado a dar início, por si mesmo, a um novo estado de coisas. A liberdade transcendental se apresenta, assim, como causa necessária da liberdade em sentido prático; esta designada por Kant como a plena independência do arbítrio frente à influência dos impulsos sensíveis. É, então, graças à liberdade do seu arbítrio (*arbitrium liberum*) que o ser humano é capaz de se autodeterminar, ainda que sob a coação dos impulsos sensíveis (*KrV*, B 561-62). Nessa perspectiva, Kant afirma que ser humano “está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (*ApH*, 325 – grifo do autor). Em resumo, ele está determinado a buscar em si mesmo tudo o que é necessário à realização do fim que a natureza lhe determinou: *cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se* em uma sociedade civil.

Nos seus escritos antropológicos, Kant se preocupa, principalmente, em estabelecer as condições subjetivas da natureza humana que ajudam ou que atrapalham o cumprimento das leis de uma metafísica da moral³⁴. A caracterização antropológica de tais condições que Kant apresenta constitui, nessa medida, um referencial substantivo para a compreensão da sua filosofia prática. Merece especial enfoque, nesse sentido, a noção de caráter. O caráter representa um traço distintivo do ser humano, enquanto ser racional sensível, dotado de liberdade. Kant desenvolve a sua teoria sobre o caráter na segunda parte da obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Procedendo sinteticamente, o filósofo apresenta a sua concepção do caráter da pessoa, do sexo, do povo, da raça e da espécie. Essenciais para os propósitos do presente trabalho são os elementos indicativos do caráter da pessoa e do caráter da espécie humana.

³⁴ Cf. *MS*, 217.

No que tange ao caráter da pessoa, Kant apresenta as distinções entre os aspectos classificados como “disposição natural”, “temperamento” e “caráter como índole moral”. A disposição natural do caráter se refere ao aspecto subjetivo do sentimento de prazer ou de desprazer do ser humano na sua relação imediata com o outro. Nisso, a disposição natural se diferencia de uma disposição adquirida pelo hábito. O temperamento, por seu turno, está relacionado à índole sensível do indivíduo; vem a ser, grosso modo, a expressão da faculdade do sentir e do desejar em função das forças fisiológicas. A rigor, o temperamento manifesta aquilo que a natureza faz do ser humano. Kant analisa este aspecto da natureza humana em termos do “temperamento do sentimento” e do “temperamento da atividade”. O caráter como índole moral, por fim, caracteriza a dimensão formal do querer. A faculdade do querer, em Kant, não é outra coisa senão a vontade mesma, na medida em que “designa a capacidade de, em verdade, não extinguir os impulsos naturais e sim distanciar-se deles e de suspendê-los como fundamento determinante último” (HÖFFE, 2005, p. 189). Nesse sentido, “ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão” (*ApH*, 292). O caráter se define, então, pela capacidade de agir firme e constantemente segundo princípios fundamentais (*Grundsätze*). Em suma, o caráter como índole moral, à medida que torna possível a consciência do dever, confere ao ser humano a possibilidade de fazer de si um ser livre, porém não necessariamente.

Kant não demonstra encontrar grandes empecilhos para estabelecer os característicos humanos no que tange a pessoa. Entretanto, ele reconhece certas dificuldades ao determinar a caracterização antropológica do ser humano no âmbito da espécie. A ausência de outra classe de seres racionais na experiência leva Kant a admitir que o ser humano “tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo assume” (*ApH*, 321). O caráter, dessa forma, é o que condiciona o ser humano, enquanto ser dotado de razão (*animal rationabile*), a fazer de si um animal racional (*animal rationale*). Ocorre que, para tanto, ele precisa realizar todas as suas disposições originárias, valendo-se do “germe da discórdia” que a natureza dispôs nele. Noutros termos, no uso apropriado da razão, o ser humano, no âmbito de espécie, se acha em condições de alcançar o seu fim, extraíndo da discórdia a concórdia³⁵.

Na sua caracterização da natureza humana no nível da espécie, Kant identifica três classes distintas de disposições originárias. A *disposição à animalidade*, a mais fundamental,

³⁵ Cf. *ApH*, 322.

faz referência ao ser humano como mero ser vivente. A *disposição à humanidade*, em seguida, diz respeito a sua condição de ser vivo racional. A *disposição à personalidade*, por fim, contempla as suas possibilidades como ser racional responsável. A disposição para a animalidade é o mais elementar característico determinante da natureza humana. Esta disposição compreende, em particular, as inclinações à autopreservação, à conservação da espécie e o impulso à vida coletiva. De modo geral, a *disposição à animalidade* que marca a natureza humana representa, fundamentalmente, a expressão do “amor de si” em sua forma instintiva e pré-racional. As inclinações procedentes da animalidade, em si mesmas, são boas; não representam absolutamente mal algum. Contudo, à medida que vícios são nelas enxertados, essas inclinações se tornam potencialmente nocivas. A disposição à animalidade pode dar causa, assim, no mais absoluto desvio de fim, a uma gama de vícios, os chamados “vícios da brutalidade da natureza”³⁶.

A *disposição à humanidade*, por seu turno, tem origem precisamente na razão prática. Essa disposição da natureza humana assinalada por Kant corresponde à capacidade racional do ser humano de propor para si mesmo fins que lhe são desejáveis, e de estabelecer os meios mais adequados para alcança-los; fins esses que devem ser consoantes à dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). A humanidade compreende também o “amor de si” em nível racional, de onde vertem os motivos para a concepção e realização de uma ideia particular de felicidade. Desse tipo de amor brota também a inclinação para a igualdade, mas que pode se converter em uma ânsia pela desigualdade, na medida em que se transforma em um desejo incontido pela superioridade em relação ao outro. A disposição para a humanidade diz respeito, ademais, à necessidade instintiva que o ser humano possui de viver em uma comunidade organizada. A *disposição à humanidade*, por esse viés, se manifesta em termos de um antagonismo social³⁷, caracterizado pela inclinação que os seres humanos têm em

³⁶ Kant também designa esses vícios como “vícios bestiais”, dentre os quais ele cita a gula, a luxúria, a selvageria social, tidas como degenerações das inclinações naturais à autopreservação, à sexualidade e à sociabilidade, respectivamente (*RV*, p. 32).

³⁷ Na argumentação acerca da quarta proposição do escrito *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant afirma textualmente que ser humano “tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão a *isolar-se*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo ao seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros” (A 392 – grifo do autor). Esse antagonismo, característico das relações humanas, é de importância capital para a concepção filosófica da história em Kant. Designado pelo filósofo como “insociável sociabilidade”, este conceito fundamenta a sua ideia de progresso social. Trata-se do mecanismo através do qual as disposições naturais da espécie humana se desenvolvem, dando curso à história. O antagonismo social, na visão de Kant, representa o modo através do qual a natureza aprimora as suas disposições. E isso vale também para o ser humano, porque é mediante de processos antagônicos que suas disposições se desenvolvem. A “insociável sociabilidade” é, para Kant, o modo especificamente humano de desenvolvimento de suas disposições naturais.

competirem entre si. Esse antagonismo é o responsável pelo surgimento dos chamados “vícios da cultura”³⁸, vícios que também podem desviar o ser humano da sua destinação natural³⁹.

É significativo salientar que Kant também concebe a *disposição à humanidade* a partir de duas outras disposições⁴⁰ que se distinguem entre si. A *disposição técnica* diz respeito à racionalidade instrumental, da qual o ser humano é dotado, e cuja função é torná-lo apto ao manuseio de toda sorte coisas. Essa disposição confere ao ser humano, sobretudo, a capacidade de estabelecer os meios necessários à realização de fins arbitrariamente determinados. A *disposição pragmática*, de outra parte, representa a racionalidade prudencial, que se define como a habilidade de se usar o outro como meio para a realização de um propósito particular. Nas palavras do próprio Kant (*ApH*, 324), a disposição pragmática do ser humano vem a ser “a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia [...]”. No conjunto, a disposição técnica e a disposição pragmática são de importância capital para vida em uma sociedade organizada, tendo em vista que elas possibilitam ao ser humano a cultivar-se e civilizar-se.

A *disposição à personalidade*, finalmente, se constitui o *status* mais elevado da natureza humana. Por personalidade, Kant quer significar que “a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão” (*KpV*, A 155). Nessa perspectiva, a disposição para a personalidade representa um estágio puramente racional que torna o ser humano responsável, à medida que este toma a lei moral como motivo necessário e suficiente do seu arbítrio. A disposição à personalidade qualifica a razão, mediante o princípio da autonomia da vontade, como legisladora e júza de si. Essa disposição traz consigo, ainda, a possibilidade da realização da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), porquanto representa a faculdade do ser humano de dar a si mesmo leis práticas, e de, sobretudo, de obedecê-las. Para fazer referência, de modo mais específico, ao modo de

Tal mecanismo diz respeito ao fato de que o ser humano depende da presença do seu igual para se socializar. Ocorre que na presença do outro, o ser humano tende a fazer dele um meio para alcançar fins privados e egoístas. Kleingeld (apud DALBOSCO, 2011, p. 82, n. 14) explica que “o antagonismo conduz para a cultura, para o desenvolvimento dos talentos, para a formação do gosto e, por último, para o desenvolvimento do juízo moral no homem”.

³⁸ Kant trata também dos vícios da cultura na *Antropologia*, porém os designa como “paixões da inclinação procedentes da *civilização*” (272-275 – grifo do autor). A ambição, o desejo de dominação e a cobiça são, assim, manifestações da inclinação do ser humano ao poder de influência dominadora sobre os iguais, que não é outra senão a expressão da disposição pragmática desvirtuada.

³⁹ De acordo com Allen Wood (2008, p. 4), a competitividade, a desigualdade social, a paixão pela dominação sobre os outros, representam o inimigo que se oculta na nossa própria razão, enxertando vícios que tornam nocivas nossas inclinações naturais.

⁴⁰ Cf. *ApH*, 322-325.

agir do sujeito para consigo e para com os outros, Kant, por vezes, equivale a *disposição à personalidade à disposição moral*.

A disposição moral, à semelhança da caracterização da disposição para a personalidade, especifica o caráter moral da espécie humana, contemplando tanto a dimensão sensível, quanto a dimensão inteligível. Convém admitir, nesse sentido, a correspondência entre uma e outra disposição, tendo em vista que ambas são expressão da racionalidade moral presente na natureza humana. Importa destacar, além disso, que a caracterização da dimensão moral da natureza humana não apenas evidencia uma disposição originária para o bem, como também denuncia uma propensão para o mal. Na concepção de Kant, o ser humano é bom, face às disposições que naturalmente lhe acompanham. As inclinações delas decorrentes são, desde a sua origem, absolutamente boas. No entanto, também há no ser humano uma tendência inata para desenvolver, a níveis insustentáveis, modelos de comportamento orientados apenas por tais inclinações. Inclinações, quando desviadas do seu fim, podem desenvolver, à medida que são alimentadas, a capacidade funesta de se tornarem o móbil suficiente da máxima de uma ação. As inclinações, em si mesmas, não têm o poder de subordinar um princípio prático objetivo a seu favor, mas quando assumem tal *status*, se tornam potencialmente más.

Essa propensão para o mal não é outra coisa senão o resultado da degeneração de uma inclinação natural. A propensão, em si, pode ser entendida como uma inclinação para uma ação específica, que originalmente não se apresenta de forma plena no ser humano, mas apenas como potência. Diferentemente da inclinação, que é natural, a propensão tem a ver com um desejo habitual. A inclinação degenerada, a cada nova experiência, fortalece o desejo e enfraquece a capacidade de resistência a ele. É consenso entre os especialistas na ética kantiana a ideia de que as inclinações não são responsáveis pelo mal, mas é a livre decisão de adotá-las como fundamento subjetivo de uma máxima, em detrimento da lei moral, que as torna nocivas. Não há, assim, relação causal entre as inclinações e a vontade (*Wille*). Antes, é o móbil que tem o poder de condicionar, mas não de determinar, o agente a adotá-lo em sua máxima. A rigor, é o arbítrio (*Willkür*) que determina se o agir será orientado pelas inclinações ou pelas leis práticas. O arbítrio se constitui, por isso, o *locus* preciso da liberdade, e por extensão, o caráter livre e espontâneo da ação moral. Em função do arbítrio (*Willkür*), tanto a ação moral quanto a ação imoral seguem uma mesma estrutura, variando apenas quanto à observação ou não da lei moral. Significa dizer, nesse sentido, que o agente tem absoluta autonomia para decidir se adotará como móbil para sua máxima as inclinações ou a

lei prática. Trata-se, pois, da liberdade em sua plena espontaneidade, e não o mero efeito de uma relação causal.

Nessa perspectiva, do ponto de vista inteligível, o ser humano pode ser reputado como moralmente bom, como também pode, desde a sua dimensão sensível, ser reputado como moralmente mau. É possível inferir, ainda, que o mal está genuinamente relacionado à subordinação dos princípios práticos objetivos às inclinações nas máximas que orientam a ação. O mal reside, em última instância, na fraqueza da vontade⁴¹ do agente moral, que se faz incapaz de resistir à força desestabilizadora das inclinações. Isso, inclusive, está implícito na sua própria definição de proposições fundamentais:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional (*KpV*, 35 – grifos do autor).

A ação moral é, assim, a ação cuja máxima é conforme uma lei prática. Quando princípios práticos subjetivos (máximas) coincidem com princípios práticos objetivos (leis práticas), a vontade é necessariamente boa. Entretanto, quando uma máxima conflita com uma lei prática, a vontade não pode, por definição, ser boa. Colocado noutros termos, que dizer que assim como é possível, pelo caráter, assumir máximas fundadas em leis práticas, também é possível fundamentar o agir em princípios subjetivos que podem não coincidir com uma vontade boa. Segue, então, que à medida que uma ação é orientada apenas por uma máxima qualquer da vontade, um caráter mau é possível.

Importa salientar, mais do que isso, que, de acordo com a caracterização antropológica proposta por Kant, pior que um caráter mau, é a ausência de caráter no ser humano. A falta de caráter, na concepção do filósofo, se define pela incapacidade do sujeito em agir conforme princípios práticos fundamentais, ainda que estes não sejam princípios universalmente válidos. Kant sustenta, nesse sentido, que o ser humano “tem um caráter que ele mesmo cria para si mesmo enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo assume” (*ApH*, 321). Do ponto de vista moral, portanto, ou ser humano tem caráter, ou não tem caráter

⁴¹ Esta questão será tratada de forma mais pontual no capítulo seguinte.

algum⁴². A falta de caráter, dessa forma, é expressão de uma absoluta fraqueza, e se constitui algo bastante problemático, uma vez que a disposição para propor a si mesmo bons fins fica sobremodo comprometida.

