

EDMILSON MENEZES SANTOS

Considerações sobre alguns prismas de Educação e Trabalho em Kant e Marx.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1991

PC 9108635

EDMILSON MENEZES SANTOS

Considerações sobre alguns prismas de Educação e Trabalho em Kant e Marx.

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação defendida por Edmilson Menezes
Santos e aprovada pela Comissão julgadora
em 12-08-81

Data: 12-08-81

Assinatura: Roberto Romano

Romano, Roberto VLC
v. calco

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1991

Dissertação apresentada como exigência parcial
para obtenção do Título de MESTRE EM EDUCAÇÃO
na Área de Concentração: CIÊNCIAS SOCIAIS
APLICADAS À EDUCAÇÃO à Comissão Julgadora da
Faculdade de Educação da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto
Romano da Silva.

Comissão Julgadora:

Roberto F. Ramos
Antonio Carlos de Moraes
Roberto

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Roberto Romano, pelo rigor e competência de seu trabalho de orientação, fundamental em minha formação filosófica, pela paciência frente a minhas dúvidas amiúde triviais e, sobretudo, pela sensibilidade no trato com um aspirante à carreira intelectual.

À Profa Maria de Fátima Monte Lima, pelas primeiras indicações nos caminhos da ciência e pela leal atenção dispensada no meu processo de Mestrado.

Ao Prof. Dr. José Paulino da Silva, pelo acompanhamento nos primeiros estudos filosóficos.

Finalmente, à família Menezes Santos, pelo total apoio e incentivo sempre bem-vindos; como também aos meus amigos do G.E.E.

RESUMO

Esta dissertação busca o contato rigoroso com alguns clássicos da História das Idéias. Para tanto, procura através da categoria trabalho fazer a análise de alguns aspectos das filosofias de Kant e Marx. Os autores ao se posicionarem frente a esta questão, atrelam-na, imediatamente, a um aspecto pedagógico. É este, portanto, o objeto de análise desta monografia: o estudo de alguns prismas de educação e trabalho em Kant e Marx.

Segundo Kant, a cultura escolar deve ser trabalho para a criança, pois o homem é o único animal que deve trabalhar. O trabalho tem objetivo específico: modificar a natureza, modificando o homem em observância à disciplina. Por isso, em Kant a educação pelo trabalho reveste-se de profundas implicações morais. Marx, por sua vez, entende que o homem é fruto do seu trabalho. Ao modificar a natureza o homem modifica ele próprio; humanizando-a o homem se humaniza. Por isso mesmo, o trabalho é entendido como todo o conteúdo da realidade; e nada mais sensato do que as crianças aprenderem princípios de todos os processos de produção e, ao mesmo tempo, façam uso prático do manejo dos instrumentos elementares de todos os ofícios. Mas no sistema capitalista o trabalho passou a ser a negação do homem, apresentando-se num aspecto negativo. É necessário, pois, atrelar educação e trabalho a uma espécie de ética socialista.

Partindo desses pressupostos, apresentamos no capítulo primeiro considerações sobre a filosofia prática de Kant, bem como acerca de suas reflexões sobre a Moral, o trabalho e a Pedagogia. No capítulo segundo analisamos o lugar da ética no marxismo, o trabalho como mediador da relação homem/natureza e sua degenerescência no capitalismo e por fim, o aspecto pedagógico do trabalho e seu vínculo com a instituição escola. Numa conclusão procuramos ressaltar os pontos significativos abordados pelos filósofos quando refletem a problemática alvo desse estudo, com o intuito não só de explicitar suas diferenças, como também, perceber pontos de convergência.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
I. KANT.....	05
1. Alguns Elementos para Compreensão da Filosofia Prática e da Moral em Kant.....	05
1.1. Apontamentos acerca da <i>Crítica da Razão Prática</i>	05
1.1.1. A Propósito do Prefácio da Obra.....	05
1.1.2. Análise dos Princípios da Razão Pura Prática.....	10
1.1.3. Análise do Conceito de um Objeto da Razão Pura Prática.....	18
1.1.4. Análise dos Motivos da Razão Pura Prática.....	26
1.1.5. Análise da Dialética da Razão Pura Prática.....	32
1.1.6. Análise da Metodologia da Razão Pura Prática.....	36
1.2. A Moral: Do Conhecimento Vulgar ao Conhecimento Filosófico.....	38
1.2.1. Preâmbulo.....	38
1.2.2. Análise da Passagem do Conhecimento Racional Vulgar da Moralidade ao Conhecimento Filosófico.....	41
1.2.3. Análise da Passagem da Filosofia Moral Popular à Metafísica dos Costumes.....	46
2. Kant e a Questão do Trabalho.....	54
3. A Pedagogia Kantiana e o Trabalho.....	62
3.1. Apresentação.....	62
3.2. As Reflexões sobre Educação de Kant - aspectos preliminares.....	64
3.3. Educação do corpo.....	67
3.4. Educação Intelectual.....	71
3.5. Educação Moral.....	77

II. MARX.....	85
1. Algumas Considerações acerca da Ética e Marxismo.....	85
2. A Questão do Trabalho em Marx.....	98
2.1. O Trabalho e a Relação Homem/Natureza.....	98
2.2. O Trabalho como Mediador.....	109
2.3. O Trabalho Alienado.....	117
3. Saber e Práxis ou da Teoria e Prática da Educação no Pensamento de Marx.....	124
3.1. Algumas Considerações acerca da Relação Teoria/Prática em Marx...	124
3.2. Teoria e Prática da Educação no Pensamento de Marx.....	135
A TÍTULO DE CONCLUSÃO (ou Kant e Marx filósofos críticos).....	144
BIBLIOGRAFIA.....	151

"A filosofia não é... uma ciência das representações ou das idéias, ou uma ciência das ciências, ou ainda qualquer coisa semelhante; mas uma ciência do homem, de sua representação, de seu pensamento e de sua ação..."

(I. Kant. *O Conflito das Faculdades*)

INTRODUÇÃO

Engels, no final de sua conhecida obra *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, chama atenção para o fato histórico de que o movimento operário da Alemanha tinha reconhecido, no "socialismo científico", a herança da filosofia clássica alemã. Segundo Korsch, para a maior parte dos marxistas subsequentes aos "mestres" já não parecia que a questão do relacionamento entre marxismo e filosofia (destacadamente a filosofia clássica alemã) levantasse o mínimo problema. Assim como Engels utilizou uma vez para descrever a atitude de Feuerbach frente à filosofia de Hegel, dizendo que ele tinha "posto simplesmente de lado sem cerimônias", da mesma forma desembaraçada procederam de fato, mais tarde, muitos marxistas, não só com a filosofia de Hegel, mas com toda a filosofia em geral. [*]

Por outro lado, alguns teóricos marxistas buscaram uma análise da herança filosófica de Marx a partir do filósofo de Königsberg. Este relacionamento foi analisado, sobretudo, por: Kautsky (*Ética e Concepção Materialista da História*), Bernstein (*Socialismo Teórico e Socialismo Prático*), Woltmann (*O Materialismo Histórico*). [**]

O proletariado alemão mudou, o "socialismo científico" e os marxistas também mudaram. Contudo, o liame entre o pensamento de Marx e a filosofia clássica alemã permanece fecundo. Neste sentido, o presente estudo busca exatamente a compreensão de alguns elementos básicos da filosofia de Kant e do pensamento de Marx, aproximando-se, não só para ressaltar suas diferenças, como também, para localizar possíveis pontos de reconhecimento. Para tanto, tomamos como pano de fundo a questão do trabalho a fim de, através deste conceito, por em confronto os autores quando referem-se igualmente ao seu vínculo com a problemática educacional.

Para Kant, a disciplina transforma a animalidade em humanidade. Esta disciplina possui uma parte positiva e outra negativa. A primeira impede que

[*] Cf. KORSCH, K. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Edições Afrontamento, 1977, p. 65

[**] Veja referência completa das obras na Bibliografia.

homem desvie-se de seu processo de humanizar-se. Por outro lado, a instrução é a parte positiva do disciplinamento, ou da educação. Sendo assim, o homem é aquilo que a educação faz dele, precisando, por conseguinte, não só de cuidados como de cultura. A cultura escolar deve ser trabalho para a criança, pois o homem é o único animal que deve trabalhar, o trabalho tem objetivo específico: modificar a natureza, modificando o homem em observância à disciplina. "O homem deve permanecer ocupado de tal maneira que seja absorvido pelo alvo que tem diante dos olhos, de modo a não se sentir mais ele mesmo e seu melhor repouso esteja no trabalho." (*Pädagogik*, p. 471) Em Kant, a educação pelo trabalho reveste-se de profundas implicações morais.

O homem é fruto de seu trabalho. Assim pensa o autor de *O Capital*. Ao modificar a natureza o homem modifica ele próprio; humanizando-a, o homem as humaniza. Deste modo, o trabalho afigura-se como essencial, como todo o conteúdo da realidade. Portanto, nada mais justo que as crianças aprendam princípios de todos os processos da produção e, ao mesmo tempo, façam uso prático do manejo dos instrumentos elementares de todos os ofícios. A escola, neste contexto, só tem sentido se estiver vinculada à atividade produtiva. Porém, Marx percebe não só o lado positivo do trabalho. Ele é perfeitamente consciente de que no sistema capitalista este passou a ser a negação do homem, consubstanciando com a maior veemência um lado sombrio e negativo. Por isso mesmo, educação e trabalho devem estar atrelados a uma espécie de ética socialista.

A partir desses pressupostos, apresentaremos no capítulo primeiro, intitulado *KANT*, considerações acerca da filosofia prática tal como ele se encontra na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; buscando localizar com rigor o conceito de liberdade e moral através do entendimento, por parte de Kant, do complexo de regras de conduta ou de leis que normatizam a ação do homem como ser livre. Em seguida, verificaremos como está colocada para o filósofo a questão do trabalho, tomando por base a *Antropologia sob um ponto de vista pragmático*, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e outros opúsculos da *Filosofia da História*. Por fim, nos utilizaremos dos escritos kantianos sobre *Pedagogia* com o objetivo de perceber as mediações entre trabalho e educação. Lembrando também que procuraremos

justamente observar a convergência existente entre filosofia prática, trabalho e pedagogia.

No segundo capítulo, intitulado **MARX**, analisaremos o lugar da ética no marxismo, ou seja, como alguns autores localizam e entendem o problema da ética nas obras de Marx, frisando ainda como o pensamento ético marxista está vinculado a uma proposta social bem marcada. Isto posto, passamos à análise do trabalho em Marx, onde, num primeiro momento, estudaremos o binômio homem/natureza em seu movimento, percebendo esta como meio de vida imediato e matéria, objeto, instrumento da atividade vital (*Lebenstätigkeit*) do homem. Neste momento recorreremos aos *Manuscritos de 1844*. Para o ser humano estar em constante interação com a natureza necessário se faz a presença de um elemento como mediador, isto é, do trabalho. No entanto, o referido, apesar de seu lado positivo, apresenta-se no capitalismo como aviltamento, subtração de vida. Eis o seu lado negativo. Por sua vez, o trabalho revela também um aspecto pedagógico, que não é esquecido por Marx. Por este motivo, ele atrela o ensino escolar às noções elementares do processo produtivo, advertindo que esta forma de ensino é mediada por uma idéia burguesa de direito e de Estado. Para este item do capítulo utilizaremos principalmente a *Crítica ao Programa de Gotha* e *O Capital*.

Quando pensam a educação e o trabalho, posicionando-se inclusive contra outras concepções, Marx e Kant apresentam alguns pontos em comum. A partir deste enunciado, na conclusão procuraremos delimitar, com base nas informações dos capítulos anteriores, os pontos onde nos pareceu que os dois autores têm concepções semelhantes no tocante ao relacionamento educação e trabalho; bem como outros pontos significativos que explicitem suas diferenças.

Ressaltando-se ainda: esta monografia busca apenas uma primeira aproximação com os clássicos da História das Idéias sem com isso ter o intuito de fazer qualquer resgate teórico de nenhum dos autores. Temos ciência da vasta bibliografia existente sobre os dois filósofos e que cumpre muito bem este papel. Na realidade, o estudo tem um propósito pessoal, isto é, entender os autores para dominá-los, ou numa linguagem espinosana: "nem rir, nem chorar, mas compreender." Resta no entanto uma pergunta, porque Kant e Marx? Do ponto de vista da História da Filosofia os autores, apesar de suas diferenças, contribuíram para

discernir a cultura moderna e um estudo de pensadores tradicionalmente "tão díspares" revelou-se não só instigador, bem como rico (pela substancial contribuição de ambos para o pensamento moderno). Neste sentido, o trabalho vinculado a um aspecto pedagógico pareceu-nos um fio condutor muito sugestivo.

1.1 APONTAMENTOS ACERCA DA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

1.1.1 A PROPÓSITO DO PREFÁCIO DA OBRA

Kant, na última parte da *Crítica da Razão Pura*, escreve: "A razão, por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples idéias, até aos limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. Ora, esta tendência está fundada simplesmente num interesse especulativo, ou antes única e exclusivamente no seu interesse prático?" [01] Ao se colocar a questão, o autor admite o entendimento, constituído não apenas por um sentido teórico que busca o conhecer, mas também por um sentido prático, que determina seu objeto mediante o agir. Nessa direção, o entendimento projeta o mundo moral e nele encontra-se os fundamentos da filosofia transformada, agora, em filosofia moral. Esta tem prioridade sobre as outras ocupações da razão pois trata do seu fim último, ou seja, o destino total do homem.

Publicada em 1788, a *Crítica da Razão Prática* busca dar conta do problema da moral, já enunciado na primeira *Crítica* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785); a obra expressa não um invento puramente pessoal ou uma reflexão geral acerca do estado humano, antes, trata-se de uma reflexão sobre um outro pensamento.[02] Kant parte do conhecimento constituído para descobrir a verdade e os limites do conhecimento, da moral popular para estabelecer os fundamentos da moral. A *Crítica da Razão Prática* traz um cuidado essencial, qual seja, o de estabelecer a moral com seu princípio no sujeito. Kant procura determinar as condições subjetivas da moral como ele havia, na *Crítica da Razão Pura*, determinado aquelas do conhecimento (que ele tem unicamente compreensível, também

[01] KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND III, p. 825(B). Utiliza a seguinte tradução: KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. 2.ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 634.

[02] Em relação às fontes do pensamento kantiano sobre a moral, vide ALQUIÉ, F. *Introduction à la Critique de la Raison Pratique*, Paris, PUF, 1966, p.VI, VII, VIII.

a partir do sujeito).[03] O homem como sujeito da vida moral coloca-se no domínio do suprasensível, isto é, do *númeno*; e a consciência teórica que a ele se referia apenas como *fenômeno*, põe-no diante de sua essência numérica.

Assim, ao legislar sobre a atividade moral, a razão pura assume uma dimensão prática, tornando-se uma razão pura prática que, em última análise, tem um fim, no uso transcendental, que diz respeito a três elementos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus.

A *Crítica da Razão Prática* está dividida em duas partes. Na primeira encontra-se a Doutrina Elementar da Razão Pura Prática, subdividida em Analítica da Razão Pura Prática, que busca elucidar o elemento empírico no comportamento moral como deduzido da razão pura e não como pressuposto, e Dialética da Razão Pura Prática, que estabelece o sumo bem como o sujeito completo e absoluto da razão pura prática. A segunda parte traz uma Metodologia da Razão Pura Prática, onde Kant busca uma adequação entre as leis da referida razão e o sujeito.

No Prefácio à *Crítica da Razão Prática*, o autor traça os elementos fundamentais da obra, descrevendo em linhas gerais, seus conceitos e utilidades. O primeiro deles é a liberdade. Ela aparece como pedra angular do sistema da razão pura, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica (isto é, universal e necessária) da razão prática. Até mesmo outros conceitos como o de Deus e da imortalidade da alma (que, como simples idéias, permanecem sem suporte na razão especulativa) são por ela (liberdade) abraçados e "conectam-se com este conceito adquirindo com ele e por ele, a consistência e a realidade objetiva (*objektive Realität*), isto é, sua possibilidade é provada pelo fato da liberdade ser real (*wirklich*); pois esta idéia se manifesta pela lei moral".[04]

Sendo a única das idéias da razão especulativa da qual conhecemos (*wissen*) a possibilidade *a priori*, sem no entanto a discernir (*einzusehen*), a liberdade é condição da lei moral que conhecemos. Nesse ponto, Kant chama à atenção do

[03] Cf. id. *ibid.* p.VI

[04] KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner, 1985, p. 4. Valho-me da tradução: KANT, E. *Critique de la Raison Pratique*, Traductions de F. PICAUVET et notes de F. ALQUIÉ. Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 2.

[05] id. *ibid.*

leitor o fato de encontrar-se no transcorrer do texto a idéia da lei moral como condição sob a qual podemos primeiramente tornar-nos conscientes da liberdade. Esta é a *ratio essendi* da lei moral, entretanto, a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. "Pois se a lei moral não fosse antes claramente pensada em nossa razão, nós não creríamos jamais autorizados a admitir algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas se não houvesse liberdade alguma, a lei moral não se encontraria de modo algum em nós". [05]

A maneira conseqüente de pensar da razão especulativa recomendava admitir os objetos empíricos como tais e, entre eles o próprio sujeito, tão somente como fenômenos, pondo-lhes, entretanto, como fundamento coisas em si (*númenos*), portanto, não considerar o suprasensível como uma ficção e o seu conceito como vazio de conteúdo; agora, a razão prática, por si mesma e sem se ter associado à razão pura atribui realidade a um objeto (*Gegenstand*) suprasensível da categoria da causalidade, isto é, à liberdade - embora permaneça enquanto conceito prático e apenas para uso prático -, em conseqüência, aquilo que antes só podia ser pensado ganha estatuto por um fato (*Faktum*). Ao contrário do que se possa pensar, KANT não pretende formular uma nova moral, mas sim outorgar-lhe uma nova fórmula, como esclarece-o muito bem a propósito do comentário de um crítico (dizia ele ali não se estabelecer nenhum princípio novo da moralidade, apenas uma nova fórmula): "Mas, diz Kant, quem quereria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever? Porém, quem sabe o que significa uma fórmula para um matemático, que determina muito exatamente o que importa fazer para tratar um problema e não o deixa errar, não considerará como insignificante e inútil uma fórmula que faz o mesmo serviço para todo dever em geral". [06]

Outra advertência é feita por Kant, no sentido do delineamento do conceito da faculdade de desejar ou do sentimento do prazer. Este poderia ser traçado tendo por base o sentimento do prazer à determinação da faculdade de desejar - o que realmente costuma acontecer - "mas, assim, o princípio supremo da filosofia

[06] Id. *ibid.*, p.8; Id. *ibid.*, p.6.

prática deveria, necessariamente, se apresentar como empírico (*empirisch ausfallen*), o que deve, no entanto, primeiramente ser debatido e completamente refutado nesta crítica".[07] Embora levando em conta a explicação como já tendo sido oferecida pela psicologia, e também reconhecendo o conceito como o último desta área do conhecimento a ser utilizado pela crítica, Kant diz: "A vida é para um ser, o poder (*Vermögen*) de agir segundo as leis da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögens*). A faculdade de desejar é, para ele, o poder de ser pelas suas representações (*Vorstellungen*), causa (*Ursache*) da realidade (*Wirklichkeit*) dos objetos (*Gegenstände*) dessas representações. O prazer é a representação do acordo do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, quer dizer, com o poder da causalidade de uma representação em correspondência à realidade de seu objeto (*Objekt*) (ou à determinação das forças do sujeito para a ação que o produz = *zur Handlung es hervorzubringen*)".[08] Percebemos que continua em suspenso a questão sobre se o prazer deve fundamentar a faculdade de desejar ou, se, em determinadas condições, ele segue sua determinação. O problema continua nestes moldes porque compreende unicamente categorias *a priori*. Mas, por qual motivo o filósofo apresenta a questão desta maneira? Na verdade, ele segue um cuidado que deveria, a seu ver, ser estendido à toda filosofia; qual seja: não antever mediante uma definição arriscada os seus juízos, antes da análise total do conceito, a qual comumente só mais tarde é conseguida.

Kant já havia descoberto, na primeira *Crítica*, os princípios *a priori* da faculdade de conhecer. Resta-lhe descobrir os fundamentos *a priori* da faculdade de desejar. O que poderia acontecer de mais deplorável aos esforços do filósofo de Königsberg? Alguém fazer uma inesperada descoberta; não há, nem pode haver de modo algum conhecimento *a priori*. Contudo, aqui não existe tal perigo. Seria o mesmo que alguém quisesse provar pela razão a inexistência de nenhuma razão. "Com efeito, dizemos apenas conhecer algo pela razão quando estamos conscientes de que também o teríamos podido conhecer mesmo se não nos tivesse apresentado na experiência; portanto, conhecimento racional e conhecimento *a priori* são coisas idênticas".[09] O uso teórico da razão encarrega-se dos objetos (*Gegenstände*) da

[07] Id. *ibid.*, p.9; Id. *ibid.*, p.7.

