

VIRTUDE E MORALIDADE NAS LIÇÕES DE ÉTICA DE KANT

VIRTUE AND MORALITY IN KANT'S LECTURES ON ETHICS

BRUNO CUNHA¹

(UFSJ/Brasil)

RESUMO

Entre as teorias morais da modernidade, a doutrina kantiana é, segundo muitos, a mais notável. A doutrina da virtude de Kant ocupa um lugar especial entre as teorias modernas porque se desenvolve tanto a partir de uma fundamentação rigorosa do conceito de dever e obrigação, quanto enquanto uma doutrina da autonomia, aspectos que caracterizam a doutrina do imperativo categórico. Assim, embora Kant se valha amplamente de seus predecessores modernos, ele certamente os supera na medida em que elabora sua doutrina da virtude com base em uma concepção própria e mais profunda da ética. O meu objetivo neste artigo não é, no entanto, investigar mais profundamente as principais características da doutrina kantiana da virtude, mas antes tentar mostrar como os aspectos principais dessa concepção já estavam desenvolvidos em meados de 1770 nas Lições de Ética. Na minha tentativa de reconstrução, concentro-me especificamente em cinco características do conceito kantiano de virtude, a saber: 1) virtude como análoga à força, "autocracia" e "autodomínio"; 2) virtude como "autocoerção" fundada em um princípio de "liberdade interna" e como resistência ao mal radical; 3) virtude como característica de uma "vontade finita" para a qual a lei moral se apresenta como um "imperativo" que representa uma necessitação prática; 4) virtude como "elemento antropológico" que permite que sentimentos e inclinações tenham lugar e desempenhem um papel no todo da natureza humana; e 5) virtude como algo "adquirido" e a "educação" como aspecto fundamental desse processo.

Palavras-chave: Virtude; Ética; Autocracia; Imperativo Categórico.

ABSTRACT

Among the moral theories of modernity, the Kantian doctrine is, according to many, the most remarkable. Kant's doctrine of virtue occupies a special place among modern theories, as it develops both from a rigorous grounding of the concepts of duty and obligation, and as a doctrine of autonomy, features that characterize Kant's doctrine of the categorical imperative. Thus, although Kant draws extensively on his modern predecessors, he certainly surpasses them insofar as he elaborates his doctrine of virtue on the basis of a distinctive and deeper conception of ethics. However, my aim in this paper is not to investigate in greater depth the main features of Kant's doctrine of virtue, but rather to show how the principal aspects of this conception were already developed by the mid-1770s in the Lectures on Ethics. In my attempt at reconstruction, I focus specifically on five characteristics of the Kantian concept of virtue, namely: 1)

virtue as analogous to strength, “autocracy,” and “self-mastery”; 2) virtue as “self-coercion” grounded in a principle of “inner freedom” and as resistance to radical evil; 3) virtue as a characteristic of a “finite will” for which the moral law presents itself as an “imperative” representing a practical necessitation; 4) virtue as an “anthropological element” that allows feelings and inclinations to have a place and play a role within the whole of human nature; and 5) virtue as “acquired”, with “education” as a fundamental aspect of this process.

Keywords: Virtue; Ethics; Autocracy; Categorical Imperative.

Introdução

O conceito de virtude sofreu diversas transformações na história da ética. Começamos com as concepções antigas, que identificavam a virtude com certas qualidades de caráter e de temperamento necessárias para o bem viver, passando depois pelas doutrinas cristãs, que a concebiam como a capacidade de conformar-se à lei divina tendo em vista a bem-aventurança, até chegarmos à modernidade, quando a filosofia moral se caracterizou por diversas tentativas de naturalizar e racionalizar os conceitos éticos.

No contexto moderno, por exemplo, vemos uma tentativa desse tipo nos moralistas britânicos Hutcheson e Hume, para os quais as virtudes são qualidades intrínsecas da natureza humana. Tais qualidades devem ser objeto de aprovação por um tipo de senso moral interno, entendido como uma capacidade natural do agente de reconhecer em si e nos outros as características tanto de um bom comportamento quanto de um bom caráter². Contudo, se para os moralistas britânicos a virtude nada mais é do que a expressão de qualidades naturais imediatamente reconhecíveis, sem necessidade de racionalização, por outro lado, os rationalistas modernos defendem o papel essencial da razão como a verdadeira faculdade pela qual é possível reconhecer e extrair o bem moral.

Como exemplo desta tradição, pode-se mencionar Christian Wolff, para quem a razão é a faculdade suprema mediante a qual reconhecemos o bem moral como expressão das leis naturais. Sem necessidade da teologia ou da revelação, Wolff entende que a virtude nada mais é do que a prontidão de dirigir nossas ações de acordo com a lei natural, a qual exige a busca pela perfeição de nossa própria condição e da condição dos outros³. O principal adversário de Wolff no contexto da filosofia alemã foi o filósofo e teólogo Christian A. Crusius, que critica esse perfeccionismo, argumentando que a verdadeira perfeição não se encontra nos estados naturais do ser humano e do mundo, mas é antes uma qualidade de uma vontade que concorda imediata e absolutamente com a lei (divina)⁴. Assim, a virtude seria a conformidade da condição moral da ânimo com as leis

divinas, às quais somos conduzidos não por promessas de recompensa ou ameaças de punição, mas por um “impulso da consciência” imediato e direto, que, desconsiderando qualquer aspecto externo, nos permite reconhecer e acolher a lei (ANW 1744, §§ 132–133).

Entre as teorias da modernidade, preocupadas em promover a racionalização e a naturalização dos conceitos morais, a doutrina de Kant é, para muitos, a mais notável. Assim como no campo da epistemologia, a ética de Kant representa a síntese dos principais esforços empreendidos nesse contexto por empiristas e racionalistas. Sua doutrina da virtude⁵ ocupa um lugar especial entre as teorias modernas porque se desenvolve a partir de uma fundamentação rigorosa do conceito de dever e obrigação e como uma doutrina da autonomia, aspectos que caracterizam a doutrina do imperativo categórico⁶. Assim, embora Kant se valha amplamente de seus predecessores modernos, ele certamente os supera na medida em que elabora sua doutrina da virtude com base em uma concepção própria e mais profunda da ética. O meu objetivo neste artigo não é, todavia, analisar mais profundamente as principais características da doutrina kantiana da virtude, tarefa já realizada por outros pesquisadores, mas sim tentar mostrar como os aspectos principais dessa concepção já estavam desenvolvidos em meados de 1770, nas *Lições de Ética*. Essa tentativa me parece justificável, porque, na medida em que, primeiramente, ela pretende realizar uma investigação genética sobre o desenvolvimento ético kantiano, ela pode também, por conseguinte, lançar alguma luz à compreensão de alguns aspectos do conceito de virtude de Kant, bem como de sua ética em geral. Portanto, a justificativa descansa, primeiramente, em razões relacionadas ao desenvolvimento histórico, mas não deixa de se basear em razões exegéticas. Além disso, dentro da literatura, pouco tem sido realizado, ainda mais em língua portuguesa, na direção de uma tentativa de compreender o desenvolvimento de alguns conceitos kantianos. Creio que estes são motivos suficientes para uma tentativa nestes termos.

Para fazer a mediação entre os dois textos de Kant, separados por grande lapso de tempo, começarei apresentando alguns aspectos gerais do conceito de virtude de Kant em sua *Doutrina da Virtude* de 1797. Depois disso, concentrar-me-ei em uma análise desses aspectos nas *Lições de Ética*. Também discutirei, ainda que brevemente, alguns aspectos do desenvolvimento da ética kantiana⁷, o que será realizado por meio das notas de rodapé. Considerando os limites desse artigo, abster-me-ei de uma discussão direta com a literatura secundária, de modo que indicações sobre a literatura também serão relegadas às notas.

O conceito de virtude na *Doutrina da Virtude*

Na segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, conhecida como *Doutrina da Virtude*, a virtude é definida como “a faculdade e o propósito refletido de opor resistência a um adversário forte porém injusto” (MS, AA 06:380)⁸. A virtude é, então, identificada com a *Fortitudo Moralis*, “a maior e a única verdadeira honra guerreira do homem”. Nesse sentido, ela é retratada como uma espécie de “bravura” pela qual o ser humano deve ser capaz de superar obstáculos e vencer a batalha contra um inimigo poderoso. Uma vez conhecida “por meio de obstáculos que ela pode superar” (MS, AA 06:394), Kant retrata a virtude em analogia à guerra, aludindo, algumas vezes, em sua explicação, à figura de Hércules (MS, AA 06:376), e dos monstros que ele deve derrotar (RGV, AA 06:23).