O fenômeno da moralidade, desde essa perspectiva, tem implicações pedagógicas imediatas. Não é sem motivos, por sinal, que Kant assume a formação moral como algo tão caro para a sua ideia de pedagogia. O filósofo procura deixar claro no curso das suas lições *Über Pädagogik* que a moralidade está diretamente relacionada à formação do caráter moral. A educação moral, aliás, possibilita que o ser humano alcance a sua personalidade, que é a realização da dignidade da natureza humana. É, pois, mediante a realização da personalidade que ser humano “pode bastar-se a si mesmo, constituir-se membro da sociedade e ter por si mesmo um valor intrínseco” (*Päd*, 455). A formação do caráter moral coincide, nessa medida, com a possibilidade da determinação racional da vontade, e se apresenta como condição necessária à realização da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). Nisso também se torna explícita a relevância do papel dos fundamentos metafísicos da moral no processo de educação racional da vontade, pois expressam as condições de possibilidade do agir moral.

Diante disso, convém que sejam repostos aqueles elementos essenciais que fazem da moral kantiana uma ciência *a priori* da conduta. A *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*), publicada em 1787, é a principal obra de Kant sobre filosofia prática. Nesta primeira tentativa sistemática de justificação da sua filosofia moral, durante o período crítico, o filósofo se propõe a investigar e a determinar o “princípio supremo da moralidade”, mediante o qual é possível julgar o agir humano. Kant pretende, sobretudo, identificar as condições sob as quais uma lei moral, como imperativo categórico, é possível. Para tanto, ele estrutura sua argumentação em três seções. Na primeira seção, Kant tem em mente defender a hipótese de que um imperativo categórico é possível. Procedendo analiticamente, o filósofo busca evidenciar a realidade fatural da moralidade a partir do próprio conhecimento racional comum, demonstrando então a sua natureza inteligível mediante os critérios da necessidade e da universalidade presente nos princípios práticos. Investigar a partir do conhecimento moral da razão comum significa buscar o conhecimento que todo agente moral possui necessariamente, e que representa a condição cognitiva para uma vontade boa. Em seguida, na segunda seção, a sua pretensão é demonstrar a realidade objetiva deste imperativo categórico, desde variadas formulações. Dado que a mera análise da conduta moral não oferece as condições ideais para um juízo moral perfeito, importa então estabelecer os princípios fundamentais de

⁴² Cf. *ApH*, 285.

uma metafísica dos costumes. Daí as diversas formulações do imperativo categórico como expressões da lei moral. Finalmente, na terceira seção, Kant quer justificar a tese de que um ser racional sensível, de vontade imperfeita, deve adotar a lei moral como princípio prático necessário e suficiente. Kant tem a pretensão de explicar, sobretudo, que juízos sintéticos práticos *a priori*, tal como aqueles expressos nas formulações do imperativo categórico, são possíveis unicamente mediante a autonomia da vontade. Trata-se, em última instância, da justificação transcendental do imperativo categórico, a partir da ideia de liberdade – postulado fundamental da razão prática.

3.2 A fundamentação *a priori* da lei moral

Na *Grundlegung*, Kant pretende encontrar os fundamentos últimos da moralidade⁴³, para então demonstrar o proveito desta para a moral comum. Nisso fica evidente que o seu interesse não é permanecer em um discurso sobremodo abstrato, contrariamente ao que afirmam seus críticos. O filósofo tem em vista a vida prática, pois visa chegar aos fundamentos *a priori* da moral, para, então, expor diretrizes universais e necessárias para o agir moral cotidiano. Por isso que o método analítico precede o método sintético no desenvolvimento da sua teoria moral. Assim, na primeira seção da *Grundlegung*, investiga a concepção ordinária de vontade, a fim de determinar o princípio fundamental mediante o qual se age. Ele parte da análise da razão moral comum, pretendendo chegar ao conhecimento filosófico.⁴⁴ Nessa linha, avalia que o conhecimento racional vulgar da moral, reconhece como ilimitadamente bom tão-somente uma vontade boa (*ein guter Wille*). Nem mesmo a felicidade, em todos os seus atributos, é algo tão bom, se alheia a uma vontade boa. A busca pela felicidade, aliás, quando afastada de uma vontade boa, pode se tornar em um propósito funesto (*GMS*, 393). A vontade boa, assim, facilmente se distingue daquela vontade que age interessada em fazer apenas o que deve ser feito, com vistas a um propósito específico; um

⁴³ Há, em Kant, dois sentidos para o termo moralidade. A moralidade como *Sittlichkeit* designa aquilo que é ilimitadamente bom e que dá causa ao bem moral (*Gute*). A moralidade como *Moralität*, por outro lado, significa o agir moral propriamente dito, designa o moralmente correto. O propósito último da teoria moral de Kant é, assim, conferir validade objetiva à moralidade como *Sittlichkeit*.

⁴⁴ Wood observa que essa tentativa não foi tão exitosa, tendo em vista que Kant teria subestimado, em certo sentido, a capacidade interpretativa de outros teóricos. Isso fez com Kant granjeasse mais críticos do que seguidores. A discussão entre uns e outros alcançou certo nível de esterilidade, o que levou ao deslocamento da real importância da teoria kantiana (2008, p. 164).

fim egoísta, por exemplo. Mas frente a uma vontade que age segundo uma inclinação, como a compaixão ou beneficência, a vontade boa já não é tão evidente, até porque há quem possa agir sem qualquer motivo egoísta ou vaidoso, mas por puro desejo de atender a uma necessidade alheia. O problema que se antepõe, então, diz respeito ao que faz com que a vontade seja boa irrestritamente. É, pois, a noção de *dever* (*Sollen*) que deslinda a questão, não obstante a existência de certas limitações e de determinados obstáculos subjetivos.

A ideia de uma vontade boa, tal como Kant a apresenta, guarda estreita relação com o dever. De forma mais precisa, a vontade boa está contida na noção de dever (*GMS*, 397). Kant considera que se uma ação moral não é praticada *por dever*, então é praticada *conforme o dever*; noutro caso, ela só pode ser contrária ao dever. Agir conforme o dever corresponde à mera legalidade, pois se trata da ação praticada senão por algum interesse particular, então em função de uma inclinação imediata. Ocorre que, em Kant, agir na legalidade não significa necessariamente agir na moralidade (*Sittlichkeit*), visto que a ação na legalidade está baseada em determinado fim material apenas. Para o filósofo, porém, possui real valor moral a ação praticada unicamente *por dever*. Agir por dever implica, sobretudo, em opor a vontade àquelas disposições naturais desviadas do seu fim, determinando-a pelo seu princípio formal, e não pelo seu móbil material. Vale frisar que a vontade, para Kant, está situada na bifurcação de dois caminhos: o seu princípio formal (que é *a priori*) e seu móbil material (que é *a posteriori*). O valor moral de uma ação executada por dever não reside, então, no fim por ela pretendido, mas na máxima que a determina (*GMS*, 399). Kant quer fazer notar, com isso, que aquilo que move a vontade é determinante para o valor moral da ação, pois é o querer em si que define a vontade como boa absolutamente, não o que ela porventura possa alcançar. Ao expor, dessa forma, o claro contraste entre o agir segundo o dever e o agir por dever, Kant define a vontade boa como condição de possibilidade de todo bem⁴⁵.

É significativo destacar, além do mais, que somente onde concorrem entre si um querer bom e um querer mau é que se impõe a necessidade do dever. Isso equivale a dizer que o dever faz sentido apenas a seres racionais sensíveis, cuja vontade é imperfeita. Kant converte, nessas condições, a ideia de vontade boa como agir por dever em um princípio

⁴⁵ Os únicos objetos (*Objekte*) possíveis para a razão prática, Kant explica, são o *bem* (*Gute*) e o *mau* (*Böse*). Nesse sentido, Kant comenta, inclusive, a sorte de o idioma alemão, em comparação ao Latim, poder denotar com precisão a heterogeneidade destes termos (*KpV*, 104-105). Para significar o bem e o mal, ou o bom e o mau, o Latim oferece apenas os termos *bonum* e *malum*. No idioma alemão, diferentemente, o *bonum* latino é expresso pelos termos *das Gute* e *das Wohl*; para designar o *malum* traz os termos *das Böse* e *das Übel*. Assim, para denotar o bem moral o idioma alemão oferece o termo *das Gute*; para denotar o mal moral dispõe o termo *das Böse*. Todavia, para designar o que é agradável ou desagradável no sentido físico, o idioma alemão tem os termos *das Wohl* e *das Übel*, respectivamente. Os termos *das Gute* e *das Wohl* dizem respeito, assim, à faculdade da vontade.

capaz de expressar quais são, realmente, os deveres do agente. Entretanto, mesmo que o dever seja o motivo da vontade na ação moral, não segue que ele se constitua o seu fundamento último. Com isso, Kant amplia o sentido do dever introduzindo a noção de respeito. O conceito de dever designa – agora de forma mais ampla – a necessidade de se praticar uma ação por respeito ao seu princípio objetivo. O respeito se define, então, como um sentimento alheio a inclinações sensíveis; o efeito da lei sobre a consciência do sujeito. Como Kant mesmo enuncia,

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de valor que causa dano ao meu amor-próprio (*GMS*, 401, n.** – grifos do autor).

O dever, em suma, verte da lei que a vontade dá a si mesma como mandamento. O respeito, assim, se mostra como exigência dessa lei que determina a vontade. Em suma, à medida que a lei se impõe objetivamente à vontade, o respeito intervém subjetivamente, subordinando a máxima à lei. Nisso, portanto, consiste o valor moral de toda a ação praticada por dever.

Em síntese, o fundamento último da moralidade (*Sittlichkeit*), segundo Kant, não se acha na experiência possível. É a partir do domínio prático da razão pura que o filósofo determina o caráter puro da moral. A determinação *a priori* da lei moral surge, assim, da síntese da razão pura prática; ou seja, na conciliação entre liberdade e natureza. Conforme já destacado, a ação humana é praticada segundo princípios práticos subjetivos (máximas), que são legitimados pelo próprio agente, à medida que tais princípios são assumidos por ele como válidos. Para além de tais princípios, se existem também princípios práticos objetivos (leis). Paralelamente a estes fundamentos, há um terceiro elemento: o móbil, que é aquilo que move a vontade. Desde o momento que um móbil produz um princípio prático subjetivo a partir do seu conteúdo, produz também uma regra prática material. Esse conteúdo afeta a faculdade volitiva do agente, vinculando empiricamente uma satisfação prévia à representação do objeto a ser realizado pela ação. Ocorre que essa ligação pode não ser válida necessariamente para todo e qualquer agente. Com efeito, por sua natureza subjetiva, em si mesmo, este princípio representa no máximo aquilo que agrada ao agente.

Mas há, por outro lado, na consciência do agente outro princípio prático que interfere, com força de lei, a faculdade da vontade, a saber: o dever. O dever se manifesta na espontaneidade da liberdade, ou seja, na autonomia da vontade. Trata-se, precisamente, da coação que a razão pura exerce sobre a consciência prática de um ser racional-sensível, de vontade imperfeita. É, portanto, mediante a consciência do dever que a razão pura prática faz notar a sua realidade objetiva. Como explica Korsgaard:

Se removermos todos os fins – todo o material – da vontade, o que resta é o princípio formal da vontade. O princípio formal do dever é apenas o dever – que é lei. O caráter essencial da lei é a universalidade. Portanto, a pessoa que age por dever atende a universalidade do seu princípio (1996, p. 13).

O dever, nessa perspectiva, se apresenta como lei moral, como um imperativo categórico, porquanto prescreve uma ação em caráter necessário e incondicional. O dever representa, dessa forma, um princípio prático objetivo que requer a subordinação dos princípios práticos subjetivos, que, por definição, devem ser universalizados.

Dessa transição do conhecimento moral da razão comum ao conhecimento filosófico, Kant extrai algumas conclusões de máxima relevância. Kant percebe, por exemplo, que as teorias morais em geral não contemplavam até então determinados aspectos presente no conhecimento moral comum. Notadamente, a necessidade de uma fundamentação *a priori* capaz de justificar os fins de uma ação moral, a consideração de princípios morais na busca da felicidade e a ausência de valor intrínseco em determinadas qualidades morais estão presentes na razão moral comum; contudo, eram ignoradas no discurso moral sistematizado.⁴⁶ A análise da razão moral comum, como mostra Kant, dá evidências de um princípio único, cuja representação determina a vontade de forma que esta possa ser qualificada como ilimitadamente boa. Isso conduz Kant a uma formulação provisória do princípio supremo da moralidade. Este suposto princípio, diz Kant, deve fazer com que “eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (*GMS*, 402). Querer que a máxima da vontade se torne lei universal significa, antes de tudo, conferir objetividade a um princípio subjetivo. A universalidade presente neste princípio fundamental é o que garante a sua especificidade como lei. O juízo moral da razão ordinária, a propósito, está de pleno acordo com tal princípio, porquanto não o perde de vista, como Kant afirma. É, portanto, sob esses termos que Kant demonstra haver na razão comum um princípio fundamental da moralidade.

⁴⁶ Cf. WOOD, 1999, p. 19.

Na segunda seção da *Grundlegung*, Kant permanece na sua intenção de determinar o princípio supremo da moralidade, todavia ele o faz investigando o agir do ponto de vista estritamente racional. Kant pretende, sobretudo, justificar a ideia de que juízos morais excelentes devem ter origem em um princípio fundamental único, racionalmente justificado. Dado que na natureza tudo funciona segundo leis, o filósofo entende que apenas a seres racionais é concedido agir segundo princípios normativos, que, por definição, dizem o que fazer e porque fazer. Nesse sentido, ele considera que as máximas do agir, em razão do seu caráter racional, devem ser consoantes a determinados mandamentos da razão; mandamentos esses que se manifestam como imperativos. Se a representação de uma lei exprime um mandamento, um imperativo deve expressar o caráter formal desse mandamento. Imperativos denotam, assim, um dever, na medida em que exigem a observância de determinadas regras de conduta. Quando de ordem técnica ou prudencial, imperativos são classificados como hipotéticos. A ação, em tais casos, se constitui um meio para a consecução de um fim. Imperativos hipotéticos dizem, portanto, o que se deve fazer para realizar determinado propósito técnico ou pragmático. Os imperativos hipotéticos, dado o seu caráter contingente, obrigam a uma ação subjetivamente; a obrigatoriedade da lei, de outra parte, está condicionada ao propósito visado. O agente está, em suma, obrigado a uma ação somente na medida em que intenciona alcançar determinado fim.

