

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
CENTRO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ÍTALO CLAY TAVARES DE LIMA**

**O CONCEITO DE DIGNIDADE EM KANT**

**CAXIAS DO SUL**

**2015**

**ÍTALO CLAY TAVARES DE LIMA**

**O CONCEITO DE DIGNIDADE EM KANT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.  
Orientador: Prof. Dr. Antônio Evaldo Kuiava.  
Coorientadora: Profa. Dra. Jaqueline Stefani.

**CAXIAS DO SUL**  
**2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS - BICE - Processamento Técnico

L732c Lima, Ítalo Clay Tavares de , 1988-  
O conceito de dignidade em Kant / Ítalo Clay Tavares de Lima. – 2015.  
79 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, 2015.  
Orientador: Prof. Dr. Antônio Evaldo Kuiava ; coorientador: Profa. Dra.  
Jaqueline Stefani.

1. Dignidade. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Liberdade. I. Título.

CDU 2. ed.: 17.026.4

Índice para o catálogo sistemático:

1. Dignidade	17.026.4
2. Kant, Immanuel, 1724-1804	1KANT
3. Liberdade	123

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

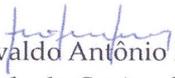
*“O conceito de dignidade em Kant”*

Ítalo Clay Tavares de Lima

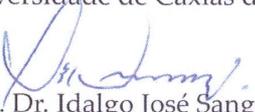
Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

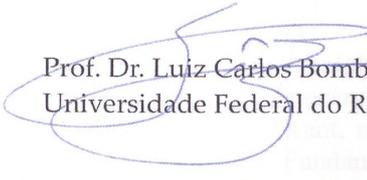
Caxias do Sul, 21 de setembro de 2015.

Banca Examinadora:

  
Prof. Dr. Evaldo Antônio Kuiava (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof.ª Dr.ª Jaqueline Stefani (coorientadora)  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof. Dr. Idalgo José Sangalli  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof. Dr. Luiz Carlos Bombassaro  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

CIDADE UNIVERSITÁRIA  
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil  
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil  
Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br  
Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

Gráfica Nordeste Ltda. – 130033

## DEDICATÓRIA

À minha mãe, Clemídia Tavares dos Santos (*in memoriam*). Apesar de nunca ter falado a mim sobre Kant, me ensinou as mais altas inspirações morais. Fundamento único deste escrito.

## AGRADECIMENTO

Agradeço cordialmente a todos que estiveram direta ou indiretamente envolvidos no processo de elaboração deste trabalho, em particular,

Aos meus pais Clemídia Tavares dos Santos (*in memoriam*) e José Ivônes G. de Lima por terem acreditado na possibilidade da realização deste intento.

Ao Professor Dr. Evaldo Antônio Kuiava e a Professora Dr<sup>a</sup>. Jaqueline Stefanni pelas orientações;

À Dominik, minha esposa, pela presença, apoio, carinho e compreensão.

Aos amigos Brulío Maciel, Eliana Balbinot e Arlete Maria Francisco pelas sugestões.

## RESUMO

O conceito de dignidade será analisado no presente trabalho sob a luz do pensamento kantiano e, com a preocupação antropológica de Giovanni Pico della Mirandola, de concedia ao homem o seu devido lugar no cosmos. Segundo ele, a dignidade do homem emana do seu potencial, dele querer ser o que quiser e, por esse motivo, deixava clara a importância da liberdade e da autonomia para o homem. Ser “anjo” ou “besta” seria uma escolha genuinamente humana. Para Kant os elementos que fundamentam a dignidade da pessoa humana, tem como ponto partida, a educação da razão, pois é por ela que o ser humano é “construído”. O pensamento acerca da educação em Kant é correlacionado com a conduta humana individual e com as ações morais em conjunto, uma vez que, a finalidade da educação é conscientizar o homem para o cumprimento das leis e do direito, para que seja possível a justiça. A liberdade, a autonomia e a vontade são atributos de um sujeito devidamente educado e conhecedor dos seus direitos. Este texto apresenta algumas relações com o pensamento de Rousseau no que se refere ao conceito de liberdade e da natureza humana. Para Kant, a bondade ou a maldade não são aspectos determinados pela natureza. Já Rousseau pensava que o ato de educar podia ser encontrado no estado de natureza. Tais divergências são postas, discutidas e analisadas. O esclarecimento (*Aufklärung*), um dos principais conceitos kantianos, é um ponto decisivo para entrever o aspecto educativo do homem, pois é no ato de esclarecer que o homem passa a fazer o uso público da razão. Uma vez esclarecido, o homem passa a exercitar a sua natureza racional com vistas à dignidade. Não há dúvidas que o pensamento kantiano de modo geral seja atemporal. Kant se tornou o divisor de águas da modernidade, com uma influência na contemporaneidade inquestionável. Portanto, o que se pode concluir de maneira preliminar é o poder que a educação exerce na formação intelectual e física do homem. A consciência do ser digno remete ao fato do ser devidamente educado.

**Palavras-chave:** Kant. Dignidade. Humanidade. Esclarecimento. Educação.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the concept of dignity to the Kantian outline. This text begins with the piquiana anthropological concern in conceiving man his place in the cosmos. When Giovanni Pico della Mirandola states that the dignity of man emanates from the possibility that he wants to be what you want, and therefore is worthy of admiration, it makes clear the importance of freedom and autonomy for man. Be angel or beast is a genuinely human choice. Henceforth, in Kant the search for elements underlying the dignity of the human person, has as starting point the education of reason toward dignity as it is through education that comes to human dignity, as the act of educating implies humanize. Thinking about education in Kant is related to human behavior (individual) and the moral actions together, as the purpose of education is to order the man before the law and the right so that you can observe justice. Freedom, autonomy and the will are attributes of a properly educated man and knowledgeable of their rights. In addition, the dissertation presents some relations with rousseauian thought in referring to the concept of freedom and human nature. For Kant, the goodness or badness are not aspects determined by the nature. Already Rousseau thinks the act of teaching can be found in the primitive state. Such divergences are widely placed, discussed and analyzed. Clarification (*Aufklärung*), a leading Kantian concepts, is a turning point for the educational aspect of man as it is in the act to clarify that man happens to make public use of reason. Once cleared, the man begins to exercise his rational nature in order to dignity. There is no doubt that the Kantian thought in general is timeless. Kant became one divider of waters of modernity with an influence on your unquestionable contemporaneity. So what can be concluded on a preliminary basis is the power that education plays in the intellectual and physical training in man. The awareness of merit refers to the fact of being properly educated.

**Keywords:** Kant. Dignity. Humanity. Clarification. Education

## LISTA DE ABREVIATURAS

- KpV** - Kritik der praktischen Vernunft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Aufl. – 1974.
- Pädagogik**- Über Pädagogik in Schriften zur Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Frankfurt am Main Suhrkamp – 1977.
- GMS** - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Aufl. 1974.
- BA** - Beantwortung der Frage: Was ist Auklärung in Schriften zu Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik: I Auf. – 1977.
- Idee** - Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Schriften zu Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik: I Auf. – 1977.
- PP** - Zum Ewigen Frieden in Schriften zur Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Suhrkamp, 1977.
- MS** - Metaphysik der Sitten . – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Aufl. – 1974.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>2</b>	<b>A NATUREZA HUMANA NO DISCURSO DE PICO DELLA MIRANDOLA</b> .....	16
2.1	Da admiração ao antropocentrismo.....	20
2.2	A relação da Filosofia com a Teologia.....	22
2.3	A liberdade Humana.....	26
2.4	A ideia do Uno.....	29
<b>3</b>	<b>EDUCAÇÃO, HUMANISMO E ESCLARECIMENTO</b>	
3.1	A educação.....	30
3.2	A inteligibilidade e a sensibilidade humana.....	31
3.3	Educação e cultura.....	35
3.4	Influência de Rousseau no pensamento kantiano.....	38
3.5	Do esclarecimento.....	54
<b>4.</b>	<b>DA DIGNIDADE</b> .....	<b>57</b>
4.1	O mal na natureza humana e as formulações do imperativo categórico.....	57
4.2	DA DIGNIDADE.....	65
4.3	O homem tem valor ( <i>Würde</i> ) e não preço ( <i>Preis</i> ).....	70
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>73</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>77</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O ser humano sempre buscou razões que explicassem e fundamentassem sua vida e, em suas características de racionalidade, também sempre o *status quo* o faz questionar quase todas as suas ações. As questões éticas e morais sempre estiveram no cerne dos grandes debates filosóficos. Com frequência, os preceitos éticos/morais foram discursados pelos mais ávidos oradores e políticos. A pessoa humana manifesta as suas próprias características naturais, a saber: a racionalidade, a autonomia e a vontade livre quando sabedora dos seus direitos e deveres. Neste sentido, observa-se que a pessoa humana tem um valor incondicional, ou seja, tem dignidade. Parece que este último aspecto está inerente à condição humana e que deve ser protegida pelo direito e pela lei. Respeitar a dignidade da pessoa humana não pode ser um mero modismo, mas um pré-requisito para o bem viver. Nestes termos, o respeito ao outro, a alteridade como a regra de ouro: “não fazer ao outro o que não se quer para si”.

No Renascimento a Filosofia empenhou-se na exposição do pensamento moral. Parte da literatura representativa da época remetia-se a estudos filosóficos que visavam destacar a natureza humana (racional). Tais estudos manifestaram-se de forma sistematizada e complexa com o objetivo de compreender o homem e a sua posição no cosmos. Mensurar as ações humanas nesse recorte histórico necessita um esforço hercúleo, pois o agir pautava-se na metafísica e na teologia. Mesmo nestes termos, é plausível ressaltar que o Renascimento não ignorou a essência teórica/cultural do seu tempo. Pelo contrário, ele utilizou todas as peculiaridades para fundamentar as grandes correntes do pensamento ético, obtendo forte influência na modernidade. É no mundo grego que o pensamento ético/moral renascentista resgata o pensamento antropológico. O neoplatonismo com Plotino e Santo Agostinho; o aristotelismo representado por São Tomás de Aquino; o estoicismo com Petrarca, concebem a humanidade de outras perspectivas. Em muitos escritos de fundamentação humanista de cunho moral, assenta-se no indivíduo social. “Essa rica literatura humanista, quase exclusivamente italiana até o final do século XV, exerceu sua influência sobre a Europa inteira ao longo do século XVI”. (PONS, 2003p. 496).

Segundo Pons<sup>1</sup>, a diferença entre o filósofo e o humanista é definida quando observamos a aplicação dos conceitos ditos morais. As primeiras manifestações humanistas,

---

<sup>1</sup> PONS, Alan. Renascimento in Dicionário de ética e filosofia moral. Ed: UNISINOS, 2003.

(sem se reportar à Petrarca) datadas do final do século XIV, apresentam escritos que compartilham com a filosofia discussões acerca da moralidade.

A redescoberta das letras clássicas ou, mais exatamente, sua literatura num espírito novo, tem de fato um alcance, indissolivelmente, “filológico” e “moral”, como o indicam os termos que a designam, *studia humanitatis* (PONS, 2003, p. 497).

Tais estudos possuem como ponto de partida a legitimidade da Antiguidade clássica em que o pensamento grego serve não apenas de modelo, mas de fundamento para a compreensão sobre o tipo de homem que o Renascimento estava originando. Neste ponto, apresentava-se a retórica do humanismo renascentista, pois à medida que, se aproximava cada vez mais do discurso grego, o homem manifestava a sua *humanitas*, tendo como grande arquétipo do humanismo renascentista, *Cícero*. Para ele, a fundamentação retórica do homem reporta-se aos ensinamentos de *Isócrates* e *Aristóteles*, em que “o homem é antes de tudo um ser que ‘possui fala’ e que encontra, nessa capacidade de se comunicar, a fonte da garantia de suas virtudes sociais, políticas e morais”. (PONS, 2003, p. 497).

Mediante a definição anterior do “humanismo retórico”, a distinção entre a filosofia moral dos filósofos e a dos humanistas não deve ser assentada nos extremos, isto é, no excesso, pois ambos partem do mesmo pressuposto cultural, embora, a abordagem seja tomada por pontos de vistas variados. Os filósofos traçam um caminho permeado de reflexões teóricas arquitetadas frente às grandes doutrinas que discutiam aspectos naturais à moralidade.

Entre as principais doutrinas filosóficas do discurso renascentista dos séculos XV e XVI destacam-se o aristotelismo, o platonismo, o estoicismo, o pensamento epicurista e os cétricos. Em primeiro lugar, o pensamento aristotélico não se delineou apenas com as questões canônicas do tomismo, nem tampouco se ocupava das determinações históricas e filológicas, mas fornece temas centrais a respeito do pensamento desse período, a saber: a relevância do discurso entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, em que a contemplação uma vez sendo a mais elevada, trata analiticamente da moralidade em termo de virtude. O platonismo, aristotelismo, estoicismo e o epicurismo, são as maiores representações doutrinárias que observamos durante o Renascimento. O pensamento humanista fundamenta-se na descrição e na prescrição das variadas formas das atividades humanas, a saber: as relações familiares, sociais, a vida política, entre outras.

As virtudes por sua vez são diversas, entretanto, todas possuem como característica fundamental a justa medida entre os extremos opostos. O platonismo, mais difundido entre os

florentinos, desempenha sua autoridade no pensamento cosmológico e metafísico, sendo “ com a teoria do amor, encontrada no *Banquete* e no *Fredo*, que estabelece a ligação entre a metafísica moral, a *República* sendo frequentemente citada nos textos que tratam de política” (PONS, 2003, p. 497).

Os estoicos de diversas maneiras propagaram os ideais do Renascimento em que as leituras de Cícero, Sêneca e Epicteto, rememora a ideia central que anuncia que o bem supremo é a virtude acentuada pelo domínio sobre as paixões. Por outro lado, a ética epicurista se opõe ao estoicismo, argumenta que o erro dos estoicos “é não considerar o homem completo, unidade de alma e corpo” (PONS, 2003, p. 497). Epicuro, porém, assenta o justo bem supremo no prazer, eis o ponto principal de discordância ao pensamento estoico. O ceticismo desenvolve-se com mais firmeza a partir do século XVI. Sua principal característica está em rejeitar doutrinas estabelecidas que relativizam os quesitos morais, tais como: cultura, costumes e princípios éticos.

Não há dúvidas que o pensamento moral humanista se apodera dessas fontes (doutrinas) de forma eclética, fazendo com que cada uma com sua característica singular, forme novos horizontes acerca da filosofia moral. A diversidade de autores e de tendências literárias enriqueceu a cultura literária renascentista. É a partir dos novos ideais renascentista (inspiradas no mundo grego) que legou ao homem um feixe possibilidades, objetivando assim, uma nova educação com perspectivas relacionadas às ações humanas no palco do mundo. Porém, não foram refutados pelos humanistas os princípios cristãos, pelo fato de buscar a originalidade do homem no mundo grego. Não se trata de uma contradição por parte dos humanistas em relação a divindade de Cristo, pois (PONS, 2003, p. 498):

[...] trata-se de um ornamento poético ou, mais profundamente, de um meio de integrar, pela interpretação alegórica, o velho legado pagão aos dogmas cristãos (a “teologia poética”, de Pico de La Mirandola, representa sob esse aspecto, uma tentativa significativa). Na maior parte do tempo, os assuntos são tratados pelos moralistas humanistas de forma puramente secular, a concordância com as ideias cristãs sendo postulada com algo evidente.

Neste contexto é que o conceito de dignidade humana entra em questão, com diversos pensadores, evidenciando que é na *vita activa* e não na *vita contemplativa*, pois é na atividade, isto é, no agir humano, a saber: no trabalho, na ação da vontade, na sociedade, que o homem enquanto ser racional exerce a sua humanidade. Sendo assim (PONS, 2003, p. 499):

[...] a *dignitas hominis* tem por fundamento sua plasticidade, a possibilidade que lhe é conferida de tornar-se mais plenamente homem e de visar, na medida dos seus recursos, à perfeição, isto é, a realização de sua humanidade tanto em seu corpo como em sua alma.

Daí, a plenitude da relação entre o corpo e a alma humana é chamada de virtude e exprime a excelência do homem, é o que é em suas circunstâncias. O vislumbre da sua humanidade está contido no tempo e no espaço, a sua originalidade (*hic et nunc*) se reflete, indubitavelmente, na sua condição humana. Enfim, a literatura moral do Renascimento parte do pressuposto básico de cultivar, sistematicamente, as virtudes e qualidades humanas, tais como: a prudência, o discernimento, a imaginação, a fim de desenvolver na vida social, as características necessárias para a *dignitas hominis*.

Diante dos argumentos apresentados até aqui, sobre as ideias renascentistas acerca da dignidade humana, o pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola assume um lugar especial na antropologia do Renascimento. Por isso, torna-se relevante, apresentar as ideias centrais da *Oratio*<sup>2</sup>, sem a pretensão de fazer um estudo pormenorizado de toda a bibliografia piquiana, mas destacar alguns aspectos que contribuem para tematizar a problemática da dignidade humana. Seu percurso parte da inspiração da filosofia platônica e do Cristianismo até à Cabala. Trata-se de uma abordagem antropológica complexa impetrada por Pico. A antropologia piquiana, como argumentam alguns comentadores, manifesta-se com o elogio e admiração e uma busca incessante pela verdadeira natureza do homem, porém, sem deixar de lado a relação dele com o mundo. Neste sentido, antropocentrismo é um marco no movimento renascentista e, é a partir da defesa do homem enquanto tal, que o florentino assenta o seu pensamento. Entretanto, apesar de tecer pensamentos revolucionários para a sua época, o cristianismo se tornou uma fonte inquestionável para o desenvolvimento de seu pensamento.

Mesmo sabendo que o objetivo central deste trabalho é apresentar o conceito de dignidade na perspectiva kantiana, qual seria o motivo de incluir Giovanni Pico della Mirandola? Teria a teoria piquiana correlação com o pensamento kantiano? Pode-se responder tais questionamentos de maneira preliminar, pois cada pensador logrou êxito em suas considerações acerca do tema proposto, dentro das suas circunstâncias históricas. Sendo assim, apesar de parecer superficial uma correlação entre ambos, não se deve proferir afirmações frágeis aos olhos do tribunal atemporal, ou seja, da história. Ora, mesmo sendo forçoso afirmar que Pico e Kant possuem certas concordâncias em suas teses sobre a dignidade do homem, não se pode aqui, negligenciar as argumentações renascentistas

---

<sup>2</sup> O termo *Oratio* refere-se a *Discurso sobre a dignidade do homem* (1480).

(piquianas), nem tampouco a teoria dos imperativos da moralidade de Kant. Assim, é correto afirmar que a teoria kantiana sobre a dignidade é particularmente antropocêntrica, assim como piquiana. Esta parece ser uma das objeções mais fortes, dado que vivemos em uma época que busca estender aos animais direitos antes criados exclusivamente para os seres humanos<sup>3</sup>. É evidente que devemos tratar os animais com o mesmo respeito que temos pelo meio ambiente, mas é no homem que a racionalidade se manifesta e que deve usá-la como sua principal característica<sup>4</sup>.

A filosofia kantiana, apesar de ser formal, ainda ecoa em projetos éticos contemporâneos. Neste sentido, a grande contribuição kantiana para a modernidade foi conceber uma maneira de ver o homem de uma maneira nunca vista antes. Se não fosse a teoria kantiana careceríamos de fundamentações teóricas nos âmbitos do conhecimento, direito, justiça, entre outras áreas do saber. Não há como negar a relevância de seu pensamento.

Na sua ideia de lei moral Kant demonstra, a partir dos *imperativos categóricos* da moralidade, que toda ação visa uma lei universal, pois todo sujeito deve tratar o seu semelhante apenas como um fim em si mesmo e, nunca como um meio, ou seja, como objeto ou mera coisa, dado que cada ser humano possui um valor incondicionado (absoluto) em sua pessoa, (sua dignidade) que estende-se a outrem em quaisquer circunstâncias.

Com base nesta argumentação pode-se afirmar que em Kant conceitos como dignidade, pessoa, liberdade e autonomia se complementam reciprocamente, pois, quando o pensador funda as bases da dignidade na liberdade, se faz necessário relacionar também, tais conceitos com a autonomia, pois, esta última, tem a ver com a vontade de um ser racional que prescreve para si mesmo as leis que regem suas ações. Contudo, cada ação é submetida à regras que, por sua vez, passam pelo viés da razão, que necessariamente é universal. Nestes termos, fica claro que a dignidade decorre da liberdade e da autonomia cuja natureza é particularmente *esclarecida* (*Aufklärung*). Portanto, a dignidade de todo ser racional, segundo Kant, é uma exclusividade peculiarmente humana e que, por isso, não tem preço, mas valor. Portanto, tanto Pico quanto Kant são teóricos indispensáveis à compreensão do conceito de dignidade humana. Por esse motivo, fazem-se aqui tão relevantes, para o tema em questão,

---

<sup>3</sup> WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 247.

<sup>4</sup> Com o objetivo de esclarecer, o presente texto não busca problematizar discussões sobre o direito dos animais. Não cabe aqui expor tal debate.

Pico e a sua *Oratio* no Renascimento e Kant com o imperativo moral, determinando assim cada qual o seu tempo.

Outra preocupação desta dissertação é a maneira pela qual advém o entrelaçamento entre razão, dignidade e educação<sup>5</sup>. É pela educação que a razão é formada. Como o homem é parte racional e parte instinto, cabe à educação promover a razão como característica fundamentalmente humana, pois é pela educação que se proporcionam as condições necessárias para o pleno desenvolvimento de todas as disposições naturais do homem. Uma delas, por assim dizer, é a dignidade. A educação pode ser interpretada com uma atuação negativa, porém, a principal característica da educação é ser disciplinadora. A falta da educação é um mal pior do que a falta de cultura, pois esta pode ser administrada posteriormente, ao passo que não se pode extinguir o estado primitivo ou corrigir um defeito de disciplina<sup>6</sup>. É partindo de uma ideia de disciplina que a educação se manifesta, pois é nela que se cultiva a razão desde a infância até a fase adulta. É na necessidade da disciplina que observa-se certa aproximação entre Kant e Rousseau. Em Rousseau, mesmo contendo certa admiração pelo estado de natureza, não se deve buscar a liberdade do homem em sua natureza primitiva. Para Rousseau, a liberdade somente pode ser firmada através do Estado e da coação das leis. Kant escreve neste mesmo sentido.

O homem livre é aquele que cumpre os seus deveres em prol da comunidade humana, desenvolvendo seus aspectos racionais e cosmo políticos perante um Estado. Neste sentido, não podemos interpretar a liberdade como arbítrio, pois ambas diferem em sua constituição. A primeira serve de contraponto a tudo que é arbitrário, pois a liberdade implica numa obediência autônoma à lei. Sendo assim, se faz pertinente expor a existência do Estado, pois o mesmo oferece o fundamento necessário para a realização das práticas das ações morais. Não é possível encontrar a liberdade no estado primitivo ou na selvageria, apenas é na sociedade que o homem pode usufruir totalmente da liberdade moral. Isso decorre do fato de que no estado de natureza não pode o homem se realizar enquanto ser social. Por esse motivo o homem sente a obrigação de se organizar enquanto estado civil, inaugurando assim o dever moral que passa a ter um caráter jurídico. O estado civil é responsável pela relação entre os sujeitos mediante a estabilização de leis que ordenem as suas ações perante o Estado.

---

<sup>5</sup> A relação acima apresentada é inteiramente kantiana não se estendendo a Pico tal argumentação.

<sup>6</sup> “Bei der Erziehung muß der Mensch also I) diszipliniert werden. Disziplinieren heißt suchen u verhüten, das die Tierheit nicht der Menscheheit, in dem einzelnen sowohl, als gesellschaftlichen menschen, zum Schaden gereiche. Disciplin ist also bloß Bezämung der Wildheit. (KANT, Immanuel. *Über Pädagogik* in Schriften zur Antopologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Frankfurt am Main Suhrkamp – 1977. A 22, 23).