[08] Id. *ibid.*

[09] Id. *ibid.*, p. 13; Id. *ibid.*, p.9.

simples faculdade de conhecer e a crítica em relação a este uso diz respeito à pura faculdade de conhecer. No uso prático da razão, a problemática configura-se de maneira diferente. "Neste caso, a razão se ocupa dos princípios determinantes (*Bestimmungsgründen*) da vontade, que é um poder (*Vermögen*) ou de produzir os objetos (*Gegenstände*) correspondentes às representações, ou de determinar a si mesmo a realizar os mesmos (quer o poder físico seja suficiente ou não), ou seja, de determinar sua causalidade".[10] Observamos a razão, ao menos aqui, bastar para a determinação da vontade e ter realidade objetiva (quando se trata tão somente do querer).

A primeira questão é pois, de saber se a razão pura se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação (*Bestimmungsgründ*) apenas enquanto empiricamente condicionada. Kant tenta solucionar esta problemática, recorrendo a um conceito de causalidade justificado pela *Crítica da Razão Pura*, mas não suscetível de uma representação empírica, a saber, o de liberdade. Se conseguirmos provar que esta propriedade aparece de fato na vontade humana (por conseguinte na de todos os seres racionais), mostrar-se-á "não só que a razão pura pode ser prática, mas que somente ela, e não empiricamente limitada, é incondicionalmente prática. Por conseguinte, temos de fazer uma crítica, não da razão pura prática, mas somente da razão prática em geral. Pois a razão pura, quando se tiver mostrado que existe, não tem necessidade de crítica. É ela própria que contém a regra para a crítica de todo o seu uso".[11]

[10] Id. *ibid.*, p. 16; Id. *ibid.*, p. 13.

[11] Id. *ibid.*, p. 16-17; Id. *ibid.*, p. 13-14

1.1.2. ANÁLISE DOS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA.

Princípios Práticos (*Praktische Grundsätze*) são proposições contendo uma determinação geral da vontade, à qual são subordinadas várias regras práticas; dividem-se em subjetivos ou máximas e objetivos ou leis práticas. Os primeiros formam-se quando a condição é tomada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade e os segundos, quando essa condição é reconhecida como objetiva, quer dizer, válida para a vontade de todo ser racional.[12] Resta esclarecer o que significa a razão pura ter um fundamento prático, isto é, suficiente para a determinação da vontade. Se isto é admitido, é porque existem leis práticas, caso contrário, todos os princípios práticos serão simples máximas.

A lei como necessária, universal e, portanto, *a priori*, não pode ser originária da experiência (visto ser-nos apresentada nesta, somente a parcialidade dos fatos se não combinamos ao dado sensível os elementos da faculdade de conhecer). Na verdade, a lei é aquilo que deve ser, opondo-se ao que é. Entretanto, ela pode se realizar através da vontade humana, pois os seres racionais possuem a faculdade de agir segundo a representação da lei; sendo a vontade o poder de agir segundo as regras que se lhes represente. Compreende-se, então, porque a razão é prática.[13]

Os princípios (*Grundsätze*) tomados para si pelo conhecimento prático (aquele voltado aos determinantes da vontade) não são ainda leis às quais se estava irrevogavelmente submetido, pois a razão na ordem prática liga-se ao sujeito, isto é, com a faculdade de desejar - de constituição particular e, por conseguinte, mantenedora de diversos modos assumíveis pelo entendimento. Decorre daí a regra prática ser sempre um produto da razão, visto prescrever a ação como meio de chegar ao efeito, seu intuito (*Absicht*). "Mas, para um ser, no qual a razão é o único princípio determinante da vontade, esta regra é um *imperativo*, quer dizer, uma regra designada por um dever (*Sollen*), exprimindo a necessidade objetiva da ação, e significa que, se a razão determinasse completamente a vontade, a ação

[12] Cf. Id. *ibid.*, p.21; Id. *ibid.*, p.17.

[13] Cf. ALQUIÉ, F. *op. cit.*, p.XIII

produzir-se-ia infalivelmente de acordo com esta regra".[14] Os imperativos têm, portanto, um valor objetivo e são distintos das máximas (enquanto princípios subjetivos). Determinam as condições da causalidade do ser racional, enquanto causa eficiente, simplesmente em relação ao efeito e a capacidade de os produzir. Chamam-se neste caso, imperativos hipotéticos. Entretanto, uma vontade independente de toda condição, isto é, de todo estímulo empírico, é livre. É apoditicamente prática. Tal é a condição na qual atua o imperativo categórico. "Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como um princípio de uma legislação universal"[15], eis um seu exemplo. A universalidade assumida pelo imperativo categórico, contendo apenas a forma da razão, possibilita o entendimento da razão pura, nele implicada, como prática por si mesma e doando ao homem a lei moral. Em resumo, o imperativo categórico confirma a autonomia da vontade enquanto único princípio de todas as leis morais residindo essa autonomia na independência em relação a toda matéria da lei e na determinação do livre arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.[16]

Todos os princípios (*Prinzipien*) práticos que supõem um objeto (*Objekt*) (matéria) da faculdade de desejar, como princípio determinante (*Bestimmungsgrund*) da vontade, são empíricos e não podem fornecer leis práticas.[17] Kant entende por matéria da faculdade de desejar um objeto (*Gegenstand*) cuja realidade é desejada. Quando a regra prática é precedida pelo desejo deste objeto sendo este (desejo) a condição para fazer-se um princípio, afirma-se que este princípio é sempre empírico. "Com efeito, o princípio determinante do livre arbítrio (*Willkühr*) é então a representação de um objeto (*Objekt*) e a relação desta representação ao sujeito, pela qual a faculdade de desejar é determinada para a realização desse objeto. Mas uma tal relação ao sujeito chama-se o *prazer* na realidade de um objeto (*Gegenstand*)".[18] Daí, poder-se-á pressupor o prazer como *conditio* da

[14] KANT, I. *KpV* p. 22; PICAUVET, F. P.18.

[15] Id. *ibid.*, p.36; Id. *ibid.*, p.30.

[16] Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura - Introdução*. Tradução de ROHDEN, V. et MOOSBURGER, U. B. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. XVI (Coleção Os Pensadores).

[17] KANT, I. *KpV* p.23; PICAUVET, F. p.19.

[18] Id. *ibid.*, p. 24; Id. *ibid.*, p.19-20.

possibilidade da determinação do livre arbítrio. Contudo, nenhuma representação de um objeto (*Gegenstand*) qualquer pode ser conhecida *a priori* se ela está ligada ao prazer ou ao desprazer, ou se é indiferente. Nesse caso, o princípio de determinação do livre arbítrio deve ser sempre empírico e por consequência o princípio prático material que o pressuponha como condição.

Todos os princípios (*Prinzipien*) práticos materiais são, enquanto tais, de uma única e mesma espécie e se classificam sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal.[19] Porque depende da existência do objeto (*Gegenstand*), o prazer oriundo da sua representação funda-se na capacidade de sentir do sujeito, portanto, pertence ao sentido e não ao entendimento, que expressa uma relação da representação a um objeto (*Objekt*), de acordo com conceito e não uma relação da representação ao sujeito de acordo com o sentimento. Por conseguinte, entende-se o prazer como prático "só enquanto a sensação agradável (*Annehmlichkeit*), que o sujeito espera da realidade do objeto, determina a faculdade de desejar".[20] O gosto pela vida que acompanha o homem em toda a sua existência, em sua forma consciente, é a felicidade; e o princípio de tornar esta felicidade o supremo princípio determinante é o princípio do amor de si. São, por isso, da mesma espécie os princípios materiais que colocam a determinação do livre arbítrio no prazer ou desprazer (sentido à partir da realidade de um dado objeto), pois seu conjunto faz parte do princípio do amor de si ou da felicidade pessoal.

A razão determinando por si mesma a vontade, não estando por isso à serviço das inclinações, torna-se uma verdadeira faculdade de desejar superior e subordina aquela que é patologicamente determinável, isto é, simplesmente animal, comandada por impulsos sensíveis. É preciso, contudo, não atribuir uma distinção entre a faculdade de desejar superior e a inferior conforme as representações ligadas ao sentimento de prazer têm a sua origem nos sentidos ou no entendimento. Isto porque "as representações dos objetos (*Gegenstände*) podem ser tão heterogêneas quanto possível, podem ser representações do entendimento e até da razão em oposição com as representações dos sentidos, no entanto, o sentimento do prazer pelo qual unicamente elas formam o princípio determinante da vontade (o

[19] Cf. Id. *ibid.*

[20] Id. *ibid.*, p.25; Id. *ibid.*, p. 20.

agrado, a satisfação daí esperada e que impele a atividade à produção do objeto (*Objekt*)), é sempre da mesma espécie, não só enquanto ele pode ser sempre conhecido apenas empiricamente, mas também enquanto afeta uma só e mesma força vital (*Lebenskraft*), se manifestando na faculdade de desejar; e nesta relação não pode diferir em nada, a não ser em grau, de todo o outro princípio de determinação".[21] Ora, se a determinação da vontade tem sua origem no sentimento de agrado ou desagrado que um homem espera de uma causa qualquer, certamente lhe é indiferente ser afetado por tal ou tal modo de representação. Nesse sentido, na decisão da escolha das representações, o que importa é a intensidade, o tempo e a facilidade de ter e renovar várias vezes o prazer.

Vimos que o desejo de todo ser racional finito é ser feliz; por isso, este inevitável anelo é o princípio determinante da sua faculdade de desejar. Todavia, esta felicidade pretendida não pressupõe uma consciência da sua auto-suficiência; apresenta-se, na verdade, como um problema imposto ao ser em virtude da sua natureza finita, pois ele tem necessidades e estas dizem respeito à matéria de sua faculdade de desejar, isto é, alguma coisa que orienta um sentimento de prazer ou desprazer. "Ora, justamente porque o princípio material de determinação (*materiale Bestimmungsgrund*) só pode ser conhecido pelo sujeito empiricamente, é impossível de considerar o problema como uma lei; pois esta, enquanto objetiva, deveria conter, em todos os casos e para todos os seres racionais, o *mesmo fundamento (Grund) determinante da vontade*. Com efeito, embora o conceito de felicidade (*Gluckseligkeit*) sirva em toda parte de base para a relação prática dos objetos (*Objekte*) à faculdade de desejar (...). Aquilo em que cada um tem de colocar a sua felicidade depende do seu sentimento particular de prazer e desprazer e até, num só e mesmo sujeito, da diversidade das necessidades segundo as modificações desse sentimento".[22] Em resumo, poderíamos afirmar que não existem leis práticas e sim *conselhos (Anrathungen)* em vista dos nossos desejos, antes de poder elevar princípios (*Prinzipien*) unicamente subjetivos à categoria de leis práticas (objetivas e *a priori*).

[21] Id. *ibid.*, p.25-26; Id. *ibid.*, p. 21.

[22] Id. *ibid.*, p. 29; Id. *ibid.*, p. 24.

Antes de avançarmos, é preciso delimitar bem alguns pontos:

(1) Quando um ser racional pretende conceber as suas máximas como leis gerais práticas, só pode concebê-las como princípios que possuem a base de determinação da vontade, não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma;

(2) A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade;

(3) Uma lei prática, que eu reconheça como tal, deve qualificar-se para uma legislação universal;

(4) Embora sendo universal o desejo da felicidade e, também, a máxima pela qual cada um o põe como fundamento de determinação da sua vontade, não pode ser proposto como uma lei prática universal. Isto porque a vontade de todos não tem um só objeto, porém cada qual tem o seu; que pode, casualmente, compatibilizar-se com o alheio, entretanto, não é suficiente para ser lei, pois as exceções são infinitas e não podem ser abarcadas de um modo determinado numa regra universal.[23]

A forma da lei, portanto, só pode ser representada pela razão, sendo pois diferente do objeto dos sentidos e do campo dos fenômenos. A representação dessa forma, enquanto princípio determinante da vontade, é distinta de todos os princípios que, na natureza, determinam os eventos segundo a lei da causalidade, ou seja; independente da lei natural dos fenômenos. Possui apenas a forma legislativa universal como determinante da vontade que lhe pode servir de lei. "Ora, uma tal independência chama-se *liberdade (Freiheit)*, no sentido mais rigoroso, quer dizer, transcendental. Pois, uma vontade à qual a pura forma legislativa da máxima pode unicamente servir de lei, é uma vontade livre".[24] Observa-se aqui, uma operação sintética entre o desejo de felicidade (e sua máxima determinante) e a forma legislativa universal. O único conceito capaz de operar tal síntese é o conceito de liberdade. Uma vontade livre pode agir de acordo com uma lei que seja sua; de acordo com uma lei dada a si mesma. A autonomia é precisamente a vontade concebida na sua identidade com a lei.[25] Poderíamos, então, perguntar: onde começa o nosso conhecimento do incondicionamento prático?

[23] Cf. Id. *ibid.*, p.31-32; Id. *ibid.*, p.26-27.

[24] Id. *ibid.*, p.33; Id. *ibid.*, p.28.

[25] Cf. ALQUIÉ, F. *op. cit.* p.XVIII

Na realidade ou na lei moral?

Não é na liberdade por dois motivos. Primeiro, pelo fato de não podermos tornar-nos diretamente conscientes dela e por ser seu conceito primeiro negativo. Segundo, não podemos inferi-la da experiência pois esta nos dá apenas o conhecimento da lei dos fenômenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza (constitutivo contrário à liberdade). "Portanto, é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo ao projetarmos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível sendo totalmente independente de tais condições".[26] Todavia, como é possível a consciência da lei moral? Da mesma maneira que temos consciência dos princípios teóricos puros, se atendermos à necessidade com que a razão no-los prescreve abstraídas todas as condições empíricas. Existe, portanto, uma liberdade independente da necessidade física. Contudo, não podemos afirmar uma liberdade superior a toda a lei, ela (a liberdade) está colocada para nós a partir da lei moral. Em resumo: independência em relação às leis do mundo físico, dependência da lei moral; a liberdade kantiana configura-se, mais ou menos, nestes moldes.[27]

Age de tal sorte que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal, tal é a lei fundamental da razão pura prática.[28] Observamos a regra apresentar simplesmente como proceder de um certo modo, por isso mesmo é incondicionada e apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática. Neste sentido, a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada pela própria regra prática, constituída, aqui, na forma de lei. Por ser então legisladora, a razão pura é prática em si e dá ao homem uma lei universal, a lei moral. A razão pura preocupa-se com o conhecimento, a sistematização dos fenômenos formadores da natureza sensível. O interesse da razão prática, entretanto, e o supra-sensível: ele diz respeito aos seres racionais como coisas em si. Estes dois interesses

[26] KANT, I. *KpV* p.34-35; PICAUVET, F. p. 29.

[27] Não esquecer que a lei é o *ratio cognoscendi* da liberdade, por sua vez, a liberdade é o *ratio essendi* da lei.

[28] Id. *ibid.*, p.36; Id. *ibid.*, p. 30.

não habitam o mesmo plano. O que poderíamos chamar o primado da razão prática expressa apenas a dependência do interesse especulativo ao interesse prático, ou seja, do saber objetivo ao agir moral. Contudo, eles, por muito distintos que sejam, não devem ser separados. Kant une-os, mais à frente, na noção de crença.[29]

O princípio da moralidade, por causa do modo legislativo universal que faz dele o fundamento formal supremo da determinação da vontade, é proclamado pelo entendimento como uma lei para todos seres racionais dotados de vontade, isto é, dotados de uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras. Todavia, tal princípio, não se limita unicamente aos homens, porém estende-se a todos os seres finitos que possuem razão e vontade; abarca, inclusive Deus. Nesse sentido, haveriam dois tipos de vontade: uma pura e uma santa. A primeira a lei tem uma forma de imperativo, é aplicada ao homem; a segunda caracteriza-se por ser uma vontade que é incapaz de máximas opostas à lei moral, o caso humano não se encaixa aqui. A *autonomia* da vontade é o único princípio das leis morais e dos deveres a elas conformes; ao contrário toda *heteronomia* do livre arbítrio não funda obrigação e opõe-se ao princípio da mesma à moralidade da vontade. "O princípio (*Prinzip*) único da moralidade (*Sittlichkeit*) consiste na independência, à respeito de toda matéria da lei (quer dizer, de um objeto desejado), e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio (*Willkühr*) pela a simples forma legislativa universal, da qual uma máxima deve ser capaz".[30] A independência referida é a liberdade em seu sentido negativo e a legislação própria da razão pura prática é a liberdade em seu sentido positivo. Portanto, a lei moral exprime tão somente a autonomia da razão pura prática, dito de outra maneira, da liberdade como *conditio* formal de todas as máximas, sob a qual elas podem harmonizar-se com a lei prática suprema.

A máxima do amor de si, isto é, a prudência, [31] simplesmente aconselha. A

[29] Cf. LACROIX, J. *Kant e o kantismo*. Porto, Rés, p. 84.

[30] KANT, I. *KpV* p. 39; PICAUVET, F. p. 33

[31] "O termo prudência é posto em dois sentidos; conforme o primeiro sentido, pode-se utilizar o nome prudência em relação ao mundo; conforme o segundo, aquele da prudência privada. A primeira é a habilidade de um homem agir sobre seus semelhantes de maneira a os empregar à seus fins. A segunda é

lei moral manda. Existe, no entanto, uma enorme diferença entre o aconselhado e aquilo a que somos obrigados. Nesse sentido, "o que importa fazer, segundo o princípio da autonomia do livre arbítrio (*Willkühr*), o entendimento mais vulgar o percebe sem esforço e sem hesitação; saber aquilo que importa fazer na suposição da heteronomia do livre arbítrio (*Willkühr*) é uma coisa difícil e requer o conhecimento do mundo. O conhecimento do dever (*was Pflicht sei*) apresenta-se por si mesmo a cada um, enquanto o que proporciona uma vantagem verdadeira e duradoura, é sempre, se tal vantagem deve ser estendida a toda a existência (*Dasein*), envolvido em impenetráveis trevas, e requer muita prudência para adaptar a regra prática assim determinada, graças a exceções hábeis [*] e somente de uma maneira suportável, aos fins da vida".[32]

Ao concluir esta primeira parte da Analítica da razão prática, resumiríamos o exposto até então, dizendo ser a lei moral, de certo modo, dada como um fato (*Faktum*) da razão pura do qual somos conhecedores *a priori* sendo, pois, apoditicamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência nenhum exemplo na qual ela fosse exatamente observada. Por isso, a realidade objetiva de tal lei não se pode demonstrar por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica nem *a posteriori* e apesar de tudo mantém-se firme por si mesma. Na verdade, a lei moral é uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza suprasensível.

a sagacidade que o torna capaz de fazer convergir todos os fins na direção de sua vantagem própria, em direção de uma vantagem durável. Esta última é propriamente aquela a qual se reduz o valor da primeira, e aquele que é prudente da primeira maneira sem ser da segunda, poderemos dizer mais justamente que ele é engenhoso e astuto, mais em suma, imprudente". (KANT, E. *Fondementes de la Métaphisique des Moeurs*. Paris, Dalagrave, 1959, p. 128).

[*] Ao que nos parece, tais exceções representariam saltos qualitativos oportunizados pelo indivíduo, nos quais a educação teria algo a contribuir, visto trabalhar em função da liberdade. (Cf. *Réflexions sur l'éducation*, p. 117).

[32] KANT, I. *KpV* . p.49; PICAUVET, F. p.37.

1.1.3. ANÁLISE DO CONCEITO DE UM OBJETO DA RAZÃO PURA PRÁTICA.

Kant entende por conceito [33] da razão prática, a representação de um objeto (*Objekt*) enquanto efeito possível da liberdade. Contudo, ser um objeto (*Gegenstand*) do conhecimento prático enquanto tal é apenas o relacionamento da vontade à ação mediante a qual este objeto ou o seu oposto seria realizado; bem como julgar se alguma coisa é ou não um objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática é apenas a diferença entre a possibilidade ou impossibilidade de querer essa ação pela qual, se para ela tivéssemos o poder (acerca do que deve a experiência julgar), um certo objeto (*Objekt*) se tornaria efetivo (*wirklich*).[34] Se a nossa faculdade de desejar aceita o objeto (*Objekt*) como princípio determinante, é necessário saber da *possibilidade física (physische Möglichkeit)* do seu uso por nossas forças, antes de julgar se é ou não um objeto da razão prática. Diferentemente, em considerando a lei como fundamento (*Grund*) determinante *a priori* da ação e esta, por conseguinte, como determinada pela razão pura prática, o julgamento que decide se uma coisa é ou não um objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática é independente do cotejo com o nosso poder (*Vermögen*) físico, isto é, o que deve preceder é a *possibilidade moral* do ato; visto ser aqui não o objeto (*Gegenstand*), mas a lei da vontade o seu fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*).

Neste sentido, "os únicos objetos (*Objekte*) são, portanto, o Bem (*Guten*) e o Mal (*Bösen*). Pois pelo primeiro compreende-se um objeto (*Gegenstand*) necessário da faculdade de desejar, pelo segundo um objeto necessário da faculdade de repulsa (*Verabscheuungsvermögens*), ambos estando em acordo com um princípio (*Prinzip*) da razão.[35]

Se o conceito de bem não é derivado mas serve de fundamento a uma lei prática anterior é porque só pode ser o conceito de alguma coisa prazerosa.