Mas há também imperativos que determinam incondicionalmente o que se deve fazer. Os imperativos categóricos, diferentemente, impõem uma obrigação objetiva, e subjetivamente necessária. Imperativos categóricos são sempre de caráter moral, e trazem em si a lei que determina a subordinação das máximas que lhes correspondem. Em função da sua especificidade, imperativos categóricos não guardam relação alguma com a experiência. Convém salientar, entretanto, que para uma vontade perfeita os imperativos morais não fazem sentido, pois não há obrigação na lei, justo porque lei e dever coincidem necessariamente. Ocorre que este não é o caso do ser humano. Como ser racional sensível, de vontade imperfeita, o ser humano está sujeito às obrigações das leis da razão que estes imperativos expressam. Mas não se pode perder de vista que a inobservância da ordem de um imperativo categórico não desqualifica o seu caráter normativo, tampouco anula a sua obrigatoriedade. Imperativos categóricos têm valor intrínseco; representam “proposições sintéticas *a priori*”, à semelhança dos “juízos sintéticos *a priori*” do âmbito da filosofia teórica. A possibilidade de um imperativo categórico implica, antes de tudo, em uma obrigação incondicional de praticar uma ação em determinada direção. Daí porque Kant sustenta que o princípio supremo da moralidade deve ser um único imperativo categórico.

O princípio supremo da moralidade é determinado por Kant a partir de um sistema de três formulações complementares. A *fórmula da lei universal*, exposta na primeira seção da *Grundlegung*, representa uma formulação ainda provisória do princípio supremo da moralidade, e também a mais abstrata.⁴⁷ Ela expõe o princípio supremo da moralidade enquanto *forma*: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que se torne lei universal” (*GMS*, 421). A sua função é a de levar o agente a se perguntar se a máxima da sua ação pode fazer parte do sistema das leis da natureza. Ela visa, ademais, denunciar toda máxima da vontade que viola um princípio prático objetivo. Agir de tal forma significa, em última instância, querer que a máxima de uma ação expresse, sem contradição⁴⁸, a universalidade de uma lei da natureza; significa querer que ambas – a máxima e sua universalização – sejam, ao mesmo tempo, possíveis. “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”, complementa Kant (*GMS*, 421). A *fórmula da lei da natureza* se apresenta, dessa forma, como uma variante da *fórmula da lei universal*⁴⁹. Ocorre que essa exposição demonstra, no máximo, que o princípio supremo da moralidade, caso exista, tem tal forma. Interessa explicitar, além disso, *como* tal princípio se aplica à vontade de um ser racional sensível.

Kant parte do pressuposto de que toda ação visa, necessariamente, a um determinado fim. Se existe um imperativo categórico, este deve ser um fim objetivo que a razão determina a si mesma, e por isso deve ser atribuído a toda vontade racional (*GMS*, 427). Isso significa, noutros termos, que uma ação praticada segundo o imperativo categórico deverá ser o próprio fim visado, e que tal fim não pode estar nem no objeto do desejo, tampouco no desejo em si. Esse fim deve ser antes um valor absoluto para que possa servir de princípio a um imperativo moral. Com efeito, apenas seres racionais existem como um fim em si (*GMS*, 428); dentre os quais o ser humano. É significativo lembrar que esta afirmação vai ao encontro da ideia que abre a primeira seção da *Grundlegung*, segundo a qual apenas uma vontade boa é um valor incondicional. Dessa forma, à medida que a ideia de uma vontade boa diz respeito

⁴⁷ Quanto à acusação de “formalismo vazio” que pesa contra Kant, Wood explica que isso se deve à “ênfase enganosa” que tanto críticos quanto seguidores de Kant deram à primeira formulação do princípio supremo da moralidade, em detrimento das demais formulações. Em vista disso, a demais formulações do princípio supremo da moralidade têm o propósito de “complementar e então remediar tal ‘formalismo’”, diz o autor (2008, p. 166).

⁴⁸ Quando a máxima de uma ação não pode ser concebida como uma lei da natureza de forma incontroversa, a contradição de que Kant fala se explicita através da inconformidade com um dever perfeito. Quando, por outro lado, esta mesma máxima pode ser concebida, porém não pode ser querida sem contradição, tal contrariedade se expressa ante um dever imperfeito (*GMS*, 424).

⁴⁹ De acordo com Wood, (2008, p. 167), estas duas formulações do princípio supremo da moralidade podem ser melhor assimiladas em contraste com os escritos antropológicos de Kant. “O ponto delas é opor nossa insociável propensão à presunção, a qual nos faz quer ver a nós e as nossas inclinações como exceções privilegiadas a leis que pensamos que todos os outros seres racionais devem seguir. Essas duas fórmulas pressupõem que já tenhamos identificado ‘o contrário’ de nossas máximas imorais como sendo uma lei”, esclarece a autor.

necessariamente à capacidade racional de escolha, a origem deste valor intrínseco é propriamente a humanidade, posto que “a natureza racional existe como um fim em si mesma” (*GMS*, 429). Este traço característico está presente em todo ser racional, de modo que não se constitui apenas um princípio subjetivo da ação, mas um princípio objetivo. A humanidade se caracteriza, desse modo, como o fim objetivo exigido para a determinação da vontade por um imperativo categórico.⁵⁰ A *fórmula da humanidade* expõe, assim, uma nova formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. (*GMS*, 429). A segunda fórmula se conforma à primeira, porquanto oferece nos seus termos o conteúdo apropriado para o princípio racional que Kant pretende determinar.⁵¹

A *fórmula da humanidade* ordena, ademais, que se realize a humanidade mediante o desenvolvimento das disposições naturais. Esta nova formulação também põe em relevo a imoralidade de toda máxima que viola o valor intrínseco da humanidade, isto é, a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). A *fórmula da humanidade* vem, sobretudo, certificar o valor da obediência racional ao princípio supremo da moralidade, pois há um motivo racional para se obedecer a um imperativo categórico com tal conteúdo. O motivo atribuído por Kant diz respeito ao valor intrínseco da natureza racional. Não obstante a influência de desejos e inclinações, a *fórmula da humanidade* afirma a obrigação racional de se respeitar a natureza racional porque ela não representa um fim a ser alcançado, mas um fim que existe por si. Portanto, o valor intrínseco da natureza racional não está sujeito a elementos contingenciais. A *fórmula da humanidade*, em última análise, normatiza o modo como a natureza racional deve ser tratada; não é sem motivo, portanto, que é desta nova formulação do imperativo categórico que Kant pretende fixar o princípio supremo da moralidade na última seção da *Grundlegung*, e deste derivar os deveres éticos.

Kant também precisa explicitar o princípio racional mediante o qual a autodeterminação da vontade é possível. Ainda sob a ideia de um imperativo categórico, o filósofo sintetiza as ideias de uma lei moral incondicional e de uma vontade racional, apresentando uma terceira formulação para o princípio supremo da moralidade; esta baseada na “ideia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal” (*GMS*, 432). Pois, se há um imperativo categórico, ele pode ser formulado como um princípio normativo para a autodeterminação da vontade. Este princípio deve, então, determinar o agir

⁵⁰ Cf. KORSGAARD, 1996, p. 17.

⁵¹ Cf. KORSGAARD, 1996, p. 107.

de “tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (GMS, 434 – grifo do autor). A *fórmula da autonomia* estabelece, nesse sentido, que todo ser racional é capaz de fornecer a si mesmo os princípios objetivos do próprio agir; seres racionais podem ser, portanto, legisladores e súditos de si. À primeira vista, esta parece ser uma reformulação da *fórmula da lei universal*. No entanto, ela reafirma a doutrina de que o imperativo categórico manda respeitar uma lei universal que o agente estabelece para si mesmo, particularizando-a na máxima da sua ação.⁵² Se um ser racional é mesmo um fim em si, segue que ele deve ser o próprio legislador da lei a que está obrigado a cumprir. A vontade autônoma se caracteriza, assim, como “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, 436), considerando o caráter puro do imperativo categórico na exclusão de todo interesse particular.

A possibilidade de um ser racional, tomado como um fim em si, e capaz de determinar a própria vontade conduz Kant à ideia da combinação de um sistema de leis como um sistema de fins. À medida que todos os seres racionais se acham sujeitos a um sistema de leis comum, tem-se um reino. À medida que estas mesmas leis determinam que os membros deste reino se tratem reciprocamente como fins em si mesmo, tem-se um reino de fins; fins estes que garantem não apenas as pessoas como fins em si, como também os fins individuais de cada um. Trata-se da “determinação completa” de todas as máximas da vontade, sob uma nova fórmula: “que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza” (GMS, 436). A *fórmula do reino dos fins*, nessa perspectiva, expressa tanto a forma quanto o conteúdo do agir moral. Se a *fórmula da humanidade* denota a igualdade absoluta entre os seres racionais em geral, a *fórmula do reino dos fins*, de outra parte, garante, enquanto ampliação da *fórmula da autonomia*, a supressão da insociável sociabilidade nessa sociedade ideal. A *fórmula do reino dos fins* representa, em síntese, a possibilidade de realização da ideia de uma comunidade de seres racionais organizada sob um sistema de fins harmônicos, isto é, uma sociedade civil regida por um sistema de leis práticas fundado no supremo princípio da liberdade da vontade: “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (GMS, 440).

Ao determinar a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, Kant pretende ter alcançado o objetivo estabelecido para a *Grundlegung*. A partir daquelas três formulações que se fundamentam reciprocamente, o filósofo apresenta um único princípio. A

⁵² De acordo com Paton (1947, p. 180), a *fórmula da autonomia* traz, nesse detalhe, aquilo que está implícito na *fórmula da lei universal*.

lei moral representa, assim, um “sistema de fórmulas” que oferece a unidade que Kant buscava encontrar em tal princípio. Não se trata, portanto, de três princípios distintos, mas três formas diferentes de exposição um mesmo e único princípio.⁵³ Na primeira formulação, Kant apresenta o princípio supremo da moralidade enquanto *forma*, oferecendo o critério da *universalidade*; trata-se, precisamente, da exposição da sua possibilidade lógica. Nessa medida, a *fórmula da lei da natureza* é apenas uma formulação mais intuitiva da *fórmula da lei universal*. A segunda formulação, depois, apresenta a humanidade como um valor intrínseco, e fim último de toda ação moral. Como tal, a *fórmula da humanidade* oferece o conteúdo de que o princípio moral supremo necessita; essa formulação fornece o motivo do respeito à lei moral. Na medida em que sintetiza *forma* e *conteúdo*, a *fórmula da autonomia*, por fim, representa a “completa determinação” de todas as máximas mediante a constituição de uma sociedade ideal regida por princípios objetivos fundados na autonomia da vontade. A *fórmula da autonomia* se define, então, como a necessária exigência para um sistema de leis morais capaz de orientar a conduta da totalidade dos seres racionais. No conjunto, essas formulações representam os sucessivos passos na determinação da autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade; princípio esse que Kant estabelece como fundamento último do respeito à dignidade da humanidade na busca pela realização de todos os fins.

3.3 A aplicação dos princípios práticos *a priori*: os fins que são deveres

Notável na filosofia moral kantiana é a ênfase atribuída ao respeito incondicional pelo ser humano. Até mesmo o sujeito de conduta viciosa é, por sua condição humana, merecedor de respeito (MS, 463). Não sem motivo, a segunda formulação do Imperativo Categórico estabelece a obrigação de se tomar a humanidade, seja na própria pessoa ou na pessoa de outrem, sempre como um fim em si, nunca como um *mero* meio. A absoluta igualdade entre os seres humanos, por conta da sua natureza racional, fica assim explícita. Importante salientar que, no tocante à racionalidade prudencial, não há nada de moralmente depreciativo em se usar o outro como meio. Aliás, é característico da vida em sociedade um sujeito se servir de outros, a fim de realizar os seus propósitos particulares. Todavia, o que é moralmente rejeitável, para Kant, é usar a natureza racional da pessoa humana como *mero*

⁵³ Cf. WOOD, 1999, p. 183-184.

meio. Usar a humanidade como mero meio não é outra coisa senão valer-se da racionalidade instrumental, desviada do seu fim, para alcançar propósitos individuais; trata-se precisamente da manipulação ou da coação da vontade alheia, ou ainda a renúncia do respeito merecido. A instrumentalização da natureza racional não caracteriza apenas a transgressão da *fórmula da humanidade*, mas também o comprometimento da possibilidade de realização do “reino dos fins”, à medida que prejudica o estabelecimento de um sistema harmônico de leis práticas objetivas comuns. O desrespeito ao ser humano fere, desse modo, o princípio da autonomia da vontade, que é “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, 436). O respeito à dignidade da humanidade se constitui, em última análise, um dever porque possibilita a coexistência da liberdade de todos, razão pela qual se constitui o fundamento tanto dos deveres jurídicos quanto dos deveres de virtude.

Kant trata detidamente de tais deveres na *Metaphysik der Sitten* nos termos da *Doutrina do Direito (Rechtlehre)* e da *Doutrina da Virtude (Tugendlehre)*. São duas partes independentes, mas, de certa forma, complementares. A diferença mais significativa entre ambas diz respeito ao tipo de constrangimento que uma e outra encerra. A *Doutrina do Direito* versa sobre uma forma externa de constrangimento, porquanto visa proteger e limitar a liberdade exterior dos indivíduos frente à necessidade de desenvolvimento das suas disposições naturais. Dessa forma, não determina diretamente o que se deve ou não fazer; antes, apenas explicita aquilo que é direito (*Recht*), aquilo que é justo por definição. Trata-se, portanto, de uma fundamentação *a priori* de deveres jurídicos; ou seja, do uso permissível da liberdade externa. Obrigações decorrentes de tais direitos não são por isso objeto da razão prática, mas da autoridade que tem o poder coercitivo de garantir que os indivíduos as cumpram. O que garante o cumprimento de deveres jurídicos, em última instância, é o receio da coerção da autoridade legal, caso a obrigação respectiva seja violada. Nisso, os deveres jurídicos se distinguem dos deveres éticos, uma vez que o seu conceito não carrega qualquer determinação imediata. Os deveres de direito, em suma, se referem à dimensão formal da determinação do arbítrio. Não obstante, não resta dúvida de que os direitos jurídicos, quando conforme a lei moral, sejam moralmente valiosos.