Quando ultrapassamos os limites, segundo Kant, exige-se uma aspereza (disciplina), pois é pela disciplina que os desejos são contidos. Por outro lado, Rousseau afirma que é no estado de natureza que se encontra a educação. Kant se opõe a tal afirmação. No entanto ambos colocam a educação na sua atividade natural, a saber: a de pôr o homem enquanto um ser que determina a sua liberdade, a sua autonomia e, por fim, a sua dignidade. Todavia, é a educação que assegura essa humanização. É por ela que a dignidade se apresenta. Noutras palavras, não há dignidade sem educação, pois é pela educação que a razão atinge as mais altas aspirações, inclusive a justiça, o direito, a sociedade civil, a liberdade e a autonomia da vontade. Doravante fica claro que a educação em Kant, bem como os seus fins, são essencialmente práticos, ou seja, morais. Desse modo, quando Kant pensa em educação, pensa em liberdade e expõe reflexões sobre a autonomia. Compreender a educação implica em entender a liberdade. A liberdade é, em última análise, uma consequência da educação? Sim, então ela deve ser ensinada a todo o conjunto da humanidade, pois ela é uma característica do progresso universal.

Deve-se ressaltar que o objetivo deste trabalho é conceituar a dignidade da pessoa humana de acordo com o pensamento kantiano, tendo como princípio básico a educação da razão, não se pretende nestas páginas esgotar o tema, mas tão somente propor uma breve reflexão. Dissertar sobre a dignidade da pessoa humana é uma tarefa árdua, bem como tratá-la na qualidade de uma manifestação da educação requer a contribuição de alguns pensadores.

É urgente em nossos dias a busca pela educação e pela dignidade das pessoas. Ainda trazemos cicatrizes dos séculos anteriores. Seja a intolerância religiosa, ou pensamentos retrógrados, pondo a característica humana de ser racional em xeque. Questionar os avanços da humanidade apenas pelos progressos da ciência é um equívoco. A fome, a miséria, as guerras, o tratar o outro como meio, são chagas ainda abertas e que causam sofrimento ao homem contemporâneo. O maior avanço que a humanidade pode ter é tratar a si com humanidade. Buscar a dignidade não é um capricho, mas um direito.

Além dos aspectos introdutórios já postos, observaremos no decorrer desse trabalho as seguintes características: i) os aspectos da natureza humana presente na *Oratio* e as implicações da teologia e da liberdade humana no pensamento piquiano, bem como a necessidade da filosofia para fundar as bases da dignidade do homem; ii) os conceitos de educação, esclarecimento e humanismo em Kant. Por fim, à guisa de conclusão serão desvelados os pressupostos básicos à dignidade, através das formulações do imperativo categórico e a problemática do mal radical na natureza humana.. Outro fator fundamental é a

distinção de tudo o que é tomado por preço (*Preis*) ou valor (*Würde*). O homem dentre todos os seres vivos e todas as coisas do universo, pelo seu fim em si mesmo é incondicionado a qualquer outra equivalência, pois, possui dignidade (*Würde*) e não preço (*Preis*).

A relevância do conceito de dignidade, mormente, no *status quo* contemporâneo de crise moral/ética, em que nossa sociedade está mergulhada, se prende ao fato de que todo e qualquer progresso da humanidade só tem significado real quando ele está presente e em ser enquanto tal. Os avanços científicos nada significam se não houver a plena consciência da dignidade humana. O respeito e a responsabilidade perante outrem tem que estar completamente inseridos no agir humano, de forma natural e educada, pois toda ação deve ser no mínimo razoável, dado que quem a promove, são seres cuja sua natureza (racional) é única e por isso o homem é, de fato, como assegura Pico (MIRANDOLA, 2001, p. 49): “o himeneu do mundo”.

## 2 A NATUREZA HUMANA E O DISCURSO DE PICO DELLA MIRANDOLA.

Assim como não se pode falar sobre ética sem se reportar a Aristóteles, não se pode discursar sobre o conceito de dignidade sem citar Giovanni Pico della Mirandola<sup>7</sup>, mesmo tendo conhecimento, que não foi o único de sua época a pensar sobre a dignidade do homem. Não há dúvidas, que seu pensamento marcou a visão acerca do homem em sua condição enquanto tal. Sua reflexão filosófica é centrada sobre a figura humana, acentuando a moralidade como representação primordial à liberdade humana que sempre é orientada pelo bem. Dessa forma, temos o antropocentrismo piquiano que apresenta o novo lugar do homem no mundo. Suas principais obras foram: *Heptaplus*, (Florença, 1480), *De ente et uno*, (1480), *De hominis dignitate oratio*, (1480), *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae*, (Roma, 1486), *Apologia Ioannis Pici Mirandolani, concordiae comitis*, (1489), *Disputationes*

---

<sup>7</sup> Giovanni Pico della Mirandola nasceu em 24 de fevereiro de 1463 em Mirandola. Com uma formação humanista e de uma família nobre do norte da Itália viaja aos 14 anos para estudar em Bolonha Direito Canônico. Depois de dois anos desiste de ser jurista e é atraído pela filosofia, proporcionando-lhe conhecimentos complexos a cerca a realidade humana, do mundo, e de todas as coisas que o rodeavam. Entusiasmado pelos estudos filosóficos, decide buscar outros centros de estudos, saindo assim, da Bolonha. Em 1479, dirige-se à Ferrara, se tornando orientando de Batista Guarino, considerado um grande humanista e a principal referência intelectual da cidade de Ferrara. Batista Guarino era um defensor de uma cultura laica e observador do sentido das coisas além de seu tempo. Entre 1480 e 1482 tem contato com o pensamento escolástico de Santo Tomás de Aquino, Escoto, entre outros na Universidade de Pádua, que segue a tradição aristotélica e averroísta. No período de 1485 a 1486 dá consistência aos seus estudos filosóficos em Paris, desistindo da carreira de jurista eclesiástico. Todo o itinerário apresentado aqui, de maneira sucinta, possibilitou a formação filosófica e humanista de Pico della Mirandola. O pensador renascentista morre em 17 de Novembro de 1496, em Florença.

*adversus astrologiam divinatricem*, (Bolonha, 1495), *Aureae ad familiares epistolae*, (Paris, 1499). Entre as obras mais conhecidas e já citadas, a que melhor representa o seu pensamento acerca da condição humana, enquanto ser digno é o *De hominis dignitate oratio*, (1480) (Discurso sobre a dignidade do homem), que representou de forma clássica um tipo de manifesto renascentista do homem, descrito como centro do mundo (antropocentrismo). Pode-se caracterizar a *Oratio* como verdadeiro elo entre filosofia medieval e filosofia moderna, pois demonstra que o homem caminha a passos crescentes em busca de sua liberdade. O texto é uma representação sistemática e analítica de seu tempo, dado que “a dignidade do ser humano assume uma nova repercussão” (NODARI, 2014, p. 27). Esta temática não é mais apresentada de maneira superficial ou apenas literária, mas sim, de uma forma que venha causar reflexões acerca da concretude humana e das suas necessidades. Nesta obra, Pico busca uma harmonia entre a *ratio philosophica* e a *ratio theologica*. Contudo (DOUGHERTY, 2011, p. 157):

Embora em sua primeira edição Gianfrancesco Pico tenha publicado a obra como um todo contínuo (sendo que a maior parte das edições preserva este costume), parece natural dividirmos a *Oratio* em seções ou divisões principais de acordo com os principais assuntos abordados por ela. Em meu julgamento, a obra pode ser perfeitamente dividida em cinco seções a seguir: 1. A discussão da natureza humana (2-16); 2. Três elementos de um círculo filosófico (16-38); 3. Uma apologia da Filosofia (38-42); 4. Três objeções ao debate romano (42-52); 5. Os temas das teses (52-81)<sup>8</sup>.

Na primeira parte, Pico expõe argumentos sobre a natureza humana, eis uma das questões fundamentais para a apreensão do conceito da dignidade humana. Depois, Pico faz a defesa da filosofia e os seus méritos. A terceira traz brevemente uma autobiografia argumentando o pesar de algumas pessoas em observar a filosofia do ponto de vista prático, esquecendo-se da sua importância para o homem e a sua dignidade. Na quarta parte, Pico expõe três objeções oferecendo mais argumentações para as suas *900 Teses*, demonstrando a possibilidade de refutação para cada uma das objeções. Pois, com o elogio à filosofia faz-se necessário a formulação de princípios para aqueles que não os adotam em seus debates. Por fim, a quinta e derradeira parte, Pico em sua *Oratio* apresenta algumas subdivisões no conjunto das *900 Teses* afirmando que é justo inserir tal assunto nos debates públicos. Toda

---

<sup>8</sup> Cf.( p. 158). M. V. Dougherty ressalta a possibilidade de outras possíveis divisões, embora o mesmo acredite que a acima citada represente melhor as ideias centrais da *Oratio*. (Dougherty, M. V. *Três percursos do debate romano de Pico della Mirandola e a questão da natureza humana na Oratio* in *Pico della Mirandola: novos ensaios* / editado por M. V. Dougherty. Tradução: Getúlio Schanoski Jr. – São Paulo: mandras, 2011.

via, deve-se deixar claro que para fins da dissertação será apenas descrito pontos essenciais do pensamento piquiano que auxilie a nossa compreensão acerca da dignidade do homem.

O problema da dignidade do homem está em qualificá-lo mediante o seu papel central no universo por meio de sua natureza. Pico busca fundamentar sua tese nas dimensões ontológica, metafísica e ética. Assim, tornou-se a pedra de toque sobre tal temática, pelo fato de ter vislumbrado a dignidade do homem em três aspectos de inteligibilidade: a dignidade como problemática da razão; da liberdade humana e da questão de ser. Desse modo, constata-se uma dialética entre ética e metafísica.

Doravante, no texto *Oratio*, Pico deixa clara a reafirmação da razão em que o filósofo seria o grande beneficiado, pois seria o único capaz de discernir com exatidão a realidade que o circunda através da *reta razão*, ou seja, estritamente a capacidade racional que permite ao homem assumir a sua grandeza de ser livre. Pois (DOUGHERTY, 2011, p. 160):

Ao afirmar [...] que os seres humanos são livres para assumir um princípio determinante conforme a sua escolha, Pico usa termos filosóficos escolásticos tradicionais (por exemplo, *forma*, *natura*) para mostrar que os seres humanos um princípio limitador intrínseco básico geralmente compreendido como presente em todas as criaturas.

Nestes termos, temos um antropocentrismo originado exclusivamente da autoridade da liberdade humana, assegurada inquestionavelmente pela ação ética, portanto, com um fundamento prático, mas pronunciado com uma base ontológica. Não obstante, o homem é o ser mais digno da Criação Divina, por ter sido posto no centro do universo, dado que é um ser ontologicamente de natureza indeterminada, o que o faz portador de uma qualidade diferenciada tanto no mundo natural como no mundo angélico, no qual tornou-se mediador, pois caracteriza-se por ser capaz de tornar-se artífice de si mesmo, a tal ponto que a sua natureza não pode ser determinada de forma *a priori*, mas tão-só *a posteriori*. Sendo assim (DOUGHERTY, 2011, p. 160):

Quando afirma que os seres humanos não possuem um princípio determinante intrínseco, Pico declara que os seres humanos são livres para escolher dentre as naturezas que existem na criação. Pico apresenta aquilo que poderia ser apresentado como ontologia moral, já que afirma que a aquisição humana de uma natureza resultará das ações que o ser humano realiza. Pico apresenta uma variação quántupla de opções disponíveis para os seres humanos, garantindo que eles podem almejar vidas vegetativas, sensíveis, racionais, angélicas ou divinas, o que corresponde às naturezas existentes das plantas, das feras terrestres, dos animais celestes, dos anjos e de Deus.

Portanto, ao animal resta apenas a natureza que lhe é concebida em sua normalidade e aos anjos, apenas a sua condição angélica. Mas para o homem foi dada a possibilidade de tanto degenerar-se rumo aos animais, quanto regenerar-se até os anjos. De certa maneira, o homem é aquilo pelo qual é representado pelo poder de sua escolha, ou seja, de si mesmo. Com a ideia de natureza indefinida e com a possibilidade de ser aquilo que quer, o homem está fadado à liberdade, isto é, o homem é o autor do seu próprio destino no palco do mundo. Do aspecto ontológico, a dignidade está em se constituir como um ser de natureza indefinida. Desse modo, o homem se põe acima dos demais animais no mundo físico e biológico.

Salientando o fator da indeterminação do homem, é perceptível que prevaleça no pensamento de Pico a vontade livre, e como a mesma, a livre escolha. Mas toda ação humana deve ser orientada para o bem. Destarte, não é plausível que o homem se contente com a mediocridade, por ser o único animal capaz de discernir por meio da reta razão, utilizando-se da sua vontade livre. Ele deve buscar as alturas e nunca a pequenez, mesmo sabendo que lhe é dada a escolha de regressar à sua natural animalidade embrutecida ou elevar-se até aos anjos.

Na dimensão metafísica, são as manifestações éticas e da liberdade que o homem dispõe para se conduzir a Deus. Sabe-se que o homem, em sua constituição terrena, é um ser imperfeito, mesmo sendo a imagem e semelhança de Deus. Porém, tal situação mundana, permanece transcendente. Portanto, observa-se que a filosofia possui a tarefa primordial de explicar o fundamento da dignidade do homem, pois é apenas por meio da filosofia que é possível fomentar uma reflexão sobre o posto do homem no universo, dado que o exercício da filosofia é uma atividade de excelência. Esta reflexão é humanista pelo simples fato de que entrevê a necessidade do homem desempenhar o seu papel enquanto tal, mesmo sem perder a porção divina que o compõe.

Não obstante, observa-se que a característica racional e a capacidade de indagar por meio da reta razão está totalmente ligada à dignidade, ou seja, uma existência cuja essência não seja virtuosa não deve ser digna, pois poderá ser meramente ignorante, fraco com relação à carne, insubordinado com relação aos valores e normas e totalmente contrário às inclinações da natureza. Nestes termos, é a potencialidade de ser virtuoso que faz do homem um ser digno.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> É na cultura grega que se apresenta o conceito de *arete* (virtude), em primeira instância nas obras de Homero (*Ilíada* e *Odisseia*). A virtude está totalmente relacionada à nobreza do guerreiro, que por sua vez pertence a uma classe social superior, cuja ação defronte ao inimigo exercita a honra e a coragem sem temer a morte. Desse modo, a figura de Aquiles e outros guerreiros mitológicos servem de referência tanto para o processo de educação do homem grego, como

À luz da reflexão acima, acredita-se terem sido apresentados os argumentos iniciais quanto ao tema em questão, elucidando pontos importantes para dar continuidade ao assunto. Pico inicia sua *Oratio* ressaltando que “não via nada de mais admirável que o homem” (MIRANDOLA, 2001, p. 49),<sup>10</sup> pois a grandeza da natureza humana está em ser um elo das criaturas com o criador e soberano dos inferiores, pela complexidade dos sentidos, pela capacidade de discernimento através da razão e por entender a natureza em seu estado.

Eis o homem, “himeneu do mundo” (MIRANDOLA, 2001, p.49), aquele pelo qual a beleza é visível e digna de ser admirada. Aquele pelo que interpreta a natureza, aquele que é “pouco inferior aos anjos” (MIRANDOLA, 2001, p. 49). Para Pico, a condição que foi imposta ao homem colocou-o acima das bestas que os invejava, incomodou os espíritos supramundanos. Dá-se, neste sentido, a legitimidade de ser digno e admirado. Deus, artífice, que tudo tinha tudo construído, segundo as leis de *arcana* (leis espirituais), assegura Pico (2001, p. 51):

Tinha embelezado a zona super-celeste com inteligências, avivado os globos etéreos com almas eternas, povoando com uma multidão de animais de todas as espécies as partes vis e fermentantes do mundo inferior. Mas, consumada a obra, o Artífice desejava que houvesse alguém capaz de compreender a razão de uma obra tão grande, que amasse a beleza e admirasse a sua grandeza. Por isso, uma vez tudo realizado, como Moisés e Timeu atestam, pensou por último criar o homem.

## 2.1 DA ADMIRAÇÃO AO ANTROPOCENTRISMO

---

também servem de modelo para as ações humanas, dando-lhes formas de conduta de acordo com o agir seguindo as orientações das virtudes. (PAVIANI, 2013). Homero em suas duas grandiosas obras, *Iliada* e a *Odisseia*, faz a aproximação entre os homens e os deuses. Para os primeiros, as paixões devem ser domadas pelas normas morais. Porém, não se aplica a mesma exigência para os deuses, pois são seres imortais. Conceitos como justiça e vontade aparecem na finitude humana. A caricatura do herói apresenta também a força, coragem, generosidade, hospitalidade e cortesia, segundo Paviani (2013). Diante de tais virtudes, é possível observar que, em uma cultura extremamente belicista, a coragem parece ser o principal ponto de partida para a fundamentação dos costumes. Hesíodo, em suas obras poéticas *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, enfatiza o trabalho e a justiça. Em sua literatura, além de mencionar a origem dos deuses na primeira obra, relata na segunda a vida do homem simples que possui como eixo temático o trabalho, o lazer e os costumes. Por outro lado temos os pré-socráticos, pensadores que se preocupavam com a busca de fundamento do universo, da natureza, do ser, da matéria, entre outros. Apesar de serem considerados filósofos da natureza, são relevantes e contundentes quanto às suas observações acerca do cosmos, dos diversos questionamentos sobre o homem, das leis e os costumes. A filosofia moral anunciada por Sócrates diverge do pensamento dos sofistas. Sócrates ironizava as práticas remuneradas, como Pico, pois não se preocupavam em tecer argumentos complexos sobre a moral, mas apenas efetuar exposições genéricas. A virtude central socrática é o conhecimento de si. Na questão da sabedoria, a preocupação de Sócrates não está em um saber que responde, mas numa forma de sabedoria que sempre questiona, indaga. “Portanto a missão de Sócrates, inspirado pelos deuses, é de ensinar a todos o cuidado de si e, desse modo, o conhecimento de si. Só quem cuida de si pode cuidar dos outros, e só quem conhece pode agir moralmente” (PAVIANI, 2013, p. 26). Por outro lado, se não fossem os sofistas com suas indagações, talvez a figura socrática não teria existido.

<sup>10</sup> MIRANDOLA. Giovanni Pico dela. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Edições 70, p. 49.

O homem foi a última grande criação de Deus. O grande artífice tinha a intenção de que alguém fosse capaz de entender e admirar a beleza de uma obra tão grandiosa e, que amasse em sua condição, tudo o que fora criado. Tudo já estava no seu devido lugar, na sua justa medida e detalhes. Coube ao homem, posto no palco do mundo, se construir como tal. Nesta perspectiva, Pico orienta que Deus formou o homem de natureza indefinida, que quando o pôs no mundo disse: “Ó Adão, não te demos nem lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejava, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão” (MIRANDOLA, 2001, p. 51).

Se, para o homem, a sua natureza é indefinida, segundo Pico, para os animais ela é definida, seguindo leis por nós prescritas sem quaisquer limitações, mediante o livre arbítrio determinado pelo poder do próprio homem. O poderoso artífice, na visão piquiana, pôs o homem no mundo para apreciar o que de melhor há no mundo, pois a grande característica do homem está em não ser celeste, nem terreno, nem mortal ou imortal, a fim de que o mesmo, por meio do seu próprio arbítrio, fosse soberano e artífice de si mesmo. Desse modo, foi concedida ao homem a possibilidade de degenerar-se até as bestas, como também, poder-se regenerar até aos anjos, por sua própria disposição (MIRANDOLA, 2001, p. 53).

Admirável é o homem, digno da mais perfeita felicidade, com a qual alcança tudo o que deseja e é tudo o que quer ser. “As bestas, no momento em que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílo, tudo aquilo que depois terão” (MIRANDOLA, 2001, p. 53). No que se refere aos espíritos superiores, sempre serão o que são e, desse modo, nada poderá ser mudado. Para o homem, Pico argumenta que o *Pai* (Deus) confiou semente de toda espécie, de tudo o que gera vida. Dessa forma, coube ao homem semear os germes da vida e cultivar à sua maneira e colher os frutos que lhe são mais adequados (p. 53):

Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será a besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolhe no centro de sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas.

Há ainda controvérsias com relação a imagem do homem? Será o homem, diante do que foi exposto, digno de admiração? Quem depois admirará o homem? Respondendo as questões apresentadas, Pico argumenta (p. 55):

De fato não é a casca que faz a planta, mas a sua natureza entorpecida e insensível; não é o couro que faz a jumenta, mas a alma bruta e sensual; nem é a forma circular

que faz o céu, mas a reta razão; nem é a separação que do corpo que faz o anjo, mas a inteligência espiritual. Por isso, se virmos alguém dedicado ao ventre rastejar por terra como serpente, não é homem que vê, mas planta; se alguém é cego, como Calipso, por vãs miragens da fantasia, seduzido por sensuais engodos, escravos dos sentidos, é uma besta o que vemos, não é um homem. Se é um filósofo que discerne com reta razão todas as coisas, venerá-lo-emos, é o animal celeste, não terreno. Se é um puro contemplante, ignaro do corpo, todo embrenhado no âmago da mente, este não é animal terreno, nem celeste: é um espírito mais elevado, revestido de carne humana.

Então, a imagem do homem está em ser de natureza variada, mutável, multiforme. Tal caracterização corrobora a tese apresentada por Pico de que o homem é tudo aquilo que quer ser. Sendo de tal maneira, temos a “ambição de não contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, nos esforçando para atingi-las” (MIRANDOLA, 2001, p. 55). Neste sentido, fica claro de onde emana a admiração pelo homem, no que refere-se ao antropocentrismo: está em relacionar a liberdade humana com o devido lugar e papel do homem no mundo.

Para Pico, o Humanismo não deve ser considerado um mero ornamento ou uma representação filológica. A humanidade e o valor do homem devem ser assegurados pela ciência jurídica, juntamente com a fundamentação filosófica, pois é só através das ações jurídicas e dessa fundamentação, que a dignidade e o valor do homem, poderão ser protegidos nas Constituições das nações civilizadas. Todavia, tais Constituições não garantem a dignidade em sua plenitude. Desse modo, deve-se compreender o que fundamenta o homem e qual é a razão pela qual ele deve ter dignidade, devendo ser protegida socialmente. Eis o papel capital da filosofia.

## 2.2 A RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM A TEOLOGIA.

Para entender melhor os pontos centrais da filosofia da religião segundo Pico, faz-se necessário compreender a relação entre a filosofia e a teologia ou a doutrina sagrada. Esse assunto é tratado na primeira parte de sua *Oratio*. “Apesar de normalmente vista como uma tentativa de celebrar a dignidade do homem, a *Oratio* de Pico é, na verdade, um exercício em louvor à filosofia” (DOUGHERTY, 2011, p. 79). Mesmo Pico afirmando no início de sua obra que a liberdade humana é constituída pela sua grandiosidade, abre um precedente para a defesa da filosofia na *Oratio*.

Observar uma visão teologizada do homem, salienta Pico, mesmo que nós não façamos importantes as coisas térreas, mesmo que desprezemos as objeções astrais e que o

primeiro lugar seja ocupado pelos Serafins, Querubins e Tronos, não nos desesperemos, pois “se quisermos, não seremos em nada inferior a eles”. “Se o Serafim arde no fogo do amor”, o Querubim na grandeza da sapiência e o Trono no fundamento do juízo, mesmo destinados a vida ativa, se optarmos a tratar das coisas inferiores com discernimento nos afirmaremos com a solidez do Trono, isto é, com a certeza divina (MIRADOLA, 2001, p. 57).

A filosofia natural é recomposta e purificada, assim como a alma, rumo a perfeição final por meio do conhecimento das coisas divinas. Desse modo, a sabedoria patriarcal (sapiência de Jacó) ensina, mediante o símbolo, que há uma tortuosa escada que liga a vida terrena à vida celeste e que no final deste caminho está o Senhor. Destarte, para o filósofo humanista, é imprescindível que seres imperfeitos e impuros tenham acesso à escada. E para que se tenha êxito na subida, se faz necessário banhar no rio da filosofia moral para que não sejamos postos juntos daqueles que profanam o nome do Senhor. Ao caminhar na escada, devemos a cada passo ir filosofando com animação querubínica, ou seja, com a natureza.