[33] Sobre conceito vide a *Lógica Geral* de Kant - Primeira Parte: Doutrina Geral dos Elementos, 1º Capítulo. In: volume IX dos GESAMMELTE SCHRIFTEN, publicadas pela Academia Prussiana de Ciências, Berlim e Lúpsia, 1923, p. 89 e segs. (Trad. CASTILHO, F. Primeira Versão, IFCH / UNICAMP, 1990)

[34] KANT, I. *KpV* p. 68; PICAUVET, F. p. 59.

[35] Id. *ibid.*, p. 68-69; Id. *ibid.*

determinadora da causalidade do sujeito para a produção de tal lei, quer dizer, da faculdade de desejar. Sendo impossível ver *a priori* qual representação estará afetada pelo prazer ou pelo desprazer, caberia tão somente à experiência decidir o que é imediatamente bom ou mau. Esta experiência só pode ser efetivada pelo uso da propriedade do sujeito ligada ao *sentimento* de prazer e de desprazer, como receptividade pertencente ao sentido interno. Assim, o conceito do que é dado imediatamente como bom referir-se-ia apenas àquilo imediatamente associado à sensação de prazer e o conceito de mau deveria referir-se unicamente ao que provoca de maneira instantânea a dor. "Mas, como isto contraria já o uso da língua que distingue o *agradável* (*Angenehme*) do *bem* (*Guten*), o *desagradável* (*Unangenehm*) do mal (*Bösen*), e exige que o bem e o mal sejam julgados (*beurtheilt*) sempre pela razão, portanto, através de conceitos que podem comunicar-se universalmente (*sich allgemein mittheilen lassen*) e não por uma simples sensação limitada a objetos individuais e à sua susceptibilidade; entretanto, um prazer ou um desprazer não podem por si mesmos estar imediatamente ligados a nenhuma representação de um objeto (*Objekt*) *a priori*, o filósofo que se julgasse obrigado a dar por fundamento a seu juízo prático um sentimento de prazer, nomearia bom aquilo que é um meio para chegar-se ao agradável e mau aquilo que é a causa de desagrado (*Unannehmlichkeit*) e de dor; com efeito, o juízo sobre a relação dos meios aos fins pertence certamente à razão".[36]

Na verdade, as expressões bem e mal contêm uma ambiguidade por culpa da pobreza da língua. Esse duplo sentido adquirido certas vezes por tais palavras colocam as leis práticas num círculo vicioso e forçam a filosofia (que pode perceber a dissimilaridade do conceito na mesma palavra sem alcançar, contudo, as expressões particulares para essa diferença) a utilizar sutis distinções, acerca das quais é impossível ulteriormente estabelecer-se um acordo, pois a diferença não podia ser imediatamente indicada por nenhuma expressão adequada.

Kant chama atenção para o fato da língua alemã possuir expressões que não permitem perder de vista a dissimilaridade supra citada. Ao contrário dos latinos, ela possui dois conceitos muito diferentes para a palavra *bonum*. Correspondente a *bonum*, em alemão, têm-se *Gute* e *Wohl*, para *malum*, das *Böse* e

[36] Id. *ibid.*, p. 69; Id. *ibid.*, p. 60

das *Übel* (ou *Weh*), de maneira que, expressamos dois julgamentos inteiramente diferentes quando, numa ação, consideramos *Gute* e *Böse* ou o que chamamos *Wohl* e *Weh*. "Daí resulta que a proposição psicológica (*psychologischer Satz*) enunciada acima é, ao menos, muito duvidosa (*ungewiss*) se assim for traduzida: não desejamos nada, a não ser em relação ao que denominamos nosso *Wohl* ou *Weh*; ao contrário, torna-se ela incontestavelmente verdadeira e, ao mesmo tempo clara, se lhe dermos esta versão: só desejamos, sob a direção (*Anweisung*) da razão, o que consideramos bom ou mau no sentido de *Gute* ou *Böse*. [37]

O bem (*Wohl*) ou o mal (*Übel*) significam sempre uma relação ao nosso estado de *agradabilidade* ou *desagradabilidade*, de prazer ou dor; por isso, se desejamos ou detestamos um objeto (*Objekt*), tal acontece só enquanto ele diz respeito à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e de desprazer (*Lust, Unlust*) que produz. Todavia, o bem, (*Gute*) ou o mal (*Böse*) expressam sempre uma relação de vontade enquanto é determinada pela lei da razão a fazer de algo o seu objeto (*Objekt*), isto é, referem-se genuinamente a ações e não ao estado sensível da pessoa. Assim, "aquilo que convém chamar bom (*gut*) deve (*muss*) ser no juízo de todo homem racional um objeto (*Gegenstand*) da faculdade de desejar, e o mal (*das Böse*) deve ser aos olhos de cada um, objeto (*Gegenstand*) de horror; por conseguinte, além do sentido (*ausser dem Sinne*) é necessário agora, a razão para este juízo (*Beurteilung*). O mesmo acontece com a veracidade em oposição à mentira, com a justiça em oposição à violência, etc. Mas nós podemos chamar mau (*Übel*) a algo que cada um deve (*muss*) ao mesmo tempo reconhecer como bom (*gut*), às vezes mediatamente, às vezes imediatamente. Aquele que se submete a uma operação cirúrgica sente-a, sem dúvida, como um mal (*Übel*); mas, pela razão, declara-a, e todos com ele, como boa (*Gut*)". [38] Como lembra Kant, pode-se rir de um estóico que durante um violento ataque de gota exclama: Dor! tu podes bem me atormentar, eu contudo, jamais confessarei que sejas algo de mau = *Böses* (*χαχόγ*, *malum*). Entretanto, tinha ele razão. O que sentia, seus gritos, eram o que chamamos um mal (*Übel*) porém, ele não tinha nenhuma razão para admitir que alguma coisa de mau (*Böses*) lhe tivesse aderido; pois a dor não diminuía em nada o valor de sua pessoa,

[37] Id. *ibid.*, p. 70-71; Id. *ibid.*, p. 61-62.

[38] Id. *ibid.*, p. 72; Id. *ibid.*, p. 62-63.

mas somente o valor de seu estado (*Zustandes*). [39]

O juízo de uma razão prática depende em grande medida do que nós chamamos nosso bem (*Wohl*) e nosso mal (*Weh*) e, no relativo à nossa natureza de seres sensíveis, tudo relaciona-se com a nossa felicidade, se esta é julgada como o exige especialmente a razão e não segundo a sensação passageira, mas conforme a influência que esta contingência tem sobre toda a existência e a satisfação a seu respeito. Entretanto, nem tudo depende disso em geral. Sendo o homem um ser de necessidades, pois faz parte do mundo sensível, sua razão tem certamente, entre outros, o dever de preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas prática, em vista da felicidade desta vida e, conforme o possível, também de uma vida futura. [*]

[39] Id. *ibid.*, p. 71; Id. *ibid.*, p. 62. Acerca da influência dos estóicos na filosofia kantiana, vide: ZAC, S. *Kant, les stoiciens et le Christianisme*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, Avril - Juin, 1972. SALGADO, J. C. *A Idéia de Justiça em Kant - seu fundamento na liberdade e na igualdade*. BH, UFMG, 1986, p. 51 e segs.

[*] Kant, no *Conflito das Faculdades*, exemplifica com bastante lucidez as máximas práticas que orientam a busca do bem pessoal, isto é, da felicidade pessoal (desta ou de uma vida futura). Sua análise recai sobre o Governo. Este, que tem por alvo a influência junto ao povo, para alcançar seu objetivo, usa de motivos que podem ser agrupados assim: "primeiramente o bem eterno de cada um, depois seu bem social - como membro da sociedade, enfim, o bem corporal (viver por muito tempo e gozar de boa saúde)" (KANT, I. *Der Streit der Fakultäten*. In: *KANTS WERKE - Akademie Textausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND VII, p. 21. Uso a seguinte tradução: KANT, E. *Le Conflit des Facultés*. Trad. de J. Gibelin. Paris, Vrin, 1973, p. 19). Pelo controle do primeiro bem, o Governo terá grande influência sobre os pensamentos íntimos e as tendências mais secretas dos indivíduos, para descobrir aqueles e dirigir estas; no que se refere ao segundo bem, ele (o Governo) pode manter as condutas exteriores (dos indivíduos) sob o freio do Estado e, finalmente, o terceiro bem assegura a existência de um povo forte e numeroso a ser utilizado segundo seus interesses próprios (do Governo). Entretanto, como viabilizar o controle governamental em vista do bem junto ao povo? O ensino público é o agente mais conveniente para tal objetivo.

Para orientar a busca do primeiro bem, é encarregada a Faculdade de Teologia; para o segundo a Faculdade de Direito e por fim a Faculdade de Medicina. Elas atendem às requisições do povo através de seus "tutores estabelecidos", que lhes dizem o que querem ouvir, insentivando-lhes ao gozo sem corrigenda. Dos eruditos destas Faculdades, quer o povo saber: Na Teologia: "como poderia eu, mesmo se vivera como um celerado, obter entretanto, um pouco antes de fecharem-se as portas, um bilhete para o reino dos céus" (Id. *ibid.*, p.30; Id. *ibid.*, p.31). No Direito: "como ganhar meu

Pode-se resumir em dois pontos o juízo do que em si é bom (*Gut*) e mau (*Böse*), diferentemente daquilo que pode ser assim designado somente em relação ao chamado por nós de bem (*Wohl*) e mal (*Übel*). Ou um princípio racional é concebido

processo mesmo sem razão" (id. *ibid.*). Na Medicina: "como permanecer saudável e com vida longa, mesmo se usei e abusei com grande prazer de minhas forças físicas" (id. *ibid.*). Vemos, então, como o conhecimento está associado ao interesse, neste caso patológico, pois decorre de uma necessidade: exercício do controle (Acerca da noção de interesse em Kant veja: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, RJ, Ed. Guanabara, 1987, p. 212 e segs. et ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade - Um ensaio sobre os fundamentos práticos de Kant*. Porto Alegre, UFRGS, 1976, Tese de Livre Docência, p. 42 e segs.).

O Teólogo, o jurista e o médico são considerados provenientes das Faculdades superiores; por outro lado, o historiador, o geógrafo, o linguista, o filósofo, etc., são oriundos da Faculdade inferior, isto é, da Faculdade de Filosofia. Porém, qual o critério da divisão?

"Entre as Faculdades superiores contamos somente aquelas cujo assunto (conteúdo) o Governo tem interesse em perguntar se sua transmissão deve ser de tal ou qual natureza ou se bem exposto publicamente; ao contrário, aquela que somente vela pelo interesse da Ciência é chamada inferior, porque pode fazer uso de suas proposições como bem quiser" (KANT, I. *id. ibid.*, p. 18-19; GIBELIN, J. p. 15). O Governo preocupa-se com aquilo que propicie sua mais forte e durável intervenção junto ao povo, e os objetos das Faculdades superiores são dessa natureza. "Por isso ele se reserva o direito de sancionar o ensino das Faculdades superiores; quanto àquele da Faculdade inferior, ele deixa à razão própria da comunidade dos sábios" (id. *ibid.*). Embora tendo a vantagem da liberdade, uma Faculdade é chamada inferior, enquanto outra cuja autoridade lhe é externa, chama-se superior. Como observa Romano, surge uma perfeita antítese do ideal kantiano de liberdade democrática e saber (*Lux in Tenebris*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Cortez, 1987, p. 75). Na verdade, observando o plano da *Aufklärung* exaltado por Kant, as Faculdades superiores são heterônomas e menores já que se revelam incapazes "de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo" (KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, p. 55. Valho-me da tradução seguinte: KANT, E. *Réponse a la Question: Qu'est-ce que "Les Lumières" ?* Trad. de S. Piobeta. Paris, Gonthier, 1947, p. 46). A Faculdade inferior, por seu turno, é maior e autônoma, ou seja, é esclarecida porque faz uso do seu próprio entendimento sem influência externa, é livre. Para o Esclarecimento (*Aufklärung*) "nada mais se exige senão *liberdade* e por assim dizer, a liberdade a mais inofensiva de tudo o que pode combinar com este nome, isto é, a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões" (id. *ibid.*, p. 56; id. *ibid.*, p. 48); "pois sem esta liberdade, a verdade não poderia se manifestar" (KANT, I. *Fakultäten*. p. 20; GIBELIN, J. p. 17).

em si como o princípio determinante da vontade, sem atender aos objetos (*Objekte*) possíveis da faculdade de desejar - mediante a forma legal da máxima -, sendo este por isso mesmo uma lei prática *a priori* e admite-se a razão pura como prática por si; a lei determina imediatamente a vontade, sendo a ação conforme à lei, boa em si mesma. Uma vontade absolutamente boa, em toda a intenção e condição suprema de todo bem, por conseguinte, é aquela cuja máxima está sempre de acordo com a lei. Ou então, um princípio determinante da faculdade de desejar precede a máxima de vontade, que pressupõe um objeto (*Objekt*) de prazer ou de desprazer, portanto, algo produtor de agrado ou mau-estar. A máxima racional preferindo o primeiro, e evitando o segundo determina as ações enquanto boas (*Gut*) relativamente à nossa tendência, por conseguinte, só mediatamente; por isso esta máxima nunca pode ser chamada lei, mas preceitos práticos racionais.

O próprio fim, diz Kant, o prazer que procuramos é, no último caso, não um bem (no sentido de *Gutes*), mas um bem (no sentido de *Wohl*), não um conceito da razão, mas um conceito empírico de um objeto (*Gegenstand*) da sensação. Se o uso do meio para tal fim, isto é, a ação (porque se exige uma deliberação racional) chama-se boa (*Gut*), contudo, não de modo absoluto, mas unicamente em acordo com a nossa sensibilidade, em respeito do seu sentimento de prazer e de desprazer; e a vontade, cuja máxima é assim afetada, não é uma vontade pura, que visa apenas aquilo em que (*nur auf das geht wobel*) a razão pura pode ser prática por si mesma. [40]

Para Kant a causa de todos os erros dos filósofos que trataram da moral foi a não observância do método das suas investigações no concernente ao princípio supremo da moral. Na verdade, eles não puseram a lei moral como determinadora, acima de tudo, do conceito de bem, (na medida em que ele merece absolutamente este nome). Buscavam um objeto (*Gegenstand*) da vontade para dele fazerem a matéria e o fundamento de uma lei. "Ora, eles preferiram por este objeto do prazer, que devia servir como o supremo conceito do bem, na felicidade, na perfeição, na lei moral ou na vontade de Deus; o seu princípio era sempre uma heteronomia e deviam, inevitavelmente, esbarrar em condições empíricas para fundar sua lei moral, porque só podiam chamar de bom (*Gut*) ou mal (*Böse*) o seu

[40] Id. *ibid.*, p. 74; Id. *ibid.*, p. 64.

objeto, enquanto princípio determinante imediato da vontade, segundo a sua relação imediata do sentimento, que é sempre empírico.[41]

Os conceitos do bem (*Gut*) e do mal (*Böse*) determinam para a vontade um objeto (*Objekt*). Entretanto, em si mesmos estão subordinados a uma regra prática da razão que, se pura, determina a vontade *a priori* quanto ao seu objeto (*Gegenstand*). Na realidade, se uma ação possível para nós no campo empírico constitui um caso submetido ou não à regra, isso depende da faculdade de julgar prática mediante a qual o que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica a uma ação *in concreto*.

"O bem moral, quanto ao seu objeto (*Objekt*), é algo suprasensível para o qual não pode encontrar-se, por consequência, nada correspondente numa intuição sensível. O julgamento dependendo de leis (*unter Gesetzen*) da razão pura prática parece, portanto, submetido a dificuldades particulares que provêm do fato de uma lei da liberdade dever ser aplicada a ações, eventos que se produzem no mundo sensível e, por conseguinte, fazendo parte desta qualidade natural".[42] À lei natural, enquanto traz em si a submissão dos objetos (*Gegenstände*) da intuição sensível como tais, deve responder um esquema, isto é, um procedimento geral da imaginação (para representar aos sentidos *a priori* o puro conceito do entendimento, que determina a lei).[*] Todavia, à lei de liberdade (por ser não sensivelmente condicionada) e ao conceito do bem incondicionado não se pode dar nenhuma intuição como base, logo, nenhum esquema, tendo em vista sua aplicabilidade *in concreto*. Neste sentido, a lei moral não dispõe de nenhuma outra faculdade de conhecer (que permita a sua aplicação a objetos da natureza) a

[41] Id. *ibid.*, p. 75-76; Id. *ibid.*, p. 66. Kant busca, ao contrário de muitos filósofos que o precederam, condenar quaisquer formas de heteronomia humana, para ele como para Rousseau todas são "detestáveis e desprezíveis". O indivíduo não pode estar subjugado a nada que lhe seja exterior quando falamos de ação moral. Kant louva a liberdade como total independência do arbítrio, com relação à vontade de outrem. Cf. KANT, E. *Réflexions sur l'éducation*. Paris, Vrin, 1966, p. 89 - 90, et KANT, E. *Theorie et Pratique*, Paris, Vrin, 1988, p. 30.

[42] Id. *ibid.*, p. 80; Id. *ibid.*, p. 70.

[*] "Imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição" (KANT, I. *KpV* p.151(B); MORUJÃO, A. F. p. 151). "A imaginação (*facultas imaginandi*) como faculdade da intuição fora da presença do objeto, (...)" (KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1988, § 28, p. 47). A imaginação pertence à faculdade da intuição e

não ser o entendimento [43] (não a imaginação), o qual pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar [44], a uma idéia da razão, jamais a um esquema da sensibilidade, porém uma lei que possa ser representada *in concreto* nos objetos dos sentidos, por consequência, uma tal lei natural (só quanto à sua forma); "a esta lei podemos, pois, chamar o *tipo* da lei moral. Sendo assim, a regra da faculdade de julgar submetida às leis da razão pura prática é a seguinte: Interroga-te se a ação que projetas, supondo que ela deva acontecer de acordo com uma lei da natureza da qual tu farias partes, poderias ainda a olhar como possível para tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as ações são moralmente boas ou más (*Gut oder böse*).[45]

possibilita reunir o perceptível (intuição) e o inteligível (conceito). Acerca da imaginação na filosofia kantiana, vide: HEIDEGGER, M. *kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1981, terceira seção, p. 183 à 258; TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra*. SP, Ática, 1975, p. 76 à 126.

[43] L'entendement est la connaissance de l'universel (o entendimento é o conhecimento do universal). In: KANT, I. *Réflexions sur l'éducation*. Paris, Vrin, 1966, p. 113.

[44] La faculté de juger est l'application de l'universel au particulier (A faculdade de julgar é a aplicação do universal ao particular). In: id. *ibid.*

[45] KANT, I. *KpV*, p. 81; PICAUVET, F. p. 71-72.

1.1.4. ANÁLISE DOS MOTIVOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA.

A vontade determinada imediatamente pela lei moral; eis do que depende o indispensável de todo o valor moral das ações. Se a determinação da vontade acontece de acordo com a lei moral, porém somente por intermédio de um sentimento, que deve ser pressuposto para aquela se tornar um princípio determinante suficiente da vontade, isto é, não *por mor* da lei: então, a ação conterá certamente legalidade, mas não moralidade.

Por motivo (*elater animi*), Kant entende o princípio de determinação subjetivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme à lei objetiva, já em virtude de sua natureza. Disto segue-se: não é possível atribuir móbil algum à vontade divina, mas o móbil da vontade humana (a de todo o ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, portanto, "o princípio objetivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjetivamente suficiente da ação, se é que esta não deve cumprir simplesmente a letra (*den Buchstaben*) da lei sem conter o espírito da mesma. Complementa Kant, pode dizer-se de toda ação moral conforme à lei, que no entanto não tenha sido feita em vista da lei, que ela é moralmente boa apenas segundo a *letra*, mas não segundo o espírito (*Geist*)". [46]

O essencial de toda a determinação da vontade mediante a lei moral é ser determinada unicamente pela lei, por consequência, sem a ajuda das impulsões sensíveis e até mesmo com a repulsa de todas elas; além da exclusão de todas as inclinações enquanto elas se oponham àquela lei. Neste sentido, pois, o efeito da lei moral como móbil é puramente negativo e, como tal, pode ser conhecido *a priori*. Podemos, também, conhecer *a priori* a lei moral enquanto princípio determinante da vontade devendo, por causar dano a todas as nossas inclinações, procurar um sentimento que pode chamar-se dor.

Todas as inclinações em conjunto (igualmente podem integrar-se num sistema

[46] Id. *ibid.*, p. 84; Id. *ibid.*, p. 75. Podemos dizer de toda ação conforme a lei, mas não feita em vista da lei, que ela é moralmente boa simplesmente quanto à letra, mas não quanto ao espírito (intenção) (Id. *ibid.*).

tolerável e cuja satisfação chama-se felicidade pessoal) constituem o egoísmo (*Selbstsucht*) (*solipsismus*). Este é ou amor de si (*Selbstliebe*), a benevolência (*Wohllwollen*) acima de tudo para consigo mesmo (*philautia*) ou a satisfação (*Wohlgefallen*) em si próprio (*arrogantia*). O primeiro chama-se especialmente o amor próprio (*Eigenliebe*), a segunda, a presunção (*Eigendünkel*). "A lei moral, única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeito) objetiva, exclui por completo a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e traz um prejuízo infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si".[47] O que, no nosso próprio juízo causa dano à nossa presunção, humilha-a. Por conseguinte, a lei moral humilha todo homem quando compara com tal lei a tendência sensível da sua natureza. Aquilo cuja representação, enquanto princípio determinante da nossa vontade, humilha-nos em nossa autoconsciência, provoca, na medida em que é positivo e princípio determinante, o respeito (*Achtung*).