Se a virtude pressupõe conflito e equivale à força, devemos nos perguntar a respeito de qual oponente o sujeito moral deve derrotar e sobre qual campo de batalha essa suposta guerra se desenrola. Segundo Kant, o verdadeiro inimigo que precisa ser vencido é aquele que “se opõe à disposição de ânimo moral em nós”, a saber, o mal radical na natureza humana. O mal radical, discutido na primeira parte de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, é compreendido como uma propensão da vontade em inverter a ordem dos móveis na determinação das máximas, priorizando as inclinações naturais em detrimento da lei moral autoimposta (RGV, AA 06:29). Certamente, não é o caso de pensar, a partir daí, que as inclinações naturais sejam más em si mesmas, mas apenas que, sob a perspectiva do livre arbítrio [*Willkür*], elas podem se manifestar como “obstáculos à realização do dever”, como “forças (em parte poderosas) que opõem resistência, as quais ele [o homem] tem de julgar-se capaz de combater e, por meio da razão, vencer” (MS, AA 06:379). O campo de batalha é, como se pode perceber, o interior do ser humano, ou seja, o ânimo (*Gemüt*), onde a virtude se apresenta como “disposição moral em conflito” (KpV, AA 05:84). A implicação disso é que, para os chamados deveres de virtude, a conformidade externa das ações com a lei, como nos deveres de direito, não é suficiente: é também necessária a conformação da disposição interna à lei do dever. A virtude é, em decorrência disso, algo relacionado à liberdade interna. Não se refere diretamente a ações, mas a máximas. Não está relacionada “externamente” ao hábito, como em Aristóteles, mas sim à “força das máximas de um ser humano no cumprimento do seu dever” (MS, AA 06:294). De acordo com suas características, pode-se observar que o conceito de virtude de Kant é construído em dependência de sua doutrina do imperativo categórico. Assim, embora Kant fale no plural de “deveres de virtude”⁹, ele comprehende que, em essência, a virtude,

entendida como “a conformidade da vontade com todo dever fundada na firme disposição de ânimo [*Gesinnung*]”, é, “assim como todo *elemento formal*, uma só” e está baseada em um “princípio supremo” (MS, AA 06:294), a saber, o imperativo categórico, mandamento segundo o qual devo agir “segundo uma máxima de *fins* tal que tê-los possa ser uma lei universal para todos” (MS, AA 06:395)¹⁰.

Ao se referir ao estado interno do ânimo, mostra-se evidente que a virtude genuína é mais do que mera legalidade. Não é apenas “virtude aparente” ou “fenomênica”, ou seja, mera conformidade das ações com a lei mediante um móbil externo, a saber, a coerção, mas é virtude numenal e pura na medida em que se baseia em uma autocoerção interna pela qual as máximas se adequam a razão moralmente legisladora. Dessa característica da virtude, como “uma autocoerção conforme um princípio de liberdade interna”, podemos inferir outra, a saber, a incompletude da disposição interna dos seres humanos. Ora, uma vontade que precisa ser “coagida” é, consequentemente, imperfeita e finita. Isso significa, portanto, que a virtude não convém a um ser santo, “no qual nenhum impulso impeditivo se opõe à lei de sua vontade; um ser, portanto, que de bom grado faz tudo conforme à lei” (MS, AA 06:405)¹¹. Uma vontade santa detém autocracia e autodomínio absolutos. Por isso, diferentemente da vontade humana, a vontade santa não é “necessitada”, mas apenas necessária, porque não possui características essencialmente subjetivas que possam desviá-la daquilo que reconhece objetivamente. Já para os seres finitos, o mero reconhecimento (judicação) da necessidade moral e da autonomia não são suficientes. É preciso considerar também o “poder executivo da lei” (execução), mediante o qual o agente é necessitado, mediante um fundamento interno, a superar a si mesmo e vencer obstáculos para a realização da ação moral.

Essa dicotomia entre subjetivo e objetivo é explicada não apenas a partir da caracterização finita da vontade humana, mas também a partir de sua suscetibilidade em ser afetada sensivelmente pelos impulsos naturais. Dessa forma, a virtude atua em uma dimensão da moralidade na qual tem de lidar diretamente com inclinações e sentimentos. Até mesmo aquilo que move o aspecto subjetivo da vontade, a saber, o móbil, é caracterizado como um tipo de sentimento, embora não um sentimento decorrente das inclinações do amor de si, mas como um sentimento de tipo especial, caracterizado como sentimento de respeito pela lei moral (KpV, AA 05:426)¹². Isso mostra que, para compreender a virtude, não podemos negligenciar as condições antropológicas que circundam as condições de possibilidade dos atos morais. Nesse sentido, é especialmente importante a análise kantiana das predisposições humanas. Para Kant, a natureza

humana é constituída por três tipos de predisposições que precisam ser cultivadas. A predisposição para a animalidade refere-se ao ser humano enquanto ser vivo; é totalmente mecânica e relacionada a interesses meramente físicos (RGV, AA 06:26). A predisposição para a humanidade diz respeito ao ser humano enquanto ser racional, mas aqui a racionalidade ainda é meramente técnica e prudencial. Em outras palavras, embora sua fonte já seja a razão prática, é orientada por móveis não morais. Por fim, a predisposição para a personalidade refere-se ao ser humano enquanto ser racional e livre, suscetível de imputação. Trata-se da “receptividade ao respeito à lei moral, como móbil suficiente por si do arbítrio” (RGV, AA 06:27). As duas primeiras predisposições carregam consigo um conjunto de impulsos e inclinações suscetíveis à corrupção e que podem se tornar diferentes tipos de vícios, embora elas não sejam corruptas em si mesmas. Dessa perspectiva antropológica, a virtude não deve ser vista apenas como a capacidade de desenvolver plenamente a disposição de ânimo moral, isto é, a predisposição para a personalidade, mas também como a capacidade de cultivar e harmonizar adequadamente todas as predisposições no quadro da natureza humana. Dessa forma, o papel próprio da virtude não seria o de promover a renúncia a todos os sentimentos e inclinações, mas dominá-los a fim de utilizá-los de maneira compatível e até mesmo como suporte para a racionalidade (MS, AA 06:408; KrV, AA 05:118). Kant admite que alguns sentimentos naturais, como a simpatia, são compatíveis com e suplementares ao cumprimento do dever. Isso faz com que seja um dever cultivá-los: “[...] é dever cultivar em nós os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los, tantos quanto haja, como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento a eles correspondente” (MS, AA 06:457). Outros sentimentos são assumidos, por sua vez, como caracterizações estéticas do temperamento virtuoso. Como observa Kant, as regras do exercício da virtude (*exercitiorum virtutis*) conduzem a dois estados de ânimo, aos ânimos *diligente* e *alegre* (*animus strenuus et hilarius*) no cumprimento de seus deveres (MS, AA 06:484). Finalmente, pode-se também mencionar certas “condições subjetivas” que “servem como fundamento da receptividade para o conceito de dever” (MS, AA 06:399) e, nesse sentido, como já mencionamos, pode-se falar de um tipo especial de sentimento, que é um efeito da própria lei moral pela forma restritiva em que atua no ânimo.

O papel da virtude em relação à conexão e ao desenvolvimento de nossas predisposições se mostra como um ponto de transição entre os âmbitos da ética e da filosofia da história. É um pressuposto da filosofia da história de Kant que as predisposições da natureza humana devam ser pensadas como se desenvolvendo progressivamente na espécie. Nesse

contexto, a educação assume um importante papel. Dentro da literatura, no entanto, existe uma polêmica sobre se Kant teria mudado sua perspectiva em relação ao papel da educação nesse processo, priorizando a política, na transição dos anos de 1780 para os de 1790¹³. Como se sabe, Kant defende inicialmente a necessidade fundamental da educação em suas *Lições sobre Pedagogia*, mas depois parece, como alguns observaram, atribuir maior importância à instituição de uma sociedade politicamente livre e justa, no que diz respeito ao desenvolvimento dessas predisposições. Sem entrar no mérito dessa discussão, creio ser suficiente observar, para nossos objetivos, que, se a virtude realmente desempenha um papel importante nisso, Kant vai reconhecer explicitamente a importância da educação nesse processo.

Dada as próprias características do conceito de virtude, Kant considera que a virtude “não é inata”. Ela precisa ser “adquirida” e, portanto, tem “de ser ensinada”. Isto significa que “a doutrina da virtude [*Tugendlehre*] é *objeto de ensinamento [Doctrin]*” (MS, AA 06:477). Este ensinamento assume a “forma doutrinal” de um “catecismo moral” que deve preceder o “catecismo religioso”, uma vez que, diferente do último, “pode ser desenvolvido (segundo seu conteúdo) a partir da razão humana comum” (MS, AA 06:479). Kant admite que, como meio experimental ou técnico, a “educação para a virtude” pode começar com “o bom exemplo” do “próprio professor (ser de uma conduta exemplar)”. Começar com o “bom exemplo (a conduta exemplar)”, contudo, não significa estabelecer a imitação como modelo padrão, mas apenas apresentar, a partir disso, uma “prova de que aquilo que o dever prescreve é exequível”. Como Kant observa, a comparação com qualquer outro homem (tal como ele é) nunca pode fornecer a medida do valor moral. O modelo deve ser “a ideia (de humanidade)”, a “lei moral” (MS, AA 06:480). Disso se segue que é preciso que aprendamos a reconhecer e respeitar o comando do dever não pelas “vantagens ou desvantagens que decorrem de seu cumprimento”, mas pura e simplesmente apenas pelo princípio moral (MS, AA 06:483). Para tanto, o que precisa ser destacado na instrução moral “é sempre o que há de vergonhoso no vício, não o que há de prejudicial (para o próprio agente). Pois se a dignidade da virtude nas ações não for elevada acima de tudo, o próprio conceito de dever se esvanece” (MS, AA 06:484). Kant defende, por fim, a importância das questões casuísticas, na educação moral, como meio de desenvolver uma “cultura da razão” e de fomentar um “interesse pela moralidade” (MS, AA 06:484).