Para Pico, a figura de Jacó é um exemplo, pois fez um pacto com o Deus da vida em vida. Dessa forma (MIRANDOLA, 2001, p. 61):

É porque a ordem mediana é, para a inferior, intérprete dos preceitos da ordem superior, que as palavras do teólogo Job sejam para nós ilustradas pelo filósofo Epidócles. Este, como atestam os seus poemas, simbolizam com ódio e com o amor, isto é, com a guerra e com a paz, as duas naturezas da nossa alma, a partir das quais somos levados ao céu ou precipitados nos infernos. É ele, naquela luta e discórdia, transformando como se fosse louco, lamenta-se por ter sido arrastado para o abismo, para longe dos deuses.

Nesta argumentação, a principal preocupação de Pico é fundamentar a paz sobre a filosofia moral. Eis o ponto chave piquiano, cujo o objetivo seria acalmar as discórdias e as guerras civis. Doravante, a filosofia moral não teria apenas o papel de garantir a paz, mas de conduzir ao alto entre os eleitos pelo Senhor. Entretanto, para efetivar este feito, há que se estabelecer tréguas com os inimigos e frear os desejos. Depois de efetivar tal intento, gozaríamos da mais profunda paz perpétua (MIRANDOLA, 2001, p.63-65):

Esta paz que desejemo-la aos amigos, desejemo-la ao nosso tempo, invoquemo-la em cada casa em que entremos, invoquemo-la para a nossa alma para que ela se torne a morada de Deus, para que, rejeitadas as impurezas com a moral e a dialética, se adorne a mais vasta filosofia, como se fosse um ornamento real, que coroe o frontão das portas com a grinalda da teologia, de tal modo que desça sobre ela o Rei da glória e, vindo com o Pai, estabeleça nela a sua morada.

Pico anuncia que acalmando a razão e a filosofia natural, apaziguando os conflitos e as discrepâncias que torturam, dividem e despedaçam de formas diversas a alma inquieta, devemos lembrar que, como afirma Heráclito, a natureza é originada do choque de contrários, ou seja, de forma grosseira, por meio da guerra. Nestas circunstâncias, não é possível contemplar a calma de uma paz estável com a comodidade da “santíssima teologia” (MIRANDOLA, 2001, p. 63). O humanista nos mostra o caminho correto, pelo qual nos serve de guia. Não cabe à teologia dar garantias da paz ou do viver bem, mas somente a filosofia por meio da razão é a única chance de obter êxito sobre as diversas contendidas da humanidade.

Segundo Pico, os pitagóricos afirmam que o fim (*telos*) da filosofia seria a anunciação da paz que Deus em ato promove no reino celeste, e que os anjos descem na terra e anunciam aos homens de boa vontade que, quando subirem aos céus, se transformarão em anjos. E que esta paz seja o princípio de bons tempos; que desejemo-la aos amigos, que invoquemo-la para a nossa alma para que se torne a morada de Deus. Uma vez rejeitando as impurezas, a moral e a dialética passam a ser um fundamento claro juntamente com a teologia.

Tomado pelo pensamento teológico, Pico cita Moisés cujas qualidades, como homem de fé, são de inexplicável plenitude e sua inteligência toca mentes e corações pela beleza e sinceridade. Moisés, com sua sabedoria em ler as leis para aqueles que já não mais interessavam-se pela pureza e pela necessidade moral, ordenou que ficassem no Tabernáculo<sup>11</sup> com seus iguais até serem purificados. Por outro lado, aqueles cujas palavras normativas soaram como benevolência, foram conduzidos ao santuário, pois manifestaram uma existência reta, distante do vulgo, isto é, aqueles cuja vida é atender as expectativas dos apetites sem o auxílio do discernimento da reta razão.

Observemos a importância da filosofia para compreender a maneira pela qual Pico esboça a sua forma de pensar. É notável o vínculo criado entre o aspecto filosófico e teológico apresentado pelo humanista, condicionando toda forma de agir e pensar sobre um ponto de vista a ser buscado, construído e não concebido por dádiva, sem a dedicação do homem. Para ele, o filosofar só poderia se dar por meio do amor pela filosofia e não por interesse de obter

---

<sup>11</sup> Quando Moisés subiu ao Monte Sinai a pedido de Deus para receber as tábuas de pedra onde estavam escritas as leis e mandamentos que Deus escreveu para instruir os homens, Moisés falou: “Esperem aqui até que voltemos, Aarão e Hur estão com vocês: quem tiver alguma questão, se dirija a eles” (Êxodo 24,14). Posteriormente, Javé falou a Moisés para que os filhos de Israel oferecessem tributos da melhor qualidade para a construção de um templo (Tabernáculo) e Ele falou: “Faça um santuário para mim e eu habitarei entre eles. Faça todo conforme o modelo do santuário e dos utensílios que eu vou mostrar a você” (Êxodo 25, 8-9).

lucro por tal atividade. “Todo este filosofar, de fato, da aso mais ao desespero e ao vitupério – do que a honra e à glória” (MIRANDOLA, 2001, p. 73):

E esta funesta e monstruosa convicção invadiu de tal modo a mente da maioria que só pouquíssimos ou até mesmo ninguém deviam poder filosofar: como se o investigar as causas das coisas, os processos da natureza, a razão do universo, os conselhos de Deus, os mistérios do céu e da terra não valesse de nada, amenos daí se consiga retirar algo de útil e de lucrativo. Chegámos a tal ponto, actualmente, e é uma dor de alma, que se não considera sábios senão os que transformaram o estudo da sabedoria em fonte de lucro, de tal modo que se pode ver a casta Palas, enviada para o meio dos homens por dom divino, expulsa, ridiculariza e vilipendiada. Não há quem a ame, quem a siga, senão com a condição de se prostituir e de tirar lucro da sua violada virgindade, recebido o dinheiro, deitar esse mal obtido dinheiro no cofre do amante.

Ora, não se deve estudar filosofia para dar significado intelectual a si mesmo, ou por conveniência financeira, ou profissional, mas para compreender o mundo, nossos erros e acertos, para entender o que somos e porque somos. Eis o motivo dos motivos. Talvez nenhuma outra disciplina seja tão completa e apaixonante como esta. O homem sempre buscou saber de si, e tal conhecimento se manifesta por meio da reta razão, que possui como base a filosofia. Este discurso é apenas perceptível para aquele que ama e tem a filosofia não como meio de vida, mas sim como a própria personificação da vida.

Pico considera indigno o ato de filosofar por recompensas ou prêmios. Ele salienta que nunca filosofou por nada, a não ser por amor, cujas meditações e estudos servissem para alimentar a sua alma, buscar a verdade, por ele tão ansiada acima de qualquer outra coisa. Relacionar-se com a filosofia é, sem dúvida, como afirma Platão, preparar-se para a morte. É ter a mesma decência de Sócrates, que preferiu a morte como filósofo, a vida como um tolo. Nestes termos, assegura Pico, “Foi a filosofia que me ensinou mais a depender da minha consciência do que dos juízos dos outros; a estar sempre atento, não ao mal que de mim se diz, mas a não dizer ou não fazer eu próprio o mal” (MIRANDOLA, 2001, p. 75).

De fato, esta defesa e elogio à filosofia, feita por Pico, nada mais é do que uma resposta em forma de crítica não apenas direcionada a alguns clérigos, mas aos mais altos mistérios da religião cristã. Portanto, a *Oratio* é principalmente um discurso que propõe discussões sobre tais questões, sobre a condição humana de ser e de compreender o mundo, a existência, Deus. Desse modo, quem não entender a perspectiva piquiana sobre a teologia e a importância da filosofia para o homem, certamente não compreenderá o quanto a dignidade, para Pico, depende de uma compressão desses conceitos.

Ao fazer tais declarações, Pico fora alvo de várias críticas, muitas das quais maldosas e sem sentido que depreciavam a sua imagem e sua intelectualidade. A *Oratio* foi redigida em 1480, tornando-se a máxima representação humanista acerca do homem. Este intento é um documento renascentista que, apesar de entrever o homem em sua condição, não exclui o modo de pensar religiosamente, ou seja, a religião ainda é uma característica não apenas marcante em seu escrito, mas necessária.

Portanto, a dignidade do homem para Pico passa a ser compreendida na esfera da capacidade de ação por meio da reta razão em que a admiração e o antropocentrismo passa a ser, na visão de Pico, uma das facetas mais relevantes para caracterizar o homem e a sua dignidade. Porém, ao passo que a admiração e o antropocentrismo ganham espaço, o pensamento teológico piquiano não deve ser descartado, dado que tais conceitos são encontrados num constante estado de remissão, isto é, ambos se completam em suas especificidades.

### 2.3 A LIBERDADE HUMANA

Conforme foi apresentado anteriormente, a defesa de Pico sobre a filosofia se fundamenta nos preceitos teológicos cristãos. Ele assume de forma clara exposições alegóricas, postulando que a atividade desempenhada pela filosofia é compreender as possibilidades do homem e a sua ligação com Deus. Ao iniciar a *Oratio* com uma breve investigação sobre o que de fato se baseia a grandiosidade humana, Pico anuncia que a verdadeira forma da liberdade da pessoa humana é se moldar e se transformar em aquilo que desejar mediante a sua vontade. É de não ter uma natureza fixa, pois para Pico, o homem é posto acima de todas as outras criaturas criadas e, por isso, propagador no decorrer da sua existência de todas as possibilidades cabíveis à sua natureza indeterminada. Pois (DOUGHERTY, 2011, p. 87):

Nessa concepção hierárquica do Universo, a pessoa humana ocupa uma posição fixa entre os mundos angélico e animal. A pessoa humana foi criada “um pouco abaixo dos anjos” [...] A posição ontológica da pessoa humana não é fixa. A essência da pessoa humana (se é que podemos usar o termo “essência”) é a liberdade.

O que difere o homem do restante da criação está na capacidade de se tornar aquilo que desejar, pois de tudo o que há vida, Deus colocou a semente na mão do homem para

semear ao seu modo, sem limitação alguma e agindo sempre segundo o arbítrio. Neste sentindo, Pico descreve a conversa entre Deus e Adão (MIRANDOLA, 2001, p. 51):

Ó Adão, não te demos nenhum lugar determinado, nenhum aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, afim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão.

Torna-se claro o conceito de liberdade humana em Pico quando constatamos a defesa e admiração pela plasticidade humana, dado que tal admiração é circunscrita num feixe de possibilidades ilimitadas, pois “Quem não admirará este nosso camaleão” (MIRANDOLA, 2001, p.53). Mas por que ser um “camaleão”? A pessoa humana, para Pico, possui tal característica devido a sua natureza em assumir formas inferiores ou superiores no cosmos.

Quando Pico persiste na defesa da liberdade da pessoa humana em ser aquilo que se deseja, isto é, de se moldar dentre as suas possibilidades para melhor ou para pior não era uma ideia nova. Essa “ideia era comum entre os neoplatonistas da época. Na verdade, Pico passa boa parte do tempo afirmando que os hebreus, os gregos, os caldeus e os árabes aceitavam essa ideia” (DOUGHERTY, 2011, p. 89). Sendo assim, tal ideia é posta implicitamente ou explicitamente em diversas tradições religiosas e filosóficas. Desse modo, Pico está ciente que não propõe uma nova ideia, mas tão somente, um novo olhar sobre tal perspectiva. “Ele acredita está esclarecendo uma questão de grande importância já que ele implicitamente reconhecia pelas pessoas de diferentes culturas e credos religiosos” (DOUGHERTY, 2011, p. 89).

Todavia, deve-se observar que o a liberdade defendida por Pico é uma derivação imediata da sua condição. Portanto, a liberdade humana apesar de ser algo de grandioso para a humanidade não há garantias que a mesma conceba a felicidade, seja ela natural ou sobrenatural. Eis a principal motivação que Pico alinha suas considerações acerca da liberdade com a defesa da filosofia.

A liberdade é um poder, que se pode ser usado para diminuir a pessoa humana ao nível de um animal selvagem ou para elevá-la ao nível dos anjos ou da natureza divina. Algo deve orientar nossas escolhas se quisermos escolher com sabedoria, sendo que esse guia deve ser o conhecimento. No entanto, conforme já foi observado, embora o conhecimento que resulta da filosofia possa preparar a alma para se transcender, nós alcançamos nossa felicidade primordial somente por meio do conhecimento Deus que resulta da teologia<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. Dougherty, 2011, p. 89.

Portanto, o grande propósito da liberdade, segundo Pico, é admitir a possibilidade que a pessoa humana alcance um lugar superior cujo fundamento está em ser uno com o Criador, mas para isso se faz relevante uma mediação. Essa mediação é o conhecimento proporcionado pela teologia e pela filosofia. A filosofia tem como atividade primordial de purificar o conhecimento. Por fim, a justificação de Pico sobre a pertinência da liberdade humana, adequa-se respectivamente nas suas convicções teológicas.

O pensamento filosófico de Pico sobre a pessoa humana, bem como, a sua noção de liberdade atrelam-se à sua abordagem sincrética, elucidando cada vez mais, as suas conjecturas teológicas. Ao passo que, se busca a ontologia da pessoa humana em Pico, observa-se a veracidade das investigações racionais e, neste sentido, o pleno desenvolvimento de pontos de vista variados. Mesmo sabendo que as escolhas que tomamos pressupõem, um certo conhecimento, o conhecimento pressupõe também o ato de escolher.

A pessoa humana é capaz, em virtude de sua liberdade, de ver o mundo a partir perspectivas diferentes. A liberdade de pensamento implica aquilo que podemos chamar de “diversidades de perspectivas”<sup>13</sup>.

À luz da citação acima, constata-se que a ontologia da pessoa humana possui claramente implicações epistemológicas, pois para Pico, a multiplicidade está na natureza das coisas. O Universo sempre busca uma unidade com Deus por meio de intermediação seja por meio da teologia ou da filosofia. Neste sentido, a diversidade de perspectivas é fundamentada tanto na liberdade humana quanto na estrutura ontológica das coisas. Eis o sentido de Unidade proposta por Pico.

## 2.4 A IDEIA DO UNO

Pico argumenta a importância de buscar uma verdade. É só pela verdade que conseguimos atingir a felicidade essencial, e tal felicidade depende inteiramente do conhecimento de Deus, isto é, o conhecimento da Unidade. Pois (DOUGHERTY, 2011, p. 91):

A felicidade dos seres humanos deve transcender a ordem natural das coisas porque um Deus sobrenatural é o criador e os humanos foram criados para a união com esse Deus. De maneira filosófica, a felicidade, conforme declarado por Pico em seu *De et*

---

<sup>13</sup> Cf. Dougherty, 2011, p. 90.

*uno*, é o retorno à origem. Esse retorno à origem é o retorno para a Unidade. Assim, todas as perspectivas devem ser traçadas à sua única origem.

Por outro lado, a ontologia, como as formas cristianizadas do platonismo, é pautada em uma nova visão teológica da redenção humana. Neste sentido, o projeto sincrético está inevitavelmente direcionada a uma visão redentora que é ofertada pelas pressuposições cristãs. Portanto, entender a unidade das coisas possibilita não apenas o conhecimento da realidade, mas o conhecimento de Deus.

Enfim, “o Universo é racional porque um Deus racional o criou. Ele é racionalmente compreensível para os humanos porque foi criado para eles e é – assim como a pessoa humana – um ícone do seu criador” (DOUGHERTY, 2011, p. 92).

Como apresentado até aqui, Pico representa um papel central no desenvolvimento de reflexões racionais sobre o homem, sobre a filosofia, a teologia e Deus. Tais conceitos são imprescindíveis para compreender o posto do homem no cosmos, uma vez que, o conceito de dignidade depende do entendimento deles. Entender o mundo é compreender as relações entre a filosofia, Deus a teologia e a pessoa humana. A defesa piquiana da filosofia bem como a sua noção de liberdade humana se correlacionam com a perspectiva teológica. Embora o sincretismo de Pico concretize um sólido caminho na filosofia da religião, este caminho nos leva propositalmente à teologia. Desse modo, torna-se pertinente entender o homem nos âmbitos de sua natureza (racional) como também espiritual, pois todas as explicações antropológicas sobre piquianas não se deslocam de uma caricatura humana teologizada, isto é, pensar no homem é pensar que o mesmo só é o que é por meio da Graça divina.

A dignidade do homem e a sua liberdade são dons que Deus concebeu. A possibilidade de escolher ser o que quiser, é em última análise, um dos pontos fundamentais da exposição piquiana descrita na *Oratio*. A admiração do homem, o antropocentrismo são consequências do vislumbre do modelo do homem grego. Pensar em liberdade humana é ser razoável quanto à sua natureza. Discernir sobre a dignidade do homem é compreender o homem enquanto ser, não apenas racional, mas um ser cuja existência é uma fonte inexaurível de possibilidades e de escolhas. Pois, se tudo o que há na terra Deus deu ao homem a semente para semear ao seu gosto, não se deve pôr em questão tal liberdade e nem tampouco a dignidade do homem.

Portanto, não há dúvidas que Pico marcou o pensamento humanístico do seu tempo. O Renascimento enquanto tal, sem Pico careceria de bases sólidas para o entendimento do

homem em suas características fundamentais. Pensar o Renascimento sem o pensamento piquiano é o mesmo que negar os fundamentos da moral kantiana na contemporaneidade.

### **3 EDUCAÇÃO, HUMANISMO E ESCLARECIMENTO EM KANT**

Na primeira parte do texto foi apresentada a gênese do conceito de dignidade no pensamento piquiano. A notável admiração do homem, o humanismo e o antropocentrismo basearam a maneira pela qual o homem, na perspectiva Pico, se apresenta como único ser, de qualidade racional, capaz de manifestar em si a dignidade em sua plenitude. Para tanto, faz-se necessário expormos considerações acerca da educação, do humanismo e o esclarecimento sobre o ponto de vista kantiano. Neste sentido, começa-se a dar forma, como um artesão que molda a argila de acordo com o que será feito, tecendo argumentos que nos façam observar a pertinência desses conceitos para fundar bases sólidas sobre a dignidade da pessoa humana na compreensão kantiana.

#### **3.1 Da educação**

É na obra *Sobre a pedagogia (Über Pädagogik)* que Kant remete-se, exclusivamente, à educação. Desse modo, apresenta-se a seguinte dificuldade: mesmo tendo o conhecimento que a *educação* é um tema recorrente em toda bibliografia kantiana, *Über Pädagogik* não é um texto propriamente sistemático de Kant. Conta-se que Kant, no fim de sua carreira como professor, compartilhava muitos escritos com o seu discípulo Friedrich Theodor Rink (1770-1821) sobre educação. A publicação ocorreu em 1803, ou seja, um ano antes da morte de Kant, mas o que deve se atentar é que a seleção textual é atribuída ao seu discípulo e não à Kant. Por esse motivo, é questionada a originalidade kantiana sobre a temática. Por outro lado, a reflexão kantiana sobre a educação não restringe-se ao seu texto *Über Pädagogik*, mas aparece de modo mais sutil, em outros.

Sem sombra de dúvida, o pensamento kantiano não apenas direcionado à educação, mas em diversos âmbitos do conhecimento humano, tornou-se um divisor de águas para a compreensão das querelas modernas, ou seja, o seu modo de ver o mundo, o homem e, por fim, a humanidade, é extremamente atual. O humanismo de Kant influenciou notoriamente o mundo pós Auschwitz, com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) em 1948. Por outro lado, não é significativo afirmar que Kant tenha o antídoto para todos os problemas atuais, mas sem dúvidas, trazer à tona o seu pensamento nos possibilita uma maior compreensão acerca dos temas tão debatidos e pouco realizados, enquanto ações políticas, sociais e morais. Os recorrentes temas como o Direito, a Justiça e a Política, encontram relevância, anunciando que quase todas as querelas acerca da política atual encontram seus fundamentos nos escritos kantianos.

Uma vez que, sendo a grande finalidade da educação objetivar meios para o pleno desenvolvimento humano em suas qualidades naturais (racionais), Kant observa que esse meio promove a capacidade do esclarecer-se, ou seja, da autonomia, e expressa a razão como principal manifestação de um indivíduo devidamente educado. Este enredo aproxima-se, claramente, do caráter do fim em si mesmo proposto por Kant. Ademais, a educação é indispensável para a humanização do homem. Ela deve ir além, pois o seu primeiro objetivo é dar forma humana aos seres racionais. O homem só é homem quando se educa. Ele não é nada mais do que a educação faz dele. A sua educação é dada pelos seus pares também educados (KANT, 1977, A 6, 7, 8. p. 699)<sup>14</sup>. O homem é a única criatura dentre todas que necessita ser

---

<sup>14</sup> Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind. (KANT. Immanuel. *Schriften zu Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*: I Auf. – 1977. A 6, 7, 8).

educado. No que se referir à educação, a sua manifestação se dá através da *disciplina* e a *instrução* juntamente com *formação (Bildung)* (KANT, 1977, A 1, 2, 3, p. 697)<sup>15</sup>.

### 3.2 A inteligibilidade e a sensibilidade humana

Com a “revolução copernicana”<sup>16</sup> descrita no prefácio da segunda edição da obra *Crítica da Razão pura (Kritik reiner Vernunft, 1781)* concebe um novo homem. Este homem assume um papel inusitado no âmbito ético-político, juntamente com a fomentação das suas disposições naturais voltadas ao aspecto racional. Esse novo homem caracteriza-se por ser fundamento para o conhecimento e para a moral. Determinar uma definição de homem, necessariamente, passa pelo ponto de vista crítico-analítico do conhecimento e da formalização moral que dá sentido ao homem no palco do mundo, pois tanto a dimensão política quanto a jurídica dependem desses conceitos. Neste ponto, percebemos que o estudo sobre o homem torna-se fundamental por observar peculiaridades já apresentadas anteriormente.

Em sua obra, Kant busca analisar e problematizar a essência do homem e as suas ações, ou seja, a sua finalidade no mundo. Para tanto, o caminho trilhado por Kant é fazer a divisão do homem de duas formas distintas, com características peculiares. À primeira vista, o homem pode ser compreendido como ser sensível, isto é, suas ações apresentam-se no mundo fenomênico, que por sua vez determina-se na perspectiva das leis da natureza. Por outro lado, o homem pode ser interpretado como um ser inteligível, cujas manifestações são atribuídas ao mundo numênico. “É interessante notar [...] que tanto o mundo fenomênico quanto o inteligível apresentam uma característica comum, a saber: não são transcendentais, no sentido que não encontram fora do horizonte do eu (A 289)” (KUIAVA, 2003, p. 28). As realidades apresentadas pelos dois âmbitos em que o homem pode ser entendido, o sujeito que as observa, poder-se-á efetuar as devidas ligações de imediato como consequência da sua existência, afirma Kuiava (KUIAVA, 2003, p. 28). Se faz relevante ressaltar que na visão

<sup>15</sup> Der Mensch ist das eizinge Geschöpf, das erzogen werden muß. Unter der Erziehung nämlich Verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung) Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung. (KANT. Immanuel. *Schriften zu Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*: I Auf. – 1977. A 1, 2, 3).

<sup>16</sup> “A referência de Kant à revolução copernicana refere-se basicamente à transformação na arte de pensar. Kant, na CRP, pretendeu solucionar os problemas do conhecimento mediante uma revolução no pensamento, comparável à de Copérnico na astronomia. Na CRP, como se sabe, a transformação no modo de pensar consistiria em mostrar que, ao invés de admitir que a faculdade de conhecer se regulasse pelo o objeto, este se regularia por aquela. A filosofia deveria, por conseguinte, a possível existência de certos princípios a priori, que seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos. Estes por sua vez, deveriam ser encontrados nas duas fontes do conhecimento, a saber, a sensibilidade e o entendimento. (CRP BXVI).” NODARI. Paulo César. *Sobre Ética: Aristóteles, Kant, Levinas*. Caxias do Sul – RS: EDUCS, 2010. p. 50.