A condição do que chamamos respeito é o sentimento sensível, pois está na base de todas as nossas inclinações. Contudo, sua causa determinadora reside na razão pura prática e este sentimento pode, portanto, chamar-se, por causa de sua origem, não efeito patológico, mas efeito prático. Assim, "o respeito pela lei não é móbil da moralidade, mas é a própria moralidade subjetivamente considerada como móbil, ao passo que a razão pura prática, pelo fato de impedir todas as pretensões do amor de si, em oposição com ela, confere autoridade à lei, única a ter agora influência".[48] O respeito dirige-se unicamente a pessoas, jamais a coisas (*Sachen*). Estas podem suscitar em nós a inclinação e se acaso forem animais até mesmo o amor, ou também o temor, como o mar, um vulcão, mas nunca o respeito[*].

[47] Id. *ibid.*, p. 87; Id. *ibid.*, p. 78.

[48] Id. *ibid.*, p. 89; Id. *ibid.*, p.80.

[*] Kant, nas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, oferece-nos elementos para uma melhor compreensão do porquê o respeito somente se aplica às pessoas: "As qualidades sublimes inspiram o respeito, as belas qualidades, o amor" (KANT, E. *Observations...* Paris, Vrin, 1988, p. 21). Ora, o sublime é "aquilo que, pelo fato de se poder concebê-lo, demonstra uma faculdade do espírito que transcende toda medida dos sentidos" (KANT, E. *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin, 1984, p. 90). O sentimento do sublime no domínio da natureza, "é o respeito pela nossa própria destinação", isto é, "pela destinação racional da nossa faculdade de conhecer sobre o poder da sensibilidade" (id. *ibid.*). Ao que nos parece as qualidades sublimes dizem mais do humano do que das coisas (*Sache*) justificando-se,

Um homem pode também ser para mim um objeto (*Gegenstand*) de amor, de temor ou de admiração, até mesmo de deslumbramento e, apesar de tudo, pode não ser um objeto de respeito. O seu humor, a sua coragem e força e o poder retido sobre os outros devido a sua posição podem inspirar-me sentimentos análogos, mas está sempre ausente, no entanto, o respeito interior a ele relativo. Para respaldar este pensamento, Kant cita Fontenelle: "Perante um grande senhor, inclino-me, mas o meu espírito não se inclina". Na verdade, o respeito é um tributo inseparável do mérito, queiramos ou não. Quando muito, podemos não manifestar externamente, todavia, não conseguimos impedir de internamente o sentirmos.

A consciência de um livre contrôle da lei para com a vontade, ligada a um constrangimento (*Zwang*) inevitável, exercício sobre todas as inclinações, mas somente por nossa própria razão, é pois o respeito pela lei. Falamos, portanto, da lei moral. "A ação que, de acordo com esta lei, à exclusão de todos os princípios determinantes retirados da inclinação, é objetivamente prática, chama-se *dever* (*Pflicht*).[49] Objetivamente, o dever exige na ação a conformidade com a lei e, subjetivamente, da máxima da ação o respeito pela lei enquanto modo único de determinação da vontade pela mesma. Disto resulta a diferença entre a consciência de ter agido em conformidade com o dever (*pflichtmässig*) e por *dever* (*aus Pflicht*), quer dizer, a partir do respeito pela lei; a primeira maneira de agir (a legalidade) é também possível, se as inclinações tivessem sido unicamente os princípios determinantes da vontade, a segunda (a moralidade), o valor moral, deve exclusivamente situar-se no fato da ação ter lugar a partir do dever, isto é, somente em vista da lei.[*]

É de suma importância que todos os juízos morais atentem, com a mais extrema precisão, ao princípio subjetivo de todas as máximas, a fim de se colocar a moralidade das ações na necessidade de agir por dever, por respeito à lei, não por amor e inclinação relativamente ao produto das ações. "Para os homens e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é constrangimento (*Nöthigung*), isto

assim, o respeito dirigido ao primeiro e não à segunda.

[49] Id. *ibid.*, p. 94; Id. *ibi.*, p. 84.

[*] Acerca da relação legalidade /moralidade em Kant, vide BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1984, p. 53 e segs.

é, uma obrigação (*Verbindlichkeit*) e toda ação aí fundada deve ser representada como um dever..." [50]

A lei moral é para a vontade de um ser absolutamente perfeito uma lei de santidade, porém, para a vontade de um ser racional finito, é uma lei do dever, do constrangimento moral. "Dever e obrigação são as denominações que unicamente podemos dar à nossa relação à lei moral. Somos certamente membros legisladores de um reino moral, possível mediante a liberdade e que nos é representado pela razão prática como um objeto de respeito, mas ao mesmo tempo, somos os seus súditos, não o seu soberano; e a compreensão errada da nossa posição inferior enquanto criaturas, a recusa presunçosa perante a autoridade da lei santa, é já, segundo o espírito, uma deserção dela, ainda que fosse cumprida de acordo com a sua letra. [51] Em se referindo ao mandamento *Ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo*, Kant ainda esclarece: "todos os preceitos morais do Evangelho apresentam a disposição moral em toda a sua perfeição, a qual, enquanto um ideal de santidade não é atingível, constituindo no entanto o modelo (*Urbild*) do qual devemos esforçar-nos por nos aproximar num progresso ininterrupto, mas infinito". [52]

Kant encerra sua análise dos Motivos da Razão Pura Prática centrando basicamente seus comentários em dois temas: analítica da razão prática e sua comparação com a analítica da razão especulativa e por fim, liberdade. A razão prática e a razão especulativa possuem como fundamento a mesma faculdade de conhecer, na medida em que ambas são razão pura. O filósofo propõe determinar-se a diferença da forma sistemática de uma relativamente à outra e indicar a razão de tal diferença por meio da comparação de ambas.

A analítica da razão pura teórica ocupava-se com o conhecimento dos objetos (*Gegenstände*) que podem ser dados ao entendimento e devia começar pela intuição, por consequência (visto ser sensível), pela sensibilidade, daí avançar, porém, primordialmente para os conceitos (dos objetos da intuição) e só depois deste duplo preparo era permitido-lhe terminar com princípios (*Grundsätze*). Ao

[50] KANT, I. *KpV* p. 95; PICAUVET, F. p. 86.

[51] Id. *ibid.*, p. 96-97; Id. *ibid.*, p. 87.

[52] Id. *ibid.*, p. 97; Id. *ibid.*, p. 87-88.

contrário, a razão prática não tem a ver com objetos para os conhecer, porém com a sua própria faculdade de tornar efetivos aqueles, isto é, com uma vontade que é uma causalidade enquanto a razão contém o fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) desta; uma vez que, por conseguinte, ela não tem de indicar objeto (*Objekt*) algum da intuição, mas, enquanto razão prática, somente uma lei da mesma, uma crítica da analítica desta razão tem de começar pela possibilidade de princípios práticos *a priori*.

As proposições apresentadas durante a exposição analítica, para quem convencer-se de suas proposições, suscitam justamente "a expectativa de algum dia talvez se poder chegar ao discernimento da unidade de todo o poder da razão pura (tanto da razão teórica como da razão prática) e derivar tudo a partir de um princípio; tal é a inevitável necessidade da razão humana que só encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática dos seus conhecimentos".[53]

Quanto à liberdade Kant divide-a em duas: liberdade psicológica e transcendental.

As representações determinantes têm a causa da sua existência no tempo e no estado precedente, este, por seu turno, num outro estado anterior e assim sucessivamente. Estas terminações, quer sejam inferiores, quer tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, isto é, suscitam uma ação através de representações e não mediante movimento corporal, são sempre princípios determinantes da causalidade de um ser, na medida em que sua existência é determinável no tempo, por conseguinte submetido às condições necessitantes do tempo passado, as quais pois, quando o sujeito deve agir, já não estão em seu poder; portanto, eles comportam certamente a liberdade psicológica (se queremos utilizar este termo a propósito de um encaadeamento exclusivamente interno das representações da alma).

[53] Id. *ibid.*, p. 106; Id. *ibid.*, p.97. Não parece ser o intento de Kant com os esclarecimentos presentes na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática* buscar a solução (elo vasculhamento de ambas: razão teórica e razão prática) para o atendimento desta inevitável necessidade humana, isto é, a aliança plena entre teoria e prática? Nisto, não alcançaria o homem o apogeu de sua essência como ser livre e por origem não dicotomizado? Du teria razão Habermas quando afirma Kant como o responsável pela colocação no lugar do conceito substancial da razão da tradição metafísica o conceito

A liberdade transcendental deve ser concebida como independência de todo o elemento empírico e, portanto, da natureza em geral, quer ela seja considerada como objeto (*Gegenstand*) do sentido interno, simplesmente no tempo, ou também dos sentidos externos no espaço e no tempo simultaneamente. Sem tal liberdade, que é a única prática *a priori*, não é possível nenhuma lei moral.

de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só terá caráter formal? (vide HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. RJ, Tempo Brasileiro, 1989, p. 18). Contestando Habermas, vê o excelente texto de LEBRUN, G. *Razão positivista e razão prática*. In: *Passeios ao léu*, SP, Brasiliense, 1983.

1.1.5. ANÁLISE DA DIALÉTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA.

A razão pura tem sempre a sua dialética quer seja no seu uso especulativo ou prático. Ela (a dialética) apresenta-se como uma ilusão inevitável a partir da aplicação da idéia racional da totalidade das condições (estamos falando, portanto, do incondicionado) aos fenômenos, como se eles fossem coisas em si (porque são sempre tomados por tal, na ausência de uma crítica admoestadora). "Deste modo, a razão é forçada a procurar a origem desta ilusão e como ela pode ser dissipada, o que só pode ter lugar numa crítica completa de toda a faculdade da razão pura, de sorte que a antinomia da razão pura, manifesta na sua dialética, é na realidade o mais benéfico erro em que alguma vez a razão humana pôde cair (...)". [54]

No uso especulativo da razão pura o modo como se deve resolver essa "dialética natural" e antecipar preventivamente o erro fomentado por uma ilusão pode ser descoberto, em minúcia, na crítica daquela faculdade. Contudo, no seu uso prático, as dificuldades são maiores para a razão. Enquanto razão pura prática, busca ela para o praticamente condicionado o igualmente incondicionado, a totalidade incondicionada do objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática sob o nome do bem soberano. Determinar pois esta idéia praticamente, quer dizer, de modo suficiente para a máxima da nossa conduta racional constitui a *doutrina da sabedoria* e esta, por sua vez, enquanto ciência é a *filosofia*, no sentido que lhe davam os antigos - indicação do conceito onde se deve colocar o soberano bem e da conduta a seguir para o alcançar. Convém, no entanto, observar: o conceito de soberano traz consigo já um equívoco que, caso não se lhe preste atenção pode fomentar inúteis discussões. Soberano (*Höchste*) pode significar supremo (*supremum*) ou perfeito (*Vollendete*) (*consummatum*). O primeiro engloba aquela condição que é em si mesma incondicionada, isto é, a nenhuma outra sujeita (*originarium*); o segundo tem a ver com o todo (*Ganze*) não constituente de parte alguma de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*).

Kant, na Analítica, demonstra a virtude (enquanto mérito de ser feliz) como *condição suprema* de tudo o que nos possa aparecer na condição de desejável, por

[54] KANT, I. *KpV*. p.124-125; PICAUVET, F. p. 115.

isso, também de toda a nossa busca da felicidade (o bem supremo). Na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e visto ser também a felicidade repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), caracteriza-se pois, a formação do soberano bem de um mundo possível. Por isto, "duas determinações unidas *necessariamente* num conceito devem estar conexas como princípio e consequência; e de tal modo esta *unidade* é considerada ou como *analítica* (conexão lógica) de acordo com a lei de identidade ou como *sistemática* (conexão real) de acordo com a lei de causalidade".[55] O vínculo entre virtude e felicidade pode ser concebido de duas maneiras: ou o esforço por ser virtuoso e a busca racional da felicidade não são duas ações diferentes, pois não é preciso fundar a primeira numa outra máxima diversa da pertencente a segunda, ou esse vínculo é estabelecido de maneira tal que a virtude produz a felicidade como algo distinto da consciência da virtude, da mesma maneira como a causa produz um efeito.

Ao primeiro entendimento acerca da conexão virtude/felicidade atrela-se a escola epicurista, e ao segundo a estoíca. Para o epicurista, ter consciência da máxima que conduz a felicidade é a virtude; porém o estoíco afirma: ser consciente da sua virtude é a felicidade. Para este, só a *moralidade* era a verdadeira sabedoria, visto ter atribuído a virtude um maior destaque; para aquele a *prudência* equivalia à moralidade. Em resumo, o estoíco afirma a virtude como sendo todo o soberano bem e a felicidade constitui apenas a consciência da posse da mesma virtude enquanto inerente ao estado do sujeito. O epicurista entendia a felicidade como o soberano bem e a virtude é somente a forma da máxima para a ela se candidatar, quer dizer, consiste no uso racional dos meios para a conseguir.

Na Analítica propõe-se a felicidade e a moralidade como dois elementos do soberano bem específica e totalmente diferentes e, por conseguinte, a sua conexão não pode ser conhecida *analiticamente*, mas é uma síntese dos conceitos. É preciso, pois, ou que o desejo de felicidade seja causa motriz (*Bewegursache*) para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente (*wirkende Ursache*) da felicidade. Forma-se aí, então, a antinomia da razão prática. "A primeira das duas proporções - a busca da felicidade produz um princípio de

[55] Id. *ibid.*, p. 128; Id. *ibid.*, p. 120.

intenção virtuosa (*einen Grund tugendhafter Gesinnung*) - é *absolutamente* falsa; quanto à segunda, a saber: a intenção virtuosa (*Tugendgesinnung*) produz necessariamente a felicidade, não é absolutamente falsa; mas, somente enquanto é considerada como a forma da causalidade no mundo sensível e, portanto, se admito a existência no mundo sensível como o único modo da existência do ser racional, ela não é senão condicionalmente falsa".[56] Solucionando este impasse, Kant estabelece a possibilidade de se conceber (mas nem por isso conhecer e discernir) uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a espera de uma felicidade a ela proporcionada como consequência sua; pelo contrário, é impossível os princípios de busca da felicidade suscitarem a moralidade; por isso, o bem supremo (enquanto condição primeira do soberano bem) constitui a moralidade e, contrariamente, a felicidade forma o seu segundo elemento, de tal modo porém que esta é apenas a consequência moralmente condicionada, embora necessária da primeira.

A realização do soberano bem no mundo é o objeto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Entretanto, a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição de que ser racional algum do mundo sensível é capaz em nenhum momento da sua existência. "Não obstante, uma vez que ela é exigida como praticamente necessária, somente pode ser encontrada num progresso que vai até o infinito e, segundo os princípios da razão pura prática, necessário é admitir tal progresso prático como o objeto real da nossa vontade".[57] Esta progressão infinita, porém, só é possível sobre o pressuposto de uma existência e de uma personalidade indefinidamente perseverantes do mesmo ser dotado de razão; a qual denominamos imortalidade da alma. Disto resulta: o soberano bem só é possível praticamente sob o pressuposto da imortalidade da alma, porque esta enquanto indissolúvelmente ligada à lei moral, é um postulado da razão pura prática, pelo qual entende Kant uma proposição teórica, porém, não demonstrável por estar inseparavelmente ligada a uma lei prática possuidora de um valor incondicionado *a priori*.

A felicidade, para o filósofo de Königsberg, é o estado no mundo de um ser

[56] Id. *ibid.*, p. 132; Id. *ibid.*, p. 123-124.

[57] Id. *ibid.*, p. 140-141; Id. *ibid.*, p. 131-132.

dotado de razão para o qual, na totalidade de sua existência, tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade e funda-se, portanto, na harmonia da natureza com o fim integral desse ser igualmente com o princípio determinante da sua vontade.[58] Ora, a lei moral, enquanto lei da liberdade, ordena através de princípios determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e da sua harmonia com a nossa faculdade de desejar (como motivo); "mas o ser racional agente no mundo não é, contudo, simultaneamente causa do mundo e da própria natureza".[59] Logo, o soberano bem só é possível no mundo enquanto se admite uma causa suprema da natureza possuidora de uma causalidade conforme à disposição moral. Um ser pois, capaz de ações segundo a representação das leis é uma inteligência (ser racional) e sua causalidade, segundo esta representação das leis, é a sua vontade.

Assim, a causa suprema da natureza, enquanto pressuposto para o soberano bem, é um ser que, pelo entendimento e vontade, é a causa (autor) da natureza, isto é, Deus.

Comentando a relação criador/criatura, Kant encerra sua análise acerca da existência de Deus com esta bela passagem: "Que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo ser racional) seja *fim em si mesmo*, isto é, que não possa jamais ser utilizado por alguém (nem mesmo por Deus) simplesmente como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim; que, por isso mesmo, a *humanidade* deva ser para nós próprios *sagrada* na nossa pessoa, é o que decorre de si mesmo, porque o homem é o *sujeito da lei moral*, portanto, daquilo que é santo em si e em virtude do qual e também em consonância com o mesmo em geral unicamente algo se pode chamar santo. Pois, essa lei moral funda-se na autonomia da sua vontade enquanto livre, a qual, segundo as suas leis gerais, deve "simultaneamente de modo necessário poder harmonizar-se com aquilo a que deve submeter-se".[60]

[58] Cf. id. *ibid.*, p. 143; Id. *ibid.*, p. 134.

[59] Id. *ibid.*

[60] Id. *ibid.*, p. 151; Id. *ibid.*, p. 141.

1.1.6 ANÁLISE DA METODOLOGIA DA RAZÃO PURA PRÁTICA.

Por metodologia da Razão Pura Prática Kant entende o modo pelo qual se pode dar às leis da razão pura prática um acesso ao espírito humano, de influência sobre suas máximas, quer dizer, tornar a razão subjetivamente prática.[61] É claro que os princípios determinadores da vontade - os únicos a tornarem as máximas genuinamente morais e lhes dar um valor moral-, a imediata representação da lei e a observância objetivamente necessária da mesma como dever, têm de ser representados como os motivos próprios das ações; porque, de modo diverso, suscitara-se certamente a legalidade das ações, mas não a moralidade das intenções. Por isso, a recomendação do filósofo no que tange à educação moral das crianças: "Desejo-lhes apenas a dispensa dos exemplos de ações ditas nobres (de um mérito transcendental = *überverdienstlicher*), tão prodigalizados por nossos escritos sentimentais (*empfindsamen*), referindo-se tudo simplesmente ao dever e ao valor que um homem pode e deve atribuir-se aos seus próprios olhos pela consciência de nunca o ter transgredido; porque o que se desemboca em vazios desejos e aspirações a uma perfeição inacessível produz simples heróis de romance que, ao valerem-se (*sich viel zu Gute thun*) do seu sentimento pela grandeza transcendente (*überschwenglich-Grosse*) se isentam da prática dos deveres comuns e correntes da vida, que então, somente lhe parece pequenos e insignificantes".[62]

A moralidade deve ter tanto maior força no coração humano quanto mais puramente é representada. Disto segue-se, portanto, que se a lei da moralidade e a imagem da santidade e da virtude há de exercer influência em nossa alma, só o pode enquanto é posta de maneira pura no coração, ou seja, sem mistura de propósitos em prol de seu bem-estar como motivo. Na verdade isto significa elevar-se totalmente, por assim dizer, acima do mundo sensível e está inseparavelmente ligado, na mesma consciência da lei, como motivo de uma faculdade dominadora da *sensibilidade*.

Para tal, existe um método precrito nos seguintes procedimentos: Primeiro,

[61] Cf. id. *ibid.* p. 173; Id. *ibid.*, p. 161.

[62] Id. *ibid.*, p. 177; Id. *ibid.*, p. 165.

trata-se tão somente de fazer do juízo segundo leis morais uma ocupação natural, de certa maneira um hábito, que acompanha todas as nossas ações livres como igualmente a observação das ações livres dos outros e de o tornar mais penetrante perguntando em primeiro lugar se a ação é objetivamente conforme a lei moral. Segundo, fazer notar a pureza da vontade na representação viva da disposição moral em exemplos, inicialmente só como perfeição negativa da mesma, enquanto numa ação por dever nenhuma influência sobre ela exercem motivos das inclinações como fundamentos de determinação.

O filósofo encerra a Crítica da Razão Prática apresentando as duas coisas que mais provocam admiração e veneração em qualquer tempo no qual ocupe-se delas a reflexão: "O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. Eu não preciso (*darf*) procurar e presumir a ambas simplesmente como se estivessem envolvidas em trevas ou colocadas numa região transcendente (*in Ueberschwenglichen*), fora do meu horizonte, vejo-as perante mim e religo-as imediatamente com a consciência de minha existência".[63] A primeira começa onde eu ocupo lugar no mundo sensível e estende a conexão na qual me encontro até ao imensamente grande. A segunda começa no meu invisível eu, na minha personalidade e expõe-me num mundo possuidor da verdadeira infinidade, mas que só se revela ao entendimento e com o qual me reconheço numa conexão, não simplesmente contingente como na primeira, mas universal e necessária.