A *Doutrina da Virtude*, de outra parte, lida com uma classe diferente de deveres. Inversamente aos deveres de direito, os deveres éticos têm a ver com a autocoação; ou seja, com o constrangimento interno, por assim dizer. De modo geral, os deveres éticos estão relacionados ao aspecto material do arbítrio. A *Doutrina da Virtude* trata, assim, dos deveres que dizem respeito ao exercício autônomo da liberdade interior; liberdade essa que possibilita ao sujeito agir por dever, contrariando suas inclinações naturais. Como ser racional-sensível,

de vontade imperfeita, o ser humano está sempre diante de obstáculos que se não o impedem de agir por dever, então, minam a sua capacidade de fazê-lo. Agir por dever vem a ser, precisamente, a livre escolha de se obedecer a razão (*Päd*, 484). Obedecer a uma sanção interna, nesse caso, não caracteriza a mera subordinação à autoridade legal, ou ainda a uma coação externa qualquer, mas o agir em conformidade com certas razões morais, cujo fundamento último está intimamente ligado ao motivo do dever; razões morais, por sinal, têm maior valor em relação a razões instrumentais ou prudenciais.⁵⁴ Em vista disso, Kant a define como *virtude* (*virtus, fortitudo moralis*) a capacidade e o firme propósito de opor a vontade à força dos impulsos sensíveis; ou seja, a coragem moral de agir contrariamente às inclinações da natureza.⁵⁵ A *Doutrina da Virtude* se presta, nessa perspectiva, à preservação da liberdade interna do sujeito, no que tange à determinação de fins que a própria razão prática confirma.

A *Doutrina do Direito*, como se viu, constrange apenas aquelas ações que se constituem meios para um fim, indicando, com isso, que a adoção de um fim não pode ser alvo de uma coerção externa. Todavia, uma vez que somente o próprio sujeito, à luz de um princípio prático objetivo, pode constranger-se a si mesmo a adotar determinado fim, é vedada a possibilidade de coação externa no domínio da *Doutrina da Virtude*. A compatibilidade entre dever e liberdade, nesse caso, torna o agente moral necessariamente submetido a uma obrigação ao coagir a si mesmo a adotar determinado fim. Significa dizer que a liberdade coincide tão-somente com aqueles fins que o sujeito adotou como seus. Como Kant enuncia,

Fim é um objecto do livre arbítrio, cuja representação determina o livre arbítrio a uma ação (mediante a qual se produz aquele objeto). Toda ação tem, portanto, um fim e, dado que ninguém pode ter um fim sem se propor a si mesmo como fim o objeto do seu arbítrio, ter um fim para as ações é um acto de liberdade do sujeito agente e não um efeito da natureza. [...] Pois, que, uma vez que há ações livres, tem também de haver fins aos quais, como objeto, aquelas se dirijam. Mas entre estes fins tem de haver alguns que sejam simultaneamente (i.e., segundo o seu conceito) deveres. – Porque se não existissem fins dessa espécie, e dado que nenhuma ação humana pode ser destituída de fim, todos os fins valeriam para a razão prática somente como meios para outros fins e seria impossível um imperativo categórico; o que anularia toda a doutrina dos costumes (*MS*, 385 – grifo do autor).

Para Kant, há duas formas de se conceber a relação entre um fim e um dever. É possível concebê-la a partir de um fim, buscando-se a máxima de uma ação conforme ao dever; ou,

⁵⁴ Cf. WOOD, 2008, p. 159.

⁵⁵ Cf. *MS*, 380.

ainda, mediante a investigação de uma máxima da ação de forma a encontrar um fim que é um dever. A primeira possibilidade diz respeito à *Doutrina do Direito*, caso em que não importa o fim estabelecido pelo agente moral, mas o que é regulamentado pelo direito, e que, por extensão, se refere à máxima do agir coincidente com a liberdade dos outros; isso sempre segundo uma lei prática.

Tomada por este viés, a relação entre um *fim* e um *dever* é incompatível com a ética, o que evidencia outra diferença significativa entre os deveres de direito e os deveres éticos. Os primeiros expressam obrigações *stricto sensu*, determinando quais ações devem ser praticadas, enquanto que os deveres éticos impõem obrigações *lato sensu*, prescrevendo com certa latitude leis para as máximas do agir. Contudo, isso não significa que seja possível conceber exceções às obrigações éticas. Significa, pelo contrário, que a ética simplesmente oferece ao arbítrio um horizonte de ação mais amplo, na medida em que possibilita ao sujeito moral adotar uma máxima em detrimento de outra. Isso se deve ao fato de que a ética, enquanto sistema de deveres, assume a segunda forma de se conceber a relação entre fins e deveres. A partir da noção de dever, a ética investiga os fins, em função dos quais estabelece as máximas da ação segundo princípios práticos objetivos. “O conceito de um fim que é simultaneamente um dever, conceito que propriamente, pertence à Ética, é o único que fundamenta uma lei para as máximas das ações, na medida em que o fim subjectivo (que cada um tem) se subordina ao fim objetivo (que cada um deve propor-se)”, esclarece Kant (*MS*, 389). É nessa perspectiva, em resumo, que a doutrina ética de Kant estabelece os fins que são ao mesmo tempo deveres; ou, simplesmente, deveres de virtude.

Seguindo a classificação ordinária, Kant divide, primeiramente, os deveres de virtude em *deveres para consigo* e *deveres para com os outros*. O filósofo procede ainda uma segunda divisão, distinguindo essas duas classes de deveres entre *deveres perfeitos* e *deveres imperfeitos*.⁵⁶ Na concepção de Kant, deveres perfeitos não admitem exceções quanto aos interesses das inclinações naturais, pois são de obrigação estrita. Deveres imperfeitos, por oposição, são de obrigação lata, tendo em vista que, frente ao cumprimento do dever, reservam certa latitude ao arbítrio. Nessa linha, no que tange aos *deveres para consigo*, os *deveres perfeitos* estão relacionados ao ser humano tanto como ser animal quanto como ser moral, ao passo que os *deveres imperfeitos* se vinculam às noções de perfeição natural e de

⁵⁶ Na *Grundlegung* (421), Kant já esboça essa mesma estrutura por ocasião da aplicabilidade da primeira formulação do Imperativo Categórico. Ali, Kant oferece como exemplo de *dever perfeito para consigo* a proibição do suicídio, e como exemplo de *dever imperfeito para consigo*, o cultivo das predisposições naturais. No tocante aos *deveres para com os outros*, ele aponta como exemplo de *dever perfeito*, a proibição da falsa promessa, e como exemplo de *dever imperfeito*, a filantropia.

perfeição moral do ser humano. Quanto aos *deveres para com os outros*, os *deveres perfeitos* guardam equivalência com os deveres de respeito, ou seja, com as obrigações contrárias ao amor-próprio, ao desprezo e ao escárnio. Os *deveres imperfeitos para com os outros*, por seu turno, correspondem a deveres de amor; em particular, à beneficência, à gratidão e à simpatia, que se opõem à inveja, à ingratidão e o alegria pelo mal alheio. De modo geral, os deveres de virtude na perspectiva de Kant se resumem a dois, quais sejam: a busca da *própria perfeição* e a promoção da *felicidade dos outros*. Ambos representam, sobretudo, a exigência do respeito à dignidade da humanidade exigido pela lei moral nas ações de cada sujeito.

Convém considerar, entretanto, que o inverso não se pode conceber como dever moral. Para Kant, a busca da própria felicidade se constitui um impulso natural, posto que todo ser humano está naturalmente empenhado em promovê-la. A busca pela própria felicidade, para Kant, tem a ver com a dimensão prudencial da razão, e não exatamente com a sua dimensão moral. “Aquilo que cada um quer de modo incontornável não está contido no conceito de dever; pois que este implica uma coerção para um fim aceita a contragosto”, sustenta Kant (*MS*, 386). Segue, então, que a busca da perfeição alheia também representa um empreendimento impossível, uma vez que depende unicamente do sujeito mesmo o seu aperfeiçoamento moral. “Um outro pode, na verdade, coagir-me a fazer algo que não é um fim meu (mas apenas como meio para o fim de outrem), mas não pode coagir-me que eu o converta num fim meu, e, bem entendido, eu não posso ter nenhum fim sem o fazer meu”, sustenta Kant (*MS*, 381). Trata-se, em definitivo, de um dever que cada indivíduo está obrigado a cumprir por si mesmo; mesmo porque, no domínio da ética, não cabe uma coação externa tal que leve um sujeito a agir contrariamente ao fim que ele elegeu para si.

A busca da própria perfeição⁵⁷ corresponde, dessa forma, ao cumprimento dos deveres para consigo; sejam eles latos ou estritos. Esses deveres, no seu próprio conceito, têm a ver, fundamentalmente, com o respeito de si e com o desenvolvimento das disposições naturais que acompanham o ser humano. Os deveres latos, que têm caráter positivo, mandam que o sujeito proponha para si fins que promovam o próprio aperfeiçoamento. Os deveres estritos, por seu turno, proíbem o sujeito moral de agir contrariamente a sua destinação natural e moral; e têm, por isso, função negativa. Dessa forma, não guardam relação alguma com interesses individuais; antes, esses deveres impõem ao sujeito a obrigação de agir de forma tal a valorizar a dignidade da humanidade na sua própria pessoa. Por esse motivo, é dever do ser humano buscar arduamente elevar-se da animalidade à humanidade, combatendo a ignorância

⁵⁷ Kant se refere aqui à perfeição no sentido teleológico, ou qualitativo (formal), sentido esse que significa “a concordância das propriedades de uma coisa com um fim” (*MS*, 386).

pela instrução e corrigindo a sua conduta, porque “não é só a razão prático-técnica que, para os seus propósitos, que são diferentes (a arte), o aconselha, mas a razão prático-moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele” (MS, 387). Interessante nisso é que Kant não propõem qualquer princípio racional que indique objetivamente até que ponto cumpre ao sujeito desenvolver as suas disposições naturais e morais. Todavia, ele deixa claro que é lícito estabelecer leis para as máximas das ações. “Cultiva as tuas faculdades anímicas e corporais para seres apto para todos os fins com que possas deparar-te, independentemente de saber quais de entre eles poderiam ser os teus”, propõe Kant (MS, 392). Cumpre ao ser humano, além disso, educar racionalmente a sua própria vontade, de forma a estar sempre a caminho da realização da “perfeição prático-moral interna”. Isso equivale a dizer que não basta ao ser humano agir na legalidade, importa que ele aja ainda, e principalmente, na moralidade, tendo a ideia do dever em si como motivo necessário e suficiente para todas as ações. Em suma, a busca da própria perfeição requer também que o sujeito moral aja conforme ao dever por dever.

Como já visto, cumpre a cada sujeito moral estabelecer os fins mediante os quais a realização da sua própria felicidade se torna possível. Entretanto, naquilo que julgo me caber, tenho o dever de fomentar a felicidade de outro a partir de determinados fins que elejo para mim. Nessa perspectiva, a promoção da felicidade dos outros se constitui um fim que é ao mesmo tempo um dever. Fomentar a felicidade alheia, segundo Kant, requer, de um lado, o cumprimento de deveres de amor, e, de outro, o cumprimento de deveres de respeito. O amor a que Kant se refere é “concebido como máxima de benevolência (enquanto máxima prática), a qual tem como consequência a beneficência” (MS, 449). Esse “amor prático” é devido a todo ser humano, mesmo àquele indivíduo que é considerado indigno dele. Isso porque toda relação entre seres humano “é uma relação entre estes na representação da razão pura, quer dizer, das ações livres segundo máximas, que se habilitam a fazer parte de uma legislação universal e que, portanto, não podem ser egoístas (*ex solipsismo prodeuntes*)” (MS, 451). Da mesma forma deve ser entendido o respeito que é devido a todo ser humano. O respeito, nesse caso, não tem a ver com um mero sentimento fundado em qualquer espécie de comparação, mas se refere a um respeito em sentido prático, isto é, “uma máxima de restrição da nossa auto-estima por via da dignidade da humanidade na pessoa de outrem” (MS, 451). Em última instância, o amor e o respeito em sentido prático se constituem pretensões absolutamente legítimas de todo ser humano em relação a seus iguais, razão pela qual a promoção da felicidade alheia é ao mesmo tempo fim e dever na concepção de Kant.

A partir da concepção kantiana de natureza humana, fundamentada na ideia de destinação (*Bestimmung*), se buscou demonstrar, primeiramente, a realidade da moralidade. Com o propósito de explicitar as condições subjetivas da natureza humana que condicionam positiva ou negativamente o cumprimento dos deveres morais, foram repostos elementos fundamentais da concepção antropológica de Kant, em particular aqueles relacionados em alguma medida com o caráter moral. Evidenciar os característicos da natureza humana é de máxima importância para uma adequada interpretação da teoria moral kantiana e, por extensão, da sua ideia de educação. Seguindo o percurso argumentativo de Kant, se buscou também reconstruir a exposição do filósofo relativamente à busca e determinação do princípio supremo da moralidade. Com isso se quis mostrar o princípio da autonomia da vontade, que garante a dignidade da humanidade, representa o fundamento último da doutrina dos deveres em Kant. Finalmente, se pretendeu demonstrar que, à luz de tal sistema de deveres, o ser humano está livremente obrigado a buscar a perfeição própria e a promover a felicidade dos outros mediante os fins que eleger para si.

Repostos os fundamentos *a priori* da moral em Kant, e verificada a sua aplicabilidade à natureza humana do ponto de vista metafísico, convém investigar como isto também pode ser possível do ponto de vista prático. Perseguir o próprio aperfeiçoamento e promover a felicidade dos outros com o fito na realização da dignidade da humanidade, ao que parece, guarda estreita relação com fim da doutrina pedagógica de Kant. Assim, o que se pretende no terceiro e último capítulo deste trabalho é analisar o que exatamente Kant quer significar quando diz que “não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um”, (Päd, 450). Importa saber, sobretudo, como o filósofo pensa ser possível a realizar a dignidade da humanidade mediante o desenvolvimento desta “disposição de escolher apenas os bons fins”? Com efeito, isso tem a ver, fundamentalmente, com a formação de um caráter moral virtuoso mediante a educação racional da vontade.

4 A PEDAGOGIA DA DIGNIDADE DA HUMANIDADE

No capítulo anterior, se procedeu a uma reposição em largos traços da concepção de natureza humana defendida por Kant. Na sua caracterização antropológica, o filósofo apresenta os condicionantes subjetivos que interferem na condução da vida prática do ser humano, tanto no plano individual quanto coletivo. Ficou consignado, então, que é em função do caráter que o ser humano pode realizar as suas disposições originárias, elevando-se da condição de *animal rationabile* à condição de *animal rationale*. No plano individual, o caráter se define como a dimensão formal do querer, porquanto manifesta a capacidade de agir de modo resolutivo sob princípios práticos fundamentais, não obstante a influência de inclinações sensíveis. De outra parte, no que tange à espécie, o ser humano acha-se apto a construir um caráter próprio, ao se dedicar ao aperfeiçoamento das suas disposições naturais. De todo modo, é mediante o caráter moral que ser humano *pode* fazer-se livre e, assim, realizar sua destinação (*Bestimmung*).