ôntica, ou seja, material, são transcendentais, embora a sua representação seja objetivada pelo sujeito, de quem a mesma depende, por ser apenas uma representação. Desse modo, o fenômeno das coisas remete-se a estrutura da subjetividade do sujeito, ou seja, da sensibilidade (KUIAVA, 2003, p. 28). Mesmo o homem sendo visto das duas formas apresentadas, ainda assim é um ser único. “Por isso sustentamos a ideia de que a distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível não é banal e muito menos um apêndice ao sistema da razão pura de Kant” (NODARI, 2009, p. 111). Mas caracteriza-se por ser uma fundamentação casual e unificadora do seu sistema.

Diante da apreciação acima, não cabe aqui fazer um estudo pormenorizado da sua obra *Crítica da razão pura*, mas conceber instrumentos com o intento de facilitar o entendimento. Doravante, com a divisão do homem nos dois âmbitos, emergem as representações da sua condição animal, personificadas pelos desejos. Porém, o homem aspira ultrapassar os limites impostos pela natureza. O ato de desejar transcender a natureza é perseguido pela ideia de perfeição. É esta ideia que faz o homem sair da sua menoridade como uma imposição natural rumo à plenitude das suas disposições. Pois, no cumprimento das disposições implica dizer que o mesmo possui a possibilidade de unificação dos âmbitos sensível-inteligível. Nestes termos, a educação tem como atividade obrigatória direcionar o homem ao fim último (*der Letzte Zweck*), que é a sua ideia de perfeição. Ora, se a educação cumpre a sua finalidade, logo a finalidade da filosofia é a moral e a política. Na proporção que tanto a educação, como a filosofia almejam a sua finalidade, o homem moral torna-se o ideal mediante o processo de educação. Pois, para isso ser possível, apenas uma sociedade justa e moralmente viável deve ser estabelecida.

Assim como a razão, a educação também pode ser entendida como progresso do homem enquanto indivíduo e da humanidade enquanto espécie, tornando-se uma etapa necessária, dado que é através do progresso que se torna possível vislumbrar o telos moral do homem, e com certa expectativa, a inteira finalidade da espécie. Neste sentido, assegura Pinheiro (2007):

Mediante o progresso em sociedade o homem encontra a possibilidade de desenvolver sua cultura e o seu esclarecimento. Assim, a sociedade civil é o ponto de partida que possibilita a realização teleológica da liberdade e do postulado moral da liberdade. (PINHEIRO, 2007, p. 16)

Com o objetivo de deixar à vista o que até aqui foi exposto, Pinheiro (2007) afirma que:

Uma sociedade justa depende de homens morais, que por sua vez, para serem formados, dependem das condições de uma sociedade. Os aspectos dualistas que se apresentam constantemente na filosofia de Kant sevem para fomentar seu próprio ultrapassamento, ou seja, a reflexão entra em jogo porque nos deparamos cotidianamente com situações que merecem nossa atenção. No processo educacional, a passagem do “homem individual” para o “homem de espécie” significa a própria superação da dualidade natureza/liberdade. E, se a espécie é o próprio ideal do homem a ser formado, então a educação, ao se ocupar desse ideal, supera a dualidade natureza e liberdade. A passagem do estado de natureza à humanidade é a própria representação de toda a tarefa e finalidade da educação humana. O comprimento da inteira destinação do homem obriga a superação dessa dualidade. (PINHEIRO, 2007, p. 16-17)

Em conformidade com o que foi acima exposto, levemos em consideração, neste momento, a cultura, já que não é possível pensarmos em educação sem cultura. É o aspecto cultural que concebe os limites educativos e morais ao homem, bem como a espécie humana. Diversas são as culturas, mas para Kant o que importa não é a diversidade, mas sim o ser humano em sua totalidade cultural. Eis uma das prerrogativas que diferencia o homem quanto a sua animalidade. Entre os parágrafos 82-84 da obra *Crítica a faculdade de jogar (Kritik der Urteilschäft 1790)*, Kant argumenta que o fim último da natureza é a cultura e que todo e qualquer organismo na natureza segue um sistema teleológico sem exceções indagando sobre o fim último da natureza (*letzter Zweck der Natur*). Sendo assim, o fim último do ser humano é a determinação moral por meio da utilização pura da razão teórica. Desse modo, cabe anunciar que o fim último da cultura é a natureza (NODARI, 2014, p.280).

Por outro lado, observa-se que a cultura não seja algo dado, pelo contrário, é algo construído, produzido, em que um ser capacitado se autodetermine. Ou seja, compreende-se por cultura a habilidade de produzir um ser racional para fins desejados. Um exemplo claro a respeito desta tese é a maneira pela qual se observa determinadas práticas políticas no que se refere às questões socioeconômicas do Brasil. Culturalmente somos um povo despolitizado e desfocado nas áreas essenciais da cidadania. Tal situação deve-se à formação intelectual nacional que é tardia e dotada de uma infantil maldade.

Voltando a Kant, segundo Nodari (2014):

A cultura, em Kant, vem entendida em sentido negativo e em sentido positivo, isto é, como disciplina disciplina e como instrução. Kant profere que a “formação compreende a disciplina e a instrução” (*Pedagogia*, 443, p. 14). A disciplina disciplina é negativa e coercitiva, assim, insuficiente para a educação moral. A moral fundamenta-se sobre o agir nas máximas do próprio sujeito, enquanto a disciplina incute alguns hábitos de origem

heterônoma [...] No entanto, a educação deve cuidar para não formar educandos que apenas seguem hábitos alheios à si. (Nodari, 2014, p. 281).

Deve-se atentar que o hábito suspende o valor moral, portanto, do hábito não pode advir a moral. Pois se isso ocorrer, na visão kantiana, o homem se iguala ao animal em sua natureza. Uma vez isso acontecendo, o animal se sobressai com relação ao ser humano, pois age pelos hábitos e guia-se pelos instintos se tornando superior. Entretanto, determinados hábitos são louváveis, mas a moral não se caracteriza pelo hábito, “moral é autonomia, porque o sujeito sabe a procedência do agir e, neste sentido, para Kant, virtude significa uma força moral da vontade” (NODARI, 2014).

Para Kant, a selvageria é um estado que independe de leis e, por outro lado, a disciplina se dá sob as leis exercidas na consciência humana, deixando-o sentir a força da mesma. Mas isso deve ser feito no início, isto é, no período da infância, nos primeiros anos de escola<sup>17</sup> (*Pädagogik A 4,5*). Neste sentido, pode-se afirmar que a disciplina é um dos pontos determinantes da educação, segundo Kant. Pois, sem disciplina torna-se dificultoso entrever o processo educacional. A disciplina transforma a animalidade na humanidade. Um animal é tudo por seu instinto; por esse motivo é animal. Mas o homem precisa de sua própria razão que o guia e o afasta da bestialidade. Ele não tem apenas o instinto, e sim, natureza racional, que deve ser educada e disciplinada, determinado o plano de seu comportamento<sup>18</sup> (*Pädagogik A1,2,3*). Por outro lado, o professor Lino Casagrande em *Vida e Razão: a crítica de Ortega y Gasset à filosofia contemporânea* (CASAGRANDE, 2002, p. 32), afirma que o que há de natural no homem é ele não ter natureza alguma, ou seja, “o homem é uma entidade plástica justamente porque ela é mera potência para ser (*as you like*) o que se quer fazer dela”, isto é, o homem não tendo uma vez natureza, tem projeto. Esse argumento foi bem aceito entre os existencialistas. O que está sendo posto em questão é a necessidade de se distinguir a natureza humana da condição humana. A humanidade do homem é, em última análise, a sua própria condição de sê-lo. É correto afirmar que não apenas o homem, mas todas as espécies têm uma natureza que é fixa e lhe é hereditariamente transmitida. No entanto, podemos nos questionar sobre o que de fato é a natureza humana. Para Kant, a natureza humana é

<sup>17</sup>“Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen. Dieses muss aber frühe geschehen”. (KANT, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichts Philosophie, Politik und Pädagogik 2*. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1977).

<sup>18</sup> Disziplin oder Zucht ändert die Tierheit in der Menschheit um. Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt, und muss sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht solgleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun.

exclusivamente racional. Não há distinção entre a natureza humana e a condição humana, visto que “a razão em uma criatura é a faculdade de ampliar as normas e propósitos de utilização de todas as suas forças muito além do instinto natural, e desconhece limites para os seus projetos”<sup>19</sup>. Entretanto, a razão “não atua de forma solitária, instintiva, ao contrário, precisa de tentativas, de educação para progredir aos poucos, de um grau de conhecimento para outro”<sup>20</sup>.

### 3.3 Educação e cultura

Segundo Pinheiro, a educação pode ser pensada como uma apropriação da natureza, onde há, no seu ponto de vista, uma preparação para a sociedade, pois oferta ao indivíduo a resiliência, ou seja, a capacidade de que, ao se deparar com uma determinada dificuldade, não seja repellido pelos obstáculos da vida. Se a natureza impõe barreiras, elas devem ser derrubadas pelo homem munido de formação, isto é, de uma educação da natureza, que significa pôr o homem devidamente capacitado a ultrapassar o seu arranjo natural, ou seja, o estado de natureza. “A própria natureza impõe ao indivíduo a necessidade de trilhar o caminho do progresso, que visa a inteira humanidade” (PINHEIRO, 2007, p. 17).

Destarte, é na educação intelectual que o homem progride, pois desenvolve a capacidade de pensar de forma autônoma, dado que, uma vez esclarecido, isto é, liberto da sua menoridade, passa a fazer um uso público da razão. Desse modo, a cultura juntamente com a educação física são as grandes responsáveis pela compreensão da obediência à lei moral, tornando-se assim o ponto relevante para Kant. Na visão kantiana, um homem sem moral é também um homem sem cultura, cuja incapacidade antepara a compreensão da humanidade como fim em si mesmo, noutras palavras, não seria capaz de emanar dignidade (PINHEIRO, 2007, p.17). O grande objetivo da educação é tornar o homem livre, cuja liberdade seja fato e não somente um mero jogo de palavras escritas em forma de códigos. A educação humaniza e dá forma ao que antes era bruto e puro instinto, põe o homem no seu devido lugar. Ela proporciona o esclarecimento, ou seja, promove o desenvolvimento do uso da razão, e dá significado, de maneira inquestionável, ao conceito de homem, a saber: não é perceptível a razão sem ser educada, a autonomia sem o esclarecimento e a dignidade sem a educação. É a

<sup>19</sup> “Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regel und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe (KANT. Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*: I Suhrkamp. – Frankfurt am Main. 1977. A 389).

<sup>20</sup> “Sie wirkt aber selbst nicht instinktmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten (1977. A 389).

humanidade do homem que o afasta do seu estado de natureza em busca do ideal de perfeição. Mas tal perfeição não é o objetivo central da educação, mas sim o ideal. Todas as nossas ações são direcionadas a um ideal de perfeição e de humanidade, mas há uma dualidade posta em questão, “do ponto de vista da temporalidade, homem é natureza, e, do ponto de vista inteligível, o homem é humanidade” (PINHEIRO, 2007, p. 23).

Kant considera a educação como um processo, demonstrando a supremacia do esclarecimento sobre o estado de natureza, pois é o aspecto racional que diferencia o homem dentre todos os animais. Desse modo, a racionalidade surge no homem como uma natureza, com o objetivo de conter os instintos. Assim, o homem deve buscar o desenvolvimento da sua natureza racional, pois o fato de possuir tal natureza, não quer dizer que a razão não necessite ser desenvolvida.

Kant argumenta que enquanto o homem obedecia a voz da natureza, se encontrava bem. Mas com o estímulo da razão, passa a querer independência dos instintos, e, desse modo, transpor os seus limites. A ocasião de ter abandonado os impulsos da natureza e ao fato de ter-se dado conta que a razão promoveria a superioridade com relação a todos os animais, tornaria a participação humana, no palco do mundo, algo que nos surpreende e decisivo para o modo de vida que observa (A 5,6)<sup>21</sup>.

A passagem da animalidade para a humanidade exige que o homem se desenvolva enquanto humano, fazendo com que as suas inclinações instintivas não sobreponham-se aos princípios da razão. Neste sentido, o homem necessita ter consciência das suas ações, da sua autonomia, como também da sua liberdade. Tal consciência depende inteiramente da percepção do antagonismo entre a cultura e a animalidade, em que a selvageria é contida pela força da lei. Nestes termos, fica claro que é na educação que o homem se afasta do seu estado primitivo. Não obstante, é por meio da educação que o homem é levado à cultura, ou seja, à moralidade.

Se o que guia o animal é o instinto, para Kant, o instinto no homem auxilia no seu desenvolvimento natural, entretanto, não age na esfera racional. Ora, o instinto no homem não é o fator determinante, como ocorre com os outros animais, a grande determinação existente no homem é a razão, pois é ela o limiar das suas ações. O agir animal é inteiramente

---

<sup>21</sup> So lange der unerfahrene diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein dir Vernunft fing bald an sich zu regen, und sucht durch Vergleichung de Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, worann der Instinkt gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossen ähnlich vorstellt, seine Kenntnis der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern (III, 6). (KANT, Immanuel. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Suhrkamp, 1977).

instintivo, estabelecendo assim, a discrepância entre o homem e os outros animais. Os animais percebem o mundo de acordo com os seus instintos, em conformidade com a sua natureza. O homem por outro lado, sente a angústia das possibilidades, o peso da liberdade e a notória tarefa de se permitir saborear uma existência relacionada com as suas circunstâncias perante a sua realidade. Para aqueles cujo instinto é primordial, resta seguir suas regras, e àqueles de natureza racional, que façam as suas próprias leis. É claro que Kant teve uma notável influência de Rousseau<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Para Rousseau, a bondade é algo presente no estado natural do homem, isto é, o homem é naturalmente bom, cuja determinação é de acordo com as paixões e pela razão. O que determina a diferença entre o homem e o restante dos animais é a liberdade. As ações humanas são determinadas e caracterizadas por serem manifestação do livre agir (119). Outro argumento que merece destaque é a qualidade que o homem tem de aperfeiçoar-se. Esta característica segundo Nodari é a grande responsável pela origem das desigualdades entre os homens(p.123). Tal aperfeiçoamento é concebido pela liberdade. Quando fala-se de desigualdade entre os homens, não estamos nos referindo a nada mais além do que o ponto de vista teórico-filosófico, ou seja, problemas de ordem econômica, social, não são aqui o foco. Ao passo que o senso de liberdade aumenta o homem cada vez se distancia da natureza. O afastamento da natureza serve de álibi para fundamentar a o argumento rousseuriano de que seria a causa inquestionável de todo o mal na humanidade (p 129).

### 3.4 A Influência de Rousseau no pensamento Kantiano

O abandono do estado de natureza<sup>23</sup> e o bom uso da razão do homem, desenvolvem suas disposições enquanto ser dotado de racionalidade, observa-se algo relevante: o estado de

---

<sup>23</sup> Outros filósofos pensaram no conceito de estado de natureza, a saber para fins dessa nota explicativa, Hobbes e Locke. Para Hobbes, é no *estado natural* é comum ler a frase: “a guerra de todos contra todos”, mas é quase imperceptível que Hobbes, por vigor de tal afirmativa acima, seja ainda considerado um pensador que também asseverava a paz entre os seres humanos de maneira categórica e possível (p. 47). Segundo Nodari, é apenas pela do estabelecimento de um soberano absoluto que torna-se possível sair do estado de natureza, concretizando uma forma plausível a convivência em sociedade, dado que se faz necessário tanto estabelecer quanto preservar as leis como pré-requisito básico para garantir a paz (p.47). Outro ponto levantado é a crítica hobbesiana no que se referir a afirmação categórica aristotélica de que o homem, segundo Aristóteles, é um animal político, cuja realização seria parte do desenvolvimento da polis, isto é, na polis que, segundo que sugeria a grande realização humana, a política. Hobbes é contrário a tal afirmação, dado que no estado de natureza, os homens agem segundo as circunstâncias, ou seja, suas paixões, interesses, inclinações. É Também no Estado de natureza que a máxima “guerra de todos contra todos” toma corpo. Com essa afirmação, é no estado de natureza que a humanidade encontra-se num estado de guerra, mas não se deve extinguir a possibilidade de entrever a paz. Para Hobbes há uma condição isonomia do poder ocasionando no mais das vezes disputas contínuas. Uma vez que a humanidade é igual em natureza em que instaura-se que todos têm o direito a tudo, iminentemente o direito de conservar a vida. Doravante, existe uma consonância entre Hobbes e Kant, pois para o pensador alemão no estado de natureza não há regras, as leis são ausentes no estado natural. Apenas com a implementação de leis e com o auxílio da disciplina e submissão a ela será possível o abandono desse estado. Desse modo, com a disputa e o intenso jogo de interesses personifica-se a máxima: “a guerra de todos contra todos”. Nesta mesma perspectiva a natureza humana na visão hobbesiana pré-social, como afirma Nodari, nem é boa nem tampouco mal, pois não haveria o conhecimento desses valores antes da fundamentação de instituições normativas que impusessem regras ao convívio social. O pacto social advém de um cálculo da razão. É o aspecto racional que direciona o homem a viver em entre os seus pares. Por outro lado, o que faz o homem transcender o estado de natureza é o medo. Por sua vez, esse sentimento juntamente com as implicações da morte, servem de grande incentivo para a busca da paz. Desejar uma vida sem complicações, dentro da normalidade e esperançosa louvável e possível. Nesta perspectiva, o pacto social nada mais é do que senão uma das portas necessárias para buscar a paz enquanto fundamento da sociedade civil. O estado civil é uma conquista conjunta de onde emana o poder civil. Doravante, o contrato é o grande responsável da passagem do estado de natureza ao estado civil, caracterizando os passos necessários para se fazer vigente garantia da paz. A paz é uma obra exclusivamente humana e, por assim dizer, um produto da razão. O caminho percorrido para chegar até a paz não seria possível sem o aspecto racional, dado que é tal status que origina todo o percurso que aqui se apresenta. Por fim, a paz em Hobbes, segundo Nodari, é estabelecer a convivência pacífica e social, é almejar viver em sociedade e ser ativo nas questões políticas que o envolve em o conjunto, isto é, o social (p. 70). No que se referir a Locke, deve-se anunciar que antes de tudo, diferentemente de Hobbes, ele se rebela contra qualquer forma de absolutismo. Para Locke o contrato social é consequência do consentimento, ou seja, da livre concordância entre os seus contratantes, pois “a sua teoria política é fundamentada no consentimento e somente nele se encontra legitimidade” (p. 73). Para o pensador a razão encontra-se no homem já no estado de natureza, e por esse motivo o possibilita ao pleno desfrute dos direitos à vida como também a todas as condições necessária para a sua manutenção. Desse modo, é por meio do contrato social que chega-se ao estado civil. Ao anunciar que Locke é contra qualquer forma de absolutismo, deve-se salientar que tal crítica é direcionada ao poder absoluto divino tão comum em sua época. O seu sistema político é semelhante ao de Hobbes por adequar-se ao jusnaturalismo, ou seja, ao direito natural dos povos em que a sociedade surge com a finalidade de conservar a vida mesmo que para isso regre as liberdades individuais. Nestes termos fica claro que tanto Locke quanto Hobbes partem do pondo do estado de natureza e observa a necessidade de fundamentar a sociedade civil para originar o pacto social (contrato) com o objetivo de pôr à prova a possibilidade da paz. Porém Hobbes possui como preocupação principal é o problema da guerra civil com a relação da perspectiva da utilização da ideia do contrato social como ponto de partida argumentativo conceber bases sólidas para a escolha de um soberano. Locke por sua vez, concentra-se na resistência contra o rei, pois o poder e a sua base inquestionável é o povo que emana a confiança necessária para a sua fundamentação com o pacto social. O estado de natureza para Locke é onde ocorre e pleno desfrute da mais perfeita liberdade e a igualdade tão almejada em nossos dias. Tal liberdade e igualdade não traz consigo a guerra e a discórdia, pois é ensinado que quando cada indivíduo consulta a razão natural, percebe que a

natureza que é a imposição natural mais próxima da brutalidade e rudeza tão evidente no presente estado. Mas o que aqui está sendo posto em evidência é a perspectiva da saída do estado de natureza ser um pré-requisito básico para a educação. Entretanto, Rousseau propõe o retorno ao homem primitivo por caracterizar a verdadeira natureza humana, a bondade. Eis o que Rousseau chama de humanidade primitiva. Como já foi esclarecido, (ver nota 13), a bondade para Rousseau é a consolidação do estado de natureza e só nele existe. É de onde provém, verdadeiramente, a paz, a felicidade, a liberdade e a inocência, isto é, o homem no estado de natureza é infantil, noutras palavras, puro (PINHEIRO, 2007.p 45-48).

Kant se contrapõe à teoria de Rousseau do “bom selvagem”. No pensamento kantiano, não se deve voltar ao estado de natureza em busca de resgatar a bondade humana, pois se isso fosse o ponto norteador da questão, não haveria progresso algum da humanidade. Não haveria a mínima possibilidade de entrever o esclarecimento, não haveria esperança na racionalidade. Kant se afasta das questões impostas ao estado da natureza, ou seja, implicações que infligem ao homem o flagelo da inconsciência dos seus atos, trazendo escuridão ao agir moralmente numa sociedade. Kant dá prioridade para a disciplina, o rigor, a obediência à lei e ao processo de educação do indivíduo, com a intenção de conjecturá-lo a cultura e, por conseguinte, à moralidade. Deveras, o ponto de inflexão entre Kant e Rousseau são os questionamentos acerca do “bom selvagem”.

Não existe educação sem cultura e não há ambas sem a disciplina. Kant deixa isso bem claro. Entretanto, Kant atenta que a sua época ainda não é o exemplo capital de moralidade. Ele acreditava que vivia numa época de disciplina e de civilização, mas que para atingir os ditames da moralidade em sua perfeita fórmula, ainda observava um caminho muito longo a ser percorrido. Pensando em nossa sociedade, será que a condição atual, apesar de tanta “cultura”, seja a ideal em termos de moralização? O mal que se impõe à condição humana pode ser reduzido com o aspecto cultural<sup>24</sup>? A disciplina forma o corpo e adequa a razão na justa medida, livrando-se do estado de natureza e inaugurando, assim, o *estado civil*<sup>25</sup>.

---

isonomia é incondicional e que nenhum deve prejudicar a existência do outrem em suas várias formas nos âmbitos da política, da liberdade, da saúde e finalmente, nos negócios privados, ou seja, nas posses (p. 81). De fato, a paz para Locke segue os pressupostos do ordenamento civil por meio de acordos estabelecidos pelo contrato social e pelas normas impostas pelo governo. Indiscutivelmente a paz é o pleno exercício da razão humana, mas não é um fim último senão a garantia e a conservação da propriedade privada. Desse modo, a paz para Locke vem a ser o sinônimo de abonação da propriedade privada. Dessa forma, a paz se caracterizaria como a implicação da fiança da propriedade (p. 69). NODARI, Paulo Cesar. *Ética, direito e política: A paz em Hobbes, Locke, Roussau e Kant*. – São Paulo: Paulus, 2014. – (Coleção Ethos).

<sup>24</sup> Wir Leben im Zeitpunkte der Disziplinierung, Kultur und Zivilisierung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkte der Moralisierung. Bei idem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, daß das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen Wachse. Und es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Kultur bei uns nicht Staat fände, nicht glücker, als in unserm jetzigen Zustande sein wüder? Denn

Em sua obra: *Ideia de uma história universal de um propósito cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*, texto escrito em nove teses e publicado em novembro de 1784, no *Berlinischen Monatsschrift*, Kant destina-se a demonstrar a adequação da filosofia transcendental para que seja exposto o princípio metodológico da Teoria da História Universal. Desse modo, se o enunciado *todas as ações humanas são determinadas pelas leis da natureza* for tomado como verdadeiro, podemos afirmar que as *manifestações (Erscheinungen)* da *liberdade da vontade (Freiheit des Willens)*, como ações humanas, são igualmente determinadas pelas leis universais da natureza. Para Kant, a história ocupa-se da narrativa dessas manifestações (*Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt*), por mais veladas que estejam as causas dessas manifestações. Mediante o conceito de *liberdade da vontade* humana é possível, na perspectiva kantiana, traçar um caminho aceitável para demonstrar a possibilidade do que individualmente parece ser turvo e aleatório. Na humanidade como espécie, aparenta ser de maneira gradativa e lenta, o progresso das *disposições originais (Entwicklung der ursprünglichen)*. Na maioria das vezes a humanidade mal observa que cada vez mais, ao se ocupar de buscar intenções particulares ou até mesmo em conjunto com os seus pares, amiúde fundam a disputa, a discordância, seguindo imperceptivelmente as intenções da natureza (*Idee*, 1977, A 385-386).