Finalmente, para a compreensão moral da nossa natureza, Kant propõe o estudo sério e metódico resumido assim por ele: "Numa palavra: a ciência (procurada de maneira crítica e introduzida metodicamente) é a porta estreita que conduz à *doutrina da sabedoria* [*], se por esta se entende não só o que se *deve fazer* [*], mas o que deve servir de fio condutor aos *mestres* [*] para bem preparar e fazer conhecer o caminho da sabedoria, a ser seguido por cada um e preservar os outros dos erros (*Irrwegen*). *A filosofia deve sempre permanecer guardiã desta ciência e se o público não deve tomar parte em suas sutis investigações, a ele cabe apenas as doutrinas* [*] *que, após uma tal preparação (Bearbeitung), podem enfim aparecer-lhe em toda a sua claridade*".[64]

[63] Id. *ibid.*, p. 186; Id. *ibid.*, p. 173.

[*] Grifos do autor. São nossos os grifos restantes (E.M.)

[64] Id. *ibid.*, p. 188; Id. *ibid.*, p. 175.

1.2. A MORAL: DO CONHECIMENTO VULGAR AO CONHECIMENTO FILOSÓFICO.

1.2.1. PREÂMBULO.

Exatamente no início da Obra, Kant evoca a tripartição clássica feita pelos gregos da filosofia em Física, Ética e Lógica.[01] Esclarece, também, sobre o conhecimento racional dividido em: material (considera qualquer objeto) ou formal (ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem diferenciar os objetos). A filosofia formal chama-se Lógica; a material, pelo fato de abarcar determinados objetos e as leis a que eles estão submetidos, é dupla; visto serem leis ou da natureza ou da liberdade. A primeira chama-se Física ou Filosofia da Natureza, a segunda é a Ética ou Filosofia dos Costumes.

A Lógica não pode ter parte empírica porque trata unicamente de relações formais. No entanto, a Filosofia natural bem como a Filosofia moral podem ter cada uma sua parte empírica, pois aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta porém, as da vontade humana enquanto afetada pela natureza. Assim, pode-se denominar empírica toda a filosofia baseada em princípios da experiência, aquela porém cujas doutrinas se apoiam em fundamentos (*Gründe*) *a priori* chama-se filosofia pura. A última quando simplesmente formal, denomina-se Lógica; mas quando se limita a determinados objetos do entendimento denomina-se Metafísica. Surge, então, a idéia de uma dupla Metafísica: uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes. A física possuirá, também, duas partes: uma empírica e uma racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica poder-se-ia chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a outra seria a moral propriamente dita.

Mas, o que seria propriamente uma Metafísica dos Costumes?

[01] Cf. KANT, E. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Paris, Vrin, 1980, p. 43. Nota número 1. (AK.IV.386). O texto recebe sua indicação no original alemão (referência entre parênteses) de acordo como o texto encontrado no volume IV dos GESAMMELTE SCHRIFTEN publicados pela Academia Prussiana das Ciências, Berlim, 1911, da página 385 até a 463.

Por costumes (*Sitten*) em geral, parece entender Kant, todo o complexo de regras de conduta ou de leis que normatizam a ação do homem como ser livre. O homem, enquanto participante do mundo dos fenômenos, está submetido às leis da natureza; porém, enquanto ser livre pertencente ao mundo inteligível, o homem esquiva-se das leis naturais e adapta suas ações a uma outra forma de legislação: a legislação moral - gênese do mundo dos costumes, em contraposição ao mundo natural.[02] Por conseguinte, quando o filósofo trata de costumes, refere-se ao objeto tradicional da Ética ou Filosofia Moral, distinta da Lógica e da Física.

Kant, como já foi aludido, diferencia uma parte empírica e uma parte não-empírica (ou racional) quando se trata de qualquer forma de conhecimento. Somente a segunda pode receber o título de Metafísica.[03] Concluimos, então: uma Metafísica dos Costumes seria o estudo dos fundamentos racionais *a priori* de nossa conduta. "Eu coloco somente a questão: saber se a natureza da ciência não exige que separemos sempre com cuidado a parte empírica da parte racional, que se faça proceder de uma parte à Física propriamente dita (empírica) de uma Metafísica da natureza; por outro lado, à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente expurgado, de uma como da outra, todo elemento empírico a fim de saber tudo o que a razão pura pode fazer nos dois casos e quais as fontes de onde ela própria tira o seu ensino *a priori*..."[04] O autor da *Fundamentação* vai ater-se, nesta obra, somente à filosofia moral buscando a resposta à pergunta: "Não é correto ser da mais extrema necessidade elaborar um dia uma Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo aquilo possível de ser somente empírico e pertença à Antropologia?"[05] Assentada em bases puras, e quando aplicada ao homem não recebe o mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), uma metafísica dos Costumes é indispensavelmente necessária. Não somente por motivos de ordem especulativa

[02] Sobre o conceito de costumes vide BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1984, p. 50.

[03] Acerca do conceito de Metafísica, veja: KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa, Edições 70, 1987, p. 23-24 (A 23-24) et *Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura 1781*. Petrópolis, Vozes, 1985, p. 10 (A. VII, VIII).

[04] KANT, E. *Fondements...*, p. 46-47 (AK. IV. 388-9).

[05] Id. *ibid.*, p. 47 (AK. IV. 388-9).

(para investigar a fonte dos fundamentos (*Grundsätze*) práticos que residem *a priori* em nossa razão), como também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. São portanto dois motivos que comandam a elaboração de uma metafísica dos Costumes: um especulativo e outro que podemos nomear prático. Na verdade, prático por ser educativo; pois, não sendo somente um ser racional, mas também dotado de sensibilidade, o homem encontra-se suscetível de não compreender a lei moral em toda sua clareza. Em resumo, "a Metafísica dos costumes deve investigar a idéia e os princípios (*Prinzipien*), de uma vontade pura possível e não as ações e condições da vontade humana em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia".[06]

[06] Id. *ibid.*, p. 50 (AK. IV. 390).

1.2.2. ANÁLISE DA PASSAGEM DO CONHECIMENTO RACIONAL VULGAR DA MORALIDADE AO CONHECIMENTO FILOSÓFICO.

Não é possível cogitar nada no mundo, diz Kant, e em geral também nada fora dele que possa ser considerado como bom sem restrição, a não ser somente uma boa vontade.[07] A boa vontade não deve ser observada como um valor em si, porém como tendência à realização de um valor e não poderemos em nenhum caso sustentar que a boa vontade é superior ao valor que ela realiza.[08] Os talentos do espírito, isto é, inteligência, astúcia, capacidade de julgar, etc. bem como as qualidades do temperamento [09], a saber, coragem, decisão, perseverança nos propósitos, são em muitas situações coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se más e prejudiciais se a vontade não for boa. O que faz a boa vontade tal como é não são suas obras ou seus sucessos, não é sua habilidade para alcançar qualquer objetivo proposto, é tão - somente o quer; ou seja, em si mesma e considerada em si mesma deve, sem comparação, ser estimada bem superior a tudo aquilo que poderia ser alcançado por ela unicamente em favor de qualquer inclinação e mesmo, se quisermos, da soma de todas as inclinações. Portanto, boa vontade deve ser sinônimo de uma vontade que não esteja subordinada a nenhuma atitude ou cálculo interessado, mas de modo exclusivo ao respeito vinculado ao dever.

Neste sentido, são três os pressupostos fundamentais da ação moral: 1º) ação moral é aquela praticada não para atender um interesse egoísta, (atitude sensível), mas somente para atender à lei do dever. Isto é, a ação moral é exercida não só conforme ao dever (*pflichtmässig*), mas por dever (*aus Pflicht*). Existem ações que podem aparentar honradez; entretanto, não são morais. O sujeito de tal ação pode ter agido conforme ao dever, porém motivado por uma inclinação imediata. Vejamos alguns exemplos listados por Kant. Um comerciante pode aumentar os preços de seus produtos quando do contato com um comprador

[07] Cf. id. *ibid.*, p. 55 (AK. IV. 393).

[08] DELBOS, V. In: *Fondements...* p. 55, nota 27.

[09] Temperamento significa uma disposição constante de ser afetado e agir de uma certa maneira. Cf. KANT, I. *Anthropologie*. p. 286-287; FOUCAULT, M. p. 136.

inexperiente. Se ele assim age, não porque este seja seu dever, mas só porque seja de seu próprio interesse, a sua ação não pode ser caracterizada como moral. Um segundo exemplo refere-se àqueles que, perdendo o gosto de viver, não se suicidam por inclinação ou medo. Embora, obedecendo ao instinto de conservação, a atitude não é moral, pois não foi levada a cabo unicamente por respeito ao dever. Aquele que, cumprindo atitude nobre, favorece seu próximo, pode não estar em ação moral se esta é cumprida não para o dever, mas por simpatia ao próximo, ou seja, segundo uma tendência sensível; 2º) ação moral é praticada em vista, não do propósito a ser atingido por seu intermédio, mas da máxima [*] que a determina; 3º) ação moral é aquela movida somente pelo respeito à lei, sendo o dever a necessidade de uma ação por respeito a esta lei.[10]

O valor moral da ação não está, portanto, no resultado que dela se espera; não está também, em qualquer princípio (*Prinzip*) da ação que necessita imputar seu móbil a este efeito esperado. Por isso, nada senão a representação da lei em si mesma, que só no ser racional se realiza (*stattfindet*), enquanto ela, e não o efeito esperado, determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral.

Emoça o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, por isso distinto de todos os outros sentimentos que se podem

[*] Para Kant, máxima é o princípio (*Prinzip*) subjetivo do querer; o princípio (*Prinzip*) objetivo (isto é o que serviria a todos os seres racionais, se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade de desejar) é a lei prática (*Fundements...* p. 66 - AK. IV. 400). A máxima é o princípio (*Prinzip*) subjetivo da ação que o sujeito dá a si mesmo por regra (dito de outro modo, ela exprime como ele quer agir.) (apud PHILONENKO, A. nota 120 às *Réflexions sur L'Éducation*. Paris, Vrin, 1966, p. 124).

[10] Objetivamente, o conceito do dever exige, pois, na ação a conformidade com a lei e subjetivamente, na máxima desta mesma ação, o respeito pela lei enquanto único modo de determinação da vontade pela mesma. É aí que repousa a diferença entre a consciência de ter agido *conforme o dever* (*pflichtmässig*) e *por dever* (*aus Pflicht*), quer dizer, por respeito à lei. A primeira maneira de agir (a legalidade = *Legalität*) é ainda possível, se as inclinações tivessem sido unicamente os fundamentos determinantes (*Bestimmungsgründe*) da vontade, a segunda (a moralidade), o valor moral, deve ser colocado exclusivamente no fato da ação ter lugar a partir do dever, isto é, pura e simplesmente em vista da lei (KANT, I. *KpV* p. 94-95. PICAUVET, F. p. 85).

reportar à inclinação ou ao medo. "A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência que tenho dela, chama-se respeito; de tal sorte que o respeito deve ser considerado, não como a causa da lei, mas como efeito da lei sobre o sujeito. O respeito é propriamente a representação de um valor que traz prejuízo a meu amor-próprio. Por conseguinte, é qualquer coisa não considerada nem como objeto (*Gegenstand*) da inclinação nem como objeto (*Gegenstand*) do medo, se bem que existe algo análogo com os dois ao mesmo tempo. O objeto (*Gegenstand*) do respeito é pois, simplesmente a lei, aquela que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si".[11] Mas a qual lei está se referindo o filósofo? Qual a lei, cuja representação, mesmo sem levar em conta o efeito dela esperado, tem de determinar a vontade para esta poder ser chamada boa absolutamente? Despojada a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei; nada resta senão a conformidade a uma lei universal das ações geral que possa servir de único princípio (*Prinzip*) para a vontade, isto é, "devo sempre me conduzir de tal maneira que *passa também querer que minha máxima torne-se uma lei universal*".[12] A simples conformidade à lei em geral sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações, serve aqui de princípio (*Prinzip*) para a vontade.

Tomamos, por exemplo, o seguinte problema: Estando numa situação difícil, não posso eu fazer uma promessa com o intento de não cumpri-la? Podemos ter dois sentidos para a questão: se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa, pois ser verdadeiro por dever é algo completamente diferente de sê-lo por medo das conseqüências prejudiciais. Entretanto, "quanto à resposta desta questão, se uma falsa promessa é conforme ao dever, o meio mais rápido e infalível de resolvê-la é perguntando-me: - Aceitaria eu com satisfação que minha máxima (de me tirar do embaraço por uma falsa promessa) deve valer como uma lei universal (tanto para mim como para os outros)? E, poderia eu dizer para mim mesmo: todos os homens podem fazer uma falsa promessa quando estiverem numa situação embaraçosa da qual não há outro meio de sair?"[13] A primeira

[11] KANT, E. *Fundements...*, p. 67-68 (AK. IV. 401-401).

[12] Id. *ibid.*, p. 68 (AK. IV. 402).

[13] Id. *ibid.*, p. 69 (AK. IV. 403-404).

constatação que nos aparece é a seguinte: posso querer a mentira, mas não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei não poderia propriamente haver já promessa alguma, pelo fato de ser inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas ações futuras a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou se o fizessem, de maneira desavisada, me pagariam na mesma moeda. Por isso Kant, recomenda, para que saibamos se o querer é moralmente bom a seguinte assertiva: "tu podes querer também que a tua máxima torne-se uma lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dele pudesse resultar ou para ti ou para os outros, mas porque ela não cabe como princípio (*Prinzip*) numa possível legislação universal" [14]

Chegamos, portanto, ao princípio (*Prinzip*) inerente ao conhecimento moral da razão humana comum (*gemeinen*). Em verdade, a razão vulgar não o concebe abstratamente numa forma geral, porém o mantém sempre diante de si e com o padrão de seus juízos. Ressaltando-se, como na razão comum a faculdade de julgar em matéria prática leva vantagem sobre a faculdade de julgar em matéria teórica. "Não seria, então, mais a propósito, nas coisas da moral, manter-se no julgamento da razão comum (*gemeinem*) e, quando muito, introduzir a filosofia somente para expor o sistema moral de maneira mais completa e mais clara, para apresentar suas regras de modo mais cômodo para o uso (sobretudo para a discussão), mas não para desviar a razão humana comum (*gemeinem*), mesmo do ponto de vista prático, de sua feliz simplicidade e engajá-la por meio da filosofia numa nova via de investigação e de ensino?" [15] Em seguida, Kant afirma que a inocência é uma coisa admirável, seu mal é deixar-se seduzir tão facilmente. Mesmo sendo um ser racional, o homem é seduzido por aquilo que nele é ligado à sensibilidade em geral, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Aqui surge uma *dialética natural*, isto é, um pendor ao sofisma em detrimento das regras do dever, colocando em dúvida sua validade ou pelo menos sua pureza e rigor, tornando-as mais conforme aos nossos desejos e inclinações, enfim, a busca de sua corrupção e perda de toda sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar. Por isso, "a razão vulgar é impelida por motivos propriamente práticos e não por

[14] Id. *ibid.*, p. 70 (AK. IV. 403-404).

[15] Id. *ibid.*, p. 71 (AK. IV. 405).

qualquer necessidade especulativa (necessidade que jamais lhe atrai, enquanto ela se contenta em ser simplesmente sã razão), a sair de sua esfera e passar para o campo da filosofia prática; aí encontra ela informações claras sobre a fonte do seu princípio (*Prinzip*), sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação (...)” [16]

[16] Id. *ibid.*, p. 72 (AK. IV. 405).

1.2.3 ANÁLISE DA PASSAGEM DA FILOSOFIA MORAL POPULAR À METAFÍSICA DOS COSTUMES

Pelo fato do filósofo até agora retirar o conceito de dever do uso vulgar, não quer dizer que o tenha tratado como um conceito empírico. Na verdade, a experiência humana não nos pode apresentar nenhum exemplo seguro da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas ordenadas pelo dever possam acontecer em conformidade com ele, é contudo ainda incerto se elas acontecem verdadeiramente por dever e que tenham, portanto, valor moral. Por isso, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso no qual a máxima de uma ação, aliás conforme ao dever, se tenha baseado apenas em motivos morais e na representação do dever, pois, quando se fala de valor moral, não tratamos das ações visíveis, mas dos seus princípios (*Prinzipien*) íntimos que são invisíveis.

Entretanto, as ações de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, podem ser irremittentemente ordenadas pela razão. Vejamos pois: "a pura lealdade na amizade, não é menos obrigatória para todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever está implícito, como dever geral, antes de toda experiência, na idéia de uma razão que determina a vontade por fundamentos (*Gründe*) *a priori*".[17] Também, não se poderia prestar pior serviço à moralidade do que extrai-la de exemplos. Pois a cada exemplo apresentado corresponde um julgamento segundo os princípios (*Prinzipien*) da moralidade para se ter certeza de sua realidade para servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. "Mesmo o Santo do Evangelho deve ser primeiramente comparado com nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; ainda diz ele de si mesmo: 'Porque me chamais bom (eu a quem vês)? Bom, (isto é, o protótipo do bem) só o é Deus (a quem não vedes)".[18] O conceito de Deus é tirado da *idéia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral. A imitação, portanto, não tem

[17] Id. *ibid.*, p. 77 (AK. IV. 408).

[18] Id. *ibid.*, p. 77 (AK. IV. 409).

lugar algum na moral, e os exemplos servem apenas para encorajar.

Visto não existir nenhum fundamento (*Grundsatz*) supremo da moralidade que não tenha de fundar-se na razão pura, o filósofo propõe a exposição destes conceitos de maneira geral (*in abstracto*), tais como eles existem *a priori* juntamente com os princípios (*Prinzipien*) a eles vinculados, se o conhecimento quer distinguir-se do vulgar e chamar-se filosófico. "É sem dúvida louvável descer até os conceitos populares, contanto que se consiga em primeiro lugar elevar-se, de maneira a satisfazer plenamente o espírito, até aos princípios (*Prinzipien*) da razão pura. Assim proceder, é *fundar* primeiramente a doutrina dos costumes sobre uma metafísica e, uma vez firmada, torná-la *acessível* à vulgarização".[19] Uma tal metafísica dos costumes, sem influência nem da Antropologia, nem da Teologia, tampouco da Física, ou mesmo das qualidades ocultas, não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática de seus preceitos.

Todas as coisas na natureza agem de acordo com leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios (*Prinzipien*), em outros termos, só ele tem uma vontade. Mas, como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade é razão prática. Ora, se a razão determina de modo infalível a vontade, as ações de um tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, "a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário quer dizer, como bom".[20] Mas, se a vontade não é em si conforme a razão (é o caso dos homens), então as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias são subjetivamente contingentes e a determinação de uma tal vontade conforme as leis objetivas é constrangimento; a representação de um princípio (*Prinzip*) objetivo, enquanto constrangedor para uma vontade, chama-se mandamento (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo.[21]

[19] Id. *ibid.*, p. 79 (AK. IV. 410).

[20] Id. *ibid.*, p. 83 (AK. IV. 412).

[21] Cf. Id. *ibid.*, p. 84 (AK. IV. 413).

Todos os imperativos se exprimem pelo dever (*sollen*) e mostram a relação de uma tal lei objetiva da razão com uma vontade que, segundo sua constituição subjetiva, não é por ela necessariamente determinada (um constrangimento). Dizem o que seria *bom* e o que não seria, mas dizem-no a uma vontade nem sempre realizadora de alguma coisa só porque lhe é representado como sendo bom fazê-la. Há, portanto, de se estabelecer a diferença entre o praticamente bom e o agradável. O primeiro é aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por consequência não devido a causas subjetivas, mas objetivamente, isto é, por fundamentos (*Gründen*) válidos para todo o ser racional. O segundo, só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas válidas apenas para a sensibilidade de alguns e não como princípio (*Prinzip*) da razão válido para todos.[22] Uma vontade absolutamente boa estaria, portanto, igualmente submetida às leis objetivas (do bem), mas, não se poderia representar como constrangida a ações conforme à lei, pois pela sua constituição subjetiva, ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso, não existem imperativos válidos para uma vontade divina e em geral, para uma vontade santa.[23]

O imperativo pode ser hipotético se a ação é apenas boa como meio para qualquer outra coisa. Se a ação é representada como boa em si, por conseguinte, necessária numa vontade em si conforme à razão, como princípio (*Prinzip*) que a determina, então o imperativo é categórico. O imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer fim *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio (*Prinzip*) problematicamente prático, no segundo um princípio (*Prinzip*) assertoricamente prático. O imperativo categórico, declarando a ação como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outro fim, vale como princípio (*Prinzip*) apodítico. Os imperativos da

[22] Cf. id. *ibid.*, p. 84 (AK. IV.413). Após estabelecer esta diferença, Kant chama a atenção para uma outra: entre inclinação e interesse. Inclinação é a dependência da faculdade de desejar com relação às sensações; assim, a inclinação testemunha sempre uma necessidade. Quanto à dependência de uma vontade que pode ser determinável de maneira contingente com relação aos princípios (*Prinzipien*) da razão, chama-se interesse (id. *ibid.*).