A possibilidade do domínio prático da razão pura, por outro lado, confere à faculdade volitiva o *status* de elemento constituinte da natureza racional do ser humano. Dessa forma, só se pode falar em moralidade à medida que a vontade for pautada por motivos racionais. Em termos mais precisos, significa dizer que o desenvolvimento da moralidade tem a ver com a determinação racional da vontade. Nesse sentido, interessa lembrar que é exatamente o imperativo categórico que se apresenta como fundamento último para o desenvolvimento racional da vontade. Ao lidar com o problema da moralidade, Kant desvela detalhes significativos da fragilidade da condição humana, detalhes esses que suscitam a obrigação de se tomar a humanidade sempre como um fim em si, e nunca como mero meio.

Diante disso, não se pode perder de vista que ao caracterizar o aspecto moral da natureza humana, Kant admite que haja no ser humano uma tendência inata em ceder à influência de inclinações viciadas, constituindo-as móbeis suficientes das máximas de suas ações. O filósofo concede, portanto, a existência uma propensão para o mal que se manifesta na subordinação de princípios práticos objetivos a inclinações degeneradas por determinados vícios enxertados. À medida que a ação humana pode se apoiar em princípios práticos subjetivos que conflitam com uma vontade boa, a possibilidade de um caráter mau (ou o que é pior: a falta de um caráter) se apresenta como uma questão incontroversa para o filósofo.

Com isso em mente, Kant assume a educação como um processo que possibilita o melhoramento humano, na medida em que perpassa as gerações. O ser humano, assim ele

argumenta, precisa ser submetido a um processo formativo capaz de desenvolver nele todas as disposições naturais presentes na humanidade; potencialidades e capacidades tais que lhe permitem se aproximar da perfectibilidade que natureza lhe faculta. Significa dizer que o ser humano, uma vez que está destinado pela própria natureza a viver em uma sociedade, e nela cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se, não pode prescindir da sua condição de ser racional, tampouco pode abrir mão da formação do seu próprio caráter. A educação em Kant se define, enfim, como um processo aberto de construção e cultivo de si, processo esse que deve estar orientado pela ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*).

Nesta perspectiva, neste último capítulo se explorará, a partir dos princípios e teses pedagógicas kantianas, as condições mediante as quais o caráter moral do ser humano pode ser adequadamente formado, tendo em mira a realização da sua destinação natural. Serão apresentados, na primeira seção, elementos fundantes da concepção kantiana de educação, no intuito de demonstrar sob que termos essa concepção surgira como uma proposta revolucionária. Na seção subsequente, se tratará do imprescindível papel da disciplina no processo de formação, como também da importância da cultura para o aprimoramento da humanidade. Por fim, no último segmento, se abordará propriamente a formação (*Bildung*) do caráter moral, oportunidade em que se tratará, de forma mais precisa, da questão do método na perspectiva pedagógica de Kant. Pretende-se justificar, dessa forma, a hipótese anteriormente enunciada de que a educação, como formação do caráter moral, vem a ser na sua essência uma aplicação antropológica de princípios práticos *a priori*.

4.1 A novidade da doutrina pedagógica de Kant

Muito embora a sensibilidade exerça uma influência substantiva sobre o arbítrio (*Willkür*) do ser humano, ela não determina absolutamente o seu agir. Já na *Kritik der reinen Vernunft* (363), Kant sustenta que o ser humano é capaz de se autodeterminar, independentemente dos impulsos sensíveis. Por sua constituição natural, o ser humano se acha condicionado ao mecanicismo da natureza; porém, em razão de determinadas faculdades, se caracteriza como um ser absolutamente indeterminado. Isso implica em afirmar que é em função da liberdade e da sua capacidade racional que o ser humano pode escapar ao determinismo natural, e formar o seu próprio caráter. “A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que

pertencem à humanidade”, observa o filósofo (*Päd*, 441). Dessa forma, a formação (*Bildung*) moral se apresenta como um elemento necessário à realização da destinação (*Bestimmung*) humana, de maneira que é relevante observar que, ao propor uma nova maneira de pensar, Kant passa a tratar este tema sob uma perspectiva essencialmente filosófica.

Assim, de modo a permitir que o ser humano possa realizar a ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), são dois os principais propósitos da doutrina pedagógica de Kant. O primeiro possui uma função negativa, e diz respeito ao refinamento dos sentidos. O segundo, na medida em que visa promover o desenvolvimento das capacidades cognitivas, exerce um papel positivo. Com efeito, o primeiro lança as bases para a realização do segundo. Estes propósitos têm a ver com dois traços característicos de alta relevância para a doutrina pedagógica. No contraste com as obras mais estudadas da filosofia transcendental, são doutrinas inesperadas, por assim dizer, mas fortemente enraizadas nas perspectivas pedagógicas de Jean-Jacques Rousseau⁵⁸ e de Johann Bernhard Basedow (1723-1790). Uma dessas novidades apresentadas por Kant diz respeito, precisamente, ao seu aspecto naturalista da sua doutrina educacional.

Não obstante o fato de Kant sustentar que princípios morais não derivam de relações causais da natureza, no âmbito da educação, ele admite um tipo específico de naturalismo.⁵⁹ Esse naturalismo que Kant incorpora à sua doutrina pedagógica se identifica com o que Rousseau entende por “educação negativa”, além denunciar uma clara influência do projeto educacional de Basedow.⁶⁰ Em linhas gerais, o naturalismo defendido por Kant representa a convicção de que se deve respeitar o curso natural do desenvolvimento humano, de modo que qualquer intervenção de natureza autoritária nesse processo pode produzir consequências nocivas ao indivíduo em formação. Trata-se de um naturalismo em sentido *fraco*⁶¹, porquanto considera que o que se encontra na natureza é bom, ainda que eventos naturais não

⁵⁸ É razoável conceder que muito da concepção pedagógica de Kant sofre a influência pensamento de Rousseau, especialmente no diz respeito à crítica ao intelectualismo e à invenção do conceito moderno de infância. Ignorando o mundo infantil, a pedagogia tradicional impunha à criança o aprendizado pela transmissão e memorização dos conteúdos. Rousseau, contrariamente, sustentava que a criança, antes de racional, é um ser sensível, pois a construção da sua realidade se dá a partir dos sentidos; e, é a partir dos sentidos que a criança desenvolve sua estrutura cognitiva. Na sua crítica social, Rousseau sustenta, ainda, que a sociedade (adulta) corrompe com seus vícios o universo infantil. Dessa forma, ele defende que só um modelo natural de educação (educação negativa) poderia desenvolver as potencialidades da criança, sem desrespeitar a pureza de sua realidade. Cabe, assim, ao educador mediar e guiar a criança na sua relação com as coisas, possibilitando-lhe o fortalecimento do seu corpo e o refinamento de seus sentidos, protegendo-a, ao mesmo tempo, da exposição dos vícios apresentados pelo universo adulto. Com efeito, esses elementos aparecem na doutrina pedagógica de Kant.

⁵⁹ “Há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir de seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação”, assim argumenta Kant (*Päd*, 445).

⁶⁰ Cf. *Ph*, 449.

⁶¹ Cf. LOUDEN, 2011, p. 145.

estabeleçam, tampouco justifiquem por si princípios morais. Esta forma de naturalismo significa, em definitivo, que do mesmo modo que uma teoria moral deve contemplar aspectos essenciais da condição humana, uma doutrina pedagógica não pode prescindir de um método derivado da natureza.

A outra novidade significativa que doutrina pedagógica de Kant contempla se refere ao caráter sempre experimental que ele atribui à educação. Muito embora o filósofo sustente que a razão deve estar à frente da experiência no que se refere à construção do conhecimento e à condução da ação, ele reconhece o valor da experiência no domínio pedagógico, pois esta leva a resultados que a razão, talvez, seja incapaz de antecipar. Em uma clara referência ao aspecto positivo do empirismo, o filósofo escreve em *Über Pädagogik*:

Crê-se geralmente que não é preciso fazer experiência em assuntos educacionais e que se pode julgar unicamente com a razão se uma coisa é boa ou má. Quanto a isso erra-se muito e a experiência nos ensina que as nossas tentativas produziram de fato resultados opostos àqueles que esperávamos. Vê-se, pois, que, sendo nesse assunto necessária a experiência, nenhuma geração pode criar um modelo completo de educação [...], (451).

Trata-se de um argumento a favor da transformação da arte da educação em uma ciência fundada na experiência.⁶² “Uma ciência prática precisa, também e antes de tudo, de uma reflexão planejada, mas não de algum plano imposto no sentido da simples realização de um programa”, esclarece Eidam (DALBOSCO; EIDAM, 2009, p. 199). Para Kant, portanto, a educação é uma arte de natureza sempre experimental, em função do que a pedagogia deve se constituir em um estudo rigoroso e sistemático.

Analisada em paralelo à filosofia crítica, fica evidente que a doutrina pedagógica de Kant não se constitui outra mera explicação teórica sobre o tema. Antes, o seu conteúdo revela a profundidade da compreensão do filósofo acerca da relação entre filosofia e pedagogia, em especial no que se refere à construção do caráter moral. A rigor, a perspectiva pedagógica de Kant perpassa os múltiplos domínios do seu sistema filosófico, vinculando as questões fundamentais acerca do *conhecer*, do *agir* e do *esperar* à necessidade da formação (*Bildung*) humana. Em suma, a concepção pedagógica kantiana se ocupa da relação entre o *homo phaenomenon* e o *homo noumenon*, com o fito no estreitamento da distância entre uma e outra dimensão. Assim, a partir da ideia de dignidade da humanidade (*Würde der*

⁶² Cf. *Päd*, 447.

Menschheit), convém acolher a existência de nexos conceituais entre doutrina pedagógica filosofia transcendental e discurso antropológico kantianos.⁶³

No entanto, considerada a complexidade do sistema filosófico kantiano, é tentador conceder certo distanciamento entre o filósofo e o educador. Ocorre que muito embora Kant não tenha se ocupado sistematicamente com a questão da educação – como o fez em relação ao conhecimento e à moral, por exemplo –, a experiência conquistada ao longo dos vários anos dedicados ao ensino é irrefutável. Decididamente, o Kant filósofo fora também um educador. É interessante destacar, nesse sentido, que uma análise cuidadosa acerca do ideário de Kant revela prontamente que os temas pedagógicos nunca estiveram completamente divorciados do seu sistema filosófico; prova disso são as frequentes alusões a tais questões em seus mais importantes escritos.

Também é lícito admitir que a filosofia da história de Kant participa em grande medida da sua concepção pedagógica. Nas discussões kantianas sobre educação e história, por exemplo, há uma notória concepção teleológica⁶⁴ que visa, sobretudo, o aperfeiçoamento humano. O que subjaz ao esquema de estágios na educação e na história, por sinal, é mesmo a possibilidade de melhoramento um gradual da humanidade a partir do desenvolvimento de suas disposições naturais. Com a ideia de uma história universal em perspectiva, Kant defende que tudo deve convir à natureza, à sociedade e ao governo civil. Levada às últimas consequências, essa ideia se traduz em uma ambiciosa busca pela superação do determinismo natural, através do desenvolvimento do entendimento e da razão; processo que tende a culminar na construção de uma sociedade civil, na qual todos os membros agem segundo o princípio supremo da moralidade. Não é sem razão, então, que o filósofo confere tão elevado valor à formação (*Bildung*); afinal, o ser humano é aquilo que a educação faz dele.

Na visão de Kant, cabe salientar, o ser humano nasce em um estado de menoridade (*Unmündigkeit*), que precisa, mediante um processo formativo apropriado, alcançar a

⁶³ É praticamente consenso entre os especialistas em Kant a ideia de que para se chegar a uma compreensão adequada da sua concepção pedagógica, convém o exame de outros importantes textos do filósofo, especialmente aqueles que tratam sobre antropologia, religião, filosofia da história. Beck, por exemplo, considera que a “a filosofia da história de Kant é uma base bem mais importante para a sua teoria educacional do que a sua epistemologia e *Antropologia*” (apud MUNZEL, 1999, p. 275, n. 58).

⁶⁴ Ao contrário dos antigos, Kant adota não uma concepção cíclica de história, mas linear. Como tal, a concepção kantiana de história se distancia da concepção agostiniana. Se para Santo Agostinho a história humana se definia como um processo conduzido pela Providência Divina, de modo progressivo e penoso, para Kant ela se orienta por uma teleologia natural. Nesse modelo não há mais espaço para a graça divina, uma vez que a ideia de natureza assume o lugar de Deus. A história é, assim, o espaço da livre ação humana. Sob a influência de elementos do estoicismo e do pensamento de Rousseau, Kant defende a existência uma ordem na natureza que vai além das relações causais do mundo físico, e que dá sentido ao dever. “É o conceito de natureza como uma ‘secreta finalidade da ordem do mundo’ que assegura uma confiança na história e não mais em uma esperança religiosa”, explica Dalbosco (2011, p. 82). Dessa forma, como noção reguladora, a teleologia natural possibilita a transição da teleologia divina para a teleologia histórica, na qual o agir humano desempenha um papel nuclear.

maioridade (*Mündigkeit*). A formação (*Bildung*) em Kant representa, dessa forma, o processo mediante o qual se opera a passagem da tosca natureza ao pleno exercício da liberdade, a partir do uso racional da liberdade. Um processo formativo com essa pretensão não pode prescindir de desenvolver no ser humano a estima pela lei e o amor pela verdade, como também não pode deixar de incentiva-lo a cultivar a bondade e o apreço pela humanidade na sua própria pessoa, como também na pessoa de outrem. É papel da educação, portanto, garantir ao ser humano a sua liberdade, desenvolvendo nele um espírito alegre. Nesse sentido, a ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) passa a exercer um papel normativo de suma relevância, porquanto prescreve como indivíduos da espécie *Homo sapiens* podem se tornar plenamente humanos.

É de se convir, no entanto, que não é necessário recorrer ao pensamento de Kant para se descobrir que o ser humano não nasce pronto para conduzir a sua existência, e que precisa da proteção, do cuidado e da instrução de outros para que possa se desenvolver. A educação do ser humano é uma questão incontroversa, independentemente do que Kant tenha a dizer. Contudo, o modo como se deve atender a tal necessidade, sem prejuízos para o sujeito em formação, já não parece ser algo assim tão evidente. No campo da política, convém frisar, Kant rejeita categoricamente a ideia de as pessoas se colocarem contra o poder estatal instituído. A ideia de revolução na política é, assim, prontamente rechaçada pelo filósofo. Porém, a sua posição não é a mesma em relação à educação. Nessa área, ao invés de uma lenta reforma, o filósofo prega a favor de uma grande e imediata revolução, o que mostra que o seu pensamento esta em sintonia com os problemas educacionais da sua geração.