É reto afirmar, conforme Kant, que o agir humano não se origina puramente do instinto, como o que ocorre com os animais, nem tampouco, seja tal agir a representação *cosmopolita (Weltbürger)* em sua plenitude. Ou seja, é um equívoco pensarmos que o aspecto

---

wie kann man Menchem glücklicher Menschen, wenn man nicht sittlich und weise macht? Die Quantität des Bösen wird dann nicht vermindert. (KANT, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichts Philosophie, Politik und Pädagogik 2*. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1977) (A 26 ,27).

<sup>25</sup> O conceito de sociedade civil é uma realidade no pensamento kantiano. É caracterizada por uma situação de direito, dado que só há a possibilidade de revelação da sociedade civil devido a um pacto livre dos respectivos membros (sujeitos) que compõem a sociedade. Seguindo este ponto de vista, a liberdade tomada para Kant como autonomia, transcendendo o mundo sensível, ou seja, a liberdade como autonomia, é idealizada pela razão, tendo a consciência de que a capacidade de legislar não é universal, mas sim particular, isto é, de poucos. Mas para o desenvolvimento destas objeções, Kant acredita na sublimação da razão pelo esclarecimento (Aufklärung). A modernidade apostou tudo o que tinha no aspecto racional e no sujeito que iria manifestar o dom da liberdade concebido pela internalização em si do conceito, e da ação de ser efetivamente racional. Reconhecendo, assim, o mérito humano, a saída da minoridade. Para Kant, todo homem é livre em sua essência, cuja liberdade decorre especificamente da razão. Assim, pode-se compreender no pensamento Kantiano que a liberdade é, em última análise, o próprio progresso, ou seja, o desenvolvimento ético da sociedade humana. Outra questão que se faz relevante explicitarmos é justiça. Não se pode pensar na sociedade civil sem justiça. A lei tem que ser necessariamente justa para todos os povos em suas respectivas condições, sem distinções. É inconcebível pensarmos na liberdade, na cidadania, na paz, enfim, na vida pública e política sem justiça. Pois todas as representações estão, para Kant, num completo estado de remissão. Mediante ao progresso ético daríamos origem a sociedade civil e, por conseguinte, a República? A República para Kant é um produto final da evolução ética humana, por ser promovida por sujeitos livres e racionais (B 18- 24). (KANT, Immanuel. *Zum Ewigen Frieden in Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Suhrkamp, 1977).

racional se sobreponha sempre a animalidade, ou que de alguma forma signifique a história uma interpretação simples de um plano correto e imutável. Doravante, quando observamos o comportamento humano e a sua relação com o mundo, o que muitas vezes aparenta ser bom senso, por fim, apresenta-se como infantilidade, desprezo, tolice, maldade, frente às querelas contemporâneas que a humanidade impôs a si mesma por não discutir suas “orgulhosas prerrogativas inundadas de arrogância e prepotência. Diante de tal situação, o papel do filósofo, segundo Kant, é buscar na história humana justificativas que norteiam a sua existência, mediante os aspectos da natureza e não conceber uma nova realidade racional, (*Idee*, 1977, A 387-388).

Deixando às claras o que até aqui foi exposto, na primeira tese, Kant argumenta que as disposições naturais em sua totalidade, em uma criatura, são assentadas a alargar em sua plenitude apropriadamente<sup>26</sup> (*Idee*, A 389). A exemplificar tal tese, Kant anuncia que um órgão que não assegure o seu papel ou que não venha a ser utilizado configura-se uma contradição teleológica da natureza.

Em sua segunda tese, Kant atenta para a afirmação que todas as disposições racionais que apenas são dispostas no homem e que possuem como fundamento o uso da razão devem desenvolver-se apenas na espécie e não no indivíduo<sup>27</sup> (*Idee*, 1977, A 389). Ou seja, A razão para Kant numa criatura, nada mais é do que senão uma faculdade de alargar os fatores determinantes e intenções que possibilite o ir além dos instintos naturais, pois não há nada que impõe limite para os projetos da razão. Mas para atingir este ápice, necessita de exercício e aprendizagem (*Übung und Unterricht*) para evoluir de grau de “um estágio de conhecimento para outro” (*Idee*, 1977, A 389), isto é, precisa de educação (*Erziehung*), formação (*Bildung*) e disciplina (*Disziplin*) para se apresentar como característica fundamentalmente humana.

Na terceira tese, Kant diz que há uma vontade na natureza, uma determinação que desnuda a essência do homem do seu arranjo mecânico, ou seja, “da sua existência animal”, libertando-se através da razão, dos seus mais bestiais instintos (*Idee*, 1977, A 390, 391). “A natureza nada faz de inútil e não é pródiga na implementação do meio para os seus fins<sup>28</sup>”

---

<sup>26</sup>“Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. (KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Suhrkamp, 1977).

<sup>27</sup> *Ibidem*. “Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, sind, nur auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln”.

<sup>28</sup> *Ibidem*. “Die Natur tut nämlich nichts überflüssig, und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch”.

(*Idee*, 1977, A 392). Ora, a natureza dotou o homem de razão (*Vernunft*), de liberdade da vontade (*Freiheit des Willens*). Neste sentido, observa-se que o homem, possuindo essas características, veio equipado para protagonizar no palco do mundo a sua marca mais fundamental é indispensável, de ser humano que deve buscar tudo de si mesmo por meio do esclarecimento proporcionando para si o bem-estar.

A quarta tese consiste na tentativa de conciliar o antagonismo da sociabilidade insociável do homem (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*) (*Idee*, 1977, A 392). Nesta tese, fica claro que o objetivo do homem, segundo Kant, é adentrar-se na sociedade, dado que essa tendência é manifestada na própria natureza humana. “O homem tem uma tendência para entrar em sociedade, pois em sociedade se sente mais como tal, ou seja, desenvolve todas as suas disposições naturais<sup>29</sup>” (*Idee*, 1977, A 393, 394), sendo a sociável insociabilidade um antagonismo, segundo Nodari (NODARI, 2014, p. 256):

À luz da declaração kantiana da insociável sociabilidade, isto é, das disposições e inclinações para o bem, como também a propensão para o afastamento, o isolamento revela-se no plano oculto da natureza, a saber, fazer com que o homem desenvolva suas pré-disposições à sociabilidade. Mas para que tais ideias sejam postas em prática, faz-se necessário, noutras palavras, introduzir a ordem de direito na sociedade. Deve haver uma ordem civil universal capaz de administrar os direitos dos cidadãos. Isso significa dizer que o progresso humano em direção ao qual rumamos é de uma constituição perfeita e plena de paz que está presente nos fins da natureza na história.

O antagonismo acima deixa às claras a necessidade que o homem tem de se sentir membro de uma sociedade civil, pois precisa estabelecer direitos que o faça viver enquanto a sua condição de ser humano. Essa moeda de duas caras é o que nos norteia na qualidade de ser um sujeito cosmopolita, ou seja, um cidadão do mundo.

A grande solução que a natureza obriga e proporciona para o problema do gênero humano é formalizar uma sociedade civil capaz de garantir universalmente o direito geral em sua gratuidade. Ou seja, de acordo com a liberdade e, por conseguinte, o antagonismo universal presente na sociedade civil, haverá de pôr limites na liberdade para que possa existir a liberdade do outro, isto é, uma vez estabelecida a sociedade e se fazendo presente o antagonismo universal (*sociabilidade insocial*), conserva-se a mais pura intensão da natureza, fazendo com que a humanidade manifeste suas disposições naturais. A sociedade, neste ponto, deve ser regida pela liberdade de leis exteriores (*Freiheit unter äußeren Gesetzen*) que se

---

<sup>29</sup>*Ibidem*. “Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; Weil er in einem solchen Zustande sich mer als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt.

unem ao poder da constituição civil (*bürgerliche Verfassung*) justa, que tem como objetivo constituir o gênero humano, direcionando-o ao progresso. É o constrangimento que direciona o homem a coação, pois é apenas dentro de uma constituição civil que as mesmas inclinações possuem um bom resultado, assim como as árvores num bosque, justamente buscando o ar e o sol, tornando-se belas, ao passo que aquelas que se encontram em liberdade, ou seja, isoladas, longe da sociedade civil, crescem notadamente deformadas, tortas e retorcidas. Toda cultura e toda arte, que adornam a humanidade e a mais bela ordem social são originados da insociabilidade, que em si mesma é forçada a passar pelo crivo da disciplina, desenvolvendo os germes da natureza<sup>30</sup>. Eis o que Kant anuncia em sua quinta tese (*Idee*, 1977, A 395).

Na sexta tese, surge uma das afirmações kantianas mais emblemáticas: “o homem é um animal que, quando vive entre seus pares, necessita de um senhor”<sup>31</sup> (*der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat*). Tal afirmação carece ser esclarecida. Pois o homem certamente ultrapassa os limites de sua liberdade em conformidade aos seus semelhantes; e se ele, na qualidade de uma criatura racional, almejar uma lei que determine a liberdade de todos, por ser também um animal, precisa, assim como os outros, de um senhor. Seja de que forma for o início, não é possível observar o estabelecimento da justiça pública sem um sujeito que, por conseguinte, seja também justo. Dado que, todo e qualquer chefe supremo deve ser justo por si mesmo e também ser um homem, para Kant, esta é uma das tarefas mais difíceis dentre todas. Pois não é possível chegar ao final do processo com perfeição: “de uma madeira tão retorcida, não se pode fazer nada reto”<sup>32</sup> (*aus zu krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden*), é através apenas da natureza que essa ideia é ordenada.

Portanto, para concluirmos a análise das teses kantianas expostas até aqui, deve-se salientar que a sétima, oitava e nona teses, são de caráter político e buscam fundamentar a legalidade da constituição civil (*bürgerlichen Verfassung*), para que seja aceitável afirmar que a mesma insociabilidade que determinou aos homens fundar bases sólidas de uma república e a sua relação externa de um Estado para outros Estados, esteja notadamente em uma liberdade

---

<sup>30</sup> Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, tun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch daß einen jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beibes über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief, und krumm wachsen. Alle Kutur und Kust, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die duch sich selbst genötigt wird, sich zu diziplinieren, und so, durch abgedrugene Kuste, die keime der Natur vollständig zu entwickeln. (KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in Sriften zur Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Suchkamp, 1977).

<sup>31</sup> *Ibidem.* (*Idee*, A 396, 397).

<sup>32</sup> *Ibidem.* (A 398).

irrestrita e, conseqüentemente, deva esperar que os outros entrem no estado civil conforme as determinações legais. Neste sentido, torna-se evidente o inevitável antagonismo que compõe o homem enquanto ser dotado de natureza racional com requintes de animalidade. A oitava tese refere-se, de maneira geral, a possibilidade de considerar historicamente, em seu ajuntamento, a espécie humana como um plano oculto da natureza para constituir as bases de uma constituição política (*Staatverfassung*) perfeita por essência a fim de desenvolver as disposições naturais em sua plenitude. Enfim, a nona e última tese, remete-se a uma tentativa de formalização de uma história universal do mundo (*Weltgeschichte*), guiando-se pela natureza, visando sempre a união civil na espécie humana, ou seja, é um projeto que escreve uma história (*Geschichte*) mediante uma ideia do que poderia ser o curso do mundo se fosse encaixado com perfeição a certos fins racionais. Tal proposito parece somente uma quimera. Por outro lado, essa ideia se tornaria útil se fosse aceita a natureza, mesmo na liberdade humana, um plano, isto é, um propósito final<sup>33</sup>.

Nesse ponto, pode-se chegar a uma conclusão provisória de que é inegável observar a influência de Rousseau no pensamento kantiano, seja divergindo ou convergindo<sup>34</sup>. Para Kant, a passagem da natureza à cultura exige disciplina para conter e orientar os desejos. Já em Rousseau, a educação é fundamentada no estado de natureza, dado que para ele, o estado sensível antecede o estado reflexivo. Dessa forma, é na natureza que a educação possui seu principal fundamento por não retirar do homem a sua essência boa. Não se pode esperar o mesmo da sociedade, que em sua formação é a grande responsável por corromper os indivíduos que a compõe. Neste sentido, para Rousseau, a educação não pode derivar de uma

---

<sup>33</sup> Para esclarecer um pouco sobre o pensamento político disposto nas últimas três teses kantianas, deve-se salientar para o que Kant entende por sociedade civil. Que por sua vez é caracterizada por ser uma situação de direito, dado que só há a possibilidade de sua revelação dever-se a um pacto livre dos respectivos membros (sujeitos) que compõe a sociedade. Seguindo este ponto de vista, a liberdade tomada para Kant como autonomia, transcendendo o mundo sensível, ou seja, a liberdade como autonomia é idealizada pela razão, tendo a consciência de que a capacidade de legislar não é universal, mas sim particular, isto é, de poucos. Mas para o desenvolvimento destas objeções, Kant acredita na sublimação da razão pelo esclarecimento (*Aufklärung*). A modernidade apostou tudo o que tinha no aspecto racional e no sujeito que iria manifestar o dom da liberdade concebido pela internalização em si do conceito, e da ação de ser efetivamente racional. Reconhecendo, assim, o mérito humano, a saída da menoridade.

<sup>34</sup> Para Kant, todo homem é livre em sua essência, cuja tal liberdade decorre especificamente da razão. Assim, pode-se compreender no pensamento kantiano que a liberdade é, em última análise, o próprio progresso, ou seja, o desenvolvimento ético da sociedade humana. Outra questão que se faz relevante explicitarmos é a justiça. Não se pode pensar na paz sem justiça. A paz tem que ser necessariamente justa para todos os povos em suas respectivas condições, sem distinções. É inconcebível pensarmos na liberdade, na cidadania, na paz, enfim, na vida pública e política sem justiça. Pois todas as representações estão, para Kant, num completo estado de remissão. Mediante ao progresso ético daríamos origem a sociedade civil e, por conseguinte, a república. Mas em que consiste a república aos olhos kantianos? Poderíamos responder a esse questionamento anunciando que seria um produto final da evolução ética humana, por ser feito através de sujeitos livres e racionais. Então, só promulgaremos a paz, se, e somente se, formalizarmos uma sociedade justa.

constituição social. Apesar de serem apontados pontos de vistas diferentes, os filósofos compartilham a necessidade de estabelecer um ponto de partida, a saber: o que é a natureza humana<sup>35</sup>, a sua finalidade, bem como as possibilidades de atingir a moralidade em sua mais perfeita forma, a estabilização da sociedade civil. Desse modo, estabelecer a abertura do instinto à cultura, da rudez à humanidade, é a tarefa exclusiva da mesma. Não há nenhuma prerrogativa que seja superior a educação. É ela que concebe forma aos humanos. Como a seu rigor, desenvolve na humanidade o senso de dignidade.

Kant observa a educação do ponto de vista otimista ao acreditar que a mesma liberta o homem e o apresenta a sua humanidade, sendo assim, uma representação tão necessária que conduz o homem à sua atividade prática, pois possui um lugar cativo no pensamento crítico. Dessa forma, busca sempre aperfeiçoar-se a cada instante, pois trata-se de uma exigência da razão que direciona as suas atribuições, dando origem a perspectiva moral. A ideia de progresso que a educação apresenta pode ser também uma consequência do desenvolvimento da educação, pelo fato que podemos observar o futuro com a estabilização de uma sociedade justa e consciente dos seus atos.

Na *Metafísica dos costumes* (1797), Kant aborda com mais exatidão o conceito de perfeição. A devida apresentação desse conceito está contida na introdução à doutrina da virtude. Kant inicia explicando que a perfeição pode ser entendida a partir de alguns equívocos, dos quais o conceito pode ser tanto representado pela filosofia (proporciona o conceito de totalidade do universo) quanto pela teologia (pode ser compreendida com a concordância das propriedades que visam um fim). Poder-se-ia definir a perfeição em primeira instância, num sentido *quantitativo*, ou seja, material, numa segunda etapa, a perfeição toma o caráter qualitativo, isto é, *formal* (MS, A 14, 15)<sup>36</sup>. Quando a mesma pertence a humanidade deve ser considerada como um fim em si mesmo, isto é, ela tem que ser apresentada naquilo que pode ser feito do seu ato, por se tratar de um dever e não de uma dádiva da natureza. Desse modo, a perfeição não pode ser outra coisa senão a utilização das disposições naturais (o entendimento). É de inteira responsabilidade (dever) do homem esforçar-se para sair de sua animalidade à humanidade, sendo possível por finalidade ao ser

---

<sup>36</sup> “Das Wort Vollkommenheit ist mancher ist Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transzendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht. – dann aber euch, als zur Theologie Gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (den das All diesem Dinge Zugehörigen ist eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt”. . (KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Suchkamp, 1977).

humano. Suprimir a ignorância pelo conhecimento, corrigir os equívocos existentes com a orientação da razão é essencial. A razão prática-técnica tem a ver com a arte, mas é na razão prática-moral que condensa o dever, a humanidade, e o senso de dignidade (MS, A 14, 15, 16)<sup>37</sup>.

Cultivar a vontade na mais pura intenção virtuosa (*Tugendgesinnung*), ou seja, onde a lei se torna móbil caracterizada por estabelecer ações em conformidade com o dever e por dever, observa-se a perfeição do ponto de vista prático-moral, do qual, por ser uma manifestação da vontade legisladora sobre a faculdade do agir em conformidade com a lei é, em última análise um sentimento moral, num sentido peculiar, *sensos moralis*. Entretanto, “é uma perfeição moral que apoia-se o objetivo de todo fim e em específico e ao mesmo tempo o dever”<sup>38</sup> (MS, A 16).

Na introdução da doutrina da virtude, Kant demonstra que a ética significa a doutrina dos costumes (*filosofia moralis*) e que eventualmente poderia ser denominada de *doutrina dos deveres*. Na sequência, Kant sugere que as doutrinas dos deveres podem ser divididas de duas maneiras distintas, a saber: i) a doutrina do direito (*ius*), que corresponde a conveniência das leis externas; ii) a doutrina da virtude (*ethica*), a qual é atribuída o conjunto de todas ações humanas sob o crivo do desenvolvimento das faculdades humanas (A 3).

Ao expor o conceito de uma doutrina da virtude (*Des Begriff einer Tugendlehre*), Kant salienta que o conceito de *dever* (*Pflicht*) já traz consigo a necessidade de coação do livre-arbítrio por meio da lei, podendo tal coerção ser externa ou interna. Desse modo, sobre o ponto de vista da sua sentença categórica, o *dever* incondicionado (*Sollen*) é anunciado pela coerção do imperativo moral, pois os seres humanos são naturalmente racionais, o que não quer dizer que não sejam capazes de transgredir uma lei moral, ainda que a obediência à lei moral seja, em última análise permeada de desgosto ou de oposições das suas inclinações, se faz necessária a utilização da coerção. Sobre isso, Kant afirma (MS 1, 2, 3):

---

<sup>37</sup> *Ibidem*: “Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Mencheheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: das sie zum Zweck zu Machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in der demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner Tat sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; den sonst Wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also anderes sein als Kultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, Mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu tun. I) Es ist Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (quaod actum), immer mehr zu Menschheit, duch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: sein Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern, und dises ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichte, ( der Kunst) anrätig, sondern die moralische- praktische gebietet es schlechthin und macht diesen Zvek ihm zum Pflicht, um der Manschheit, die in ihm wohnt, wüding zu sein”.

<sup>38</sup> *Ibidem*: “[...] mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist sich zum Gegenstande zu machen”.

O ser humano como ser moral, quando se considera objetivamente que está determinado por sua razão prática – segundo a sua humanidade em sua própria pessoa – depara-se ao mesmo tempo santo satisfatoriamente para transgredir a lei interna com desgosto; pois não há ser humano no universo tão perverso que, nesta transgressão, não sinta em si uma resistência e uma aversão a si mesmo, a qual ele tem que exercer coerção sobre si próprio. Ora, é impossível esclarecer um fenômeno que está presente entre a virtude e a volúpia (como é demonstrada na bela fábula de Hércules) o ser humano mostra propensão a se atentar mais às inclinações do que a lei; pois podemos esclarecer o que ocorre ao passo que o derivamos de uma *causa* segundo as leis da natureza, entretanto, neste caso, não entendemos arbítrio como livre. Porém, essa auto coerção em posição mútua e a inevitabilidade da mesma dão a conhecer a inconcebível propriedade da *liberdade* da mesma<sup>39</sup>.

As inclinações e os impulsos da natureza são ávidos obstáculos à realização do dever. Essas forças poderosas e resistentes põem em questão a capacidade humana de julgar e de combater por meio da razão as suas determinações. Porém, a razão deve sempre prevalecer e para que isso se efetive, se faz necessário que as ações por dever sejam práticas correspondentes a fazer aquilo que a lei determina incondicionalmente.

Se toda ação possui uma finalidade, e este *fim* é o grande objeto do arbítrio (*de um ser racional*), pode-se ser coagido por outrem a produzir ações que são dirigidas a um fim, porém, sem nunca ter sido coagido a ter um fim, mas antes é apenas o indivíduo (agente) que tem a capacidade de propor-se como fim as suas próprias ações. Desse modo, todo agir tem uma finalidade (telos), e por esse motivo, é em si um dever, dado que toda ação sendo racional é em si um dever pertencente à doutrina ética por trazer consigo em seu conceito a autocorreção segundo as leis morais (MS A 5, 6).

Tomando o argumento acima como verdadeiro, a ética seria definida como o sistema dos fins da razão prática pura, em que o fim e o dever apontariam as duas divisões da doutrina universal dos costumes. A ética, por sua vez, apresentava deveres com a reserva da impossibilidade da não coação (física) pelos outros, pelo simples fato da mesma ser uma doutrina dos fins, pois tal coerção torna-se uma contradição de si própria.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*: “Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zu gleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der Menschheit in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere um das innere Gesetz ungerne zu übertreten; den es gibt keinen so verruchten Mendchen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlete und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß. – Das Phänomen nun: daß Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Harkules zwischen Tugend und Wohllust hinstellt) mer Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, idem wire s von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. – Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben gibt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen”.

Com a tentativa de deixar mais claro o argumento acima, o que é *dever de virtude*? Pode-se responder tomando como fundamento que a “virtude é a solidez da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever”<sup>40</sup> (MS A 28, 29). Neste sentido, toda firmeza é considerada como tal a partir da transcendência de obstáculos que a mesma pode superar. Já na virtude, por outro lado, ocorre a possibilidade das inclinações naturais entrarem em conflito com o propósito moral. Uma vez que são os seres humanos que impõem para si determinados obstáculos na trajetória de suas máximas, e a virtude não sendo apenas uma autocorreção, dado que, o poder de uma inclinação pode dar origem a outras mais acentuadas, a virtude passa a ser uma correção tomando por base a liberdade interna, por conseguinte, pelo fato de se tornar uma mera representação do seu dever, mediante a lei formal do mesmo<sup>41</sup> (MS A 28, 29).

Não há a mínima possibilidade de observar o dever sem perceber que este conceito necessita de uma coerção (*Nötigung*) por meio da lei. É por meio de tal *coerção* que os deveres éticos possibilitam uma legislação interna, entretanto, os deveres jurídicos promovem uma coerção que capacita uma legislação externa. Desse modo o que há de comum entre os deveres éticos e jurídicos é que ambos têm um tipo de *coerção* diferenciados. É na virtude (como faculdade moral) que surge uma ação virtuosa (respeito à lei), anunciando um dever jurídico. Portanto, pode-se concluir que é *a doutrina da virtude* a grande ordenadora dos direitos dos seres humanos, reafirmando cada característica humana em suas possibilidades nas suas devidas circunstâncias, noutras palavras, o principal direito fundamental do ser humano é ter dignidade.