[23] Cf. id. *ibid.*, p. 84 (AK. IV. 414).

habilidade, que nos prescrevem os meios úteis para obter um certo resultados, são hipotéticos. Hipotéticos são também os imperativos de prudência [*] que nos prescrevem os meios mais seguros para alcançar a felicidade. O imperativo da moralidade, ao contrário, não se baseia em qualquer outro fim para nos prescrever uma certa conduta. Em resumo, a habilidade dita regras, a prudência dá conselhos e a moralidade impõe mandamentos ou leis.

O filósofo interroga-se agora, acerca da possibilidade dos imperativos. Não é preciso debate especial para saber-se da possibilidade dos imperativos hipotéticos: estes repousam na proposição analítica [**]: "quem quer o fim quer os meios". [24] Em contrapartida, a possibilidade do imperativo da moralidade, sem dúvida, é a única questão que requer equacionamento. Aqui, a ordem dada pela razão não pode ser ligada analiticamente ao fim visado, pelo simples fato do imperativo categórico não estar submetido a nenhum fim. Ele é portanto, uma proposição sintética e estabelece uma ligação entre a vontade e a lei; porém esta ligação é *a priori* (dado que algo empírico não pode fundamentar a moralidade). Estamos pois em presença de uma "proposição prática sintética *a priori*". Não contendo senão a necessidade de que a máxima de minha ação se conforme à lei e não propondo nenhum fim exterior, no imperativo categórico nada mais resta do que: "a universalidade de uma lei em geral, à qual a máxima da ação deve ser

[*] Acerca da prudência, esclarece Kant: "O termo prudência é tomado em duplo sentido. Segundo o primeiro sentido, ele pode trazer o nome de prudência em relação ao mundo; no segundo sentido, prudência privada. A primeira é a habilidade de um homem agir com seus semelhantes de maneira a lhes utilizar para seus fins. A segunda é a capacidade em reunir todos estes fins para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre a qual se reduz o valor da primeira e quem é prudente no primeiro sentido sem ser no segundo, pode-se dizer justamente que ele é esperto e ardiloso, mas em suma imprudente" (Id. *ibid.*, p. 87). "A prudência é a faculdade que consiste em saber utilizar sua habilidade em relação ao outro" (Kant, E. *Réflexions...* p. 90).

[**] "Du o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos" (KANT, I. *KrV* p. 7(A); MOURJÃO, A. p. 43).

[24] Id. *ibid.*, p. 89 (AK. IV. 417).

conforme".[25] O imperativo categórico é, pois, só um e sua fórmula geral é a seguinte: "Age unicamente de acordo com uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal".[26]

Se prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos quando transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não desejamos a nossa máxima como lei universal, porque isso não é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei, nós tomamos apenas a liberdade de nela abrir uma exceção para nós, nisto consiste a imoralidade. O suicídio e a falsa promessa enquadram-se aqui. A máxima da ação do primeiro caso seria: por amor próprio, posso renunciar à vida quando esta só me traz males. Esta máxima não pode converter-se em lei universal da natureza [*], pois: "Vemos, então, em breve, que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida, justo pelo sentimento cuja função especial é estimular a conservação da vida, estaria em contradição consigo mesma e não poderia subsistir como natureza".[27] Portanto, o suicídio é contrário ao princípio (*Prinzip*) supremo do dever. Igual raciocínio aplica-se ao caso da falsa promessa, a universalidade de uma lei cujo objetivo fosse o de fazer promessas com a intenção de não cumpri-las tornaria impossível a própria promessa. O mesmo se diz da ação de abandonar os próprios talentos ou mostrar-se indiferentes perante os males do próximo, ambas são formas de conduta cujas máximas, enguidas em leis universais, não poderiam fundar uma natureza capaz de satisfazer a um ser racional.

A questão agora a ser resolvida é a seguinte: "É uma lei necessária para todos os seres racionais, julgar sempre suas ações de acordo com as máximas, tais que eles possam querer que sirvam de leis universais?".[28] Se essa lei existe, ela deve estar ligada, totalmente *a priori*, ao conceito de vontade de um ser

[25] Id. *ibid.*, p. 94 (AK. IV. 421).

[26] Id. *ibid.*

[*] "Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido mais geral (quanto a forma), quer dizer a existência (*Dasein*) das coisas (*Dinge*), enquanto é determinada por leis universais" (Id. *ibid.*, p. 95 (AK. IV.422)).

[27] Id. *ibid.*, p. 96 (AK. IV. 422).

[28] Id. *ibid.*, p. 102 (AK. IV.426).

racional em geral. Uma tal descoberta é tarefa de uma Metafísica dos Costumes.

Todo homem dotado de vontade (faculdade de se determinar a si mesmo a agir conforme a representação (*Vorstellung*) de certas leis), isto é, enquanto ser racional, age em vista de um fim. Aquilo que serve para a vontade como fundamento (*Grund*) objetivo da sua autodeterminação é o *fim* (*Zweck*), e, se este é dado somente pela razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais. O que, pelo contrário, contém apenas o fundamento (*Grund*) da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim (*Zweck*), chama-se *meio* (*Mittel*). O fundamento (*Grund*) subjetivo do desejar é o *móvil* (*Triebfeder*), o fundamento (*Grund*) objetivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); disto resulta a diferença entre fins subjetivos, que se apoia em móveis, e objetivos, que dependem de motivos (válidos para todo ser racional). Os princípios (*Prinzipien*) práticos são *formais* quando fazem abstração de todos os fins subjetivos e portanto em certos móveis. Os fins que um ser racional se propõe a seu grado como efeitos da sua ação (fins materiais) são na totalidade apenas relativos, por conseguinte, apenas a base de imperativos hipotéticos.[29]

Admitamos porém que haja algo cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas; nesse algo e só nele estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática. Ora, não existe, na natureza, senão um fim em si: "O homem, e em geral todo ser racional, *existe* como fim em si e *não simplesmente como meio*, do qual esta ou aquela vontade possa dispor a seu arbítrio".[30]

As coisas nunca têm valor em si mesmas; os seres racionais ou pessoas, ao contrário, têm valor absoluto. Se não tomássemos a pessoa humana como um fim em si, nada restaria dotado de valor absoluto, o que inviabilizaria a existência de um imperativo categórico. Este imperativo, numa segunda versão seria: "Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como simples meio".[31] Recuperemos os exemplos já mencionados: o homem que suicida trata sua própria

[29] Cf. *Id. ibid.*, p. 103 (AK. IV. 427).

[30] *Id. ibid.*, p. 104 (AK. IV. 428).

[31] *Id. ibid.*, p. 105 (AK. IV. 429).

pessoa como meio e não como um fim em si; quem faz uma falsa promessa serve-se do próximo como de um meio; aquele que não zela por seus talentos impede o desenvolvimento da humanidade em si mesmo como um fim; e quem não contribui para a felicidade dos outros é contrário ao desenvolvimento da humanidade como fim em si. Em todos os casos citados, a ação, examinada desse segundo ponto de vista, não é moral.

Este princípio (*Prinzip*) da humanidade e de toda a natureza racional em geral *como fim em si*, não é extraído da experiência. Primeiro por causa da sua universalidade. Segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo) mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema limitadora de todos os fins subjetivos, por isso mesmo só podendo derivar-se da razão pura. "É que o princípio de toda legislação prática reside, *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (de acordo com o primeiro princípio (*Prinzip*)) de ser uma lei (que pode-se dizer a rigor uma lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside no *fim*".[32] O terceiro princípio (*Prinzip*) da moralidade será, assim: "(...) a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal".[33] Eis aí o que Kant chama de princípio (*Prinzip*) da *autonomia* da vontade. Ele nos facilita compreender porque a nossa obediência à lei não se funda na busca de um interesse qualquer: obedecemos à lei porque somos nós mesmos que criamo-la.

Rousseau entendia por república um Estado no qual "cada um unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo" [*]. Retomando no plano moral essa idéia de autonomia, o filósofo de Königsberg chega ao conceito de um reino dos fins. "Por reino entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Como as leis determinam os fins segundo a sua validade, se fizermos abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poderemos conceber um todo do conjunto dos fins (...) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os

[32] Id. *ibid.*, p. 108 (AK. IV.431).

[33] Id. *ibid.*

[*] ROUSSEAU, J. J. *Do contrato Social*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 32 (Coleção os Pensadores)

princípios (*Prinzipien*) enunciados acima".[34] Devemos considerar-nos como membros de um reino dos fins, isto é, de um mundo ideal a que pertencemos ao mesmo tempo na qualidade de membro e na qualidade de chefe. Pode-se dizer, portanto, que a ação é moral quando está em conformidade com a legislação que unicamente torna possível um reino dos fins. "Nunca praticar uma ação senão de acordo com uma máxima tal (...) que a vontade possa ser considerada como legisladora universal ao mesmo tempo que sua máxima.[35]

[34] KANT, E. *Fondements...* p. 111 (AK. IV.433).

[35] Id. *ibid.*, p. 112 (AK. IV.434).

2. KANT E A QUESTÃO DO TRABALHO

Quando no sentido ontológico tradicional a palavra natureza é tomada, se bem que ela signifique o primeiro princípio interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa [*], pode haver tantas ciências da natureza quantas as coisas especificamente diversas que existem, cada uma das quais deve conter o seu peculiar princípio interno das determinações próprias do seu ser. Toma-se, porém, a natureza também em sentido *material*, não como uma maneira de ser, mas como o complexo de todas as coisas enquanto podem ser *objetos dos nossos sentidos* e, por conseguinte, também objetos da experiência; entende-se, portanto, por uma palavra a totalidade dos fenômenos, ou seja, o mundo dos sentidos, com exclusão de todos os objetos não sensíveis.[01] Kant fala da natureza do homem como da natureza da água ou do ferro. Em seus estudos de Antropologia toma o homem em seu aspecto concreto, existente, segundo o que ele pode fazer na totalidade das coisas.[02] Para determinar ao homem seu lugar no sistema da natureza deve ser primeiramente observado o seguinte: existe um caráter que ele cria para si mesmo, isto é, o homem tem o poder de se aperfeiçoar segundo os alvos escolhidos por si próprio. A partir de um animal capaz de razão, ele se torna um animal racional quando escolhe seus alvos. Aqui três conseqüências são percebidas de imediato. Em primeiro lugar ele se conserva e à sua espécie; em segundo, ele doa a essa espécie uma prática, um ensino e uma educação que o destina à sociedade familiar; enfim, ele a governa como um todo sistemático (ordenado segundo os princípios da razão) que é necessário à sociedade.[03] Neste sentido, dois elementos garantiriam ao homem seu *status* natural: a intencionalidade e a cultura. Pela intencionalidade a relação homem/objeto não é puramente mecânica, mas reveste-se de uma consciência da ação. Eu quero tal objeto para alcançar um tal objetivo. Porém, para esta obra aparentemente

[*] Kant observa que: "A essência é o primeiro princípio interno de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa. Pelo que às figuras geométricas (porque no seu conceito nada se pensa que exprima um ser) se pode atribuir apenas uma essência, mas não uma natureza." (KANT, I. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa, Edições 70, 1990, p. 13.

[01] Cf. id. *ibid.*

[02] Cf. KRÜGER, G. *Critique et Morale chez Kant*. Paris, Beauchesne, 1961, p.65.

simples, existe um intrincado processo que abarca entendimento e conhecimento (todo conhecimento pressupõe entendimento). Conhecendo, o homem resguarda a cultura, a educação ou os conhecimentos que serão transmitidos à espécie.

Mas, especifiquemos melhor esta posição humana no sistema natural. Enquanto único ser sobre a Terra possuidor de entendimento, e, por isso, faculdade de propor-se fins, o homem recebe certamente o título de senhor da natureza; e se considerarmos esta como um sistema teleológico, o homem é, segundo sua determinação, o último fim da natureza. Mas, "em todos os casos sempre com a condição de que o compreenda e tenha a vontade de dar à natureza e a si mesmo uma relação de fim, tal que possa, independentemente dela, bastar-se e ser portanto fim último; este, contudo não deve ser de modo algum procurado na natureza." [04] A natureza apresenta-se portanto, subordinada ao seu espécime maior, quer dizer, ao homem e dele recebe sentido. No entanto, a natureza também é impulsionadora da espécie humana. "Reconhecida, pois, seja a natureza por seu caráter pouco acomodador, por sua vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar. Sem ela, todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno." [05] A natureza é responsável pela retirada do homem de um estado de inatividade. Ao que nos parece, os homens acordariam, para Kant, num ponto: todos sentiriam prazer em estar numa situação muito interessante, qual seja, a de inércia. "Mais um homem dá-se à preguiça, mais é difícil para ele decidir-se a trabalhar." [06] "(...) É um sentimento extremamente nefasto (o desgosto pela vida), pois a causa é somente a inclinação natural do homem à preguiça." [07] "É esta resistência a que, despertando todas as forças do homem, desvia-o de sua

[03] Cf. KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. BAND VII. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, p. 321 - 322. Valho-me da seguinte tradução: KANT, E. *Anthropologie du Point de Vue Pragmatique*. Trad. de M. Foucault. Paris, Vrin, 1988, p. 161 - 162.

[04] KANT, E. *Critique de la Faculté de Juger*. Paris, Gallimard, 1989, p. 405 - 406.

[05] KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, p. 44. Valho-me da seguinte tradução: KANT, E. *Idée d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique*. Trad. de S. Piobetta. Paris, Gonthier, 1947, p. 32.

[06] KANT, I. *Pädagogik*. p.470; PHILONENKO, A. p.40

[07] KANT, E. *Anthropologie*. p.35.

tendência à preguiça... "[08] Tendo o homem esse quase irresistível pendor à preguiça, algo deve impulsioná-lo, forjar o progresso, uní-lo aos seus pares em sociedade, enfim, tirá-lo de um estado de inércia, ou seja, de natureza. Este elemento é o trabalho. Percebe-se, então, a existência de dois polos característicos: um positivo e um negativo. É positivo porque fomenta o progresso, retira o ser humano do estado de barbárie, arranca-o da inatividade. No entanto, ao retirá-lo do ócio e do prazer a este atrelado - por isso mesmo quase incontrollável - o trabalho assume uma feição negativa. Kant reconhece essa negatividade quando diz que "no trabalho a ocupação não é em si agradável..."[09] Contudo, "o homem é o único animal que deve trabalhar."[10] A luta entre os dois lados expressa-se vivamente na relação homem/natureza. O primeiro "quer a concórdia, contudo, a natureza sabe mais do que ele o melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver sem esforço e confortavelmente, mas a natureza quer que ele saia da indolência e da frugalidade inativa para se lançar ao trabalho..."[11] Ingrato caminho tem o homem a percorrer para retornar ao ócio! Parece-nos ser a história do homem a história da cata da superação desta pedagogia laboral que lhe impõe a natureza, buscando para isso o próprio trabalho a fim de aperfeiçoar as maneiras de permanecer no ócio e assim usar contra o "feiticeiro seu próprio feitiço". Estranha dialética, intrincado percurso! Estaria a solução do embate na proposta de uma sociedade onde fosse equitativamente dado espaço a ambos: ócio e trabalho. Seria esta sociedade aquela preconizada por Marx na Ideologia Alemã? "... na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico."[12]

Para Kant, dentre os viventes que habitam a Terra podemos distinguir o

[08] KANT, I. *Idee*, p. 44; PIOBETTA, S. p. 31

[09] KANT, I. *Pädagogik*, p.470; PHILONENKO, A. p.110.

[10] Id. *ibid.*, p. 471; Id. *ibid.*

[11] KANT, I. *Idee*, p. 44; PIOBETTA, S. p. 32.

[12] MARX, K. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Hucitec, 1987, p.47.

homem por 3 aspectos: sua disposição técnica (atitude mecânica acompanhada de consciência); sua disposição pragmática (utilizar habilmente os outros homens dentro de seus fins); sua disposição moral (agir com relação a si e aos outros, de acordo com o princípio da liberdade, em conformidade com a lei).[13]

O homem é um animal que come frutas e carne; mas, ao contrário de outros animais sua única arma é a razão. Ele possui habilidades e impulsos mecânicos como qualquer um dos irracionais, porém a razão confere-lhe o grau de animal racional. "O que caracteriza o homem como animal racional encontra-se na forma e na organização de sua mão, de seus *dedos* e de suas *últimas falanges* e reside em parte em sua estrutura, em parte na delicadeza de sua sensibilidade; nisto a natureza produziu o ser humano capaz, não somente de um tipo, mas de todas as formas de manipulação e o produziu, por conseqüência, suscetível de utilizar a razão, mostrando que sua disposição técnica ou sua habilidade são aquelas de um animal racional"[14] O homem é produto de seu esforço, ou se o quisermos, de seu trabalho. Existem na estrutura de sua mão e de seus dedos, elementos que comprovam o seu empenho para a saída de um estado inferior e apesar de ser a razão o elemento que o diferencia dos outros animais, é na atividade que modifica a natureza que parece iniciar-se um processo de individualização onde "o trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele"[15]; levando-o, assim, ao desenvolvimento de sua potência racional. Poderíamos ainda distinguir o ser humano dos demais seres terrestres por suas disposições pragmática e moral. Aquela refere-se a um nível mais elevado e se ocupa do progresso da civilização pela cultura; esta caracteriza o ser humano como ser livre absoluto e essencialmente distinto dos animais.

Em resumo, como definir o caráter da espécie humana? "O homem não foi destinado a fazer parte de um rebanho como um animal doméstico, mas de uma colmeia como as abelhas. - Necessidade de ser membro de uma sociedade civil."[16]

[13] Cf. KANT, E. *Anthropologie*. p.162.

[14] Id. *ibid.*, p. 163.

[15] LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 45. Esta tese é ampla nas representações burguesas, quer no campo transcendental, quer no empirismo. Assim, também em Locke.

[16] KANT, I. *Anthropologie*. p.167. O tema sugere a apreciação do pronunciamento

O caráter da espécie humana (entendida como uma massa de pessoas que coexistem sob certas condições), é portanto definido por este pendor irresistível à vida em sociedade. Mas, o que é a vida? "É o conhecimento físico de sua própria existência (do homem) no mundo e de sua própria relação com as coisas exteriores (*Aubending*); o corpo vive quando reage às coisas exteriores (*Aubending*), considerando-os como seu mundo e usando-os para seus fins (...)" [17]

O homem, toma aqui a sua exterioridade como um conhecimento de sua existência no mundo; ele já não se vê como um elemento a parte da natureza, ele é um elemento ativo que age e reage modificando o seu ambiente. "O vivente não é um técnico - ou melhor, é um técnico que abole a separação entre ele mesmo e a matéria trabalhada: a vida é uma ação sobre o meio, tal que o meio torna-se vivente. Subordinar a finalidade externa aos interesses da vida não é, portanto, representar o vivente como um novo artesão supremo, mas como um ser capaz de se apropriar totalmente da natureza e ao nível do qual elimina a separação nítida - que até agora parecia imediata - entre o indivíduo e seu ambiente." [18] Para Kant, portanto, o homem tem no mundo uma existência ativa por completo: "O homem ele mesmo é originalmente o criador de todas as suas representações e de

de um severo leitor de Kant: "O homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. - Meu pensamento é, como se vê: que a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza de comunidade e de rebanho; que também, como se segue disso, somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou e que, conseqüentemente, cada um de nós, com a melhor vontade de entender a si mesmo tão individualmente quanto possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre trará a consciência, precisamente, apenas o não-individual em si, seu 'corpo transversal' - que nosso pensamento mesmo, pelo caráter da consciência - pelo 'gênio da espécie' que nele comanda -, é constantemente como que majorizado e retraduzido para a perspectiva do rebanho." (NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Abril Cultural, 1983, p.217). Esta necessidade de pertencer a um todo "comunitário", seja sob a forma de rebanho ou seja sob outra forma, foi condenada por Nietzsche, que foi, como sabemos, um duro crítico de Kant.

[17] KANT, I. *Der Streit der Fakultäten*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND VII, p. 71. Uso a seguinte tradução: KANT, E. *Le Conflit des Facultés*. Trad. de J. Gibelin. Paris, Vrin, 1973, p. 86.

[18] LEBRUN, G. *Kant et la Fin de la Métaphysique*. Paris, Armand Colin, 1970, p.

todos os seus conceitos, e deve ser o autor único de todas as suas ações.”[19] O ser humano, nesta acepção, não é mais um simples beneficiário da natureza, um ser passivo que recebe tudo acabado da Providência; a confiança kantiana no curso do mundo não é, pois, de ordem teológica. Uma tal justificação da natureza, ou melhor, da Providência [*], não é um motivo negligenciável para escolher um centro particular de perspectiva sobre o mundo. De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação no domínio da natureza onde a razão é ausente; de que serve recomendar esta contemplação se, sobre a vasta cena onde atua a sabedoria suprema, nós achamos um terreno que contém o fim de todos os demais - a história do gênero humano - onde deve permanecer uma constante objeção, cuja presença nos obriga a desviar os olhos a contragosto e a desistir de encontrar um propósito racional, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo?”[20] Em Kant há uma mudança completa de paradigma para explicar a existência e a atividade do homem no mundo. Era da Criação que o paradigma da vida, antes de Kant, tirava seu poder de fascinação. Definir a partir da vida a finalidade externa não tem mais o mesmo sentido que a finalidade externa dos clássicos: o vivente não é nem objeto de uma Providência, nem mesmo um sujeito *previdente* (no sentido de que era a Providência a responsável por velar a sua

471.