A ênfase na prática em detrimento do aprendizado teórico, o enfoque na razão prática e o exercício do juízo em oposição à mera memorização, a ideia de uma metodologia dialógica de ensino, entre outras, se apresentavam como argumentos recorrentes na discussão sobre uma reforma na educação, no século XVIII. Com efeito, a doutrina pedagógica de Kant tanto influenciou como foi influenciada por esse debate. Mas longe de ser uma metodologia reduzida, voltada à mera transmissão de informações no domínio das artes e das ciências, a pedagogia kantiana esta profundamente vinculada às questões que lhe ocuparam ao longo da vida⁶⁵, questões que o impeliram a rechaçar teses empiristas, cétricas e moralistas, em prol de uma perspectiva de educação focada no cultivo das disposições naturais do ser humano.

Contrariado com a metodologia pedagógica da sua época, Kant cunhou suas primeiras observações acerca da questão da educação a partir da sua leitura do *Emílio* de Rousseau.

⁶⁵ Cf. *L*, A 25.

Muito embora tenha assumido que a concepção de educação de Rousseau fosse o "único meio" de melhorar a sociedade, Kant não tardou em perceber, em função dos vários anos dedicados à função de tutor, que para criar um único indivíduo para a vida adulta, tal teoria era insuficiente, uma vez que não oferecia uma noção clara de como tal instrução pudesse ser transformada em um sistema de educação institucionalizada. Daí a razão da simpatia Kant pelo Instituto de Dessau.

Fundado no ano de 1774 por Basedow⁶⁶ (1723-1790), o Instituto de Dessau era o único educandário, segundo Kant, que se achava de acordo com um completo plano de formação humanista. Com um projeto de formação baseado no ideário do Esclarecimento (*Aufklärung*)⁶⁷ e nos princípios pedagógicos do próprio Rousseau, o Instituto de Dessau recebia estudantes de todas as classes sociais e orientações religiosas. A sua metodologia pedagógica se pautava pela mínima memorização. Entretanto, o aprendizado era exaustivamente conduzido através procedimentos lúdicos. A educação física, a propósito, se constituía em um elemento imprescindível do currículo do educandário. Não bastasse isso, os seus estudantes não eram forçados a estudar, tampouco se admitia castigos físicos.

Kant considerava se tratar do primeiro instituto educacional a apresentar um perfeito plano de educação. Ele, inclusive, declarou publicamente que se tratava de um genuíno instituto de educação, cujos fundadores eram dedicados ao bem-estar e melhoria da humanidade, e que lavavam a termo uma pedagogia realmente "em sintonia com a natureza, bem como todos os assuntos civis". Em função disso, Kant convocou todos "amigos da humanidade" (*Menschenfreunde*) a apoiar esta escola, e a conhecer melhor o seu método de ensino, tendo em vista que o seus benefícios não se limitavam aos seus alunos, mas também se prestava a formar professores segundo a mesma perspectiva pedagógica. Tratava-se, enfim, de um educandário com claros propósitos cosmopolitas.

Não obstante o fato de sofrer grande influência das concepções pedagógicas de Rousseau e de Basedow, Kant se viu inclinado a conceber sua própria doutrina pedagógica,

⁶⁶ Na primeira oportunidade em que lecionou sobre temas pedagógicos, Kant se valeu do texto de Basedow, intitulado *Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker*, publicado em 1770. Convém salientar que Kant também chegou a se apoiar no texto do colega Friedrich Samuel Bock (1716-1785), *Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftigen Jugendlehrer*, de 1780.

⁶⁷ Loudon (2011, p. 149) destaca, nesse sentido, muitos intelectuais adeptos do Esclarecimento (*Aufklärung*) acreditavam que "human beings would be morally transformed through the growth of education, participation in democratic polities dedicated to the rule of law, free trade between nations, and the establishment of an effective international justice system that would stand up for human rights everywhere and eventually put an end to war. Gradually, the right sort of external institutional development would lead to inner moral transformation. But while he is certainly sympathetic to this goal reform movement, Kant's metaphysical commitment to free will prevents him from being a full-fledged member. External change does not guarantee internal change; good moral character is ultimately a free choice and not a causal outcome of social reform efforts".

como era esperado de qualquer professor germânico, à época.⁶⁸ Seguramente, *Über Pädagogik* é o texto kantiano mais conhecido sobre o tema, ainda que não seja o único, nem o mais preciso. A rigor, o texto não traz um amplo tratado sobre educação; trata-se, a bem da verdade, de um conjunto de notas arbitrariamente organizado.⁶⁹ Convém destacar, nesse sentido, que o texto de *Über Pädagogik* fora compilado e publicado por Friedrich Theodor Rink (1770-1811), aluno e amigo de Kant. Mas em virtude do fato de os originais não terem sobrevivido ao tempo, não se pode determinar se Rink publicou a integralidade das notas de Kant, ou se ele se ateu a apenas parte delas. Também não é possível afirmar com segurança se Rink se valeu dos mesmos termos do filósofo. Mas embora esta não seja uma obra publicada pelo próprio Kant, isso não invalida o seu conteúdo, nem reduz a sua relevância.

Notoriamente, a terminologia utilizada em *Über Pädagogik* não é apresentada com absoluta precisão. O termo *educação* (*Erziehung*), por exemplo, é aplicado em sentido bastante amplo, o que causa certas dificuldades de compreensão, especialmente em relação ao termo *formação* (*Bildung*). De modo geral, este termo se distingue do termo *educação*, apesar de não raras vezes ser aplicado como sinônimo. A imprecisão se aplica também ao termo *instrução*, que circunstancialmente está relacionado com a noção de *cultura* (*Kultur*); conceito esse que tem a ver com o dever de se desenvolver de toda e qualquer disposição natural.⁷⁰ Tomado nesse sentido, o termo *cultura* é aplicável a todos os aspectos da educação; ou seja, se refere ao desenvolvimento das disposições técnicas, pragmáticas e morais.⁷¹ Assim, a fim de se trazer maior clareza acerca da concepção pedagógica de Kant, é recorrente a tentativa de identificar uma estrutura sistemática nas observações do filósofo.

Nessa perspectiva, em *Über Pädagogik* (449-50) são apresentados quatro elementos constitutivos⁷² que conferem certa estrutura à doutrina pedagógica de Kant: a *disciplina*, a *cultura*, a *civilidade* e *moralidade*.⁷³ Todavia, como observa Munzel (1999, p. 275), “a questão da estrutura sistemática (se houver uma) requer um princípio que conecte essas divisões umas as outras, bem como ao propósito último a ser alcançado por esses estágios

⁶⁸ Cf. LOURDEN, 2011, p. 136.

⁶⁹ Cf. VANDEWALLE, 2004, p. 6.

⁷⁰ Cf. *MS*, 391, 392.

⁷¹ Cf. *ApH*, 322; *Päd*, 486.

⁷² Não obstante, na introdução de *Über Pädagogik* (441), tal como é apresentado, conceito de educação compreende três elementos distintos, a saber: o cuidado, a disciplina e a instrução.

⁷³ Nisso também se percebe uma relação direta com a concepção de caráter da espécie humana que Kant apresenta em *Antropologia*: “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar*, *civilizar* e *moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (325 – grifos do autor).

pedagógicos, unificando-as em um todo sistemático”. Convém recuperar, dessa forma, que ideia dos estágios na história humana, assim como a caracterização das disposições naturais do ser humano que Kant expõe em outros escritos estão em franca correspondência com a esta estruturação, o que subsidia a análise da sua teoria pedagógica.

A doutrina pedagógica de Kant, tal como é apresentada em *Über Pädagogik*, no que diz respeito a sua dimensão negativa, toma o ser humano como um simples ser da natureza, isto é, como um animal. Designada também como *educação física*, ela abrange toda espécie de cuidados relativos ao desenvolvimento corporal e conservação da vida na infância. Por cuidado, Kant entende as precauções que o adulto deve tomar em relação à criança, a fim de evitar que ela prejudique a si mesma no curso do seu desenvolvimento natural.⁷⁴ Quanto à sua dimensão positiva, a doutrina pedagógica se refere à formação do ser humano enquanto ser dotado de liberdade. Como tal, a chamada *educação prática* busca, de maneira geral, promover o desenvolvimento das racionalidades técnica e pragmática do ser humano. Mas de um modo mais específico, ela pretende a formação do caráter moral do ser humano, mediante o desenvolvimento da disposição à personalidade.

Fato é que a distinção mais clara e evidente, porém não rígida, que perpassa os textos de Kant diz respeito mesmo às dimensões negativa e positiva da sua doutrina pedagógica, distinção essa que corresponde exatamente às noções de *disciplina* e *cultura*. A disciplina (*Disziplin*), porquanto representa a dimensão negativa da educação, não acrescenta nada “às precauções tomadas pela natureza” (*Päd*, 459). A cultura (*Kultur*), de outra parte, à medida que compreende os aspectos ditos positivos, consiste, essencialmente, no fortalecimento da índole e no desenvolvimento das faculdades cognitivas.⁷⁵ A disciplina e a cultura envolvem, portanto, ações formativas de natureza negativa e positiva, respectivamente, exercidas sobre algo que já está presente no indivíduo.

Nisso se percebe porque Kant usa o termo formação (*Bildung*) em equivalência ao sentido de educação (*Erziehung*). É que ambos os termos estão presentes aqueles dois componentes – a disciplina e a cultura. Entretanto, há que se observar que o termo *Bildung* é

⁷⁴ Para Louden (2011, p. 139), tomando por base o *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (*M*, 112), “este primeiro estágio da educação corresponde aos primeiros tempos da existência humana, quando nossos ancestrais eram ainda criatura puramente instintivas, as quais obedeciam cega e irrefletidamente os ditames de seus instintos e desejos naturais”.

⁷⁵ Cf. *Päd*, 475-76. É significativo destacar, nesse sentido, que já na *Kritik der reinen Vernunft*, ao tratar da disciplina da razão, Kant expõe esta distinção de forma precisa: A *coaço*, graças à qual a tendência permanente que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada, chama-se *disciplina*. Distingue-se da *cultura*, que deve simplesmente proporcionar uma *aptidão*, sem como isso destruir uma outra já existente. Para a formação de um talento, que já por si mesmo tem a propensão para se manifestar, a disciplina dará um contributo negativo, mas cultura e a doutrina contribuirão positivamente (*KrV*, 738 – grifos do autor).

usado em sentido mais restrito, especialmente no que se refere à formação do caráter moral. Assim, convém analisar a doutrina pedagógica de Kant a partir dos conceitos de *disciplina*, *cultura* e *formação*, já que tais noções perpassam o conjunto dos seus escritos que fazem referência, principalmente, às disposições originárias e o caráter moral.

4.2 A função propedêutica da disciplina e o papel transformador da cultura

Na educação, assim concebe Kant, o homem deve ser, antes de tudo, disciplinado. Ele deve também tornar-se culto. Por fim, compre-lhe torna-se moral. A disciplina tem, pois, tem a função de refrear as inclinações naturais do ser humano, preparando-lhe o caminho para o desenvolvimento da humanidade. “A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis”, como afirma o filósofo (*Päd* 442).⁷⁶ Na medida em que é capaz de transformar a animalidade em humanidade, a disciplina se apresenta como um elemento absolutamente indispensável à formação humana. Trata-se, enfim, do primeiro momento da formação caráter moral.⁷⁷ Em função de que se é requisito imprescindível à razão, a ela deve se seguir a cultura e a formação moral propriamente dita.

Essa definição é consoante ao que Kant explicita em outros textos, especialmente naquilo que se refere aos desejos e inclinações inerentes à natureza humana. Importa reconhecer, no entanto, que submeter o ser humano à disciplina não significa erradicar completamente os seus instintos e desejos. Impingir-lhe tal sorte significaria, por sinal, a sua plena desumanização. Antes, e pelo contrário, a disciplina em Kant tem a ver com o desenvolvimento da habilidade que todo ser humano naturalmente dispõe para controlar as determinações sensíveis, valendo-se unicamente da sua própria capacidade racional. Disciplinar, assim diz Kant, é “procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade” (*Päd*, 449).

A disciplina, dessa forma, não se confunde de forma alguma com o adestramento, muito embora o ser humano possa ser adestrado como animais o são. O adestramento, com efeito, representa uma racionalidade heterônoma (*heteronome Zweckrationalität*) dirigida a

⁷⁶ Na interpretação de Loudon (2011, p. 140), a disciplina corresponde à *civilização* no contexto da história da humanidade. Trata-se da passagem da rudeza da animalidade para a humanidade, isto é, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para os domínios da razão. De acordo com o autor, o ser humano trocou a função do instinto pela sociedade organizada, desenvolvendo uma gama de práticas sociais e criando múltiplas instituições culturais ao se dispersar pelo mundo, dito noutros termos.

⁷⁷ Cf. *KrV*, 738.

fins dados de antemão.⁷⁸ Uma vez que a doutrina pedagógica defendida por Kant se insere na sua perspectiva de Esclarecimento (*Aufklärung*), há que se ter em vista que um processo educativo condizente com tal ideia requer que o educando aprenda a pensar por conta própria, e isso implica no desenvolvimento da sua capacidade de julgar. Kant confere, por sinal, grande importância ao desenvolvimento da faculdade de julgar, de modo que o adestramento equivalente à negação da faculdade do juízo e a perpetuação da menoridade (*Unmündigkeit*).

Vale lembrar, ainda nessa linha, que, em Kant, desejos e inclinações não representam, em si, nenhuma ameaça à realização da destinação (*Bestimmung*) humana. Estes devem, antes de tudo, ser controlados, mas não extirpados. À bem da verdade, na concepção de Kant, o que de fato representa um empecilho à realização da perfectibilidade da espécie humana é a tendência à transgressão da lei moral, ou seja, a propensão ao desrespeito à dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). “A falta de disciplina é um mal pior que a falta de cultura, pois esta pode ser remediada mais tarde, ao passo de que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina”, insiste Kant (*Päd*, 444). Dessa forma, cumpre admitir que a disciplina na doutrina pedagógica de Kant exerce, definitivamente, uma função propedêutica no processo de formação do caráter moral, de maneira que não há como se conceber a possibilidade do respeito dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) em um espírito que desconhece a experiência da disciplina.