Com efeito, o que se pode atribuir à virtude, ainda não é exatamente um dever de virtude, pois pode remeter-se apenas ao elemento formal das máximas, e, portanto, caracterizar um fim, que por sua vez, pode ser pensado ao mesmo tempo como dever. Entretanto, uma vez que seja apresentada uma obrigação ética endereçada para fins, torna-se complexo, pois contém apenas uma lei para as *máximas* das ações e o *fim* passa a ser a matéria (objeto do arbítrio). Os fins são diversificados conforme a lei, assim, como os deveres são variados, pode-se chamá-los de *deveres da virtude (oficia honestatis)* pelo fato de eles

---

<sup>40</sup> *Ibidem*: “[...] Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Bfolgung sein Pflicht”.

<sup>41</sup> *Ibidem*: “Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die überwältigen kann, bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit können, und da der Mensch selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht bloß ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Prinzip der inner Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalin Gesetz derselben”.

estarem “voltados à autocorreção livre, e não à correção de outros homens, e determinarem o fim que é ao mesmo tempo dever” (MS A 30)<sup>42</sup>.

A virtude, segundo Kant, tem um princípio (MS, A 30):

O princípio supremo da virtude é: aja segundo uma máxima de fins, tal que tê-los possa ser universal para todos. Partindo desse princípio, o ser humano é fim tanto para si mesmo como para os outros, e não é suficiente que o mesmo seja autorizado a utilizar como um simples meio nem a si mesmo nem aos outros (pois com isso pode, ele pode ser indiferente para com aqueles), mas antes propor como fim o ser humano em geral é em si mesmo o dever de ser humano<sup>43</sup>.

No entanto, esse princípio da virtude, não aceita, na qualidade de um imperativo categórico, constatação alguma, mas sim uma dedução partindo da razão prática pura. “Aquilo que na relação dos seres humanos consigo mesmo e com os outros pode ser um fim é fim para a razão prática pura, pois ela é uma faculdade dos fins em geral [...]” (MS A 30). Em última análise, a razão pura não pode determinar a priori nenhum fim a menos que seja apresentado como dever, chamando-se então de dever de virtude.

Outro ponto que se deve atentar é para a distinção entre virtude, vício e virtude, em que os mesmos não podem ser buscados gradativamente em certas máximas, mas sim na sua qualidade específica, isto é, com relação a lei, noutros termos, o elogiado princípio aristotélico de pôr a virtude sua justa medida, ou seja, no seu *meio-termo*. Mas para Kant, tal perspicácia aristotélica pode parecer ser falsa. Por ser um constante exercício, as virtudes são inteiramente aprendidas como a atividade artística, assegura Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (II, 1, 103a – 1103b):

Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tomamo-nos justo praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura e etc.

Aristóteles busca fundamentar na *Ética a Nicômaco*, um fim para as atividades humanas: o bem. Desse modo, “o bem é tudo aquilo a que todas as coisas tendem” (EN, 1094a). Em seu pensamento há um entrelaçamento de virtudes, em que todas buscam o bem

<sup>42</sup> *Ibidem*: “[...] genannt werde; eben darum, weil sie bloß dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer Menschen, unterworfen sind und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist”.

<sup>43</sup> *Ibidem*: “Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handler nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sei kann. – Nach diesem Prinzip is der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, das er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zewecke zu Machen ist sich selbst des Menschen Pflicht”.

supremo, pois o bem que todo homem deseja é uma atividade da alma, ou seja, a virtude perfeita, a felicidade. Porém, parece que, para atingir a felicidade plena, é preciso estar presente na vida política da *polis*, dado que, na visão aristotélica, a prática política parece ser necessária à aquisição da felicidade. Entretanto, não é a felicidade a grande preocupação kantiana, mas sim o dever. O conceito de virtude kantiano não pode ser representado por uma gradação entre os extremos, pois tanto a virtude quanto o vício, possuem máximas próprias que normalmente se contradizem entre si (MS A 45)<sup>44</sup>.

Em primeira análise, as virtudes morais podem ser adquiridas pelo hábito, com a utilização da reta razão. Neste sentido, observamos que as virtudes não nos são dadas naturalmente, mas trazemos a capacidade de manifestá-las, e aperfeiçoá-las por meio do hábito. Eis o que defende Aristóteles.

Por outro lado, no que se refere às virtudes intelectuais (racionais), estas, segundo Aristóteles, estão relacionadas à alma, que, por sua vez, busca a “percepção da verdade”. Tendo em vista a necessidade de buscar a verdade, deve-se colocar esta atividade a serviço do conhecimento, isto é, da sofia, “a sabedoria, portanto, é a mais perfeita forma do conhecimento” (EN VI, 7). A virtude intelectual que mais está ligada às virtudes morais é a prudência, ou seja, a *phronesis*<sup>45</sup>.

Segundo Nodari (NODARI, 2010, p. 26), “Aristóteles diz que a virtude é um estado que dirige a decisão, consistindo num justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, aquela mesma que o homem sábio daria”. Desse modo, fica claro que a posição aristotélica com relação às virtudes está em relacioná-las com o excesso ou com a falta. A virtude ética não pode ser promovida de forma viciosa, porque se assim fosse, não poderia ser considerada virtude. O excesso de prazer<sup>46</sup> nos faz regressar a não-racionalidade, como também a sua falta. Então, tudo tem que se apresentar em sua justa medida.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Aristóteles atribui a prudência à legitimidade da deliberação em que os meios rumam a um fim que é bom. Neste sentido, constatamos uma dualidade: I a moralidade visa a uma finalidade; II o intelecto é responsável para atingir esse fim em sua essência. De fato, sem os dois, a prudência jamais poderia ser legitimada, isto é, em uma ação cuja sua finalidade não é o bem, não seria prudência. Porém, se o fim é bom, mas não há legitimidade, também não há uma ação prudente.

<sup>46</sup> O “nada em excesso” aristotélico prescreve retamente as regras e normas virtuosas que nega qualquer forma acrática de viver, pois o critério do justo meio é o que há de mais moral no que se referir a virtuosidade do homem. Para deixar mais claro a posição aristotélica a respeito do homem mediano, faz-se necessário explicar a questão da acrasia ou o indivíduo acrático. Neste sentido, Zingano (2009, p. 433, 434) afirma: “Nas passagens em que não trata do *ex professo* a acrasia, Aristóteles sublinha com insistência a figura do conflito: é manifesto que há algo no acrático diverso da razão, algo que luta e combate a razão (EN 1102b 13-17); os impulsos do homem acrático são contrários aos da razão (EN 1102b 21); o acrático age dominado pelo apetite, mas não por razão deliberativa (EM 111b 13-14) [...] o acrático é o homem capaz de agir por apetite e contra a razão (EE 1223 a 37-38)”. Deverasmente, pode-se afirmar que o indivíduo acrático pode ser descrito como um homem

Em Kant o argumento da virtude tem a ver com os deveres éticos, com o conhecimento racional devem estar em conformidade com a ideia de humanidade. Os deveres éticos necessitam ser avaliados não de acordo com as faculdades conferidas ao ser humano de cumprir a lei, mas ao contrário, a faculdade moral deve ser avaliada em conformidade com a lei que ordena categoricamente, de acordo com o conhecimento racional e não empírico. Dessa forma, Kant apresenta três remotos axiomas, a saber: “1) Há apenas uma virtude e apenas um vício. 2) Virtude é a observância do meio caminho entre vícios opostos. 3) Virtude (assim como prudência) tem de ser apreendida da experiência” (MS A 45).

De maneira geral, a virtude para Kant, é a consistência moral da vontade. Todavia, isto ainda não esgota o conceito, dado que tal solidez poderia ainda auxiliar ao ser humano a negar qualquer impulso que o impeça de obedecer à lei de sua vontade. Assim, a virtude é inegavelmente, a firmeza moral da vontade de um ser humano no cumprimento de seu dever, que se caracteriza por se uma coação por meio da própria ação legisladora, ao passo que constitui um poder executivo da lei (MS A 46, 47).

A contraposição natural da virtude é o vício, pois dá origem a intenções (*Gesinungen*) antagônicas à lei. O homem por ser dotado de racionalidade tem o dever de lutar com todas as forças contra os vícios que aparentam ser um alívio, frente a sua existência. Tal luta só pode ser vencida pela sabedoria, mas não é qualquer forma de sabedoria, a saber: a sabedoria prática, pois ela tem uma finalidade terminal à existência humana (MS A 46, 47).

Nesta mesma obra kantiana, *Metafísica dos Costumes (Die Metaphysik der Sitten)* que até aqui discutimos sobre a *doutrina da virtude* e outros conceitos, deve-se expor neste momento o que Kant compreende por liberdade interna. Esta forma de liberdade deve ser previamente apresentada como parte da categoria de todos os deveres de virtude como consciência de todos os deveres em geral. Sobre o hábito, Kant assegura (MS, A 50):

Hábito (*habitus*) é uma facilidade para agir e uma perfeição do arbítrio. Porém, nem toda facilidade é um hábito livre (*habitus libertatis*); pois quando ele é praxe (*assuetudo*), ou seja, é uma uniformidade que se tornou necessidade por meio de ações frequentemente repetidas, não é um hábito proveniente da liberdade, por conseguinte, tão pouco um hábito moral<sup>47</sup>.

---

imerso nas paixões, cuja existência está em seguir os desejos ou os apetites, se afastando assim, do agir subordinado a reta razão. Eis o homem acrático. Uma vez tendo os apetites ou os desejos como fundamento, e sendo tomado por eles, não é possível discernir sobre algo ou alguma coisa por meio da razão.

<sup>47</sup>*Ibidem*: “Fertigkeit (*habitus*) ist ein Leichtigkeit zu handeln und ein subjektive Vollkommenheit der Willkür. – Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit (*habitus libertatis*); denn, wenn sie Angewohnheit (*assuetudo*), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Notwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit deshalb ist, so ist sie kein aus Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit”.

Mediante a citação acima, pode-se afirmar que definir a virtude como hábito de praticar ações livres em conformidade com a lei é válido. Quando um agir é determinado pela representação da lei, o hábito não é uma determinação do arbítrio, mas sim da vontade, cuja regra adotada pela mesma é a faculdade da apetição, apenas esse hábito pode remeter-se a virtude (MS A 50). Nestes termos, para que a liberdade interna seja possível, são exigidos dois elementos básicos: ser senhor de si mesmo (*imperium in semetipsum*), isto é, dominar as paixões e desejos; e manifestar qualidade do ânimo (*indoles*) nas circunstâncias nobres (*erecta*) no caso avesso, entretanto, abjeto (MS A 50).

Por fim, a virtude é um progresso que sempre é reiniciado, isto é, sempre tem um início. A questão muito discutida é se ela pode ser alcançada ou não pelos homens, ou se seria apenas um ideal. Outra questão a ser lembrada é tentar entrever quais são os impactos para a natureza humana, ocasionados pela influência da virtude, tendo em vista que as máximas morais não podem ser fundamentadas pelo hábito, dado que pertencem tão somente a constituição física da determinação da vontade (MS A 50)<sup>48</sup>.

De modo geral, o conceito de vontade, para Kant, é tomado como a capacidade de agir racionalmente, isto é, seguindo as normas pré-estabelecidas pela lei. Desse modo, “a vontade (*Wille*) faz parte da dimensão inteligível do sujeito humano. Embora possua diversas acepções, para Kant, a razão é prática” (KUIAVA, 2003, p. 79).

Destarte, Kant faz a distinção da vontade pura e a simples vontade. A simples vontade é apenas aquela que segue os desejos. Já a vontade pura é aquela que possui como manifestação única a razão prática, que por sua vez segue uma representação legal, pois é orientada pela razão. É só pela vontade pura que se pode tanto, criar leis como internalizá-las, favorecendo a fundamentação de princípios, para o agir humano. Dessa maneira, temos uma determinação do agir moral.

Ora, se somos capazes de agir de acordo com a nossa vontade mediante os desejos, é porque somos seres dotados de liberdade. A liberdade é o ponto de Arquimedes do pensamento kantiano. Desse modo, não há liberdade sem autonomia, e sem ambas, não pode haver dignidade. Apenas a vontade pura é autônoma, por ser fruto da racionalidade humana.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*: “Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definieren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen, und das ist dieser Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemeingesetzgebendes”.

A vontade é livre se, e somente se, for desprendida das questões empíricas, mas a liberdade da vontade tem que passar pelo viés da lei moral para ser possível gozar de sua plenitude.

Ao apresentar o conceito de virtude, cabe também expor o que Kant entende como *sentimento moral* (*Das moralische Gefühl*) e *consciência moral* (*vom Gewissen*). O sentimento moral tem a ver com receptividade para o prazer ou desagrado originado pela consciência da consonância ou do conflito do nosso agir perante a lei do dever. Todas as determinações do arbítrio são representações da possibilidade de uma eventual ação, através do sentimento de prazer ou desprazer, pois o efeito representado pela ação pode expor-se de dois estados; i) o estado estético, a epilepsia do sentido interno, que busca o sentimento que precede a representação da lei; ii) a patologia moral que também pode ser um sentimento que apenas pode (deve) seguir a lei e nada mais (MS A 35, 36). Neste sentido, Kant assegura que não há possibilidade de haver uma necessidade de possuir um sentimento moral ou adquiri-lo, dado que toda consciência da obrigação (dever) possui por base o sentimento moral, para se tornar consciente da coerção que é imposto ao conceito de dever, pois todo ser humano (na qualidade de ser moral) o possui em sua singularidade, ou seja, em si a obrigação. Por outro lado, o sentimento moral é cultivado no homem através da sua racionalidade que, por fim, seria a sua maior representação (MS A 35, 36)<sup>49</sup>.

Todavia, não é apropriado denominar tal sentimento moral em um *sentido* moral; pois pela palavra *sentido*, pode-se habitualmente ser compreendida, segundo Kant, como uma faculdade teórica da percepção, atribuída a um objeto; por outro lado, o sentimento moral juntamente com o prazer e o não-prazer, é algo meramente subjetivo, e sendo assim, não oferece qualquer forma de conhecimento. Para Kant, não há nenhum ser humano que não seja dotado de sentimento moral, pois se não fosse dotado de tal sentimento, ele estaria moralmente morto, isto é, o que há de mais vital no homem é estimular esse sentimento. Se por um acaso isso não for possível, do ponto de vista químico, a humanidade se dissolveria em um composto insignificante de animalidade, dessa forma, se misturando com outros seres naturais. Entretanto, vale salientar que não se tem um sentido objetivo para diferenciar o que seria moralmente *bom* ou *mal* no seu sentido específico. O sentimento moral é a receptividade do livre arbítrio, é a manifestação da lei (razão prática pura) no seu pleno agir.

---

<sup>49</sup> *Ibdem*: “Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; den alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu warden: sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu kultivieren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken; welches dadurch geschiet, daßzeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung eben am stärksten errgt wird”.

Do mesmo modo temos a *consciência moral* (*von Gewissen*) que, para Kant, não é algo que possa ser adquirido como um mero objeto, nem tampouco seja um dever ter uma. Na perspectiva kantiana todo ser humano é também um ser moral, e, neste sentido, traz dentro de si naturalmente a consciência moral. “Estar obrigado à consciência moral seria o mesmo a dizer: ter o dever de reconhecer os deveres” (MS A 37, 38)<sup>50</sup>. Pois a consciência moral nada mais é do que a manifestação da razão prática, que impõe ao homem uma lei, isto é, o seu dever. O que Kant quer deixar claro é que o seu principal ponto referencial não é um objeto, mas o sujeito que é afetado pelo seu sentimento moral através dos seus atos. Ao anunciar que determinado sujeito não tem consciência moral, afirmamos que o mesmo é totalmente desconhecedor dos seus atos, bem como da sua imputabilidade conforme o seu dever ou ao contrário dele, e, neste sentido, fica impossibilitado de pensar em ter tal consciência.

Portanto, a consciência moral, para Kant, é algo sublime, puro. O seu erro (de juízo subjetivo, de julgamento) seria inaceitável, dando espaço para a *inconsciência moral*. Agir moralmente consciente é um dever por si, cabe ao sujeito o agir moral. Já o dever, consiste em apenas cultivar e pôr em prática todos os meios necessários para escutar a lei interior que impera em cada sujeito racional, direcionando-o sempre para o seu dever, que é a sua verdadeira natureza (MS A 39).

A esse ponto, já sabemos que todo o conceito de dever possui uma coerção objetiva da natureza (limitando a liberdade através de uma moral, atrelada a um imperativo) e que pertence ao entendimento prático que concebe a regra. Não obstante, a *imputação* interna de uma ação, por outro lado, de um caso em que a lei exerce total poder (*in meritum aut demeritum*), compete a *faculdade do julgar* (*Urteilskraft*) “*iudicium*”, possuindo como princípio subjetivo da ação submetida à lei, em que o papel da razão é concluir a sentença, ou seja, tanto a condenação ou a absolvição, ocorre dentro de um tribunal (*coram iudicium*), pois é uma pessoa moral que torna a lei efetiva, formando assim, uma corte de justiça (*fórum*). É a consciência de uma corte que faz com que o homem internalize os seus pensamentos e busque a concordância entre si, utilizando, em última análise, a *consciência moral* (MS A 100).

Não se deve negar que todo homem tem consciência moral e vê-se vigiado sobre todos os aspectos possíveis, seja por um juiz que vigia as leis ou pelo medo de uma possível coação severa, enfim, se sente observado. Todavia, o se sentir observado não é um fator determinante, pois, a consciência moral já faz parte indissociável do sujeito, é a sua sombra.

---

<sup>50</sup>*Ibidem*: “Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen”.

### 3.5 Do esclarecimento

Entre 1784 e 1786, Kant publica uma série de textos dos quais se deve aqui destacar: *Resposta à pergunta o que é esclarecimento* (1784). Neste texto, Kant deixa claro o sentido do conceito de autonomia, em que atenta para a obrigação de não se servir do entendimento do outro, mas tão-somente de si mesmo, isto é, servir-se do seu próprio entendimento. Esta posição argumentativa chama-se de a saída da menoridade, o grande significado do ser “esclarecido”. Fatidicamente, observa-se que a saída da menoridade é um esforço hercúleo, pois permanecer na menoridade torna-se mais cômodo, e por assim dizer, agradável a grande maioria. Qual seria o motivo de pensar, quando é possível pagar para que outros façam tal esforço<sup>51</sup>? Entretanto, torna-se natural o desprendimento da menoridade, porque ao negar a capacidade de se servir do seu próprio entendimento, deixa claro a incapacidade de agir autenticamente, ou seja, uma vez que paga-se para outro pensar em seu lugar, torna-se cada vez mais improvável a possibilidade de desvencilhar-se da menoridade (BA, A 481, 482). Nestas circunstâncias, não é possível o vislumbre da dignidade, já que a saída da menoridade exige um esforço autônomo e livre. O esclarecimento deve garantir o pleno uso das faculdades tão naturais, mas o seu desenvolvimento no indivíduo essencialmente passa pela educação, que humaniza e capacita o mesmo a servir-se do seu próprio entendimento e da reta razão. De nada adiantaria ter uma natureza racional sem ser formada e acima de tudo, humanizada. A educação é o ponto central do *tornar-se humano*, de onde a liberdade, a autonomia e a dignidade emanam.

Para Kant a razão é tomada de duas formas distintas, a saber: a sua utilização pública e privada. O uso público da razão (*Publikum sich selbst Aufklärung*) deve gozar da liberdade plena. É aquele indivíduo que utiliza-se da palavra para expor suas opiniões e discordâncias. Por outro lado, temos o uso privado da razão, cuja característica fundamental é a restrição da liberdade, ou seja, um indivíduo que apesar de ser livre, fala em nome de outrem, aquele que segue o interesse da comunidade. Para exemplificar o argumento kantiano sobre a utilização pública e privada da razão (BA A 485)<sup>52</sup>:

<sup>51</sup> “Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur befehlen kann; anderen werden das verderblichste Geschäft schon für mich übernehmen”. KANT. Immanuel Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Schriften zu Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Suhrkamp. Bd. 12. 1977. (A 481,482).

<sup>52</sup>*Ibidem*: “Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allen, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun hören ich aber von allen Seiten rufen: rasonniert nicht! Der Offizier sagt: rasonniert, sondern exerziert! Der Finanzerat: rasonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: rasonniert nicht, sondern glaubt! (Nu rein einziger Heer in der Welt sagt: rasonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) [...] Ich antwort: der öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei, und der allein kann Aufklärung unter

Para fins dessa ilustração, não há outra exigência do que a liberdade; e, certamente, a mais inofensiva entre tudo que se pode nomear de liberdade, a saber, o *uso público* da razão entre outras coisas. Mas é apenas ouvir de todos os lados: *não raciocines!* Fala o oficial: não raciocines, mas exercita-te! Diz o financeiro: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines: acredita! (Apenas um único senhor fala no mundo: *raciocines* tanto quanto queres sobre o queres, mas obedecei!). Qual seria a restrição imposta ao esclarecimento? Respondo: o uso da razão em si deve ser livre [...] Mas o uso público da própria razão compreendo aquele que qualquer um, enquanto sábio, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*. Nomeio de uso privado àquele que pode fazer da sua razão um certo *cargo público* ou função a ele confiado.

Neste sentido torna-se clara a dicotomia entre o uso da razão nos âmbitos privado e público. Doravante, mesmo com a possível saída do homem da menoridade, Kant ainda indaga se a sua época seria de fato esclarecida. Sua resposta é: não, apesar de ter vivido numa época de grandes façanhas do homem, seria apenas uma época iluminada. O esclarecimento se dá com o progresso da humanidade. Desse modo, não será uma determinada época que trará o esclarecimento em sua plenitude. Há ainda um longo caminho a ser percorrido pelos homens, mas para atingir o esclarecimento, deve necessariamente servir-se do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem (BA A 491)<sup>53</sup>. Entretanto, não cabe a uma época conjurar a outra, pois cada um tem os seus avanços nas suas devidas circunstâncias (A 489, 490).

Portanto, Kant semeou no cerne do esclarecimento a saída do homem da sua menoridade. Mostrou a verdadeira disposição do homem, o pensamento livre, proporcionando o pleno agir mediante a liberdade e a percepção de que o homem não se manifesta a partir de um simples arranjo mecânico, mas tão somente através da sua dignidade.

---

Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlich Gebrauche seiner eignen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich dejenigen, den einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte, von seiner Vernunft Machen darf”.

<sup>53</sup> *Ibidem*: “Wenn denn nun gefregt: Leben wir jetztin einem aufgeklärten Zeitalter? So ist Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter de Aufklärung. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt warden könnten, in Reglionsdigen sich ihres Verstandes ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel”.

## 4 DA DIGNIDADE: O MAL NA NATUREZA HUMANA E AS FORMULAÇÕES DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

A plenitude da relação entre o corpo e a alma humana é chamada de virtude e exprime a excelência do homem, é o que é em suas circunstâncias. O vislumbre da sua humanidade está contido no tempo e no espaço, a sua originalidade (*hic et nunc*) se reflete, indubitavelmente, na sua condição humana. Enfim, a literatura moral do Renascimento parte do pressuposto básico de cultivar, sistematicamente, as virtudes e qualidades humanas, tais como: a prudência, o discernimento, a imaginação, a fim de desenvolver na vida social, as características necessárias para a *dignitas hominis*.

### 4.1 O MAL NA NATUREZA HUMANA

Kant aborda a problemática do *mal radical* no seu texto *A religião no simples limite da razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) publicado em 1793. Trata-se de um texto relevante para a compreensão da tese kantiana sobre a religião, porém, o foco a que se propõe esse capítulo não é fazer uma exposição pormenorizada da religião ao esboço kantiano, mas sim apresentar o conceito na tentativa de nos auxiliar no entendimento do eixo temático a que se propõe esta dissertação.

O mal nunca foi novidade para a humanidade. Ele sempre existiu das suas formas mais variadas, seja em guerras, na fome, na miséria, na dor, sempre fez parte indissociável da natureza humana. Frequentemente, buscamos entendê-lo na tentativa de decifrar a nossa própria constituição enquanto seres dotados de razão e necessários da moralidade. Se as máximas éticas *a priori* da razão prática fossem frequentemente ativas em nós, quiçá não teria surgido na natureza humana determinadas representações religiosas, pois se assim fosse, poderia anunciar que os homens seriam *anjos* ou *santos*<sup>54</sup>. A realidade mostra que as máximas egoístas no homem atuam permanentemente contra máximas morais e, por conseguinte, forma uma espécie de primazia sobre as mesmas. É a busca impulsiva da felicidade que objetiva o afastamento dos mandamentos morais. É por essa forma que o mal é apresentado ao mundo.