A partir dessas considerações preliminares, quero enumerar cinco características que julgo principais do conceito de virtude de Kant. Em primeiro lugar, sustento que a virtude é análoga à força, à autocracia e ao

autodomínio. Na *Doutrina da Virtude*, Kant define “autocracia” como a capacidade “de tornar-se mestre de suas inclinações rebeldes à lei” (MS, AA 06:383), e “autodomínio” como a capacidade de “trazer todas as suas faculdades e inclinações a seu poder (da razão)” e “de não deixar-se dominar pelos seus sentimentos e inclinações” (MS, AA 06:408). Em segundo lugar, observo que a virtude é um tipo de “autocoerção”, fundada em um princípio de “liberdade interna”. Em outras palavras, a virtude diz respeito à disposição de ânimo e a máximas em sua relação com o imperativo categórico. Ao estabelecer a virtude como “autocracia” e “disposição interior”, Kant também a discute no contexto do problema do mal radical. Em terceiro lugar, sugiro que a virtude é uma característica de uma vontade finita para a qual a lei moral, na medida em que essa vontade pode “incorporar” os móveis provenientes das inclinações, não é uma lei necessária, como as leis da natureza, mas sim um imperativo que representa uma necessitação prática, pela qual “uma ação em si contingente torna-se necessária” (MS, AA 06:222). O imperativo é uma regra para vontades finitas, “cuja representação torna necessária a ação subjetivamente contingente e, portanto, ele representa o sujeito de tal modo que ele precisa ser *obrigado* (necessitado) a concordar com essa regra” (MS, AA 06:222). Em quarto lugar, enfatizo que a virtude pressupõe uma caracterização antropológica da natureza humana em que os sentimentos e inclinações têm seu lugar e desempenham um papel no todo. Por último, destaco que, uma vez que a virtude é adquirida, a educação desempenha um papel fundamental em sua aquisição. Pretendo mostrar, na próxima seção, como essas características aparecem sob o ponto de vista de seu desenvolvimento e sua maturação nas *Lições de Ética*.

Virtude, princípio moral e internalismo nas *Lições de Ética* da década de 1770

As *Lições de Ética* de Kant apareceram pela primeira vez em 1924 em uma edição preparada por Paul Menzer. Elas foram reeditadas e incluídas por Gerhard Lehmann no volume 27 da *Akademie Ausgabe* em 1974 e mais uma vez reeditadas e publicadas em 2004 em uma edição separada por Werner Stark. As *Lições* são essencialmente um conjunto de manuscritos estudantis tomados diretamente de sala de aula ou copiados de outros cadernos que retratam a atividade docente de Kant. Os cursos de ética em particular foram ministrados de 1756 até 1794, tendo normalmente a *Ethica philosophica* e os *Initia philosophiae practicae primae* de Baumgarten como manual de referência¹⁴. O conteúdo discutido aqui provavelmente se reporta ao curso ministrado no semestre de inverno de 1774/1775 segundo

a avaliação de Werner Stark (2004, p. 403-04). Os manuscritos editados por Menzer, Lehmann e Stark, apesar de se registrarem em datas diferentes, remontam-se ao curso ministrado nessa data¹⁵, de modo que se pode observar que, mesmo anos antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, muito da ética de Kant já estava em estágio avançado de desenvolvimento. Argumentarei, a partir das *Lições de Ética*, que as características principais do conceito kantiano de virtude já estão em grande medida desenvolvidas nesse contexto.

Nas *Lições*, a ideia de moralidade como um “sistema intelectual” fundado em um “fundamento interno” é o ponto de partida a partir do qual Kant apresentará sua “doutrina da virtude”. A introdução das *Lições* (*Proemium*) começa tal abordagem a partir da preocupação em delimitar metodologicamente o objeto próprio da filosofia prática. Segundo Kant, o objeto próprio dessa ciência é a conduta livre. Por essa razão, a ciência prática deve abstrair-se dos objetos particulares para fornecer regras objetivas à conduta livre e ao uso da vontade (V-Mo/Collins, AA 27:243-244; 2018, p. 84)¹⁶. Dessa forma, nas *Lições*, as regras para o uso da vontade são apresentadas na mesma tripartição já exposta de forma superficial no ensaio *Investigação sobre a Evidência* de 1764¹⁷. Tal como nesse ensaio, Kant entende que, em oposição aos imperativos de habilidade e prudência, há apenas uma regra capaz de determinar imediata e objetivamente a vontade: o imperativo moral. Nele, a ação não é determinada segundo nenhum fim arbitrário, mas de maneira imediata pelo livre arbítrio (V-Mo/Collins, AA 27:245-247; 2018, p. 92). Tendo isso em mente, Kant realiza ao longo das *Lições* algumas tentativas de deduzir a fórmula do imperativo categórico, denominado aqui apenas princípio supremo da moralidade. Em todas essas tentativas, a despeito de seu sucesso, o que Kant está tentando é justamente externalizar a mesma lógica da universalidade já esboçada anos antes nas *Anotações às Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, conjunto de notas manuscritas datadas de 1764-1765¹⁸. Nas *Lições*, essa lógica se manifesta na ideia de que “[a] moralidade é a conformidade da ação com uma lei do arbítrio válida universalmente” (V-Mo/Mron, AA 27:1426; 2018, p. 160). Posto em outros termos, Kant defende, em um caminho que já indica a lógica interna do imperativo categórico, que “uma regra que seja o princípio da possibilidade da conformidade em toda escolha livre” deve levar em conta a “submissão de nossa vontade à regra de fins universalmente válidos” (V-Mo/Collins, AA 27:257; 2018, p. 114).

Na tentativa de demonstrar a aplicação desse princípio, Kant também nos introduz ao teste da consistência e contradição que já fora indicado nas *Anotações* de 1764-65¹⁹ e que mais tarde ilustrará a aplicação do

imperativo categórico na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Para verificar a universalidade de uma ação, Kant explica que, se “ao ser constituída como lei universal, a intenção da ação concorda consigo mesma, é moralmente possível. Se a intenção da ação, quando assim constituída, não concorda consigo mesma, é moralmente impossível” (V-Mo/Mron, AA 27:1428; 2018, p. 165). Para ilustrar essa posição, um dos exemplos apresentados é o da automutilação: se alguém decide infligir danos ao próprio corpo com o objetivo de obter lucro, ao verificarmos se a intenção dessa ação é “de tal modo constituída que possa ser uma regra universal” (V-Mo/Mron, AA 27:1427; 2018, p. 164), concluímos que essa máxima se contradiz. Do mesmo modo, o clássico exemplo da mentira também é apresentado para mostrar que sua máxima não pode ser universalizada, uma vez que se assim fosse a ação pretendida seria impossível de ser alcançada, “posto que todos conhecem meu objetivo”. Kant conclui, a partir destes exemplos, que “[u]ma ação imoral, portanto, é aquela cuja intenção se abole e destrói a si mesma se tornada regra universal” (V-Mo/Mron, AA 27:1428; 2018, p. 165). Ademais, é importante notar ainda que, além da necessidade meramente formal de universalização de máximas²⁰, Kant também antecipa, de maneira ainda mais evidente, a segunda formulação do imperativo categórico quando enfatiza a inconsistência de máximas que, como no caso do suicídio, violam a dignidade da humanidade na pessoa do agente moral²¹ (V-Mo/Mron, AA 1427-1428; 2018, p. 162-163).

Portanto, uma vez estabelecidos os fundamentos básicos do “princípio supremo da moralidade”, observa-se que o conceito de virtude, nas *Lições*, passa a adquirir alguns dos traços fundamentais que compõem a sua caracterização madura. Primeiramente, com base na doutrina do princípio supremo da moralidade, a virtude já é entendida no sentido de disposição de ânimo ou, em outras palavras, disposição moral interna. Nas palavras de Kant nas *Lições*, a virtude “consiste na retidão da ação a partir de princípios internos” (V-Mo/Collins, AA 27:300; 2018, p. 213). Isso quer dizer que “se o motivo se originou da bondade interna da ação, trata-se da moralidade ou virtude” (V-Mo/Collins, AA 27:308, 2018, p. 230). Kant defende aqui, ao sustentar esse ponto de vista, a premissa apresentada publicamente e de maneira explícita desde a *Dissertação*²², mas já indicada antes nas *Anotações* e em *Sonhos de um Visionário*²³: a saber, a moralidade e a virtude pertencem ao campo da razão pura (do entendimento puro no vocabulário da *Dissertação* e das *Lições*). Ou seja, uma vez que a “experiência” não me fornece “nenhum exemplo de honestidade, de retidão e de virtude”, é a “razão” que “me diz que eu devo ser dessa maneira” (V-Mo/Collins, AA 27:333. 2018, p. 270).

Além disso, Kant apela à distinção já amadurecida nesse contexto entre legalidade e moralidade, entre direito e ética, para enfatizar o caráter interno e inteligível da disposição virtuosa. Como em sua doutrina madura, a distinção entre direito e ética está estabelecida precisamente na distinção dos motivos. Diferentemente das ações jurídicas, na ética os motivos são sempre internos. “Ela as considera por dever e pela qualidade interna da coisa mesma e não por coerção” (V-Mo/Collins, AA 27:271; 2108, p. 143). Consequentemente, se alguém cumpre leis, “a ação é certamente boa, mas possui apenas *rectitudo juridica*” (V-Mo/Collins, AA 27:300). Mas “se ele o faz por causa da bondade interior da ação, sua disposição é moral e possui *rectitudo ethica*”. Disso decorre que “aquele que cumpre as leis coercitivas, ainda não é virtuoso”, uma vez que “a virtude não consiste na *rectitudo juridica*, mas na disposição”⁴ (V-Mo/Collins, AA 27:300; 2018, p. 213). Este raciocínio mostra que é possível, então, ser “um bom cidadão” e “não ser um homem virtuoso”, uma vez que não “devemos inferir as disposições a partir das ações exteriores, que têm *rectitudinem juridica*”. No caso da ação jurídica, “a ação está em conformidade com a lei, mas não a disposição” e é por isso que se pode dizer “das leis jurídicas que falta-lhe a moralidade” (V-Mo/Collins, AA 27:301; 2018, p. 214).