[19] KANT, I. *Fakultäten*, p.70; GIBELIN, J., p.84.

[*] Segundo Lebrun, Kant prefere falar em desígnio da “natureza”, mais que da *Providência*; esta palavra está longe de remeter ao desenvolver-se de um plano divino. O que Kant chama de “Providência” é um desenvolvimento das *potencialidades naturais* do homem, que certamente não passa pela iniciativa nem pela boa vontade dos indivíduos - por exemplo, o fato de que são os antagonismos sociais e as guerras que fazem avançar a realização do Soberano Bem político. A força dessa neo-“Providência” (que já não tem nada em comum com uma finalidade consciente de Deus) está no fato de desarmar os projetos dos seres finitos, ou desviar os fins que eles almejam para efeitos insuspeitados. - Seria fácil dizer que o Espírito-do-mundo, em ação na História hegeliana, sucede a esta “Providência” sem rosto, e não, de forma alguma, ao Deus de Agostinho ou de Bossuet. O homem histórico não é o juguete de um Deus antropomórfico, mas a criatura cujos projetos, por princípio, são constantemente ultrapassados pelo desenvolvimento da Idéia. (Cf. LEBRUN, G. *Uma escatologia para a moral*. In: KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 91.

[20] KANT, I. *Idee*, p. 53; PIOMBETTA, S. p. 44-45.

conservação enquanto ser oriado), mas um funcionamento que elabora espontaneamente suas condições de exercício. - Se é falso, por exemplo, que a antropologia, em Marx, seja somente uma teologia invertida, é porque todo um lado de sua obra reafirma o privilégio inédito assim conferido ao vivente e sua crítica obedece a esta norma. É escandaloso ver o trabalho transformado num "meio de existência", pois é a prova de que ele não coincide mais com a atividade, alvo da vida ("quando o trabalho será transformado não somente em meio de vida, mas a primeiro necessidade da vida...", escreverá então Marx em 1875); a infelicidade do homem vem do fato de ter sido o trabalho socializado separado da vida e a necessidade deixou de ser a medida da produção.[21] Kant não deixa de observar também o descompasso entre necessidade e produção, e afirma: "O homem pode produzir artificialmente tanto quanto queira, mesmo assim não pode forçar a natureza a seguir outras leis. Ele precisa ou trabalhar ele mesmo, ou outros para ele, e este trabalho rouba tanto da felicidade do outro quanto ele quer aumentar a sua além da média." Da mesma forma: "Quando alguns querem usufruir sem trabalhar, outros terão de trabalhar sem usufruir".[22]

De acordo com o filósofo, todas as disposições naturais de uma criatura são determinadas de maneira a se desenvolver um dia completamente e em conformidade com um fim. Em todos os animais isto é confirmado tanto pela observação externa quanto pela interna.[23] No homem (única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que objetivam o uso de sua razão têm de receber seu desenvolvimento completo na espécie e não no indivíduo.[24] A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo aquilo capaz de fazê-lo ultrapassar a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma outra felicidade ou perfeição a não ser aquela que ele proporciona a si mesmo por meio da razão.[25] Continua Kant: "A obtenção dos meios de subsistência, de suas

[21] Cf. LEBRUN, G. *Kant et la Fin* ... p. 471-471.

[22] KANT, I. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. (AK. XX, 39). Apud: TERRA, R. R. *Política e História na Filosofia Kantiana*. São Paulo, FFLCH/USP, 1980. p.8 (Tese de Doutorado).

[23] Cf. KANT, I. *Idee*. p. 41; PIÖBETTA, S. p. 28

[24] Cf. Id. *ibid.*, p. 42; id. *ibid.*, p. 29.

[25] Cf. Id. *ibid.* Substituamos, neste item, a palavra natureza por Deus e veremos bastante aproximação entre Kant e Locke quando este diz: "Deus ao dar o mundo em comum a todos os homens, ordenou-lhes também que

vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa (razão pela qual a natureza não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos), todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até bondade de sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra. A natureza parece ter se satisfeito aqui com o máximo de economia e ter medido os dotes animais dos homens de maneira estrita e exata em função das maiores necessidades da existência em seus primórdios, como se ela quisesse dizer que o homem devia, se ele se alevasse um dia por meio de seu trabalho da máxima rudeza à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar e (tanto quanto é possível na Terra), mediante isso, à felicidade, ter o mérito exclusivo disso e fosse grato somente a si mesmo - como se ela apontasse mais para a auto-estima racional do que para o bem-estar." [26] Ao que parece, a natureza não se preocupa com o bem-estar do homem, porém, se interessa pelo seu trabalho, de modo a torná-lo digno, por seu próprio agir, da vida e da felicidade. Ela não lhe oferece tudo pronto. Os meios de subsistência obrigam o homem, pelo trabalho, a sair da máxima rudeza para a máxima destreza; o trabalho representa um elemento mediador que exerce uma atuação decisiva no domínio do homem sobre a natureza e, conseqüentemente, sobre si próprio e seus pares. Contudo, deve-se frisar: o homem só procede dessa maneira, ou seja, constituindo-se e à natureza pelo trabalho, porque ele é dotado de razão. Esta é seu guia, seu apanágio por excelência.

Ao desenvolvimento das disposições naturais do homem, deve-se juntar sua inclinação à sociabilidade ou à cultura. "O primeiro fim da natureza seria a *felicidade*, a segunda a *cultura* do homem." [27] No processo de engendrar a cultura, ou de se educar, o ser humano perpetua a espécie, "uma geração educa outra". Sendo assim, o homem é obrigado a sair de um estado primitivo ou de natureza pelo seu próprio esforço e adentra a um patamar mais elevado onde existe a comunidade civilizada, a qual deve ele se adaptar com ser humano educado.

trabalhasse; e a penúria da condição humana assim o exigia. Deus e a própria razão lhes ordenavam dominar a terra, isto é, melhorá-la para benefício da vida e nela dispor algo que lhes pertencesse, o próprio trabalho." (LOCKE, J. Op. cit. p.47)

[26] KANT, I. *Idee*. p. 42-43; PIOBETTA, S. p.29-30. Neste trecho foi consultada também a tradução de R. Naves, e R. R. Terra *Idéia de uma história...* São Paulo, Brasiliense, 1986.

[27] KANT, E. *Critique de la Faculté de Juger*. p.404.

3. A PEDAGOGIA KANTIANA E O TRABALHO

3.1 APRESENTAÇÃO

De modo geral Kant distingue nos seus escritos sobre Pedagogia três períodos na Educação: Física, intelectual e moral. [*]

A educação Física subdivide-se em duas: educação do corpo propriamente dita - que consiste nos cuidados iniciais ofertados pelos parentes, amas, etc., e deve ser negativa -, e a educação física intensa - o corpo não é somente conservado, ele é exercitado. Ocupa-se de desenvolver "o uso do movimento voluntário", assim como o uso dos órgãos do sentido. É então, que a educação do corpo se aproxima, do que nós chamaremos ginástica.

Há educação intelectual ou da "cultura do espírito" que de uma certa maneira podemos nominar física. Com efeito, a formação intelectual não concerne somente a liberdade, e neste sentido podemos chamá-la física. Dizemos que a educação intelectual é física porque ela repousa em grande parte, como a educação do corpo, sob a disciplina. Estamos então em presença da educação escolar.

A educação moral deve começar na escola. A esta parte da educação, Kant atribui a maior importância, visto tratar-se do conecimento de todo o processo educativo. A educação moral deve preceder e fundar a educação religiosa e ao mesmo tempo prevenir, orientar, o segundo nascimento do homem (para falar como Rousseau). Chega-se à fase na qual a criança torna-se homem, onde ele não existe unicamente, mas vive e deve estar apto a se reproduzir; é então que se coloca o problema da sexualidade que constitui o natural termo da educação.

Como apreciar as distinções propostas por Kant? Primeiro, é preciso não desatrelar o pensamento pedagógico kantiano de seu sistema crítico, principalmente das noções de liberdade, respeito, prudência, dever, etc (conforme estão explícitas no item 01 deste capítulo). Segundo, estas distinções são valores bem mais para as crianças que para o mestre, ou pedagogo. Se para a criança os horizontes se descontinam sucessivamente, para o mestre ou pedagogo - naquilo que concerne ao já feliz fim do caminho, como dirá Fichte - estes horizontes existem todos desde o

[*] Acerca dos escritos pedagógicos de Kant, veja nota A no final do Capítulo.

ponto de partida. E, por consequência, o mestre sabe: a sorte da educação moral encontra-se já no centro da educação física, do corpo ou da mente. Deve o educador observar a correspondência entre corpo e o espírito a cada nível de desenvolvimento da criança (típica recomendação inspirada no autor do *Émile*).[*] A regra principal é a de jamais cultivar uma faculdade do espírito por ela mesma e só; mas de cultivar cada uma das faculdades somente em relação às outras, como por exemplo, a imaginação em proveito do entendimento (*Verstand*).[01]

Diante desta hierarquia pedagógica, poderíamos afirmar que os corpos só devem existir para inteligências e inteligências não devem existir senão para uma consciência moral. Através de tal hierarquia a educação recebe seu verdadeiro interesse, isto é, o interesse prático.

Em resumo, a educação do corpo conduz a criança - com a ajuda da disciplina - à adquirir habilidade e esta conquista, que coloca a criança como indivíduo, prolonga-se pela educação intelectual. Esta, por sua vez, acaba de fundar a habilidade e prepara o indivíduo para aquisição da *prudência*, permitindo-lhe assim, afirmar-se enquanto cidadão. Como educação moral, à qual as duas formas precedentes são subordinadas, o processo educativo leva o homem a apoderar-se, na qualidade de membro consolidado da espécie, daquilo que é humano.

[*] Ver ROUSSEAU, J. J. *Émile ou de l'Éducation*. Paris, Flammarion, 1966, p. 108. A leitura de Rousseau influenciará Kant em todos os seus escritos sobre Pedagogia, destacadamente quando este fala de natureza, cultura e liberdade atrelados à educação (ver todo o livro segundo do *Émile*)

[01] KANT, I. *Pädagogik*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND IX, p. 472. Valho-me também, para melhor compreensão do texto, da seguinte tradução: KANT, E. *Réflexions sur L'Éducation*. Trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1966, p.112. Para o filósofo, Imaginação é "a faculdade de representar um objeto (*Gegenstand*), mesmo *sem a presença deste* na intuição." _____ *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND III, p. 151(B). _____ *Crítica da Razão Pura*. Trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. 2. ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989, p. 151. O entendimento, por sua vez, "é a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento." Id. *ibid.*, p. 75. Id. *ibid.*, p. 89.

3.2. AS REFLEXÕES SOBRE EDUCAÇÃO DE KANT - aspectos preliminares

Abrindo suas reflexões acerca da educação, Kant apresenta de maneira abrangente a problemática a ser discutida numa introdução que nos parece muito rica; não só porque traz elementos elucidativos para a sua boa leitura como também alguns pontos não explorados diretamente pelo autor nesta obra, mas que revelam-se importantes para o entendimento da sua teoria pedagógica.

Para Kant, o homem é a única criatura que deve ser educada. Por educação, ele entende, os cuidados primeiros (alimentação, conservação, a disciplina (*Zucht*) e a instrução com formação (*Bildung*)[02]; correspondendo respectivamente à educação do corpo, educação intelectual e educação na sua forma moral. O autor da *Crítica da Razão Pura* compreende os cuidados primeiros como as precauções a serem empreendidas pelos parentes a fim de evitar que as crianças façam uso nocivo de suas forças.[03] A disciplina transforma a animalidade em humanidade. Por instinto, um animal já é tudo aquilo que pode ser; uma razão externa e superior já cuidou de tudo para ele. O homem, ao contrário, deve usar de sua própria razão. "Ele não se encontra em estado instintivo, diz Kant, e deve estabelecer para si mesmo o seu plano de conduta. Ora, quanto mais imediatamente não é capaz de fazê-lo, mais se aproxima (se assim o quisermos) do estado bruto; é necessário que outros façam para ele." [04] A espécie humana deve aos poucos e por seus próprios esforços, tirar de si todas as qualidades naturais da humanidade. "Uma geração educa a outra".[05] Neste sentido, a disciplina impede que o homem desvie-se de sua destinação (de humanizar-se) para seus pendores animais. Ela deve ainda, impor-lhe limites, de modo a ele não se precipitar em perigos de maneira selvagem e irrefletida. A disciplina é, pois, negativa. É o ato pelo qual despoja-se o homem de sua animalidade. Por outro lado, a instrução é a parte positiva da educação. Pode-se dizer, com efeito, que a escola também contribuiria para a saída do homem da barbárie. Vejamos o que fala Kant a respeito: "A disciplina submete o homem às leis de humanidade, fazendo-lhe sentir sua

[02] KANT, I. *Pädagogik*. p. 441; PHILONENKO, A. p. 69.

[03] Id. *ibid*.

[04] Id. *ibid*; PHILONENKO, A. p. 70.

[05] Id. *ibid*.

imposição. Porém, esta deve ser aplicada na hora certa. Assim, por exemplo, primeiramente envia-se os pequenos à escola, não com o intuito de que aprendam alguma coisa, mas, com o objetivo de acostumá-los a permanecer tranquilamente sentados e observar com presteza as ordens recebidas, de sorte que, mesmo podendo, eles não coloquem em execução suas idéias." [06]

O homem só pode tornar-se homem pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele [07]. Para tanto, o homem necessita não só de cuidados, mas, também, de cultura. Cultura compreendida como a junção da disciplina e da instrução. [*] É necessário observar, entretanto, que o homem é educado por outros homens, os quais, já foram educados. Cada geração instruída dos conhecimentos das precedentes está mais apropriada a esabelacer uma educação que desenvolva as disposições naturais do homem e, assim, conduzir a espécie humana à sua destinação, isto é, à liberdade. Neste sentido, "as luzes dependem da educação e a seu turno a educação depende das luzes." [08]

No pequeno texto *Resposta à Pergunta: Que são as Luzes?*, Kant traça um perfil daquilo que será um reino pleno das luzes, do esclarecimento: "As Luzes (*Aufklärung*), diz o filósofo, é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outro. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é a divisa das Luzes. (...) Para estas luzes porém, nada mais se requer senão

[06] Id. *ibid.*, p. 442; PHILONENKO, A. p. 71.

[07] Id. *ibid.*, p. 443; Id. *ibid.*, p. 73.

[*] "A cultura é precisamente o fim último que é possível atribuir com razão à natureza quando falamos de natureza humana. E a cultura é o desenvolvimento da atitude de um ser racional que se propõe fins livres." Entretanto, a cultura não exclui a disciplina; pois, a mesma "subjuga sempre a grosseria e a brutalidade das inclinações, ela é condição permissiva da cultura que deve se inserir na paz civil e cosmopolita." Por isso, "educar é converter o animal em homem, é ser homem, é ser o legislador de suas ações sob o primado da razão." (ABDUT, Pierre-José. *Introduction à la Traduction de J. BARNI de: KANT, E. Traité de Pédagogie*. Paris, Hachette, 1981, p. 19-20 e 28).

[08] KANT, I. *Pädagogik*. p. 446; PHILONENKO, A. p. 77.

liberdade.”[09] O salto a ser efetivado pelo homem dessa minoridade para uma maioria esclarecida tem íntima relação com a educação moral ou prática.[10] Sendo a educação prática o ápice do processo pedagógico kantiano, a sua relação com a *Aufklärung* é compreensível porém difícil de efetuar-se. A dificuldade reside na difusão da cultura e das luzes, como esclarece Kant: “É, pois, fácil em *sujeitos individuais* estabelecer as Luzes (*Aufklärung*) mediante a educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens-espíritos a esta reflexão. Porém, esclarecer uma *época* é muito penoso e demorado, porquanto encontram-se muitos obstáculos exteriores que em parte proíbem esta espécie de educação e em parte dificultam-na.”[11]

A este projeto de pedagogia esclarecida atrela-se uma visão cosmopolita da educação. Segundo Kant, a família somente se preocupa com sua casa, e os príncipes com o Estado; uns como outros não tem por fim último o bem comum e a perfeição à qual a humanidade está destinada. “Entretanto, a concepção de um plano educacional deve receber uma ‘orientação’ cosmopolita.”[12] Como ficaria, então, o bem particular? Poderia o bem universal prejudicá-lo? Kant responde estas perguntas apelando para um germe do bem que habita o homem e que o levaria a fazer pequenos sacrifícios “(da ordem do bem particular) em prol do bem do mundo. E ainda recomenda: não se deve educar as crianças visando somente o estado presente da espécie humana, mas segundo seu estado futuro possível e melhor, quer dizer, conforme a idéia de humanidade e sua destinação total, que só pode ser conquistada pela espécie.”[13]

[09] KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, p. 55 e 56.

[10] “Chama-se prático tudo aquilo que possui uma relação com a liberdade.” (KANT, I. *Pädagogik*. p. 445; PHILONENKO, A. p. 89).

[11] KANT, I. *Was ist heisst: Sich im Denken orientieren?*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND VIII, p. 147.

Que significa orientar-se no pensamento. In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Trad. de A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1988, p. 55.

[12] KANT, I. *Pädagogik*. p. 448; PHILONENKO, A. p. 80. Segundo About, existiriam aqui dois elementos dirimentes opondo-se ao aperfeiçoamento do homem através da educação. “Primeiro, os pais têm, habitualmente, cuidado apenas com uma coisa: ver seus filhos bem sucedidos em seus interesses mundanos. Enfim, os príncipes só percebem seus súditos como instrumentos de seus planos.” (ABOUT, P-I. Op. cit., p. 25).

[13] Cf. KANT, I. Id. *ibid.*; PHILONENKO, A. Id. *ibid.*

3.3 EDUCAÇÃO DO CORPO.

Para Kant a pedagogia, teoria da educação, é física ou prática.[14] A educação física, comum ao homem e aos animais, consiste no tratamento (*Verpflegung*). A educação prática ou moral refere-se ao modo como o homem deve ser cultivado a fim de que possa viver na condição de um ser livre. Ela é uma educação tendente à personalidade [15], educação de um indivíduo por natureza livre e podendo se bastar; membro da sociedade, mas, também, dono de um valor interno. Operadas estas distinções, passemos exatamente ao que o autor chama de educação do corpo.

O primeiro período da educação é a educação do corpo, que Kant chama agora de educação física - Duproix no seu livro *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*, insiste no caráter ambíguo do termo "física" [16] - e divide-se em 2 partes. A primeira fase é a educação do corpo propriamente dita, isto é, baseada nos cuidados fornecidos pelos parentes, amas, etc.[17] De maneira geral, a primeira educação deve ser somente negativa [18], quer dizer, "nada se deve acrescentar às precauções tomadas pela natureza, é necessário somente não perturbá-la." [19] Existe só uma arte (*Kunst*) permitida na educação, a que tem como objetivo tornar resistente a criança. Para isto, duas medidas podem ser imediatamente adotadas: descartar os cueiros das crianças e o hábito de as embalar. No lugar dos cueiros, Kant sugere o uso de uma espécie de caixa, caixa

[14] Id. *ibid.*, p. 455; Id. *ibid.*, p. 89.

[15] Kant define como personalidade, a "liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira, ao mesmo tempo porém, considerada como uma faculdade (*Vermögen*) de um ser que está submetido a leis especiais, a saber, às leis puras práticas dadas pela própria razão; por conseguinte, a pessoa, como pertencente ao mundo sensível, está sujeita à sua própria personalidade, enquanto ela pertence igualmente ao mundo inteligível." KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner, 1965, p. 101. *Critique de la Raison Pratique*. Trad. de F. Picavet, Paris, PUF, 1966, p.91.

[16] Apud PHILONENKO, A. Introduction à sa traduction de *Réflexions sur L'Éducation*. Op. cit., p. 43.

[17] Cf. KANT, I. *Pädagogik*. p. 456; PHILONENKO, A. p. 91.

[18] Cf. Id. *ibid.*, p. 459; Id. *ibid.*, p. 94.

[19] Id. *ibid.*

suspensa por corneias, na qual a criança permaneceria, inclusive durante o aleitamento (impedindo que a mãe, tendo de amamentar durante a noite, durma e sufoque a criança). Esta precaução é, assim, melhor que os cueiros; por tal modo as crianças têm maior liberdade e evitam deformações. Quanto ao hábito de embalar os infantes, o filósofo de Königsberg, sugere a maneira encontrada para solucionar o problema em outros países, qual seja, suspender o berço por uma corda presa às vigas da casa e deixar que ele balance naturalmente de um lado para o outro; pois, embalar as crianças não é o grande mal. Ele está, na verdade, em fazer uso deste tipo de expediente para impedir o choro da criança. "De ordinário, aqui aparece a primeira corrupção da criança, pois quando ela percebe que todos acodem seus gritos, repete-os com insistência." [20]

Kant também diz que nesta primeira fase da educação, todos os aparelhos artificiais devem ser encarados com cuidado, porque, muitas das vezes, eles são nefastos, no sentido de se oporem ao fim perseguido pela natureza num ser racional e organizado: a liberdade de aprender a usar suas forças. Neste momento deve-se somente impedir as crianças de tornarem-se fracas, indolentes e não ter a pretensão de formar hábito. "Mais um homem procede de acordo com hábitos, menos ele é livre, independente. A regra é a mesma para homens e animais: sendo habituado a qualquer coisa, mais conserva, por conseguinte, uma certa tendência (*Hang*). Assim, é necessário impedir que a criança habitue-se a algo; é preciso não deixar criar nenhum hábito nela." [21]

No concernente à formação do espírito (*Gemüthsbildung*), que podemos, com efeito, nomear física, é necessário cuidado para não transformar disciplina em dependência evitando que a criança afaste-se de sua senda - a liberdade - impedindo que ela se oponha à liberdade dos outros. A criança deve pois, encontrar a resistência [22]. Neste sentido, projeta-se um dos maiores problemas da pedagogia: como unir a submissão (no caso associada à resistência externa) sob um certo constrangimento legal com a faculdade de se servir de sua liberdade? O constrangimento ou imposição disciplinar é necessário. Porém,

[20] Id. *ibid.*, p. 459; Id. *ibid.*, p. 95.