---

<sup>54</sup> “A moral, enquanto fundamentação no conceito de homem como um ser livre que, mediante isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar” (RGV, BA III, IV, V). “Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, ebem darum aber auc sich selbst durch sein Vernunft an unbedingte Gsetze bidenden Wesens, gegründet ist bedarf weder der Idee eines andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobarten”.

Em várias tentativas ao longo da história da humanidade, o homem almeja a liberdade plena do mal. Entretanto, deve-se questionar quanto à possibilidade de tal libertação. Seria isso possível? Para responder tais questões se faz necessário saber qual é a origem ou a principal característica que Kant observa nesse conceito. Seria o mal verdadeiramente uma natureza inata? Ou seria adquirida? É notável que a fundamentação da ética sempre foi passível de questionamentos no decorrer da história. Porém, deve-se indagar o que de fato é o principal fundamento do agir humano? O que se pode destacar como a grande base do agir moral? Neste sentido, a ideia de um bem soberano relaciona-se diretamente com o processo da dedução das normas de ação ou da ideia de um princípio universalista.

Kant inicia sua exposição sobre o tema (*mal radical*) na primeira parte intitulada *Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana*<sup>55</sup> apresentando quatro concepções diferentes que nos permitem observar o fenômeno do mal no mundo: i) a primeira remete a uma visão pessimista do mundo de um ponto de vista utópico, em que o mesmo, em sua origem seria dotado de bem, e por esse motivo, se enquadraria perfeitamente na época de ouro, manifestando uma existência sem mais dificuldades e feliz. Esta visão utópica (mítica) seria tão antiga quanto a mais velha entre todas as poesias. Com a inclinação do homem para o mal, o sonho de uma perpetuação de uma época de ouro esvaeceu; ii) há a certo ponto uma contraposição ao argumento anterior, apresentando uma posição *otimista* do mundo, cuja argumentação é centrada na evolução do mesmo, oscilando entre um estado pior e melhor. Essa opinião, contudo, segundo Kant, não poderia ter sido originado da experiência quando se fala *moralmente bom* ou *moralmente mau* por natureza. Essa opinião seria um bom pressuposto, isto é, uma opinião positiva dos moralistas no que diz respeito à natureza humana direcionada para o bem. Assim como argumenta Sêneca: *Sonabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitus natura, si sonari velimus, adiuvat*<sup>56</sup>(Rel AB 5, 6); iii) Kant prossegue sua reflexão se questionando quanto a possibilidade de ter uma justa medida que auxiliasse o homem com relação aos conceitos de *bem* e *mal*, isto é, o filósofo alemão tenta entrever um meio-termo entre esses conceitos a fim de observar um possível progresso no homem; iv) o último ponto relevante que Kant põe em

<sup>55</sup> “ Von der Einwohnung des Bösen Prinzips neben den Guten: oder Über das radicale Böse der Menschlichen Natur” (RGV, BA 3, 4).

<sup>56</sup> “Sofremos de males curáveis e, se quisermos curar-nos, a natureza nos ajuda, pois fomos criados para o bem”. Para Rousseau, tudo o que é bom se provém das mãos do criador (Deus) (a natureza é boa), porém, tudo que provém das mãos do homem se degenera. O homem nasce livre; contudo, o vemos acorrentado nas suas próprias invenções. Eis a grande reivindicação rousseauriana, a saber, o retorno à natureza.(ROUSSEAU, J. Jaques. Do contrato social in Coleção os pensadores. São Paulo – ed: Abril Cultural. 1978. p. 22).

questão é se podemos analisar metodicamente a caricatura humana e responder se há probabilidade de o homem ser composto de duas partes: uma boa e a outra má.

Mediante os pontos até aqui abordados nestas quatro hipóteses, Kant passa a se debruçar sobre a seguinte questão: *Sob quais pressupostos poderíamos dizer que um homem pode ser considerado bom ou mal?* Noutras palavras, qual seria o significado se direcionarmos o predicado *moralmente-bom* ou *moralmente-mal* ao ser humano (Rel BA 7)? Deve-se salientar que a moral não necessita, mesmo para si própria, de nenhuma representação de fim que, obrigatoriamente, preceda a determinação da vontade, entretanto, pode ser que mesmo assim possua uma referência reguladora para um tal fim, a saber, as imprescindíveis máximas que são adotadas como medidas adaptadas em conformidade com as leis (Rel BA VI)<sup>57</sup>. Mas o que de fato poderíamos falar sobre os predicados atribuídos ao homem acima? Respondendo: poder-se-ia supor que, talvez, as respostas seriam oriundas das ações empíricas, todavia, um homem não é mau pelo simples motivo de ter feito uma má ação contra outrem, contudo, o predicativo é concedido sobre os questionamentos (legalidade) que compactuamos entre os iguais, isto tem a ver com as máximas da moralidade. Entretanto, o fundamento do mal não pode ser promovido em nenhum objeto que determine essencialmente o arbítrio por meio de uma inclinação em nenhum impulso natural, mas, tão somente, em uma regra que o próprio arbítrio formalize para si o pleno uso da liberdade numa máxima (Rel BA 7). Ao anunciarmos que o homem é bom ou mau por natureza, significa dizer que há a necessidade de um primeiro fundamento<sup>58</sup> que justifique as máximas boas ou más, expressando assim, a característica contraditória humana (Rel BA 7).

Neste sentido, a natureza não é a reveladora quanto a fundamentação da possibilidade do homem ser bom ou mal, mas é o próprio, que mediante a razão, tem o dever de optar em agir mediante as inclinações boas ou más. Não obstante, o primeiro fundamento das máximas deve residir particularmente no livre arbítrio, não sendo, dessa forma, um fato ou um mero dado da experiência.

---

<sup>57</sup> “Obwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarfe, dir vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie *auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern als die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommenen werden*”.

<sup>58</sup> Kant entende o primeiro fundamento da aceitação das máximas de forma subjetiva, ou seja, aceitar um fundamento em que as máximas podem ser tanto más quanto boas é uma ação livre, entretanto, não se deve buscar bases sólidas nos impulsos da natureza, mas sim, em uma nova máxima seguida do seu fundamento. Porém, não é permitido que fora da máxima se determine qualquer fundamento por meio do livre arbítrio, dado que há um redirecionamento além dos fundamentos subjetivos de determinação, obstaculizando o vislumbre do primeiro fundamento (RGV BA 7).

É na filosofia moral kantiana que é possível observar a análise dos objetos da razão prática, isto é, o *bem* ou o *mal*, dado que tal análise origina o meio fundamental para a exposição da autonomia da razão. “É clara a tese segundo a qual a razão deve através da lei moral determinar a vontade”<sup>59</sup>. Mas de que maneira se pode definir os conceitos de bem ou de mal, uma vez sendo objetos da razão? Para iniciar essa exposição deve-se antes de tudo propor algo que estabeleça o que devemos entender como os conceitos de bem e de mal podem determinar o que Kant chama de “faculdade do desejar” e, por conseguinte, conceber uma definição de lei moral. Por outro lado, seria a lei moral o princípio categórico das ações? Segundo o professor Weber, se tomarmos como origem a conceitualização do que é o bem ou o mal como poderíamos tomar partido do que é bom ou ruim? Como poder-se-ia definir tais conceitos? Neste sentido, deveríamos pôr a lei moral à prova como critério em primeira análise do que de fato pode-se entender como sendo bom ou mau? Isso de fato é a grande problemática da ética kantiana (WEBER, 2013, p. 74).

Não obstante, o professor Weber afirma que (2013, p.74):

Numa primeira aproximação, Kant refere-se ao bem (*Gut*) como “objeto da faculdade do desejar” e ao mal (*Böse*) como “objetivo necessário da faculdade de aversão” (*Verabscheuungsvermögens*), mas, e aqui vem uma tese central: ambos em conformidade ao princípio da razão. Se a faculdade de desejar determinada conforme o princípio da razão, é uma vontade racional, então se pode dizer, como faz Panton, que o bem é o que uma vontade racional haveria de querer necessariamente na medida que tivesse pleno controle sobre suas paixões, enquanto o mal seria aquilo que ele necessariamente haveria de rejeitar. Mas o fato é que nós humanos não temos pleno controle sobre nossas inclinações e paixões. Por isso precisamos de imperativos.

Segundo a argumentação acima, observa-se uma contraposição clara entre os conceitos de bem e mal. Destarte, torna-se um esforço hercúleo conter as paixões e promover uma vontade racional. Uma vez manifestada essa vontade, o bem é tomado como uma consequência da vontade racional, se e somente se, formos capazes de não apenas dominar a naturalidade bestial humana, mas de nos educar para o bem, agir moralmente fazendo jus as leis morais práticas. Uma vez que a lei moral é estabelecida a partir da ideia do bem e sendo o bem o primeiro fundamento da lei prática, seria lógico pensar que dela emanaria prazer, motivo que facilitaria o agir tendo como fim o bem. Neste sentido, poder-se-ia propor que as ações dotadas de certa maldade produziriam um certo desconforto? Com o objetivo de explicitar com mais clareza as devidas contraposições entre o bem e o mal, assim como Kant,

---

<sup>59</sup> WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (p. 73).

devemos recorrer à língua alemã. Nela há expressões dissimilares que permitem explicar os conceitos como bem e o mal (*bonum e malum*). O *bonum* remete-se em língua alemã o *das Gut* (o bem), que também pode ser o *das Wohl*. No que se referir ao *malum*, pode-se compreender como *das Bösen* (o mal) ou simplesmente *das Übel*. Neste sentido, tanto o *das Gute* como o *das Böse* são dotados de certa influência no estado sensível do indivíduo, por outro lado, *das Wohl* e *das Übel* estão relacionados ao estado de agradabilidade ou de prazer (*das Wohl*) e de desagradabilidade (*das Übel*). Ao fazer as devidas distinções, tanto o bem quanto o mal são considerados a partir das sensações que produzem<sup>60</sup>. Porém, deve-se salientar que tanto o bem (*Gut*) quanto o mal (*Böse*) possui como base a vontade e que, por sua vez, é determinada pela lei da razão, que em sua qualidade, faz de algo seu objeto, pois nunca é prontamente determinado pelo objeto de sua representação, mas é em potência, ou seja, tem possibilidade de fazer de uma regara da razão a causa primeira de uma ação por meio da qual se pode realizar um objeto. Assim, o bem e o mal se referem verdadeiramente a ações e não ao estado sensível do indivíduo, dado que ambos são remissivos a ação, a máxima da vontade e o agente<sup>61</sup>.

Neste sentido, segundo o professor Weber a mediação do que de fato é bom (*Gute*) ou mal (*Böse*) não pode se basear em sentimentos, mas tão somente, pela vícios de uma lei da razão<sup>62</sup>. Pois (WEBER, 2013, p. 77)<sup>63</sup>:

O bem em si e o mal em si precisam ser conhecidos e reconhecidos de forma *a priori*. Isso me é dado pela sua conformidade (o bem) ou não (o mal) à lei moral, ou seja, passam ou não pelo teste formal da universalização. Essa é a autonomia da razão. Esta não depende da ideia de um bem soberano para a partir dele construir a lei moral.

Mediante o argumento do professor Weber, pode-se afirmar que a autonomia da razão independe de um bem soberano, pois se fosse ao contrário seria necessário recorrer a uma outra maneira de definir o que de fato é esse bem soberano, mas isso não significaria em algo

---

<sup>60</sup>“Die Deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, uns auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel (oder Weh): so daß es zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen [...] Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur Beziehung auf unsern Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerznes, und, wenn wir darum ein Objekt begehren, oder verabscheuen, so geschieht es, nur so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Suhkamp, 1974. A 105).

<sup>61</sup> Ibid., A 106.

<sup>62</sup> WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (p. 77).

<sup>63</sup> Ibid.

salutar, já que nos encontraríamos com um anacronismo direcionado ao infinito. Por fim, teríamos que buscar na experiência o que seria o bem ou o mal, proporcionando, assim, equívocos, reduzindo o bem (*Gute*) a agradabilidade e mal (*Böse*) a tudo que seja desagradável.

Não obstante, Weber chama atenção para necessidades de se dar conta que o homem em sua qualidade, deve suprir sua sensibilidade. Por outro lado, como ser racional, o homem tem a possibilidade de usar tal natureza (racional) como um instrumento a fim de satisfazer as suas necessidades ou elevá-las ao seu mais alto gral (WEBER, 2013, p. 78). Como já foi dito anteriormente, o que distingue o homem dos outros animais é a possibilidade de observar-se em sua natureza enquanto ser dotado de razão e que pela mesma consegue chegar as mais altas inspirações por meio do esclarecimento, pois apesar de ser um animal, não se torna indiferente as exposições racionais, dado que (WEBER, 2013, p. 79)<sup>64</sup>:

O homem precisa certamente da razão para, segundo suas necessidades naturais, considerar e ponderar o seu bem (*Wohl*) e o seu mal (*Übel*), mas também precisa dela para determinar o bem e o mal em si, e sobre eles pautar seus juízos e sua conduta, considerando a sua conformidade à lei moral.

A razão pura é uma faculdade de orientação. Ela é normativa na mediada que estabelece fins e as organiza. Trata-se de uma ética de princípios deontológica. Desse modo, para termos uma ação boa em si mesma, ela deve estar de acordo com a lei moral como princípio racional.

Neste sentido, os conceitos de bem e de mal implicam num princípio racional apriorístico efetivado pela vontade. Toda ação que está em conformidade com a lei prática da razão é boa por si mesma e, dessa forma, tal característica (de ser boa) é universal, isto é, é boa em absoluto. Desse modo, é a lei prática que observa se uma determinada ação é boa ou má, pois o que concebe o critério da bondade ou da maldade é a universalização do imperativo categórico (WEBER, 2013, p. 79).

Para definir o que é bom através de uma lei prática, deve-se atentar para a seguinte questão: “o bom não é bom porque um agente racional o quer, mas um agente racional o que porque é bom” (p. 80). Por outro lado, ainda persiste a indagação: qual que é causa de tal bondade? Kant nos responderia que tudo o que é bom tem que necessariamente está de acordo com a universalização dos princípios da lei prática. Para que seja possível observar uma ação boa, o agente tem que estar em conformidade com os princípios. “Não é querer de uma vontade racional que o torna bom, mas a concordância dos princípios que o torna bom” (p. 80). É por esse motivo, que a vontade racional precisa almejá-lo.

---

<sup>64</sup> Ibid.

Nestes termos, torna-se claro que a razão prática possui seus princípios objetivos. É partindo desse pressuposto que é possível apresentar a autonomia, que por sua vez não consiste na definição do que é bom ou mal, mas sim que a razão é um instrumento indispensável para fazer a distinção do que de fato é bom ou mal, pois só ela pode, através dos seus critérios, propor tais discrepâncias. É essa capacidade que se torna o grande fundamento da dignidade da pessoa humana, ou seja, não existe dignidade humana sem autonomia.

Para o Weber, o bem e o mal (*Gut und Böse*) estando em conformidade com a lei prática, só são conhecidos aprioristicamente, é por esse motivo que podemos discutir suas essências, dado que não seria possível fundamentar na experiência uma lei prática, pois *a priori* não seria possível, não chegando assim a universalidade. Sendo assim (WEBER, 2013, p. 81):

A Autonomia e a dignidade humana implicam a possibilidade (capacidade) de agir de acordo com o que é bom em si, isto é, de agir segundo com que a razão “diz por si mesma” e não só usá-la para realizar interesses da sensibilidade o que é bom para todos nós individualmente.

É fato que no pensamento kantiano a razão é o grande fundamento não apenas do agir humano, também é parte indissociável da essência do homem. É a razão que deve controlar as inclinações da natureza humana por meio da lei moral em que a mesma formaliza pra si. Eis a autonomia e, por conseguinte, a dignidade da pessoa humana. O valor moral das ações provém da capacidade natural humana, a saber: mesmo sendo seres finitos, ainda assim somos racionais (p. 81).

Neste ponto do texto, deve-se fazer a devida distinção entre *lei moral* e *imperativo moral*. Segundo Paton (1971, apud WEBER, 2013, p. 82)<sup>65</sup>: “A lei moral aparece para nós sob condições humanas como uma ordem ou imperativo porque a razão não tem pleno controle sobre as inclinações”. Entretanto, a realização de tal ideal não seria possível nenhum ser racional postado no mundo sensível. Desse modo, para que a lei moral seja infinita, mesmo sendo promovida por seres finitos, ela não deve ser um imperativo (p. 82).

Kant, sob um ponto de vista crítico, apresenta o equívoco filosófico de tentar estabelecer o conceito de sumo bem, para só posteriormente, e em concordância com este, fundamentar o conceito de lei moral. Eis para Kant, um erro crasso, pois para efetivar a lei

---

<sup>65</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

moral terá que recorrer à experiência, ocasionando a *heteronomia*<sup>66</sup> e não autonomia. Neste sentido, se faz necessário construir a lei moral, para só a partir dela determinar o bem e o mal. Portanto, o que determina a vontade pura é o princípio da lei moral, já que (2013, p. 83):

Sendo ela puramente formal, abstrai de toda a matéria, enquanto princípio determinante. Ainda que ela seja “objeto de uma razão pura prática, ou seja, de uma “vontade pura”, o bem soberano não é o seu “princípio determinante”.

---

<sup>66</sup> Kant entende o conceito de *heteronomia* como uma contraposição a fundamentação da *autonomia*.

## 4.2 A Dignidade e as Formulações Do Imperativo Categórico

Até aqui foi exposto os pontos necessários para compreender os conceitos de bem (*Gut*) e mal (*Böse*) ao esboço kantiano por meio das possibilidades apresentadas pela língua alemã em conformidade não apenas com a vontade (princípio racional *a priori*), mas também com a determinação das leis da razão. Por esse motivo, ambos os conceitos são entendidos a partir do efeito que produzem. Além disso, foi apresentado que a origem da dignidade está ligada imprescindivelmente as ações pautadas na autonomia do sujeito e, sendo assim, referem-se as ações e não as características sensíveis do mesmo. Dessa forma, este ponto, será exposto as formulações do imperativo categórico e, por conseguinte, a pedra angular do conceito a que se propõe este intento, a saber: a dignidade da pessoa humana em conformidade com a teoria kantiana.

Ao passo que não se pode falar em dignidade sem citar Giovanni Pico Della Mirandola, não se deve cometer o mesmo equívoco com relação a filosofia kantiana. Seu pensamento ético-filosófico e político, possui como principal ponto de partida a ciência moderna cujo seu fundamento está na “revolução copernicana” já apresentado anteriormente, bem como no modelo da física newtoniana, promovendo assim, a razão na qualidade de característica última do homem, dado que a razão entende tudo aquilo em que a mesma projeta para si. E neste caso, teria que formular suas objeções sobre o conhecimento do ponto de vista *a priori*.

Neste sentido, ao passo que a razão teórica determina as condições do conhecimento, é a mesma que determina a vontade para que seja possível produzir ações que tenham o valor moral. Não obstante, para que o critério da moralidade seja universal se faz imprescindível ser fundamentada pelo véis da razão, isto é, do seu ordenamento. A razão concebe para si mesma as próprias leis, promovendo assim, a autonomia. E a autonomia por sua vez, é a personificação última da dignidade da pessoa humana.

Destarte, a autonomia e dignidade se imbricam entre si, pois a dignidade pode ser considerada o próprio limiar da do pleno direito ao exercício da autonomia cuja sua dimensão está conexa com os princípios éticos. Kant conceitua autonomia na perspectiva do que de fato ele compreende como esclarecimento em seu texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento* (1784), destacando a necessidade que o homem tem de sair da sua “menoridade” e atingir as mais altas aspirações racionais tão natural ao homem. Entretanto, vale enfatizar que este intento busca compreender que é apenas pela educação que é possível o homem utilizar-se de sua natureza racional com o objetivo de não somente sair da sua

“menoridade”, mas também promover sua humanidade através da educação da razão, dado que, apesar da natureza humana ser racional, se faz proeminente objetivar uma educação para formá-la nos termos possíveis de suas características fundamentais, a saber: conceber humanidade aos humanos e dignidade por meio da autonomia tendo como fundamento único a confiança absoluta na razão, que por sua vez, determina os princípios basais do agir.

É no “uso público da razão que Kant reafirma a liberdade, o que implica no pleno agir autônomo, isto é, exercendo uma disposição racional que pauta-se em se servir apenas de si mesmo e não do outro. Nestes termos, pode-se afirmar que não existe liberdade sem esclarecimento.

Weber acerta em afirmar que o objetivo do esclarecimento é conceber espaço notável as diversas formas de restrição à liberdade e propor irrestritamente o “uso público da razão”. É o tal uso da razão e, por conseguinte, o esclarecimento que permite o aperfeiçoamento estatal, pois é dever do Estado proporcionar “o uso público da razão” para que os seus cidadãos, através do uso do direito e da autonomia, formalizem normas jurídicas imprescindivelmente justas, impondo uma relevante forma de pensar e ousar “*Sapare aude*” (WEBER, 2013, p. 13).

É na *Fundamentação da metafísica dos costumes (Gundlegung zur Metaphysik der Sitten)* que é possível encontrar o projeto arquitetônico kantiano sobre o esclarecimento, a autonomia e sua aplicação na esfera moral. Portanto, há duas formas de autonomia, segundo interpreta Weber. A primeira remete-se a razão e a validação de maneiras de agir. A segunda faz menção e aplicação do imperativo e na qualidade de se transformar em lei universal. Por isso a razão é compreendida como legisladora universal. Para Kant, legislar universalmente remete-se ao “reino dos fins” da qual só participam seres racionais ou razoáveis. É nesta argumentação que encontramos a máxima exposição da liberdade e da dignidade (WEBER, 2013, p. 15).

Com efeito, deve-se salientar que o princípio da autonomia deve estar livre de motivações (inclinações) contingenciais *a posteriori*, pois a determinação da vontade pautada nas situações contingenciais procede a heteronímia. Todavia, Kant expõe que a autonomia da vontade como sinônimo do princípio supremo da moralidade, ou seja, a autonomia da vontade é a personificação da lei em si. Desse modo, a autonomia da vontade são aquelas máximas que podem ser designadas como leis universais, exercendo a sua função auto legisladora. Por isso, cumprir a lei é o ponto central da concepção da liberdade autônoma em Kant. Sendo a razão prática o fator determinante da vontade. Quando Kant “critica” a razão, surge ao

pensador a oportunidade de dar limites ao seu uso teórico e a sua utilização prática necessária da mesma.

Tomando este argumento como ponto inicial, é possível afirmar que é através das formulações do imperativo categórico que a autonomia obtém o seu lugar de direito, a saber: possui ideia reguladora, pois apresenta-se a vontade como princípio supremo da moralidade. Neste sentido, as suas diferentes formulações asseguram a sua efetividade, pois é por meio da razão prática que as vontades dos sujeitos são determinadas. Nestes termos, é na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que tais objeções (os imperativos) são apresentadas de três formas. A primeira caracteriza-se pela possibilidade de uma máxima se tornar uma lei universal: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne em lei universal*” (GMS BA 52)<sup>67</sup>. Esta formulação chama a atenção para a universalidade incondicional do aspecto racional, pois é a capacidade de universalização que compõe o critério da validação das normas de ação.

É por meio do imperativo categórico que conseguimos vislumbrar o procedimento da universalização. Quando colocamos a nossa própria vontade, através de uma máxima e desejamos que a mesma seja observada na qualidade de lei universal é pôr-se como legislador universal. Com o desdobramento da primeira formulação e a sua fundamentação na universalização, percebe-se um certo acréscimo, a “lei universal da natureza”. “*Age como se tua vontade se devesse tornar, pela tua vontade, uma lei universal a natureza*” (GMS BA 52)<sup>68</sup>. Esta ação cujo fundamento reside em promover uma lei universal partindo da vontade tal como as leis da natureza, pois na visão kantiana é demonstrada a impossibilidade de determinadas máximas se transformarem em leis universais da natureza. Para Weber (WEBER, 2013, p. 18):

É impossível fazer parte de um mundo social em que a promessa enganosa passe a ser uma lei universal da natureza. Ela não passa pelo teste da universalização. De acordo com essa lei chama atenção a formulação: “temos que *poder querer* que uma máxima de nossa ação se transforme em lei universal”. Trata-se de um projeto ético, pois se lê no princípio “age como se...”, o qual indica um deve ser.