Virtude, autocracia e mal radical nas *Lições de Ética*

Associada à discussão da virtude como disposição interna, Kant apresenta sua concepção de virtude como autodomínio e autocracia nas *Lições*. É interesse observar que uma concepção geral de virtude como autodomínio e autocracia remete-se aos escritos kantianas de 1750. Tanto o apêndice da *História Natural Universal* e *Teoria do Céu*²⁴, quanto a *Nova Dilucidatio*²⁵ desenvolvem um conceito de virtude nesse sentido. Nas *Lições*, no entanto, essa caracterização vai assumir basicamente os mesmos traços de sua apresentação madura especialmente pelo fato de Kant a desenvolver junto com sua doutrina do princípio moral e sua concepção internalista de ética. Em sua abordagem da “disposição moral”, Kant define “virtude” como “força no autodomínio e autocontrole” e como “uma certa autocoerção e domínio sobre si mesmo” (V-Mo/Collins, AA 27:300; 2018, p. 91). O autodomínio é a capacidade de “ser senhor de si mesmo” na “independência de todas as coisas” (V-Mo/Collins, AA 27:360; 2018, p. 320). Nesse sentido, o “verdadeiro domínio” de si mesmo é, para Kant, “o moral” (V-Mo/Collins, AA 27:358; 2018, p. 318). Em próxima relação à ideia de autodomínio está o conceito de autocracia. Trata-se, por sua vez, do “poder que a alma tem sobre todas as faculdades e toda a sua situação com o propósito de submetê-las ao seu livre arbítrio” (V-Mo/Collins, AA 27:382; 2018, p.

320)²⁶. Como Kant observa, “Se o homem não se ocupa diligentemente com essa autocracia, ele é, contra a sua escolha, um brinquedo de outras forças e impressões e isso depende do acaso e do curso arbitrário das circunstâncias” (V-Mo/Collins, AA 27:360; 2018, p. 320). Em vista disso, a autocracia é “a autoridade de coagir o ânimo a despeito de todos os obstáculos em vista disso. Ela envolve o domínio de si mesmo [...]” (V-Mo/Collins, AA 27:362; 2018, p. 322).

A compreensão da disposição virtuosa nesses termos acaba por nos remeter à discussão antropológica de Kant com Rousseau, que é indiretamente retomada nas *Lições*. Em uma seção dedicada aos sistemas antigos do sumo bem, Kant apresenta o sistema de Diógenes em paralelo ao de Rousseau, a quem chama de o “Diógenes refinado” (V-Mo/Collins, AA 27: 248; 2018, p. 96). O ideal de Rousseau, como o de Diógenes, tem em conta a concepção de que a natureza, concebida como boa em si, precisa apenas de se depurar das necessidades artificiais que se apresentam ao espírito humano e o prejudicam. Como o ideal do homem natural de Rousseau, Diógenes acredita que a suficiência e a simplicidade são os caminhos verdadeiros para a felicidade, pois, ao rejeitar as necessidades e os desejos, encontramos também a via mais simples para a moralidade. Consequentemente, a “virtude seria apenas uma ideia” (V-Mo/Collins, AA 27: 249; 2018, p. 97). Mas, tanto quanto o sumo bem, a virtude também precisa ser entendida como uma “questão de arte e não de natureza” (V-Mo/Collins, AA 27:249; 2018, p. 97) e, consequentemente, não pode se restringir à mera simplicidade do estado natural. Pode-se dizer que se trata de uma questão de arte, porque ela não é uma capacidade inata, mas uma aquisição. É, especificamente, uma aquisição que se dá a partir da superação de si mesmo em uma luta incessante contra as inclinações, algo que se mostra aqui, no contexto das *Lições*, propriamente como uma luta contra a “inclinação para o mal”, um termo inicial para se denominar o “mal radical”²⁷: “Por mais virtuoso que o homem possa ser , existem nele inclinações para o mal e ele precisa sempre se colocar em luta” (V-Mo/Collins, AA 27: 464; 2018, p. 495). Em outras palavras, a virtude é “uma vitória sobre a inclinação” (V-Mo/Collins, AA 27: 465; 2018, p. 496), “uma aptidão para superar a inclinação para o mal de acordo com princípios morais” ou a “força das disposições morais que se contrapõe, como obstáculo, às inclinações más” (V-Mo/Collins, AA 27:463; 2018, p. 492). Assim como em seu pensamento maduro, Kant pondera, no entanto, que “a inclinação natural não é por si mesma má”, mas torna-se assim quando não é subordinada à lei moral (V-Mo/Collins, AA 27:301). A luta constante contra o mal interior mostra que a virtude é uma força ativa, não meramente negativa: “Virtude e vício são algo positivo” (V-Mo/Collins, AA

27: 463; 2018, p. 492). Contra Diógenes e Rousseau, Kant a descreve então como um poder moral que deve ser conquistado pela prática: “A virtude não é apenas inocência, mas uma disposição adquirida pelo esforço constante de resistir” (V-Mo/Collins, AA 27:302). Aqui Kant já antecipa a concepção posterior de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, na qual a virtude aparece como resistência e vitória contínua sobre o mal radical.

A virtude é uma exigência especialmente impetuosa quando se tem em conta que, diferente dos antigos que acomodaram a virtude à fraqueza da natureza humana, na abordagem cristã assumida por Kant nas *Lições*, os “princípios da moralidade são retratados em sua santidade integral” (V-Mo/Collins, AA 27:252; 2018, p. 103). Se, no entanto, a prescrição do mandamento é de fato rigorosa, “deves ser santo” (V-Mo/Collins, AA 27:252; 2018, p. 103), Kant não é aqui indiferente às limitações da condição humana. Nos seres humanos, o acolhimento da lei santa não pode se expressar imediata e necessariamente como santidade, mas apenas como virtude. Os “anjos no paraíso podem ser santos, mas o homem só pode chegar longe ao ponto de ser virtuoso (V-Mo/Collins, AA 27: 465; 2018, p. 496). Os “seres santos não são virtuosos” por que não precisam “superar qualquer inclinação direcionada ao mal, posto que sua vontade é adequada à lei” (V-Mo/Collins, AA 27:463; 2018, p. 493). Portanto, a virtude não é imputável aos anjos, mas apenas aos seres humanos, porque anjos não encontram obstáculos (V-Mo/Collins, AA 27: 292; 2018, p. 196). A distinção qualitativa entre a vontade finita e a vontade santa exposta nessa analogia também explicita o motivo pelo qual Kant acredita, ao expor a sua doutrina dos imperativos, que “a vontade divina é necessária, enquanto a vontade humana [...] é [...] necessitada [*genötigt*]”, (V-Mo/Collins, AA 27:256; 19; 2018, p. 112). Uma vez que “[t]oda obrigação [*obligation*]” se refere sempre a seres humanos, ela não pode ser “apenas uma necessidade [*Notwendigkeit*] da ação, mas também uma necessitação²⁸ [*Nötigung*], um tornar necessário [*Notwendigmachung*]” (V-Mo/Collins, AA 27:256; 2018, p. 112) de uma ação contingente. Assim como em seu pensamento maduro, isso justifica o porquê de “[t]odos os imperativos” serem “fórmulas de uma necessitação prática” V-Mo/Collins, AA (27:255; 2018, p. 110).

Para superar esta aparente disparidade entre lei santa e vontade finita ou, em outros termos, entre perfeição e imperfeição moral, Kant admite a necessidade de “um complemento [*Adjument*], a saber, o auxílio divino” (V-Mo/Collins, AA 27:252; 2018, p. 103). Isto não corresponde, no entanto, a um incoerente apelo à teologia, pois, assim como em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, o complemento divino está estritamente condicionado à capacidade humana de aquisição da virtude. Tal como neste

escrito tardio, a doutrina da graça sugerida aqui é sustentada pelos mesmos fundamentos da teoria dos postulados e, portanto, se fundamenta em uma crença moral. Nas *Lições*, mais especificamente, “crença significa a confiança de que Deus compensará aquilo que não está em nosso poder, se tivermos feito tudo o que está em nosso poder” (119). A religião sobrenatural é apresentada, dessa forma, apenas como “um suplemento da natural” (V-Mo/Collins, AA 27:252; 27: 309; 2018, p. 232). Ou seja, é apenas a partir do cumprimento da religião natural, isto é, através do “bom uso de suas forças naturais”, que alguém se torna digno “de todo complemento de sua fragilidade” (27:310;2018, p. 230-231) e, portanto, de pensar a si mesmo sob a perspectiva da “religião sobrenatural”. Em outras palavras, é apenas se “nos empenhamos com toda força para cumprir a lei moral”, ou seja, por meio da virtude, é que “somos posteriormente também dignos do auxílio divino” (2018, p. 244)²⁹.