Resta saber, entretanto, como se pode equilibrar a relação ente disciplina e liberdade. A questão é saber como é possível se desviar de uma postura pedagógica fundada no autoritarismo, sem se enredar na permissividade. Uma vez que ambos – coação legal e cultivo da liberdade – são necessários, um dos grandes problemas da educação, na visão de Kant, se refere exatamente ao “poder de conciliar a submissão ao constrangimento das leis como o exercício da liberdade” (*Päd*, 453).⁷⁹ “É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade”, como Kant mesmo responde. Com efeito, o que Kant deixa entender com esta resposta é que a disciplina se presta, em última instância, a abrir caminho à determinação racional da vontade, o que exige o estabelecimento dos limites dos papéis tanto do educador quanto do educando, sem que a liberdade de cada qual fique comprometida.

⁷⁸ Cf. DALBOSCO; EIDAM, 2009, p. 203.

⁷⁹ Para Dalbosco (2009, p. 179), a disciplina desempenha um duplo papel no processo pedagógico. Como recurso pedagógico, a disciplina exerce um papel *negativo*, na medida em que “se estabelecem limites à ação do educando em sua relação com o mundo”. O papel positivo, por outro lado, na medida em que deriva do negativo, possibilita a socialização, pois “ao agir mediante limites, a criança se exercita a viver segundo regras”.

Se, por um lado, a disciplina retira do ser humano a sua animalidade, a cultura, por outro, tem por finalidade dar forma às disposições naturais inerentes à humanidade, as quais são originalmente toscas. Tomada nesse sentido, a cultura tem a ver com o desenvolvimento daquilo que já está presente de uma forma incipiente na espécie humana. O conceito de cultura se insere, desse modo, na dimensão positiva da educação, pois se caracteriza como o meio através do qual o desenvolvimento das mais diversas disposições naturais que acompanham o ser humano se torna possível. É, pois, mediante o cultivo das disposições originárias que o ser humano adquire as habilidades que lhe permitem realizar toda sorte de fins. E, para Kant, o ser humano possui habilidades na medida em que pode realizar os fins que propõe para si, sejam estes fins quais forem. Em síntese, a cultura lida com o aperfeiçoamento das três espécies de disposições naturais presentes na humanidade: a racionalidade técnica, a racionalidade prudencial e a racionalidade moral. Diante disso, interessa salientar que nesse aspecto se verifica uma distinção fundamental entre cultura e formação (*Bildung*).

De forma geral, a noção de formação (*Bildung*), ao referir especificamente à formação do caráter moral, vai além do simples cultivo das disposições naturais, pois agrega novos caracteres à humanidade. Dessa forma, é no sentido de formação, criação, desenvolvimento, que Kant emprega o termo formação (*Bildung*) ao longo dos seus escritos. Na *Kritik der reinen Vernunft*⁸⁰, se referindo à cultura por ocasião da discussão em torno do cultivo da razão, o filósofo deixa entrever mais uma vez o entrelaçamento entre filosofia crítica e pedagogia, à medida que estabelece que:

a ciência (buscada criticamente e introduzida metodicamente) é a porta estreita que conduz à *doutrina da sabedoria*, se por esta não se entender simplesmente o que se deve fazer mas o que deve servir de norma a *mestres* para aplanar bem e demarcadamente o caminho da sabedoria, que cada qual deve seguir, e proteger a outros de caminhos falsos; uma ciência cuja guardiã tem que permanecer sempre a Filosofia, (*KrV*, 163).

Kant permite inferir, assim, que a filosofia crítica, ao se apoiar seu uso legítimo dentro dos limites da razão, deve balizar a ação pedagógica. O filósofo crítico se apresenta, assim, como o educador de educadores que, por sua vez, serão os responsáveis diretos pelo cultivo de mentes jovens, orientado-as no caminho da sabedoria. É importante ter presente, entretanto, que a cultura segundo a perspectiva de Kant designa o dever que ser humano tem para

⁸⁰ Na *Kritik der Urteilskraft* Kant também faz alusão à cultura, porém em relação ao necessário desenvolvimento das faculdades cognitivas, no que tange ao juízo estético.

consigo próprio de promover o desenvolvimento de todas as forças naturais da mente, da alma e do corpo, de forma a alcançar todos os fins possíveis (*MS*, 444).

Do ponto de vista da moral, a cultura também oferece fundamentos para a formação do caráter. Na *Kritik der praktischen Vernunft* (210), inclusive, a cultura moral aparece relacionada às ações por respeito à Lei Moral, reputada como um motivo legítimo. Mas é em *Über Pädagogik*, que fica evidente a relevância da cultura moral para a formação humana:

A cultura moral deve-se fundar sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos; aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal modo que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não seguindo móvitos. A disciplina gera senão um hábito, que desaparece com os anos. É necessário que a criança aprenda a agir segundo certas máximas, cuja equidade ela própria distinga, (*Päd*, 480).

Com isso Kant quer evidenciar que a “cultura moral deve começar, não a partir de um melhoramento moral, mas a partir de uma mudança de pensamento (*Denkungsart*) e do estabelecimento de um caráter”.⁸¹ Importa, então, ensinar à criança os deveres que ela tem a cumprir⁸², mediante o esforço pedagógico de desenvolver nela disposições naturais que são imprescindíveis a uma forma de conduta moralmente boa. A formação do caráter moral está, dessa forma, diretamente relacionada à condução do pensamento.

A cultura moral, nesse sentido, não deve pensada em função da realização de interesses exclusivamente particulares, pois Kant entende que um projeto educativo adequado deve estar fundamentado em propósitos cosmopolitas.⁸³ Através da cultura moral, ademais, o jovem deve se tornar um cidadão do mundo, um sujeito capaz de promover a igualdade moral entre todos, sob a orientação da ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). Este forte apelo ao cosmopolitismo também está diretamente atrelado à concepção de Kant acerca do Esclarecimento (*Aufklärung*). Para o filósofo, que um projeto educativo que se preste unicamente a objetivos sectários, acha-se em flagrante conflito com a *fórmula da humanidade*. Em suma, a ideia de formação que despreza propósitos cosmopolitas acaba por

⁸¹ Apud MUNZEL, 1999, p. 287.

⁸² Cf. *Päd*, 448.

⁸³ “Deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. Em nossa alma há qualquer coisa que chamamos de interesse: 1. por nós próprios; 2. por aqueles que conosco cresceram; e, por fim, 3. pelo bem universal. É necessário fazer os jovens conhecerem esse interesse para que eles possam por ele se animar. Eles devem alegrar-se pelo bem geral mesmo que não seja vantajoso para pátria, ou para si mesmos”, observa Kant (*Päd*, 499).

tratar o educando como simples meio, porquanto tende a priorizar apenas a racionalidade instrumental, em detrimento do desenvolvimento das racionalidades prudencial e moral.

Nessa linha, a tarefa mais importante da educação, em sentido amplo, é a formação do caráter moral, o que envolve o aprimoramento de múltiplas disposições naturais. Como fora aludido, para Kant, ter um caráter significa, antes e acima de tudo, agir segundo uma espécie princípio subjetivo que brota da própria razão; o constante esforço em determinar a própria vontade, contornando a influências de desejos e inclinações “Consiste na resolução firme de quer fazer algo e coloca-lo em prática”, como o filósofo mesmo define (*Päd*, 487). Assim, a pessoa que tem um caráter age de modo autônomo, segundo princípios dados por sua própria razão, e não mediante regras impostas por outrem. Em síntese, é certo para Kant que tanto o bom quanto o mau caráter é capaz de determinar sua vontade e de julgar com autonomia.

Importa considerar, todavia, que o traço distintivo entre o bom e o mau caráter diz respeito à disposição em adotar princípios práticos subjetivos universalizáveis; isto é, máximas dirigidas a “fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um” (*Päd*, 450). Cumpre, dessa forma, ao educador moral desenvolver no jovem tais disposições, tendo em vista que a formação (*Bildung*) do caráter moral vem a ser uma condição de possibilidade da moralização, o terceiro nível da história humana. Como se sabe, a moralização representa a etapa do aprimoramento da espécie humana em que todos os indivíduos conduzem sua existência segundo princípios práticos objetivos. Embora Kant conceba a moralização como terceiro estágio da história humana, e a formação do caráter moral como sendo o terceiro estágio da educação, não vê relação direta entre uma e outra.

4.3 A dignidade da humanidade na formação do moral: a questão do método

De toda forma, para ele, é preciso cultivar a moralidade, a fim de se buscar a “máxima perfeição moral”, mediante o cumprimento do dever unicamente por dever.⁸⁴ Isso implica em formar o pensamento (*Denkungsart*) através do cultivo da razão, o que requer um processo pedagógico fundamentado, não na disciplina, mas em máximas.⁸⁵ Vale lembrar que, de acordo com Kant, um processo educativo que pretenda formar o pensamento, não pode dar lugar à punição. Assim, o zelo do educador por estes aspectos nucleares da formação

⁸⁴ Cf. *MS*, 392.

⁸⁵ Cf. *Päd*, 481.

(*Bildung*) moral é que possibilita a transição inicial da animalidade à humanidade, a qual se dá pela capacitação do educando em relação a si mesmo, e em relação à comunidade, tendo por norma a ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), questão essa que introduz o próximo tópico deste capítulo.

A metodologia de ensino que Kant aplica no campo da moral não se distancia daquela utilizada por ele no tocante a outros temas. Para fins de formação moral, Kant faz uso de um método pedagógico se pauta, basicamente, pela conscientização, clarificação e formação do pensamento (*Denkungsart*). Tomada em sentido amplo, esta metodologia tem por objetivo primordial levar o educando a pensar por conta própria no plano da moralidade, evitando o seu aprisionamento às opiniões alheias. Nessa perspectiva, na *Metaphysik der Sitten*, precisamente no capítulo reservado à discussão sobre a “Doutrina do Método”, o filósofo detalha esse método de ensino. Em uma exposição desse tipo, o educador propõe ao educando uma série de questionamentos relacionados ao objeto de ensino. Os estágios do desenvolvimento cognitivo e a natural curiosidade que acompanha todo jovem educando são critérios de primeira ordem, para Kant; mais importante, até, que o próprio conteúdo.

Por essa razão, o método *erotemático*⁸⁶ do qual Kant se vale consiste de dois procedimentos distintos e, de certa forma, complementares. O procedimento *catequético*, a princípio, é destinado ao aluno mais jovem, principiante no estudo de assuntos de cunho moral. Através desse procedimento, o educador propõe questionamentos de ordem moral, a fim de que o pupilo tenha a sua capacidade de memorização aprimorada. Dessa forma, apenas o educador questiona; ao educando cabe, simplesmente, responder às indagações com a maior clareza e precisão possível. Nessa fase, ainda não há espaço para o dialógico propriamente dito, pois a intensão é apenas fazer como que o educando apreenda o conteúdo doutrinal. Em síntese, esta abordagem tem a pretensão de fazer o educando perceber como questões de natureza moral podem ser adequadamente respondidas.

No conjunto, procedimento catequético e procedimento dialógico (Socrático) constituem o que Kant designa como *Didática Ética*.⁸⁷ Trata-se do modo como fazer a razão objetivamente prática se tornar também subjetivamente prática.⁸⁸ O método *erotemático* se resume, dessa forma, a uma estratégia de educação moral, a partir da qual o educador se dedica em ajudar o educando a assimilar corretamente os princípios necessários para o cultivo

⁸⁶ O método de exposição *erotemático* se distingue do método *acromático*, que se caracteriza como um procedimento essencialmente dogmático, porquanto é dirigido a meros ouvintes.

⁸⁷ Ao lado da *Didática (Catequética)*, a *Ascética* compõe a *Metodologia Ética* da razão prático-moral que Kant apresenta na *Metaphysik der Sitten*.

⁸⁸ Cf. *KpV*, 151.

e prática da virtude. Nesse processo, ambos – educador e educando – se beneficiam reciprocamente; este se tornar consciente da sua capacidade de pensar por conta própria, ao passo que o aquele aprende ensinando.⁸⁹

O procedimento catequético, como o próprio nome indica, é aplicado na forma de um *catecismo moral*.⁹⁰ Essa, por sinal, é uma ideia que Kant toma emprestado da tradição cristã. Um catecismo, diga-se de passagem, vem a ser um sumário dos princípios fundamentais de uma determinada doutrina, estruturado em uma sequência de perguntas e respostas fechadas, cujo objetivo é incutir no pupilo tais preceitos. Entretanto, um catecismo moral se diferencia do catecismo cristão em dois aspectos. Primeiro, porque a educação moral, para Kant, deve preceder a educação religiosa.⁹¹ Depois, porque o seu catecismo moral se constitui um instrumento pedagógico de conteúdo puramente moral, e por isso desatrelado de qualquer argumento de cunho religioso. Um catecismo moral – como Kant entende que seja – é o “primeiro e mais necessário instrumento de ensino da doutrina da virtude”, (*MS*, 478).

Como tal, permite “tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural, que acompanhe todas as nossas próprias ações livres bem como a observação das ações livres dos outros, e como torna-lo um hábito e aguça-lo” (*KpV*, 159). Com efeito, nesta primeira fase da aplicação do método, se deseja tão-somente provocar a razão do educando, despertando nele “gosto pela lei”, de modo que ainda não há espaço para um ensino propriamente dialógico.

No entanto, é quanto o educando já está apto a desempenhar um papel mais ativo no curso da sua formação moral é que questões morais mais complexas podem ser dialogicamente aplicadas. Desta forma, o procedimento *dialógico* se apresenta como o mais indicado para educandos mais maduros do ponto de vista cognitivo. Tendo em vista que este procedimento consiste na proposição de questões dirigidas à razão, o educador exercita a capacidade racional do educando, propondo-lhe questões sobre temas éticos controversos. De maneira geral, são questões que dizem respeito a conhecimentos que se pressupõe já estarem naturalmente presentes na razão do educando, precisando apenas ser desenvolvidos⁹². Ele o faz à medida que conduz o raciocínio do educando no curso do próprio diálogo, “desenvolvendo nele a disposição para certos conceitos mediante a apresentação de casos (o mestre é a parteira dos pensamentos do discípulo)”, (*MS*, 478). Com isso, se espera que o

⁸⁹ Cf. *MS*, 478.

⁹⁰ Em *Über Pädagogik* (490), a propósito, Kant indica brevemente que tal catecismo moral “deveria conter em versão popular de casos referentes à conduta que se há de manter na vida cotidiana, e que implicariam naturalmente sempre a pergunta: isto é justo ou injusto?”

⁹¹ Cf. *Päd.*, 494-495.