Neste sentido, fica claro que devemos agir buscando que a nossa máxima se torne uma lei universal da natureza e, isto é, de uma maneira social. Entretanto, Kant salienta que sempre devemos agir na esfera do “como se”, a qual implica um dever ser.

<sup>67</sup> “[...] handle nur nach derjeniger Maxime, duch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, 1974. BA 52).

<sup>68</sup> Ibid. “[...] handle so, alsob die Maxime deiner Hanlung durch deinen Wiellen zum allgemeinen Natuturgesetze werden sollte”.

A segunda formulação do imperativo categórico remete-se a fundamentação do homem como um fim em si mesmo: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa do outro, sempre simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS BA 67)<sup>69</sup>. O que significa tratar o outro simplesmente como meio? Weber, interpretando Kant, responde que a resposta para tal indagação “refere-se, basicamente, ao problema do consentimento” (WEBER, 2013, p. 19). Pois quando tratamos alguém como meio, impossibilitamos que esse alguém consinta o modo que deseja ser tratado, não sabendo a intenção que se resguarda no meu agir. “Posso tratar alguém como meio desde que concorde com a minha ação” (WEBER, 2013, p. 19). Na tentativa de deixar mais claro o que se argumenta, pode-se imaginar que queremos que o lixo de nossa casa seja recolhido em dias específicos da semana por outras pessoas (agentes de limpeza pública), dessa forma, quando desejamos isso, estamos nos valendo dessas pessoas como meio, mas não simplesmente como meio, dado que espera-se que tais sujeitos manifestem a sua vontade, isto é, consentam a nossa intenção. Portanto fica claro que posso usar o outro como meio desde que o mesmo concorde (consinta) a minha ação.

É nesta formulação que está posto o valor absoluto do ser humano como um fim em si mesmo. O fim último do homem é condensado no ato de existir, de educar a sua razão para que os seus semelhantes o reconheça-o enquanto ser razoável cuja caracterização básica seria por meio de uma formação, promovendo a autonomia, liberdade, ou seja, utilizando a sua humanidade como fundamento universal.

Ao interpretar Kant, Rawls questiona o que de fato significa humanidade para Kant. Desse modo, ele responde: “que por humanidade são aquelas nossas faculdades e capacidades que nos caracterizam como pessoas razoáveis e racionais que pertencem ao mundo natural”<sup>70</sup>. Ao passo que temos humanidade sendo racionais ou razoáveis, caracterizamos as nossas faculdades primeiramente na “personalidade moral” que nos concebe a boa vontade e um “caráter moral” e em sequência, as capacidades que se desenvolve pela cultura, a saber: “a arte, a ciência, e afins” (RAWLS, 2005, p.217).

Se a regra fundamental do imperativo categórico está em não instrumentalizar ninguém, ou seja, não tratar ninguém como simples meio, devemos sempre levar em consideração, em minha constituição em quanto pessoa, “os fins dos outros como se fossem os meus”. Pois homem torna-se sujeito possuidor de direitos, em que a dignidade humana está

---

<sup>69</sup> Ibid. “Handle so, daß du Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest”.

<sup>70</sup> RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 217.

em reconhecer o homem como um sujeito pautado no direito que também possui os seus deveres perante aos seus pares. (WEBER, 2013, p. 20).

Por fim, a terceira formulação que está relacionada exclusivamente a autodeterminação da autonomia. “Age de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma, ao mesmo tempo como legisladora universal” (GMS BA 71). É nesta formulação que expõe a probabilidade de criarmos as próprias leis que devemos seguir, dado ao obedecemos todas as leis existentes, em que somos os próprios os autores, e se nos fosse possível desejar que as nossas máximas se tornassem leis, devemos nos caracterizar em quanto legisladores universais. Eis o fundamento da liberdade. Quando utilizamos da liberdade e da autonomia, estamos sujeitos à lei que somos os próprios autores, pois se desejarmos que as nossas próprias leis sejam consideradas leis, devemos ser legisladores universais. Esta perspectiva está ligada as exigências do imperativo categórico, pois é nesta instância que observamos a possibilidade de sermos como tais. A autoria da lei é concebida pelos seus atores, que em sua qualidade, nada tem de coadjuvantes. Pois toda autoria da lei está remissiva a sujeição da lei. Esta maneira de pensar, aproxima o reino dos fins, ou seja, uma relação de vários seres racionais por meio de leis comuns. No seu sentido, o “reino dos fins” deve ser ajustada com a lei universal, isto é, cada sujeito é membro de um tipo de comunidade ideal, em que se reconhece entre si. Desse modo, toda ação legisladora remete-se as leis que são do domínio público (o reino dos fins). A autonomia está ligada a nos observarmos como legisladores direcionados aos reinos dos fins, ainda que seja algo utópico, como afirma Werber (WEBER, 2013, p. 22).

Tal argumentação se encontra presente não apenas na terceira formulação do imperativo categórico, mas também na segunda formulação. Ambas expõem a necessidade de sermos fins em si mesmos e criar leis das quais podemos ser tantos autores como membros. Agir de acordo com uma máxima pautada na vontade deve “valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal é a mais completa formulação da lei moral (WEBER, 2013, p. 22). Esses imperativos que fundamentam “o homem como fins em si mesmo” abordam a autonomia e dignidade. “Não há dignidade sem autonomia” (WEBER, 2013, p. 23). A autonomia é parte indissolúvel da dignidade. É ela que dar sentido e proporciona o agente a se servir mediante a sua própria razão. Ser autônomo quer dizer formalizar leis, máximas e segui-las. Ser digno significa expressar tais característica.

Mas se por algum acaso perdermos a autonomia por questões de saúde perderíamos a dignidade? Não é dificultoso responder tal questionamento. Kant afirma que a dignidade é

tácita a qualquer homem desde o seu nascer até os últimos segundos de vida. A dignidade não é algo que pode ser arrancado do sujeito, ela é ampla e abarca em si todas as características necessárias para a sua fundamentação. Ela não pode ser revogada por uma deficiência física ou por uma grave doença mental, sendo assim, ser digno é ter o direito de autodeterminar como ser humano. Porém, deve-se atentar para os aspectos relacionados a educação do sujeito, pois se a autonomia, liberdade e a dignidade são produtos da razão, sendo a mesma necessário que a último passe pelo véis da educação que atinja as suas mais altas inspirações. O que este texto propõe é a educação como a pedra de toque da dignidade, dado que é na educação que a racionalidade humana atinge o seu ápice juntamente com a autonomia e a liberdade.

### 4.3 O Homem Tem Valor (*Würde*) E Não Preço (*Preis*)

Como já foi mencionado, a dignidade é fundamentada na autonomia da vontade que é considerada “o princípio supremo a moralidade”. Desse ponto resulta a lei, que nada mais é do que a capacidade de universalização de uma máxima. Nestes termos, a autonomia torna-se a capacidade de seguir as próprias leis que somos autores com vistas a sermos legisladores de um reino dos fins, isto é, de uma comunidade moral.

Não obstante, observa-se que é tanto na segunda quanto na terceira formulações do imperativo categórico que é possível assemelhar o conceito de dignidade com a autonomia e, desse modo não posso tratar o outro como mero instrumento, ou seja, não posso instrumentalizar o outro, pois esse outro tem dignidade. Ao passo que observo a possibilidade de instrumentalizar um semelhante, penso em violar a sua dignidade. Para Kant isso é inconcebível, já que (GMS, BA 78)<sup>71</sup>:

No reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Se uma coisa tem preço, pode-se pôr qualquer coisa equivalente, mas se uma coisa superar qualquer preço e desse modo, não permite equivalência, então ela tem dignidade.

Neste sentido, não é permitido, segundo Kant, pôr preço em algo que tenha dignidade, pois o homem não é uma coisa, ou um instrumento a ser usado e depois ser descartado por não ter mais serventia. O valor íntimo que faz o homem ser o que é chama-se de dignidade. Tudo o que tem um fim em si mesmo é humanidade, e toda humanidade tem valor. Ter

---

<sup>71</sup> “Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erheben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat einer Würde”. (KANT, Immanuel. *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1974).

humanidade significa ser racional ou no mínimo razoável, pois ao passo que construímos leis universais, nos tornamos membros de um reino dos fins.

É por esse motivo que não posso transgredir a humanidade de ninguém, não me é permitido mutilar, matar, humilhar, nem tampouco escravizar o outrem. Não me é permitido exercer medicina se o que eu apenas enxergo é a viabilidade econômica, devo observar a humanidade do sujeito, enfim, o seu valor. Tais atos servem de contraponto à dignidade. O homem não é uma coisa, o homem é o que afirma Pico della Mirandola, um ser digno de ser admirado. Podemos até perder o direito de exercer a autonomia, mas nunca a dignidade. Não podemos mensurar se um sujeito é mais digno que outro ou se tal dignidade é equivalente a meros objetos ou a riquezas, pois todas as pessoas são em potência participadoras do reino dos fins. Portanto, aquele que concebe para si mesmo uma máxima que sirva de lei, promove a autonomia e, por conseguinte, a dignidade.

#### 4.4 A DIGNIDADE HUMANA COMO VALOR ABSOLUTO

Na teoria kantiana, como já foi falado implicitamente, a dignidade é interpretada como um valor absoluto ou intrínseco pertencente a todos os indivíduos que compõe a humanidade. Pode-se entender que a dignidade é incondicional ou absoluta porque o seu valor não depende dos fatos contingências nem tampouco de situações específicas para ser fundamentada. O seu valor não pode ser derivado ou equivalente. A dignidade não pode ser comparada a ações comerciais ou lucro empresarial, pois o seu valor não depende das oscilações capitais e, sendo assim, não pode ser comprada. Algo que tem dignidade por não possuir preço não tem utilidade, pois se assim fosse todas as coisas que tem preço remete-se a sua funcionalidade de uso, o que não pode ser aplicado à dignidade.

Ora, se a dignidade possui um valor incomparável, logo, não pode ser comprada e nem confundida por nenhum objeto ou riqueza. Neste sentido, poderíamos dizer que a dignidade de um indivíduo pode ser maior do que a dignidade dos outros? Kant responderia categoricamente que não, a dignidade é uma só para todos não podendo ser negociada nem trocada. Desse modo, a vida é inviolável, inalienável. Não se pode sacrificar uma vida para salvar milhares, pois ama única vida possui o mesmo valor que as outras. Não é permitido cessar a vida do outrem visando o bem maior, pois a vida e a dignidade não são números a ser contados. Salvar ou defender uma vida humana ou a dignidade é o mesmo que salvar a humanidade, pois uma vida humana representa a humanidade, muito embora seja apenas uma

vida ainda assim é representadora do conjunto da comunidade humana. Com efeito, Kant de certa forma crítica diretamente a teoria utilitarista.

A fórmula que se assenta a teoria kantiana da dignidade humana é condensada no agir perante ao outro sempre como um fim em si mesmo, justificando a necessidade de não tratar os outros como meros meios. Para compreender melhor, deve-se tratar a humanidade como fim em si mesmo e é na segunda formulação do imperativo categórico que fundamente esse particular: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS BA 67). É na segunda formulação do imperativo categórico que o conceito como autonomia ganha força, pois a dignidade da humanidade está na capacidade de agir de maneira autônoma. Embora, deve-se ressaltar que a autonomia é uma propriedade da vontade de todo ser racional que possibilita a auto legislação. Portanto, a autonomia, como já foi falado anteriormente, é o ponto de Arquimedes da dignidade da natureza humana bem como de toda natureza racional. Neste sentido, humanidade para Kant está em estabelecer fins, eis a nítida diferença entre o homem e o resto da natureza. É por meio desse argumento que pode-se afirmar ao estabelecer fins, o homem fundamenta a liberdade do seu agir e que tal ação livre funda as bases do direito.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O modo como Giovanni Pico della Mirandola observa o homem em suas possibilidades foi um marco inquestionável para sua época. A reflexão piquiana possui como ponto de partida o homem e funda, assim, o antropocentrismo, ressaltando a moralidade e a liberdade como características fundamentalmente humanas que sempre são direcionadas para um bem. É pelo antropocentrismo que Pico apresenta o lugar do homem no mundo. O texto *Oratio*, pode ser considerado uma ponte estendida entre o mundo medieval e o mundo moderno. Esta obra é uma representação ordenada e sintética de seu tempo, pois busca tecer flexões antropológicas e não somente teológicas.

Seria um equívoco conceber o conceito de dignidade sem que sejam feitas as devidas considerações humanistas. A humanidade, tanto para Pico quanto na visão kantiana, está em reconhecer o valor humano e a sua seguridade pelo direito e pelo embasamento filosófico, pois só assim é possível dar forma aos direitos legítimos em que se sustenta a dignidade. É neste ponto que a filosofia toma um papel primordial para pôr o homem na sua condição de ser digno pois, segundo o pensamento piquiano, o homem é a única criatura cuja admiração é levada em conta pelo simples fato da sua natureza racional, o que caracterizaria a sua superioridade biológica em relação aos demais animais. No pensamento piquiano, o homem pode igualar-se aos anjos e também nivelar-se às bestas. É essa peculiaridade humana, de ser de natureza indefina, isto é, de ter a possibilidade de escolher ao seu gosto o que quer ser, de que engendra a liberdade.

A admiração do homem remete justamente à sua característica multifacetada, a saber: a liberdade de escolher a sua constituição angelical ou bestial. Sua indeterminação é o que o coloca no ponto central da Criação Divina. Neste sentido, é o ser mais Digno de tal Criação cuja maior representação está na potencialidade de escolha. Outro ponto relevante é a pertinência da filosofia para a fundamentação da dignidade do homem, ou seja, uma base filosófica ordenada poderia assegurar a dignidade humana, pois ela reflete tudo o que somos e o que podemos ser à luz da razão. Nestes termos, parece claro que há uma evidente ligação entre a razão e a dignidade.

Assim como a filosofia, a educação e o esclarecimento passam a proporcionar gradativamente o desenvolvimento humano, já que a finalidade do educar-se (no pensamento kantiano) é obter a utilização das qualidades naturais do homem (racionais) defendida em sua obra *Sobre pedagogia (Über Pädagogik)*. Kant defende que a educação corresponde à capacidade do esclarecer-se, ou seja, de ser autônomo, ao passo que utiliza-se a razão como

principal atributo de um sujeito devidamente educado. O grande eixo do pensamento kantiano neste quesito é discutir a essência e o significado do homem sobre dois aspectos: i) da sensibilidade, pelo simples fato de ser um ser mundano; ii) da inteligibilidade, por ser de natureza racional e, dessa forma, moral. Todavia, tanto a sensibilidade quanto a inteligibilidade se unem com o objetivo de formar um conceito de homem que represente a humanidade enquanto espécie. É pela educação que é possível observar a conjunção entre os dois aspectos, porque a finalidade última do homem é ser educado, e a da moral, a educação. É papel da educação guiar o homem em direção ao seu fim último. Neste sentido, a educação em Kant não é apenas um conjunto de regras pedagógicas, mas determina a forma do agir humano diante da realidade que o circunda. Não é um exercício simples ensinar o homem a pensar, nem ser livre ou autônomo.

Educar a razão é se humanizar, e humanizar-se significa utilizar a autonomia e a liberdade como fundamento da dignidade, pois sem a humanização, ou seja, a educação da razão, não é possível ao homem ter dignidade, pois a sua existência sem tal atributo é sem sentido, isto é, o seu existir é obscurecido pela natureza bestial e não a natureza racional (educada). É por meio da educação que nos afastamos da animalidade e trilhamos um caminho razoável, perseguindo o ideal de perfeição. Esta, por sua vez, formaliza-se a partir de um fim, a saber: a formação intelectual (racional). Desse modo, é a racionalidade que barra os instintos no homem, fazendo com que o mesmo ultrapasse o seu arranjo mecânico. É ela que põe o homem em seu caminho rumo ao fim último. Neste ponto há uma correspondência inegável com a filosofia, pois é pela educação que se forma o sujeito. Observar uma educação que determine a sua finalidade (apresentar ao sujeito o seu fim último) é conceber o reconhecimento do sujeito enquanto humano. No que se referir ao ideal de homem, observa-se que é ordenado um caminho que o leva ao fim tão almejado, a saber: da moral e da política. Eis a grande função da educação. A educação em Kant não pode ser tratada apenas como fundamentação pedagógica cuja preocupação central seria a aprendizagem, mas sim como fundamento determinante do conceito de homem. Aquilo que dá sentido à existência humana, aquilo que funda as bases da dignidade.

A passagem da animalidade à humanidade exige que o homem se desenvolva enquanto humano, fazendo com que as suas inclinações instintivas não sobreponham-se aos princípios da razão. Neste sentido, o homem necessita ter consciência das suas ações, da sua autonomia, como também da sua liberdade. Tal consciência depende inteiramente da percepção do antagonismo entre a cultura e a animalidade, em que a selvageria é contida pela força da lei.

Nestes termos, fica claro que é na educação que o homem se afasta do seu estado primitivo. Não obstante, é por meio da educação que o homem é levado à cultura, ou seja, à moralidade. Desse modo, fazer a aproximação do âmbito político e o âmbito moral é, em última análise, uma das atividades mais relevantes do processo educativo. A tese central a que se propõe esta dissertação é que não há autonomia, liberdade e, acima de tudo, dignidade, sem a educação da razão, pois é por meio dela que a razão é elevada ao seu mais alto grau, o fim último do homem, ou seja, a humanidade.

Querer fundamentar o conceito de homem, sobretudo o conceito de homem do ponto de vista ideal, bem como uma sociedade justa com direito, liberdade, igualdade e respeito moral, é impossível sem a presença da educação. Se tivéssemos a prudência de nos ocuparmos melhor com as problemáticas acerca da educação, os nossos avanços econômicos e científicos não seriam passíveis de questionamentos morais, éticos e políticos de caráter humanitários. É fato que o mundo está em crise, mas tal crise não pode ser caracterizada sobre o ponto de vista econômico, mais sim ético-moral. O mundo que desumaniza é o mesmo que clama pela paz, pelos direitos humanos, pela liberdade, pelo fim da fome, enfim, pela dignidade humana. Porém o que se observa, são atos que contradizem tais anseios.

Quando Kant argumenta sobre a educação, a sua preocupação dirige-se à formação do homem na vida moral, na vida digna, na compressão sobre o que de fato é a liberdade, é esse o fim supremo do homem. São nestas questões que se encontra o progresso da humanidade. Porém, tal progresso só é possível se se promover a educação como ponto inquestionável de partida, dado que não há como discursar sobre moral, política, ética e dignidade sem nos ocuparmos profundamente com a educação. Formar o homem é educá-lo, ter dignidade é educar-se.

Em última análise, a educação compreende o homem naquilo que possui de mais capital, a racionalidade. Neste sentido, quando Kant afirma que o homem não tem preço, mas sim valor, está em concordância com a maneira pela qual se compreende a educação enquanto fator determinante do ser humano, em que a dignidade pode ser considerada um atributo seu, isto é, algo tácito e inquestionável que iguala toda a humanidade em uma só qualidade, ser digno.

Nossa época cada vez mais necessita da discussão ética e do pleno exercício moral. Seria um erro deixar de lado os ensinamentos kantianos ou, noutras palavras, seria uma ignorância. Dadas as devidas proporções que presenciamos nos diversos âmbitos da sociedade, o crescente descrédito da humanidade na humanidade, esta situação deve ser

observada e corrigida não por uma política sem moral ou sem ética, mas pela filosofia e pela educação, tão valorizadas por Kant. Com isso, não se quer dizer que o pensamento kantiano resolverá todas as querelas do mundo. Ao contrário, seu legado nos faz ver que o que no mais das vezes é sombrio aos olhos do bom senso deve ser esclarecido à luz da razão fundamentada na educação do sujeito. Quando se fala no pensamento filosófico, se remetendo ao fundamento de uma possível solução, em que a ação não é desvinculada das atividades educativas (formação da razão), pois ambas são partes inseparáveis e determinantes na concretude do sujeito.

O sujeito, por sua vez, deve submeter-se às leis das quais é autor, pois é a partir dessa ação que advém a dignidade. As formulações dos imperativos são indiscutivelmente parte inseparável do processo da educação e da concretização do homem em suas qualificações racionais. A liberdade e a autonomia emanam desse procedimento que Kant chama de imperativo categórico.

Portanto, pode-se defender que o ordenamento kantiano de tratar a humanidade como fim em si mesmo por meio do seu valor absoluto ou da dignidade está relacionada tanto com os deveres da virtude quanto com os direitos constitucionais. Para Kant, o respeito pela pessoa humana é pautado pelo imperativo categórico, pois liga a dignidade à percepção de uma ideia incondicional (absoluto) pertencente a todos os seres humanos. Neste sentido, a concepção de dignidade humana em Kant é, em última análise, fundamental para compreender o paradigma contemporâneo de dignidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** in Coleção os Pensadores. Tradução: Leonel Vallandro/Gerd Borneim. Ed. Abril Cultural, 1973.

CASAGRANDE, Lino. **Vida e razão: a crítica de Ortega y Gasset à filosofia contemporânea**. – Caxias do Sul: Educs, 2002.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt. **Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant**. São Paulo: Paulus, 2007.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. – Rio de Janeiro: Casa das Palavras; São Paulo: Casa do saber, 2012.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. – Orig. Aufl. – München: Beck, 1996.

KANT-HANDBUCH: **Leben und Werk** / hrsg. Von Gerd Irrlitz. – Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002.

KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Aufl. – 1974.

\_\_\_\_\_. **Über Pädagogik in Schriften zur Antopologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2**. Frankfurt am Main Suhrkamp – 1977.

\_\_\_\_\_. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Aufl. – 1974.

\_\_\_\_\_. **Beantwortung der Frage: Was ist Auklärung in Schriften zu Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik: I Auf.** – 1977.

\_\_\_\_\_. **Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Schriften zu Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik: I Auf.** – 1977.

\_\_\_\_\_. **Zum Ewigen Frieden in Sriften zur Antropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1**. Suchrkamp, 1977.

\_\_\_\_\_. **Metaphysik der Sitten** . – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Aufl. – 1974.

\_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **A religião no simples limite da razão.** Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática.** Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes.** Tradutores: Clélia Aparecida Martins/Bruno Nadai/Diego Kosbiau/ Munique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013. - (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura. Metafísica dos costumes.** Tradutor: Fernando Costa Matos. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012. - (Coleção Pensamento Humano).

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas.** – Caxias do Sul: Educs, 2003.

M. V. **Três percursos do debate romano de Pico della Mirandola e a questão da natureza humana na Oratio in Pico della Mirandola: novos ensaios / editado por M. V. Dougherty.** Tradução: Getúlio Schanoski Jr. – São Paulo: mandras, 2011.

MIRANDOLA. Giovanni Pico dela. **Discurso sobre a dignidade do homem.** Edições 70.

NODARI. Paulo César. **Sobre Ética: Aristóteles, Kant, Levinas.** Caxias do Sul – RS: EDUCS, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ética, direito e política: A paz em Hobbes, Locke, Roussau e Kant.** – São Paulo: Paulus, 2014. – (Coleção Ethos).

\_\_\_\_\_. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant.** – Caxias do Sul, RS: Educs, 2009.

PAVIANI, Jaime. **As origens da ética em Platão.** – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PATON, H.J. **The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PINHEIRO, Celso de Moraes. **Kant e a Educação: reflexões filosóficas.** – Caxias do Sul, RS: Educs, 2007.

PONS, Alan. **Renascimento in Dicionário de ética e filosofia moral Vol 2.** Org: Monique Canto-Sperber. Ed: UNISINOS, 2003.

ROUSSEAU, J. Jaques. **Do contrato social in Coleção os pensadores.** São Paulo – ed: Abril Cultural. 1978.

RAWLS, J. **História da Filosofia Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.