Virtude, antropologia e educação nas *Lições de Ética*

O conceito de virtude desenvolvido nas *Lições*, no sentido de autodomínio e autocracia, também vai se relacionar, assim como no pensamento maduro de Kant, diretamente com o que ele chama de capacidade executiva da razão. O poder executivo da moral é expressão de uma “prescrição da razão” diante de “ações que surgem da sensibilidade”. Kant está ciente da dificuldade do “domínio sobre nós mesmos”, porque embora a lei moral carregue de fato “prescrições”, ela, em si mesma, não possui “nenhum móbil” (V-Mo/Collins, AA 27:359; 2018, p. 319). Nas *Lições*, Kant vai se mostrar especialmente preocupado com o problema do móbil, mostrando-se atento à distinção entre as condições objetivas e subjetivas da moralidade. Essa investigação toma lugar especialmente na diferenciação, proposta na discussão sobre o princípio moral, entre judicação e execução. A judicação é a capacidade da razão em discernir o bem moral, enquanto a execução é o elemento subjetivo que impele à vontade, após o reconhecimento do bem, à sua realização efetiva. O fato é que, como Kant observa, a virtude agrada mais que qualquer outra coisa, mas não satisfaz (V-Mo/Collins, AA 27: 250-251; 2018, p. 101). O “mistério da pedra filosofal”, como é descrito por Kant, encontra-se justamente na dificuldade de compreender o meio pelo qual o entendimento ou a razão pode ter uma força de execução (2018, p. 166). Ou seja, compreender como razão e sensibilidade podem concordar de modo a tornar a experiência moral possível. A tentativa de uma solução para o problema já é apresentada nas *Lições* quando o sentimento que antes fora rejeitado como princípio patológico é assumido em outra conotação. O entendimento

como faculdade de regras se contrapõe a tudo que se opõe à realização das mesmas e, portanto, também às máximas imorais. Com isso começa a se esclarecer como o entendimento pode impulsionar a vontade às ações. Embora ele não tenha em si mesmo nenhum móbil, ele pode, todavia, impor uma resistência às máximas imorais, impulsionando certo tipo de efeito que influi positivamente na sensibilidade. Nesse caso a resistência imposta pela razão transforma-se em motivo. Para Kant, então, quando a sensibilidade concorda com estes motivos estamos diante do sentimento moral genuíno. Mesmo que a capacidade de repudiar uma ação não esteja no entendimento, estando nele apenas a capacidade de reconhecer uma ação como repugnante, é possível que uma ação seja repudiada através da sensibilidade quando esta submete-se ao entendimento. Na medida em que pode haver um acordo entre entendimento e sensibilidade na experiência moral, a última é capaz de mover a ação do sujeito de acordo com as regras do entendimento. Em outras palavras, ao reconhecer o moralmente reprovável, a razão impõe uma resistência, um tipo de necessitação prática capaz de impelir um móbil que pode ser experimentado e acolhido pela sensibilidade³⁰. Embora seja muito pouco claro, neste ponto, como este acordo entre razão e sensibilidade é possível, Kant comprehende que o que podemos fazer para reforçar tal relação é produzir, através da repetição e do exercício frequente, um hábito no qual aprendemos a despertar um repúdio, que não está baseado nas consequências das ações, mas que é excitado, de maneira imediata, devido ao caráter interno abominável dos vícios. A educação e a religião devem proceder de modo a educar o sentimento moral dessa maneira, incutindo nos jovens tanto uma repulsa imediata em relação às más ações quanto um prazer imediato em relação às ações morais (2018, p. 167-170)³¹. Ao proceder assim, Kant está comprehendendo o sentimento moral de uma maneira bastante próxima ao sentimento de respeito que será posteriormente desenvolvido em seu pensamento maduro. Distanciando-se dos moralistas ingleses, nesse ponto, Kant enfatiza que “esse sentimento moral não é nenhum sentimento de distinção entre o mau e o bem, mas um móbil no qual nossa sensibilidade concorda com o entendimento” (V-Mo/Collins, AA 27:360; 2018, p. 320).

Em sua discussão sobre a virtude nas *Lições*, Kant atribui também uma função importante à antropologia e aos sentimentos, destacando ainda, assim como em sua *Doutrina da Virtude* de 1797, a necessidade da conexão da virtude com fins concretos em uma doutrina dos deveres. Embora Kant apresente uma distinção clara entre filosofia prática e antropologia, ele acaba por assumir os dois âmbitos em uma relação mais próxima do que em seu pensamento maduro. Kant comprehende que as duas ciências encerram uma relação fundamental e “a moral não pode subsistir

sem a antropologia". É importante conhecer, antes de tudo, para ele, se o sujeito está em condições de executar aquilo que é exigido dele. Por conseguinte, quando a filosofia prática atua sem a antropologia ou o conhecimento real do sujeito, "ela é apenas algo especulativo" (V-Mo/Collins, AA 27:244; 2018 p. 86-7). A regra moral, nesse caso, costuma ser vazia e tautológica, mostrando-se inútil na medida em que prescinde de uma preparação prévia do homem para sua observância. Dada essas considerações, percebe-se que, ao longo das *Lições*, Kant discute, em diversos momentos, o problema da virtude em proximidade às observações antropológicas. Não é o caso, no entanto, de acreditar que Kant estaria, com isso, tentando extrair paradoxalmente os deveres morais do conhecimento empírico e antropológico do homem, uma vez que nas *Lições* são bastante claras suas pretensões de desenvolver uma ética pura. Trata-se mais de reconhecer que a racionalidade é apenas um dos aspectos que compõem a natureza humana e que, portanto, precisa ser investigada a partir de uma visão holística do homem. Embora Kant não fale das predisposições humanas nos mesmos termos de seu pensamento maduro, alguma coisa dessa abordagem pode ser reconhecida nas *Lições*. Kant observa, nas *Lições*, que dois fundamentos para nossas ações se encontram na natureza humana: "as inclinações, que são animais, e a humanidade, à qual as inclinações devem ser submetidas" (V-Mo/Collins, AA 27:347; 2018, p. 294). Ao mesmo tempo, as "pessoas são movidas por dois tipos de móveis: [...] o móbil do amor de si [*Selbstliebe*] e "o móbil moral" ou "o móbil do amor universal à humanidade. Estes dois móveis estão em conflito no homem" (V-Mo/Collins, AA 27:422; 2018, p. 421). Diante de tal conflito, se uma pessoa age segundo o móbil do amor de si e "submete sua pessoa às inclinações, age contra o fim essencial da humanidade" (V-Mo/Collins, AA 27:345; 2018, p. 290). Nesse caso, "a liberdade torna-se a base dos mais horríveis vícios, posto que, assim como ela é a base da virtude que honra a humanidade, ela pode engendrar muitas coisas com o propósito de satisfazer suas inclinações" (V-Mo/Collins, AA 27:346; 2018, p. 291-2). Isto mostra que, primariamente, "o verdadeiro mal, os vícios, está na liberdade" (V-Mo/Collins, AA 27:345; 2018, p. 292). Os vícios que emergem do uso inadequado da liberdade podem se manifestar em um grau supremo de maldade. Nesse caso, eles são "vícios diabólicos", saber, "a inveja, ingratidão e a alegria maliciosa" (V-Mo/Collins, AA 27: 449; 2018, p. 353; 450-1). Este é o motivo pelo qual Kant insiste que as inclinações precisam ser submetidas "a uma regra" (V-Mo/Collins, AA 27:345; 2018, p. 292). Por conseguinte, apresentando mais uma vez uma tentativa de formulação do imperativo categórico, Kant declara que "[a] regra originária segundo a qual devo restringir a liberdade é a concordância da conduta livre com os fins

essenciais da humanidade” (V-Mo/Collins, AA 27: 345; 2018, p. 292). Disso resulta que “os deveres para consigo mesmo” são “a condição suprema e o princípio de toda moralidade”, porque “são independentes de todas as vantagens e dizem respeito tão somente à dignidade da humanidade” (V-Mo/Collins, AA 27:343; 2018, p. 288). Ao enunciar a restrição da liberdade nesses termos, Kant não está promovendo, no entanto, uma renúncia da sensibilidade, porque “[s]e as sensações e paixões estão então ligadas à razão, de tal modo que a alma concorde com a última, elas podem estar de acordo com os deveres em relação a nós” (V-Mo/Collins, AA 27:368; 2018, p. 331). Isto significa que, dessa forma, “as ações do amor de si mesmo”, embora não tenham “nenhum mérito moral, [...] são permitidas através das leis morais em si” (V-Mo/Collins, AA 27:422; 2018, p. 421).

Esclarece-se, a partir dessa posição, que as inclinações e os impulsos não são condenáveis e sempre podem ser aceitáveis do ponto de vista da razão. O impulso sexual, por exemplo, deve ser visto certamente como uma inclinação natural. A questão é saber como fazer uso de tal impulso “sem violar sua humanidade” (V-Mo/Collins, AA 27: 385; 2018, p. 361). Uma maneira de fazer bom uso do impulso sexual, “sem degradar a humanidade e violar a moralidade”, encontra-se, por exemplo, na condição do casamento, que é um contrato no qual uma pessoa não utiliza da outra simplesmente como meio de satisfazer sua inclinação, mas, considerando-a como fim, dedica-se “ao todo de sua pessoa” (V-Mo/Collins, AA 27:388; 2018, p. 366). Os deveres em geral também vão se dirigir ao cultivo de outros impulsos como aqueles relacionados ao respeito e à honra (V-Mo/Collins, AA 27:407; 2018, p. 396-397), à atividade (V-Mo/Collins, AA 27: 382; 2018, p. 353-4) e ainda a questões relativas ao nosso corpo. Em relação ao corpo, Kant critica duramente as “virtudes monásticas”, compreendidas como aquelas práticas que intentam “enfraquecer e remover toda sensibilidade do corpo”, como se fosse possível suprimir nossa “natureza animal” a favor de uma “vida espiritual”. (V-Mo/Collins, AA 27: 379; 2018, p. 349-50). Ele considera todas essas práticas, dentro das quais se incluem o jejum e castigos, “práticas fanáticas [...] que apenas emaciaram o corpo”. Portanto, para Kant, “as necessidades não podem ser negadas ao corpo”, mas é importante que elas não se excedam (V-Mo/Collins, AA 27:379; 2018, p. 349-50). Então, ao mesmo tempo que temos um dever de disciplinar nosso corpo, em relação a essas necessidades, temos, contudo, “também um dever de lhe demandar cuidados. Nisso se inclui tentar promover a vitalidade, a alegria, a atividade, a força e a coragem” (27:380; 2018, p. 351).