⁹² Cf. *MS*, 411, 479; *GMS*, 397.

educando perceba a importância do alargamento das suas capacidades cognitivas, aprendendo a apreciar, assim, o valor da liberdade de pensamento.

Como se percebe, a abordagem dialógica busca encorajar o educando a pensar por conta própria. Todo educando, assim observa Kant, tem prazer fazer parte de um processo de aprendizagem em exercitam o discernimento. Isso, segundo o filósofo, é próprio do ser humano, e está relacionado às características discursivas inatas do ser humano que se manifestam mesmo em conversas cotidianas.⁹³ É notório, inclusive, o fato de as pessoas gostarem de argumentar (*Räsonniren*), como uma simples forma de passatempo, mas que vai além da mera narração de histórias. Ao proferir seus próprios julgamentos acerca questões cotidianas, o educando encontra um prazeroso entretenimento.⁹⁴ Na medida em que a capacidade de julgar consiste em se distinguir se algo se aplica ou não a uma regra, convém reconhecer que esta habilidade não se pode adquirir mediante instrução, mas tão-somente pela prática. Assim, Kant considera que essa é uma atividade que todo educador deveria lançar mão, pois ela denuncia a "propensão da razão" em persistir, ainda que sutilmente, no exame de questões práticas que se apresentam.

Entretanto, o fato de poder pensar de forma autônoma não significa, necessariamente, que o jovem já disponha de um caráter suficiente forte para agir moralmente bem. Kant, nessa linha, entende como absolutamente necessária a reflexão acerca de condutas exemplares, tomados de biografias antigas e modernas. Kant aposta na eficácia pedagógica do contato com experiências morais concretas, porque “não se pode negar que, para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, precisa-se de algumas instruções preparatórias [...]”, (*KpV*, 152-153). Para ele, o contato e, principalmente, a reflexão acerca de casos concretos de conduta moral exemplar se constituem instrumentos pedagógicos de suma relevância para um processo de formação (*Bildung*) do caráter moral.

Ocorre que os exemplos por si mesmos são insuficientes para orientação da conduta moral. Para Kant a moralidade não pode ser devidamente fundamentada a partir de exemplos. Primeiro, porque todo e qualquer exemplo de conduta precisa ser julgado segundo um princípio prático objetivo, para que tenha valor moral.⁹⁵ Depois, por uma questão de natureza crítica, não faz sentido para um sujeito que pensa por conta própria tomar para si uma máxima alheia. Afinal, a saída da menoridade (*Unmündigkeit*) é, para Kant, a mais importante

⁹³ Cf. *KpV*, 153.

⁹⁴ Sob este aspecto, o método kantiano exibe uma clara influência de um dos princípios fundamentais da perspectiva pedagógica de Basedow, a saber: o de que a aprendizagem não pode ser uma tarefa árdua, mas deve proporcionar, de forma lúdica, ao aprendiz o máximo de proveito possível.

⁹⁵ Cf. *GMS*, 408/28.

revolução humana.⁹⁶ Por fim, isso significa a absoluta negação da ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). Em vista disso, o filósofo adverte que “não é a conduta de outros homens que nos há de servir de móbil, mais a lei,” (*MS*, 480). Kant faz notar, assim, que o bom exemplo, do ponto de vista moral, representa unicamente a prova de que aquilo que a lei moral prescreve é, de fato, realizável.⁹⁷

Tomado nessa perspectiva, é de se admitir que o método sugerido por Kant oferece as condições ideais para o educador levar à consciência do educando os deveres que ele tem a cumprir, tanto para consigo quanto para com outrem. Com efeito, através do método erodemático é possível inculcar, já cedo, no educando “o respeito e atenção aos direitos humanos” (*Päd*, 489). O método possibilita, ademais, possibilita que o educando perceba e preserve a dignidade da humanidade em sua própria pessoa, como na pessoa do outro, o que é de máxima importância, pois quanto ser humano “quanto tem diante dos olhos a ideia de humanidade, critica a si mesmo. Nessa ideia ele encontra um modelo, com o qual se compara a si mesmo” (*Päd*, 489). Levado às últimas consequências, o método leva o sujeito moral a perceber também a primazia dos deveres para consigo em relação aos deveres para com outrem. “Pois que eu não posso reconhecer que estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo”, explica o filósofo (*MS*, 418). Em suma, o método de Kant proporciona a assimilação da Lei Moral, constituindo-se o meio mediante o qual princípios práticos *a priori* se tornam aplicáveis. Dessa forma, se justifica o vínculo conceitual entre filosofia crítica e pedagogia, bem como a hipótese de que a doutrina pedagógica de Kant se constitui como uma aplicação antropológica de princípios práticos *a priori*.

⁹⁶ Cf. *ApH*, 229.

⁹⁷ Cf. *MS*, 480.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A doutrina pedagógica de Kant tem entre seus principais objetivos a formação (*Bildung*) do caráter moral, com vistas à realização da destinação (*Bestimmung*) humana. Com o conjunto dos textos kantianos em perspectiva, significa dizer, por um lado, que essa sua concepção pedagógica segue uma estrutura transcendental; e, por outro, obedece a uma teleologia natural. Em vista disso, pesa contra Kant a objeção quanto a incompatibilidade entre uma e outra dimensão da sua doutrina pedagógica, especialmente no que tange a possibilidade de ensino. Mas, com efeito, a perspectiva pedagógica de Kant comporta múltiplos aspectos do seu sistema filosófico.

Como ficou consignado, dignidade da humanidade, segundo Kant, se presta a suscitar no ser humano tanto deveres para consigo mesmo, quanto deveres para com os outros. A dignidade da humanidade, como mostra o filósofo, vem a ser uma ideia (*Idee*) regulativa da razão prática, fundada no princípio da autonomia da vontade. Enquanto tal, a dignidade da humanidade deve se constitui, sobretudo, motivo (*Bewegungsgrund*) suficiente para toda ação moral, orientando o sujeito moral a agir estritamente por dever, e não simplesmente conforme ao dever. Por isso, não é sem razão que Kant afirma que “não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um” (*Päd*, 450).

Ora, a “disposição de escolher apenas os bons fins” depende em grande medida da educação racional da vontade, o que implica na formação do caráter moral. O caráter, por sinal, não é outra coisa senão a capacidade de agir resolutamente segundo os princípios práticos que sujeito estabelece para si. Como diz Kant, é a “resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (*Päd*, 487). Convém recuperar que os deveres do ser humano para consigo mesmo são aqueles deveres que dizem respeito à conservação da dignidade da humanidade, seja a humanidade na própria pessoa, seja a humanidade na pessoa de outrem. Kant defende, entretanto, a primazia dos deveres para consigo em relação aos deveres para com outrem (*MS*, 418). Portanto, é central o papel da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) na concepção pedagógica kantiana.

Com este breve estudo se buscou justamente evidenciar o fato de que a concepção pedagógica de Kant, no que tange a formação (*Bildung*) do caráter moral, resulta do entrelaçamento entre a sua filosofia crítica e seu discurso antropológico. Nesse sentido, se

tomou como hipótese a ideia de que a doutrina pedagógica de Kant se constitui uma aplicação antropológica de princípios práticos *a priori*, princípios estes que dão sustentação à sua filosofia moral. A rigor, a doutrina pedagógica de Kant representa um modelo formativo dirigido ao desenvolvimento das disposições naturais do ser humano, tendo a ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) como um elemento normativo.

Nessa perspectiva, restou demonstrado, à luz dos textos kantianos, que a liberdade prática, em sentido negativo, se caracteriza como a independência da coerção das determinações sensíveis, ao passo que no seu sentido positivo, ela representa a faculdade da razão em determinar-se espontaneamente. Todavia, a liberdade em sentido prático só é possível em função da liberdade em sentido transcendental. Logo, a liberdade transcendental, como mostra Kant, se apresenta como condição de possibilidade da liberdade prática. Significa dizer, que a partir da ideia da liberdade é lícito admitir o emprego prático da razão pura. Importa admitir, ademais, que os resultados da Revolução Copernicana na metafísica não ficam restritos ao emprego teórico da razão. Em última análise, é a partir do domínio prático da razão que Kant pensa poder dar conta do problema da moralidade.

Da análise do emprego prático da razão pura, Kant extrai as condições de possibilidade do agir, núcleo da sua teoria moral. No entanto, importa levar em consideração o fato de que a fundamentação metafísica da moral de Kant só alcança seu real propósito à medida que é tomada em paralelo à sua concepção de natureza humana, concepção essa fundamentada na ideia de destinação (*Bestimmung*). Assim, ao expor as condições subjetivas da natureza humana que influenciam conduta moral, a concepção antropológica kantiana se apresenta como um fator decisivo para a compreensão da perspectiva pedagógica do filósofo, tendo em vista que a noção de natureza humana expõe de forma singular conflito entre deveres e inclinações, isto é, o contraste entre o determinismo da natureza e a liberdade da vontade.

Com efeito, é em função da natureza híbrida do ser humano que o problema da moralidade se manifesta em termos do esforço em transpor os obstáculos impostos pela natureza ao ser humano no curso da realização da sua destinação. Nesse sentido, o sistema de deveres concebido por Kant revela o meio mediante o qual princípios morais *a priori* se aplicam à natureza humana. No conjunto, os chamados deveres éticos demonstram que o ser humano está livremente obrigado a buscar, por um lado, a própria perfeição; e, por outro, a promover a felicidade alheia, a partir dos fins que propõe para si mesmo. Desta forma, o princípio da autonomia da vontade se apresenta como o fundamento último dos deveres éticos, conferido, assim, sentido à dignidade da humanidade.

A constatação da realidade objetiva da moralidade exige, de certa forma, a necessidade da formação do caráter moral do ser humano. Nessa perspectiva, Kant entende que a educação precisa se constituir um processo facilitador do melhoramento humano. Esse processo não é outra coisa senão o desenvolvimento mesmo das disposições originárias apresentadas pelo filósofo na sua caracterização antropológica. Kant alega que tais disposições capacitam o ser humano a alcançar toda sorte de fins; fins técnicos, pragmáticos e morais. A educação, na concepção kantiana, vem a ser, dessa forma, um processo aberto de formação e cultivo de si que deve oferecer ao ser humano as condições mediante as quais a sua perfectibilidade se faz possível. Todavia, este processo não pode estar alheio à ideia da dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*). Importa destacar, nessa linha, que, na perspectiva pedagógica de Kant, dois elementos desempenham papel propedêutico e transformador no processo de formação humana: a disciplina e a cultura, respectivamente.

A disciplina tem a função primordial de extirpar do ser humano a animalidade, na medida em que é capaz conter as inclinações sensíveis, preparando, assim, o terreno para o desenvolvimento da humanidade. O desenvolvimento da humanidade é, a propósito, possibilitado pela cultura, que transforma literalmente a animalidade em humanidade. Ocorre que isso só é possível graças à educação, pois o ser humano é aquilo que a educação faz dele. Ciente da necessidade de educação que acompanha o ser humano, Kant considera que isso depende de um método capaz de levar à consciência do sujeito em formação os deveres que ele tem a cumprir, para consigo e para com os demais seres racionais. O método kantiano visa, sobretudo, a conscientização da primazia dos deveres para consigo em relação aos deveres para com outrem. Em última instância, Kant vê na sua metodologia ética uma possibilidade de assimilação do imperativo categórico; ou seja, o meio através do qual princípios práticos *a priori* podem ser aplicados à conduta humana.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry. E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992.

_____. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 2003.

BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

BORGES, M. de Lourdes; HECK, J. (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

BRITO, José Henrique S. *Introdução à Fundamentação da metafísica dos costumes, de I. Kant*. Porto, Portugal: Edições Contraponto, 1994.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2000.

CENCI, Ângelo V. *A educação moral em perspectiva: concepções clássicas e desafios atuais*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2007.

DALBOSCO, Cláudio A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

_____. *Kant e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____; EIDAM, Heinz. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2012.

FIGUEREDO, Vinicius de. *Kant & a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GARDNER, Sebastian. *Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 2008.

GUYER, Paul. *Kant on freedom, law, and happiness*. New York, NY: Cambridge University Press, 2000.

FRIERSON, Patrick R. *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *The metaphysics of morals*. Translated and edited by Mary Gregor; with an introduction by Roger J. Sullivan. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Anthropology, history, and education*. Edited by Günter Zöller and Robert B. Loudon. Translated by Mary Gregor...[et al.]. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e Ensaio sobre as doenças mentais*. Trad. de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Critique of practical reason*. Translated and edited by Mary Gregor; with an introduction by Andrews Reath. United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Começo conjectural da história humana*. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Translated and analyzed by H.J. Paton. New York, NY: Harper Perennial Modern Thought, 2009.

_____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. São Paulo: 70, 1988.

_____. *Sobre a pedagogia*. Trad. de Francisco C. Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 2006.

KEMP SMITH, Norman. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Humanities Press, 1962.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. New York, NY: Cambridge University Press, 1996.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

LOUDEN, Robert B. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York, NY: Oxford University Press, 2011.

MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha. *Kant and Stoic cosmopolitanism*. *The Journal of Political Philosophy*, v. 5, n.1, 1997, p. 1-25.

PAGNI, Pedro A. Iluminismo, pedagogia e educação da infância em Kant. In____, SILVA, Divino José da. (Orgs.); BROCANELLI, Cláudio Roberto (et. Al). *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007, p. 165-185.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

PFORDTEN, D. von der. *On the dignity of man in Kant*. *Philosophy* 84, p. 371-391, 2009.

PINHEIRO, Carlos de M. *Kant e a educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2007.

SALOMÃO, J. B. *Conhecimento objetivo em Kant: o papel do esquematismo*. 2009. Monografia (Licenciatura em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2009.

SENSEN, Oliver. *Kant on human dignity*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011.

STRAWSON. P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2006.

TUGENDHAT, Ernt. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2007.

VANDEWALLE, Bernard. *Kant. Educación y crítica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

WOOD, Allen W. *Kant's ethical Thought*. New York: Cambridge Universtiy Press, 2012.

_____. *Kantian ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____. *Kant*. Trad. de Delamar J. V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZINGANO, Marco A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CIP – Catalogação na Publicação

-
- S173d Salomão, Jelson Becker
A dignidade da humanidade em Kant : um estudo sobre a
formação do caráter moral / Jelson Becker Salomão. – 2013.
82 f. ; 30 cm.
- Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de
Passo Fundo, 2013.
Orientador: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.
1. Dignidade. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Ética. 4.
Educação - Filosofia. 5. Educação moral. I. Dalbosco, Cláudio
Almir, orientador. II. Título.
- CDU: 37.01

Catálogo: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569