Além de conceber a disciplina como um dos aspectos que compõem a caracterização da virtude como “domínio sobre si mesmo”, condição sem a

qual não se cumpre “os deveres para consigo mesmo”, Kant a estabelece também como uma parte fundamental da educação do gênero humano. Nas *Lições*, a educação é dividida em duas partes: “o desenvolvimento das predisposições naturais e a aquisição da arte. A primeira é a formação do homem, a segunda é a instrução dele” (V-Mo/Collins, AA 27: 467; 2018, p. 500). A formação é meramente negativa, uma vez que sua função é impedir aquilo que é contrário à natureza. Trata-se de uma restrição da liberdade. Por sua vez, a arte ou instrução podem ser negativas e positivas. A instrução é negativa quando tem como objetivo evitar os erros e é positiva quando transmite o conhecimento. A disciplina é justamente o lado negativo tanto da formação quanto da instrução. “Disciplina é coerção. Mas, enquanto coerção, ela é contrária à liberdade. A liberdade, não obstante, é o valor do homem. Por conseguinte, a resolução dessa contradição pressupõe que o jovem seja submetido à coerção por meio da disciplina de tal modo que a sua liberdade seja conservada” (V-Mo/Collins, AA 27:467; 2018, p. 501). O aspecto positivo é o que Kant chama de doutrina. A educação negativa através da disciplina é predominante por toda infância e adolescência, chegando ao seu término, depois de moldar “o temperamento e o coração” no início da idade adulta quando finalmente dá lugar à doutrina, cuja função é moldar o caráter. “Apenas por meio da arte, as disposições humanas são condicionadas a se tornarem civilizadas” (V-Mo/Collins, AA 27:467; 2018, p. 501). Nesse momento, depois de ser bem preparado pela educação negativa, o ser humano, já na idade adulta, é instruído sobre “a dignidade da humanidade em sua pessoa e do respeito pela humanidade nos outros” e aprende, por fim, “a reconhecer a sua destinação” (V-Mo/Collins, AA 27: 469; 2016, p. 505).

Na sequência de seu tratamento da educação, Kant vai dedicar a seção final das *Lições de Ética* a uma discussão sobre a destinação final do gênero humano, tópico no qual prenuncia alguns aspectos de sua filosofia da história. A destinação final do gênero humano é, segundo ele, a maior perfeição moral alcançada através da liberdade. Mas, considerando que as demandas políticas costumam ser meramente prudenciais, o que tem conduzido a humanidade a um estado permanente de tensão bélica, Kant comprehende que, no horizonte da história, essa destinação só pode se realizar pela via da educação. Ora, pois a educação é a arte de tornar o homem moral (V-Mo/Collins, AA 27:470). Como vimos, virtude e caráter não são dados pela natureza, mas formados pela disciplina e cultura. Como tentamos mostrar, a virtude assume, em relação a realização da destinação do gênero humano, uma importante função, tanto de caráter racional, ao exigir o domínio de si mesmo e a submissão das inclinações ao livre arbítrio, quanto uma função antropológica de ordenar as predisposições naturais,

estabelecendo-se como o fio condutor pelo qual “a natureza humana” pode, ao longo dos séculos, finalmente alcançar o “fim término” da história depois de percorrer um tortuoso caminho que vai da animalidade à humanidade (V-Mo/Collins, AA 27:470; 2018, p. 505-6).

Conclusão: a maturidade do conceito de virtude nos anos de 1770 e a relação com a obra tardia

Alguns críticos acusaram a *Metafísica dos Costumes*, e, do mesmo modo, *Doutrina da Virtude*, de ser uma recaída no dogmatismo pré-crítico (Kühn, 2010, p. 10). Talvez em ao menos um sentido essa acusação possa ser legítima. Certamente não no sentido manifesto na própria crítica de apontar algum tipo de regressão na filosofia prática de Kant, mas em um sentido subjacente a ela, que aponta para o fato de que há uma semelhança entre a *Doutrina da Virtude* e algumas concepções apresentadas no chamado período pré-crítico. Ao admitir essa semelhança, no entanto, mais adequado parece ser, como as fontes nos sugerem, aceitar, contra a tese da regressão, a conclusão inversa de que pelo menos sob a perspectiva da filosofia prática, muito da filosofia de Kant já estava amadurecida antes da *Crítica da Razão Pura*³². Nesse artigo, argumentei que alguns dos aspectos mais fundamentais do conceito de virtude, como apresentado na *Doutrina da Virtude*, já estavam amadurecidos plenamente ou em grande medida nas *Lições de Ética*, mesmo trinta anos antes da publicação da obra tardia. Em primeira instância, argumentei que a virtude é compreendida nas *Lições* dentro da dimensão interna da liberdade, enquanto “disposição de ânimo”, com base em uma doutrina do princípio moral que representa uma versão inicial da doutrina do imperativo categórico. Em segundo lugar, observei que, nessa dimensão interna e inteligível da liberdade, a virtude é concebida como “domínio de si mesmo” e “autocracia”, apresentando-se como resistência e autodeterminação diante do mal radical, a saber, a tendência do arbítrio em “incorporar” os móveis sensíveis em detrimento dos morais. Por conseguinte, mostrei, em terceiro lugar, que, em oposição ao conceito de uma vontade santa, a virtude diz respeito à vontade de seres racionais finitos, que compreendem a exigência moral como dever e obrigação. Argumentei, a partir daí, em quarto lugar, a favor da importância de se analisar os aspectos subjetivos que envolvem a decisão moral e da importância de se reconhecer, sob o ponto de vista antropológico, o papel dos sentimentos nesse contexto. Por último, demonstrei que a virtude é um exercício que pressupõe um processo pedagógico, voltado para desenvolvimento de nossas predisposições, que deve ocorrer do ponto de vista da espécie e, portanto, do ponto de vista do desenvolvimento

histórico. Portanto, Kant já define a virtude, nas *Lições*, como o núcleo da filosofia prática: uma força moral da vontade finita, adquirida pelo esforço contra as inclinações, orientada pelo princípio supremo da moralidade e inseparável do ideal regulativo de uma humanidade progressivamente moral.

Minha análise se limitou, portanto, ao conceito de virtude, sem tentar empreender uma investigação mais ampla da “Doutrina da Virtude” das *Lições* que incluisse a doutrina dos deveres. A proximidade entre a obra tardia e as *Lições* salta ainda mais aos olhos, quando comparamos a doutrina dos deveres apresentada nas *Lições de Ética* e a doutrina dos deveres, com suas respectivas questões casuísticas, desenvolvida na *Doutrina da Virtude*. Na verdade, as *Lições de Ética* apresentam uma abordagem mais exaustiva de tais deveres, do que a empreendida em 1797 e que, portanto, pode servir de complemento para a interpretação da doutrina tardia. Cito, por exemplo, a questão do sexo e do casamento, que recebe um tratamento mais argumentativo e detalhado nas *Lições*.

Para concluir, acredito que a contribuição principal desse artigo, além da tentativa de reconstrução histórica de alguns dos principais aspectos do conceito kantiano, foi apontar para o fato de que o conceito de virtude de Kant se desenvolve em ligação estrita com a doutrina do imperativo categórico, ambos dos quais já formulados, em grande medida, como mostrei, na década de 1770. Ao mesmo tempo, observei que, nas duas abordagens de Kant, tanto o problema da virtude, quanto da ética em geral, não são tratados apenas sob a ótica do formalismo da razão pura, mas levam em conta um conjunto de questões relacionadas à antropologia pragmática, à educação e à história. Para fins interpretativos, isto aponta um caminho que comprova não apenas uma continuidade no desenvolvimento do pensamento ético kantiano, mas também sua caracterização como uma ética da existência concreta, que não exclui os sentimentos e disposições naturais, nem negligencia seu significado antropológico-histórico.

Notas

¹ Professor adjunto na Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) e Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del Rei (PPGFIL-UFSJ). Área de atuação: filosofia de Kant e iluminismo alemão. Orcid: 0009-0001-7051-5582.

² Ver Hutcheson, (Enquiry, 1725, p. viii-vix).

³ Ver Wolff (Ética § 12, cap. 1).

⁴ Crusius define em sua Instrução de uma Vida Racional: “Virtude, no entanto, é a concordância das condições morais de um espírito com as leis divinas” (ANW, § 161).

⁵ Podemos citar cronologicamente alguns estudos sobre o tema: SCHNEEWIND, J. B. *The Misfortunes of Virtue*. Ethics 101 (1990); DEVEREUX, D. *Socrates' Kantian Conception of Virtue*. Journal of the History of Philosophy 33 (1995); ENGSTROM, S. *The Inner Freedom of Virtue*. In: *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretive Essays* (2002); CAGLE, R. *Becoming a Virtuous Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions*. Kant-Studien 96 (2005); DENIS, L. *Kant's Conception of Virtue*. In: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (2006); O'CONNOR, J. D. *Are Virtue Ethics and Kantian Ethics Really So Very Different?* New Blackfriars 87 (2006); O'NEILL, O. *Kant's Virtues*. In: *How Should One Live? Essays on the Virtues* (1996); BAXLEY, A. M. *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy* (2010). Nem todos estão indicados nas referências bibliográficas.

⁶ Isso por si só é motivo suficiente para responder àqueles que acreditam que a *Doutrina da Virtude* de Kant permanece escolástica e é uma reprodução das doutrinas dos deveres de Baumgarten. Ver Kühn (2010, p. 10).

⁷ Cito cronologicamente alguns estudos notáveis sobre o desenvolvimento da ética de Kant: FOERSTER, W. *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der Reinen Vernunft* (1893); OTHON, O. *Die Grundprinzipien der Kantischen Moral Philosophie in ihrer Entwicklung* (1895); MENZER, P. *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785* (1898-1899); KÜENBURG, M. *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften* (1927); SCHILPP, P. *Kant's Pre-Critical Ethics* (1938); HENRICH, D. *Kant und Hutcheson* (1957/1958); SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants* (1961); HENRICH, D. *Über Kants früheste Ethik* (1963); WARD, K. *The Development of Kant's View of Ethics* (1972); WERKMEISTER, W. H. *Kant's Decade of Silence* (1979); BUSCH, W. *Die Entstehung der Kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780* (1979); ILTING, K.-H. *Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?* Archiv für Geschichte der Philosophie 63 (1983); VELKEY, R. *Freedom and End of Reason* (1989); SCHNEEWIND, J. B. *Invention of Autonomy* (1998); SCHWAIGER, C. *Kategorische und andere Imperative* (1999); BACIN, S. *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale* (2007); SHELL, S. *Kant and the Limits of Autonomy* (2009); CUNHA, B. *A Gênese da Ética de Kant* (2017). Nem todos estão indicados nas referências bibliográficas.

⁸ Para as referências de Kant, usaremos o padrão internacional de citação, baseado na *Akademie Ausgabe*, de acordo com o seguinte modelo: MS, AA 06: 375, ou seja, a abreviação do nome da obra, depois o volume e a página da edição. Foram utilizadas as seguintes abreviaturas: BBGSE - *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*; GMS - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; HN -

Handschriftlicher Nachlass; KpV - Kritik der praktischen Vernunft; MS - Die Metaphysik der Sitten; MSI - De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis; NTH - Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels; PND Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio; UD Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral; V-Mo/Collins - Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moralphilosophie Collins; RGV - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; TG Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik.

⁹ Nesse sentido, como um pressuposto fundamental de sua doutrina da virtude, Kant afirma: "há certamente na ideia (objetivamente) apenas *uma* virtude (como firmeza moral das máximas), mas no ato (subjetivamente) há um conjunto de virtudes de constituição heterogênea" (MS AA 06:447). Também afirma: "porém, com vistas ao *fim* das ações que é ao mesmo tempo dever, isto é, àquilo (ao elemento material) que *devemos* propor como *fim*, é possível haver mais virtudes, e a obrigação à máxima do mesmo chama-se dever de virtude, dos quais, portanto, há vários" (MS AA 06:395).

¹⁰ Ver também (AA GMS, 4:421; KpV 5:30).

¹¹ Ver também (AA GMS 4: 414; KpV, 5:122).

¹² Ver também (AA GMS 4: 400).

¹³ Ver LOUDEN, Robert, Transformação total: Porque Kant não desistiu da educação. Em: *Studia Kantiana* v. 14 n. 22, pp. 5-28, 2016.

¹⁴ Para conhecer mais detalhadamente a história dessas *Lições*, consultar Cunha e Feldhaus. Estudo Introdutório. Em: *Lições de Ética* (2018).

¹⁵ As *Lições de Ética* que serão discutidas aqui provavelmente se referem ao período de 1774-1777. O manuscrito publicado por Menzer em 1924 (a partir da confrontação dos manuscritos de Brauer, Kutzner e Mrongovius) foi estimado por Menzer como pertencente ao período de 1775-1780, embora uma estimativa mais recente o situe no período de 1774-1777. O manuscrito publicado por Lehmann em 1974 (manuscrito de Collins) na *Akademie Ausgabe*, vol. 27, é datado do período de 1784-1785, mas, devido à sua semelhança com os de Menzer e Kaehler, pode-se supor que também se refira ao período de 1774-1777 (trata-se de uma cópia feita a partir do conjunto de notas que remonta a esse período). O manuscrito publicado por Stark em 2004 (manuscrito de Kaehler) pertence ao período de 1774-1777. Como há poucas diferenças relevantes entre eles, utilizarei a lição publicada por Lehmann na *Akademie Ausgabe*, por causa da referência, mas a complementarei com os outros manuscritos (Menzer, Mrongovius ou Kaehler), quando necessário.

¹⁶ Para as *Lições de Ética*, além de usar a referência da *Akademie*, também utilizarei a referência da tradução brasileira.

¹⁷ No ensaio de 1764, *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral* no qual pela primeira vez é apresentada, no pensamento kantiano, a tripartição da praxis moral a partir dos imperativos. Contraposto aos imperativos de habilidade e prudência, para os quais a necessidade é sempre condicionada pelos meios, Kant já pensa, influenciado por Crusius, o imperativo moral como uma *necessidade dos fins*. Em suas palavras, "todas as ações são contingentes na medida em que a moral as prescreve sob as condições de certos fins, e não podem chamar-se obrigações enquanto não forem

subordinadas a um fim necessário em si" (UD, AA 2:298). Contudo, de modo algum é claro, nesse ponto da história, como representar esse tipo de necessidade. Essa dubiedade confirma-se, sobretudo, na tentativa kantiana de conciliar o imperativo wolffiano da perfeição, enquanto princípio formal, com o sentimento moral dos ingleses, como princípio material. Para comentário, ver Schmucker (1961), Henrich (1963), Ward (1972) e Cunha (2017).

¹⁸ Schwaiger (1999, p. 71) discorda do ponto de vista defendido por Henrich e Schmucker de que estamos diante de uma formulação inicial do imperativo categórico. Para ele, embora possamos observar "que o princípio moral tardio é observado, por assim dizer, em *status nascendi* nas *Anotações*, por outro lado, não deveria ser negligenciado o fato de que tanto o conceito de imperativo categórico quanto também suas primeiras fórmulas [...] não são revelados antes dos anos setenta". Empreendendo uma análise do desenvolvimento dos tipos de imperativos (1999, p. 16), ele tenta mostrar, através disso, que existe toda uma transformação de terminologia que confirma que o conceito de imperativo categórico teria se desenvolvido, depois de um longo processo, na primeira metade dos anos de 1770.

¹⁹ Nessas *Anotações*, a perfeição da vontade consiste na capacidade de subordinar o conjunto de nossas faculdades e nossa receptividade ao livre arbítrio (BBGSE, AA 20:144-145), de modo a harmonizar nossos impulsos particulares com a vontade universal (BBGSE, AA 20:67; 161). Essa hipótese ganha consistência através de um teste heurístico de universalidade e não contradição a partir do qual a vontade particular dos homens e a geral da humanidade são confrontadas e consideradas reciprocamente (BBGSE, AA 20:67; 156-157; 161). Dentro da faculdade de apetição, a concordância e a discordância resultantes daí manifestam -se, enquanto resultado de aprovação ou desaprovação, como agrado ou desagrado (BBGSE, AA 20:156-157). O estado ideal dos desejos consiste, portanto, na mais alta universalidade interna e concordância da vontade consigo mesma. Para comentário, ver Schmucker (1961), Henrich (1963), Shell (2009) e Cunha (2017).

²⁰ Baseado em alguns exemplos, Kühn (2015, p. 62-3) contesta que o sentido de máxima nesse contexto seja o mesmo do empregado no pensamento maduro de Kant. Eu argumento contra essa perspectiva no Estudo Introdutório de *Lições de Ética* (2018, p. 38 nota).

²¹ Nas *Lições*, Kant prioriza o princípio da humanidade em relação ao da universalidade, uma vez que claramente promove algumas tentativas de deduzi-lo. Mas é curioso notar que o princípio da autonomia parece ausente, muito embora Kant já tivesse certamente o discernido desde meados de 1760 a partir do conceito de uma "regra da vontade universal". Ver (Cunha, 2017, p. 132-133).

²² O §9 da *Dissertação* é especialmente importante nesse sentido porque nele Kant estabelece a moral ao lado do conhecimento dogmático e puro do entendimento e de seus princípios. A perfeição moral é compreendida, dessa forma, em analogia com o conceito de uma perfeição numérica, como o modelo e o ideal máximo inherente não ao ente, mas à liberdade. Trata-se da escala de medida sobre a qual todos os conceitos puros da moralidade devem se erigir. Ao assumir essa posição, observamos que, pela primeira vez, Kant admite, de forma explícita, o caráter apriorístico e puro dos conceitos morais (MSI, AA 02: 395-6). Para comentário, ver Cunha (2017, p. 175-188).

²³ Nesse sentido, é especialmente importante o segundo capítulo de *Sonhos de um Visionário*, no qual Kant, externando essas convicções privadas, sugere, em uma

apresentação que parece mais uma sátira, a existência de um mundo espiritual governado por leis morais. Ele não é levado a essa conjectura motivado pela mera especulação metafísica, mas partindo da experiência concreta de uma *batalha interna* que vivenciamos em nosso âmago engendrada por duas forças, a saber, de um lado, os impulsos do amor de si e, do outro, uma tendência a orientar tais impulsos pela vontade de outros seres racionais. A virtude nasce daí, dessa batalha, que “nos arranca muitos sacrifícios”, uma vez que, a despeito da força exercida pelas inclinações sensíveis em nós, sentimo-nos, em nossos motivos mais secretos, coagidos ou necessitados por uma lei interna, a saber, uma regra universal da vontade, que mostra vigorosamente sua “efetividade” na “natureza humana” (TG, AA 02:335). A partir dessa regra interna, Kant acredita que nasce “no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais” tão universais quanto as que compõe o universo natural de Newton e que a moral, a despeito de suas aparências no mundo sensível, “diz respeito ao estado interno do espírito” (TG, AA 02:336). Para comentário, Cunha (2017, p. 155-174).

²⁴ Importantes considerações éticas e antropológicas são apresentadas no apêndice da *Teoria do Céu*, no qual Kant sugere uma hipótese “que contém em si uma tentativa de uma comparação, baseada em analogias naturais, entre os habitantes de diversos planetas” (NTH, AA 01: 1:349). Essa reflexão é apresentada através de uma hipótese que delimita o lugar intermediário dos seres humanos no sistema solar em relação aos supostos habitantes de outros planetas. A grosseria do componente material que forma os seres humanos é “a fonte não só do vício, mas também do erro” (NTH, AA 01:357). A constituição dos seres humanos carrega naturalmente consigo o *contraste entre razão e sensibilidade*. As condições impostas por sua localização no universo colocam sempre a condição do *conflito* para controlar as forças mais baixas, o que, nas palavras do filósofo, caracteriza exatamente a “excelência de sua natureza”. O homem se divide, portanto, entre a razão e as paixões, entre a atração para a virtude e a tendência para o vício – tendo por tarefa reconciliá-los mediante o esforço e a *luta* permanentes no palco terreno onde se desenrola a sua existência. A despeito de sua propensão para o vício, a excelência da natureza humana encontra-se justamente na capacidade genuinamente humana “de resistir aos estímulos sensíveis” e a vencer a “inércia” do espírito (NTH, AA 01:366). Em outras palavras, consiste em autocracia ou virtude. Para comentário, ver Cunha 2017, p. 48-56).

²⁵ É apoiado na ideia de virtude como autocracia que Kant tenta responder à teodiceia da *Nova Dilucidatio*. Kant argumenta que, ao agir em direção ao mal, o homem não é constrangido por uma necessidade da natureza, mas é determinado por um princípio interno que inclina à vontade em direção a um motivo inferior que corresponde a uma representação equivocada do que é melhor. Agir nessa direção é um ato que reflete o desejo mais profundo do agente. Assim, quando Caio escolhe por “beber, jogar e sacrificar Vênus”, ele não o faz arrastado contra sua própria vontade. Ele afastou-se, por vontade própria, da via reta e abandonou-se ao vício porque toda sua “resistência” e “luta contra as seduções” não foi suficiente (PND, AA 01:401). Ao permitir o mal moral, Deus deseja apenas tornar possível que o homem realize a sua verdadeira natureza como um ser livre, o que pressupõe a sua atuação virtuosa (PND, AA 01:405). Para comentário, ver Cunha (p. 57-67).

²⁶ Em Collins lemos monarquia, mas lemos autocracia nos manuscritos de Menzer e Kaehler.

²⁷ Nas *Lições*, Kant já apresenta alguns aspectos básicos de sua doutrina do mal radical: “A fraqueza da natureza humana consiste em sua falta do grau da bondade moral que é necessária para tornar as ações adequadas à lei moral. A fragilidade da natureza humana

consiste não apenas em uma falta de bondade moral, mas até mesmo em grandes princípios e móveis para as más ações. [...] Em relação à fragilidade da natureza humana observamos que é certo que nossa natureza é débil e que ela não só não possui nenhum bem positivo, mas tem até mesmo um mal positivo. Mas todo mal moral surge, no fim das contas, da liberdade, pois, caso contrário, não seria um mal moral. E por mais que tenhamos, por natureza, uma propensão a ele, as más ações ainda nascem da liberdade e, dessa forma, nos são também atribuídas como vícios" (V-Mo/Collins, AA 27: 295-295; 2018. p. 199-201). "Por fragilidade, o ser humano viola a lei e age contra ela e, por fraqueza, suas boas ações não alcançam a pureza da lei" (2018, p. 298).

²⁸ O termo alemão *Nötigung* é, segundo Baumgarten, correspondente ao termo latino *Necessitatio*.

²⁹ Essa posição a respeito da relação entre teologia natural e sobrenatural já se encontra prefigurada nas *Anotações* de 1764-5. Ver (BBGSE, AA 20; 16-17;19- 20:57). Para comentário, ver Cunha, (2017, p. 143-152).

³⁰ Kühn (2004, p. XXX) acredita que a noção de um *sentimento de respeito* não se encontra elaborada nesse contexto. É totalmente questionável, segundo ele, que haja um sentimento especial que seja distinto dos outros sentimentos que são conduzidos pelas inclinações ou pelo medo. A falta desse componente é o que leva Kant, de acordo com Kühn, a assumir o conceito de Deus, *um terceiro ser*, como elemento responsável pelo aspecto motivacional da moral. Eu contrapoço esse argumento baseado no manuscrito de Kaehler e nas *Reflexões* (Cunha, 2017, p. 203-209). Também em (Cunha, 2018, p. 38-41).

³¹ É importante destacar que a maior parte dessa questão está ausente no manuscrito de Collins.

³² Muitos são os intérpretes que defendem esse ponto de vista. Ver Henrich (1957-8; 1963), Schmucker (1961), Velkley (1989), Cunha (2017) entre outros.

Referências Bibliográficas

- BAXLEY, A. M. *Kant's theory of virtue: the value of autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CUNHA, B. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: libeArs, 2017.
- CUNHA, B. Estudo introdutório. In: KANT, Immanuel. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- CUNHA, B. Estudo introdutório. In: KANT, Immanuel. *Lições de metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- CUNHA, B.; FELDHAUS, C. Estudo introdutório. In: KANT, Immanuel. *Lições de ética*. São Paulo: Unesp, 2018.
- CRUSIUS, C. A. *Anweisung vernünftig zu Leben* (1744). Hildesheim: Olms, 1969.
- DENIS, L. Kant's Conception of Virtue. In: GUYER, P. (ed.). *Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HENRICH, D. Hutcheson und Kant. In: *Kant-Studien*, v. 49, p. 49–69, 1957/58.
- HENRICH, D. Über Kants früheste Ethik. In: *Kant-Studien*, v. 54, p. 404–431, 1963.
- HUTCHESON, F. *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*. Londres: [s.n.], 1725.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*, vols. I–XXVIII. Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1910–1972.
- KANT, I. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Ed. P. Menzer. Berlin: De Gruyter, 1924.
- KANT, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Ed. W. Stark. Berlim/Nova York: De Gruyter, 2004.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Traduzido por Clélia Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petropólis: Vozes, 2017.

KANT, I. *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Traduzido por Bruno Cunha. Petropólis: Vozes, 2017.

KÜHN, M. The moral dimension of Kant's inaugural dissertation: a new perspective on the "great light" of 1769? In: ROBINSON, H. (ed.). *Proceedings of the eighth international Kant congress*. Milwaukee: Marquette University Press, p. 373–392, 1995.

KÜHN, M. Einleitung. In: KANT, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Ed. W. Stark. Berlim/Nova York: De Gruyter, p. vii–xxxv, 2004.

KÜHN, M. Kant's metaphysics of morals: the history and significance of its deferral. In: DENIS, L. (ed.). *Kant's metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 9–27, 2010.

LAYWINE, A. *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1993.

LOUDEN, R. Transformação total: porque Kant não desistiu da educação. In: *Studia Kantiana*, v. 14, n. 22, p. 5–28, 2016.

MENZER, P. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760–1785 – Erster Abschnitt. In: *Kant-Studien*, v. 2, p. 290–322, 1899.

MENZER, P. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760–1785 – Zweiter Abschnitt. In: *Kant-Studien*, v. 3, p. 41–104, 1899.

SHELL, S. M. *The embodied of reason: Kant on spirit, generation and community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SHELL, S. M. *Kant and limits of autonomy*. Londres: Harvard University Press, 2009.

SCHILPP, P. A. *La ética pré-crítica de Kant*. Cidade Universitária: UNAM, 1966.

SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim: Hain, 1961.

SCHNEEWIND, J. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SCHÖNFIELD, M. *The philosophy of the young Kant: the precritical project.* New York: Oxford University Press, 2000.

SCHWAIGER, C. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999.

STARK, W. Nachwort. In: KANT, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie.* Berlin: De Gruyter, p. 371–408, 2004.

VELKLEY, R. *Freedom and end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

WARD, K. *The Development of Kant's View on Ethics.* New York: [s.n.], 1972.

WOLFF, C. Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen: zu Beförderung ihrer Glückseligkeit – (Deutsche Ethik; 1720). In: *Gesammelte Werke.* Hildesheim: Olms, 1960.

ZAMMITO, J. *Kant, Herder and birthday of anthropology.* Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Recebido/Received: 02/09/2025

Aprovado/Approved: 10/11/2025

Publicado/Published: 25/11/2025