[21] Id. *ibid.*, p. 463; Id. *ibid.*, p. 100.

[22] Id. *ibid.*, p. 464; Id. *ibid.*, p. 101.

como posso eu cultivar a liberdade sob o constrangimento?.[23] Kant responde a essas questões da seguinte maneira: "Devo conduzir meu aluno a tolerar uma disciplina pensando sobre a liberdade e, ao mesmo tempo, devo orientá-lo no sentido de fazer bom uso dela. Sem esta, tudo não passa de puro ato mecânico e o homem privado da educação, não sabe servir-se de sua liberdade. Ele deve sentir no momento exato a inevitável atração para a vida em sociedade, objetivando aprender que é difícil se auto-bastar (...)"[24] O autor da *Crítica da Razão Pura* atrela de maneira pendular independência e dependência. Ora, para a própria relação de independência se cumprir, como o próprio nome indica, é preciso haver do que ser independente. O outro aparece como algo, no mínimo, representante daquilo de que se deve tornar independente. Dependência e independência complementam-se nesta visão social exposta por Kant. São diferentes, porém necessárias. Necessitando o homem de seu par, independência não se limita ao campo pessoal, pois só há verdadeira liberdade quando esta for uma construção da espécie.

O segundo momento da educação física traz consigo um componente ativo; o corpo não é somente conservado, ele é agora exercitado. Ele se ocupa de desenvolver o uso do movimento voluntário e dos órgãos do sentido.[25]

A etapa positiva da educação física é a cultura. Por atenção a esta, o homem se distingue do animal.[26] Ela se baseia, principalmente, no exercício das

[23] Cf. Id. *ibid.*, p. 453; Id. *ibid.*, p. 87.

[24] Id. *ibid.*, p. 453-454; Id. *ibid.*, p. 87-88.

[25] Id. *ibid.*, p. 466; Id. *ibid.*, p. 105.

[26] Id. *ibid.*, p. 466; Id. *ibid.*, p. 103. A educação é civilizadora; ela arranca o homem do estado de natureza. "O homem é destinado por sua razão a formar uma sociedade com os outros, e nela se *cultivar*, se *civilizar* e se *moralizar* pela arte e pelas ciências. Por mais forte que seja seu pendor animal para o abandono passivo nos atrativos do conforto e do bem-estar, que ele chama felicidade, sua razão destina-o para o contrário: tornar-se digno da humanidade no ativo combate contra os obstáculos da sua natureza brutalizada." (KANT, I. *Anthropologie*, p. 324-325; FOUCAULT, M. p. 164). Ao produzir cultura e, por consequência, retirar o homem do seu estado de barbárie, a educação torna-se o grande segredo do aperfeiçoamento humano. "Quando se ocupa do homem ou da humanidade concebidos em seu específico, a educação assegura a transição entre o ser percebido em seu estado rude (e por isso, próximo ao animal) e um status humano, onde a essencialidade é conquistada por acesso a uma destinação moral, que é um dever ser a

faculdades mentais. "A primeira e mais importante regra consiste aqui em descartar sempre que possível todos os instrumentos. Assim, desaprova-se desde o nascimento andadeiras ou algo semelhante. Deve-se permitir que a criança arraste-se pela terra até aprender a andar por si mesma, somente deste modo o fará com mais segurança. Com efeito, os instrumentos, só arruinam a habilidade (*Fertigkeit*) natural." [27] Tudo resume-se nisto: é necessário cultivar a habilidade natural. Frequentemente as indicações são necessárias, contudo, também é certo que a criança é bastante inventiva e descobre por si mesma os instrumentos.

Nesta parte da educação física, ainda encontramos espaço para o jogo e para a ginástica. Kant irá traçar uma série de considerações sobre o jogo para crianças. Falará inclusive dos elementos propiciadores do jogo, ou seja, os brinquedos; bola e pião são alguns deles. Quanto à ginástica, ela deve guiar-se pela natureza, e não desenvolver "as graças" de maneira forçada. "É a disciplina que deve ter o primeiro lugar e não a instrução." [28] Kant conclui esta segunda parte da educação física dizendo que, em sociedade, a criança não deve ser inoportuna. Ela deve ser com os que lhe convidam, familiar sem ser indiscreta; franca sem ser impertinente. O meio de a conduzir neste objetivo é o de não corromper-lhe em nada. Nada é mais ridículo do que uma tola vaidade ou uma sabedoria de velho numa criança. [29]

realizar." (ABOUT, P-J, Op. cit., p. 25)

[27] KANT, I. *Pädagogik*. p. 466; PHILONENKO, A. p. 103.

[28] Id. *ibid.*, p. 469; Id. *ibid.*, p. 108.

[29] Id. *ibid.*

3.4. EDUCAÇÃO INTELECTUAL

No estudo consagrado à educação intelectual Kant parece manifestar sua maior dose de bom senso e de comedimento. Ele descarta de uma só vez as teorias educativas que pretendem desenvolver a inteligência da criança sem valer-se da escola. O filósofo inicia esta parte de suas reflexões distinguindo duas culturas: uma cultura física do espírito e uma cultura moral.[30] A primeira refere-se à natureza e a segunda à liberdade. "Um indivíduo pode ter o físico bem cuidado, o espírito muito polido, entretanto, pode ter pessimamente cultivado sua moralidade e somente ser um homem mau." [31] Assim, a cultura física é distinta da cultura prática que é ou pragmática ou moral. A última não é a cultura, mas a moralização do homem.

Divide-se a cultura física do espírito em livre e escolar. [32] A cultura livre nada mais é que um jogo, um momento lúdico, enquanto a cultura escolar é uma coisa séria. Esta é encarada sob o prisma do constrangimento, da obrigação (*Zwang*) [*]; aquela, entretanto, deve sempre ser observada no aluno. Pode-se

[30] Id. *ibid.*, p. 469; Id. *ibid.*, p. 109.

[31] Id. *ibid.*, p. 469-470; Id. *ibid.*

[32] Cf. Id. *ibid.*, p. 470; Id. *ibid.*

[*] Em língua germânica *Zwang* significa: obrigação, pressão, coação, violência. Utilizando o atrelamento entre *Zwang* e a educação, Kant abre caminhos para a pedagogia hegeliana. Comentando o pensamento pedagógico de Hegel, Vecchi observa que "a educação, enquanto teoria e prática, é uma formação do pensamento e da vontade através de um duplo momento receptivo e criativo. (...) *Zucht* (disciplina da vontade pela autoridade) e *Erziehung* (educação como afirmação da liberdade) são necessárias e inseparáveis" (...). O processo educativo afigura-se como "único modo que transforma o indivíduo singular (...) de indivíduo natural imediato em pessoa autônoma, tornado viável a passagem da barbárie para a civilidade." (VECCHI, G. *Il Concetto di Pedagogia in Hegel*. Milão, Mursia editore, 1975, p. 137). Deve-se observar ainda, que a saída do homem da brutalidade para a civilização é mediada por uma violência pedagógica: "A violência pedagógica ou violência exercida contra a barbárie e a ignorância, aparece realmente autônoma em primeiro plano e não como um resultado de outra violência. Porém, somente deve ser protegida e fazer-se valer (frente àquela outra vontade não desenvolvida) a vontade natural em si mesma, que violenta a Idéia de liberdade. (HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*. Trad. de A. M. de Montero. México, Juan Pablo Editor, 1980, p. 104). A *Zucht* em Hegel é, pois mais radical do que em Kant.

ocupar jogando, divertindo-se; esta ocupação chama-se lazer; mas pode-se também ocupar por disciplina, por ordem, chamando-se esta ocupação trabalho. A cultura escolar deve ser trabalho para a criança, a cultura livre será o jogo.[33] A criança deve jogar, contudo, ela deve também trabalhar. "A cultura de sua habilidade, assim como a cultura de seu espírito, são muito importantes. Porém, as duas formas de cultura devem ser postas em prática em momentos diferentes. É, com efeito, já um grande mal para o homem inclinado ao ócio, não ter cultivada sua habilidade. Mais um homem entrega-se à preguiça, mais difícil decidir-se a trabalhar." [34] O trabalho é por si mesmo desagradável, porém, tem um objetivo específico ao ser empreendido. Ao contrário, o jogo é uma ocupação agradável, todavia, sem ser necessário imputar-lhe um objetivo. É pois, da mais alta importância que as crianças aprendam a trabalhar. O homem é o único animal que deve trabalhar.[35] Numa clara resposta às filosofias anteriores (Wolff, em particular), Kant insurge-se contra o professor de um finalismo teológico [36], segundo o qual, Deus preparou o mundo de maneira que o homem encontra soluções prontas para seus problemas; e inverte-lhe o ponto de vista, onde a finalidade da Providência consiste em apresentar problemas ao homem - sendo mérito diante de seus olhos (da Providência) a busca do equacionamento dos ditos problemas. A questão de saber se o Céu, em sua máxima benevolência, nos ofertou todas as coisas já prontas, de tal maneira que não seríamos obrigados a trabalhar, admite uma resposta negativa. "O homem, com efeito, tem necessidade de ocupações, mesmo daquelas que implicam um certo constrangimento (*Zwang*)." [37]

Sendo o trabalho algo tão essencial à natureza humana, ou melhor dito, sendo o trabalho o próprio constitutivo da essência humana, uma questão se coloca: como introduzir a criança na atividade produtiva? Como não aproximar animal e homem no instante do trabalho? A resposta está aliada à disciplina - elemento já enunciado como fator de mudança da animalidade em humanidade - e por consequência, à sua instância de manifestação ou seja, a escola. "Assim, a

[33] Id. *ibid.*, p. 470; Id. *ibid.*, p. 109.

[34] Id. *ibid.*; Id. *ibid.*, p. 110.

[35] Id. *ibid.*, p. 471; Id. *ibid.*

[36] Cf. PHILONENKO, A. Id. *ibid.*, p. 110-111, nota 86.

[37] KANT, I. *Pädagogik*. p. 471; PHILONENKO, A. p. 110.

criança deve ser habituada a trabalhar. E onde, portanto, a propensão ao trabalho deve ser cultivada senão na escola? A escola é uma cultura por constrangimento (*Zwangmässige*)." [38] É verdade, como observa Philonenko, que Kant é perfeitamente consciente das insuficiências do ensino alemão, inclusive podemos vê-lo criticando as tentativas governamentais e percebendo como um fracasso a experiência de Basedow. Em se pronunciando pela escola, Kant não aprovava a ordem das coisas que se lhe apresentavam. Ele não imagina, tampouco, uma escola utópica. Ele se coloca no terreno do bom senso e divisa uma escola simplesmente racional - sendo razão entendida como uma unidade que se basta a si mesmo dentro da qual cada membro, como dentro de um corpo organizado, existe para os outros e todos para cada membro.[39] É necessário proceder socraticamente na educação racional. Assim é que: "Sócrates, com efeito, que se nomeava parteiro das idéias de seus ouvintes, nos oferece em seus diálogos - que Platão nos conservou de certo modo - exemplos da maneira pela qual podemos, mesmo tratando-se de pessoas idosas, conduzir o aluno a tirar muitas coisas de sua razão." [40] A educação deve obedecer a uma lógica interna resumida na seguinte máxima: o exercício de uma faculdade contribui para o exercício das outras. Neste sentido, a maiêutica socrática é recomendada pelo filósofo; visto ser sua finalidade básica o parto das idéias, isto é, a chegada do homem a seu auto-conhecimento pelo uso da razão. Escola e trabalho, na visão racional kantiana, assumem íntima ligação. É de extrema importância, como já foi afirmado, que a criança aprenda a trabalhar. Ora, se é necessário o aprendizado do trabalho é porque ele não é inato no homem, inclusive precisando de uma instituição que estimule o seu desenvolvimento. O trabalho tem a ver primeiramente com obediência. Trabalhar é reconhecer a importância do mundo material [*], sua realidade e a ela submeter-se - isto é verdadeiro sob todos os pontos de vista, o trabalho é a mudança da matéria, prática de uma tarefa, de uma

[38] Id. *ibid.*, p. 471-472; Id. *ibid.*, p. 111.

[39] Cf. KANT, I. *KrV*, p. XXIII - Vorrede zur zweiten Auflage.; MORUJÃO, A. F. p. 23. Sobre a situação da escola alemã na época de Kant, veja nota B no final do capítulo.

[40] KANT, I. *Pädagogik*. p. 477; PHILONENKO, A. p. 119.

[*] Na filosofia kantiana o mundo material recebe todo o seu significado axiológico positivo do universo numenal

atividade; isto implica uma submissão a determinadas leis. Mas, o trabalho é, também, ao mesmo tempo, subjetividade e liberdade; pelo e no trabalho, o homem opera o ato que o caracteriza de maneira mais íntima: o projeto (pura idealização)[41]. O avanço da capacidade de produzir desenvolve-se ao lado do assenhoreamento pelo homem da natureza. Há um elemento de unificação entre o objetivo e o subjetivo, ou seja, o trabalho (como o mediatizador desses dois mundos), assumindo um caráter de unidade que não pode ser descartado. Obediência e liberdade unem-se sinteticamente no conceito de trabalho. Quando Kant aponta o trabalho como elemento da mais alta importância para reflexão educativa, não somente determina o papel decisivo da estrutura da experiência pedagógica [42], mas, agora, ele enuncia temas que estarão presentes na filosofia de Fichte e Hegel.

A filosofia da educação revela-se em seu princípio, o mais radical da história das idéias: o homem é obra de si [*]. Poderíamos inferir deste enunciado o conceito de autonomia, ligando-o ao pensamento kantiano que traz importantes elementos para o entendimento deste conceito. Entretanto, poder-se-ia afirmar a autonomia fundada num homem obediente, que se submete? Voltamos pois à relação autonomia/heteronomia. A própria lógica kantiana explica tal relação, cujos elementos discordam apenas na aparência. Na verdade, os homens, em sua causalidade livre, são submetidos à razão prática. É preciso, contudo, entender o sentido de submissão. Enquanto o entendimento ocupa-se com fenômenos - em nítido interesse especulativo - ele delibera sobre algo diferente de si. Ao contrário, quando a razão legisla guiada pelo interesse prático, ela legisla sobre seres racionais e livres e, conseqüentemente, sobre sua existência inteligível (que de certo modo poderíamos denominar existência inteligível (*a priori*). Existe, pois, o ser racional atribuindo a si mesmo uma sentença racional fruto de sua razão. Encontramos, nesse caso, um significado para a submissão no tocante à razão prática, isto é, os seres são submetidos e são juizes, de tal sorte

[41] Cf. PHILONENKO, A. Op. cit., p. 38.

[42] Cf. KANT, I. *Pädagogik*. p. 444; PHILONENKO, A. p. 73-74. Acerca do sentido de experiência pedagógica na filosofia kantiana da educação veja nota C no final do capítulo.

[*] Em Kant o homem possui um *a priori* transcendental que não pode ser olvidado: a liberdade.

que o juiz faz aqui parte da natureza sobre a qual ele sentencia.

Baseando-se no trabalho, a educação descobre sua temporalidade própria, um tempo no qual a liberdade não é de menor importância. Ao contrário, ela funda um novo tempo; não é mais em função do passado que se constrói o presente, mas, em função do futuro. Kant enfatiza: a educação deve fundar-se sob uma idéia de humanidade e seu destino que se consubstancia no sentido de um estado futuro possível e melhor.[43] A educação abarca o tempo do futuro, ou dito de outro modo, a educação como tempo prático se temporaliza à partir do futuro. Esta idéia, portanto, não pode estar desvinculada da idéia de trabalho como fundamento pedagógico. O trabalho é obediência. Mas, a obediência é essencialmente o presente do trabalho e, como tal, ela é submissa ao futuro.[44] No trabalho, vê-se como a disciplina transforma-se em meio para a cultura e, conseqüentemente, para a liberdade. "O tempo da educação não é como o tempo das coisas, o tempo do ser; é o tempo do dever-ser. Tempo que por essência é transnatural, ou se o quiserem, cultural".[45]

Pelo trabalho o homem está aberto a si mesmo, ao mundo, enfim ao futuro. Sendo uma recusa em si e para si do estado da natureza, o trabalho assume a característica positiva do valor. O mundo e o homem adquirem sentido no e pelo trabalho. O mundo não é vazio, o homem não é vazio. História e razão se conjugam para afirmar o significado humano. O trabalho passa a ser o caminho de chegada à eliminação do tédio, do monótono, do presente-passado, enfim do "obscurantismo"

[43] Cf. Id. *ibid.*, p. 448; Id. *ibid.*, p. 80. Numa passagem da *Antropologia*, Kant observa: "... O homem é suscetível e tem necessidade de uma educação sob a forma de ensino, assim como, sob a forma de repressão (disciplina). Um questionamento se coloca pois (com ou contra Rousseau): é mais fácil descobrir o caráter da espécie humana segundo suas disposições naturais, sua *rusticidade* de natureza ou nos *artifícios da cultura* cujo termo não podemos ver? Primeiramente, é necessário observar que em todos os outros animais abandonados a si mesmos, cada um em particular alcança sua destinação completa; mas, nos homens, somente a espécie pode obter este resultado: de tal sorte que a massa humana só pode pîrigrir-se no sentido de seu destino pelo *progresso* ao longo de inumeráveis gerações. Para ela o alvo permanece sempre em perspectiva; apesar dos entraves, esta tendência para o objetivo final jamais retrocede." (KANT, I. *Anthropologie*, p. 323-324; FOUCAULT, M. p. 163).

[44] Cf. PHILONENKO, A. *Op. cit.*, p. 39.

[45] Id. *ibid.*, p. 40.

no qual vivia o homem. A práxis recebe a importância que lhe outorgará retirada de seu plano secundário aliando-se a um saber que visa a maioria esclarecida do homem, a partir da busca de seu destino, ou seja, a liberdade, a autoconduta; trabalho, saber e liberdade formam assim um triângulo perfeito cujo centro reserva o lugar para a pedagogia do trabalho kantiana. [*]

[*] É certo que Kant, vivendo um momento histórico específico, possui elementos de análise acerca do trabalho também específicos. O mesmo raciocínio é aplicável a Hegel e a Marx. Portanto, existem diferentes determinações histórico-técnicas orientando suas análises sobre o trabalho; apreciar tais determinações exigiria um desdobramento mais amplo desta dissertação, o que seria inviável num primeiro momento, mas não em estudos posteriores. Mas, para uma discussão sobre Hegel, a ciência e a técnica de seu tempo e a noção de trabalho, tanto no autor da *Fenomenologia do Espírito* como em Marx, veja: BODEI, R. *Dialética e controle das mudanças sociais em Hegel*. In: BODEI, R. e CASSANO, F. *Hegel e Weber - Egemonia e legittimazione*. Bari, De Donato, 1977, p. 50 e segs. (sobretudo p. 54, 55, 56).

3.5. EDUCAÇÃO MORAL

Com a educação moral chegamos ao termo do desenvolvimento de todos os outros momentos da educação. Por este motivo, Kant retoma a cultura da habilidade e a cultura da prudência a fim de medrar a moral humana. A prudência como faculdade que consiste em saber utilizar com sagacidade seus conhecimentos para adaptar-se à sociedade humana, pressupõe a habilidade. A cultura moral apoiada em tais princípios, onde o homem deve compreender a si mesmo, é a mais tardia. Contudo, por basear-se unicamente sob o entendimento comum ela deve ser observada desde o princípio, já na educação física. [46]

Sendo assim, o que prepara a criança à educação moral? Ao que nos parece, seria essencialmente o trabalho. A criança sendo habituada a trabalhar por constrangimento na escola, está submissa a uma obediência passiva, absoluta, para falar como Kant, mas, da qual, o resultado é uma atividade do próprio infante. Assim, a disciplina se interioriza e pouco a pouco a criança passa a obedecer a si mesma descobrindo a liberdade. A obediência transformou-se em obediência voluntária, isto é, não mais fundada sob a autoridade de outro, mas uma obediência que primeiramente atende à razão, obediência a si mesmo, autonomia. É possível compreender agora como a educação moral distingue-se das precedentes formas de educação já estudadas. Ela conjuga disciplina e liberdade, ela é moral, isto é, "a cultura moral deve fundar-se sobre as máximas e não sobre a disciplina." [47] Entretanto, o educador deve acautelar-se no sentido de, ao incentivar o aluno a agir por suas próprias máximas [48], ele faça não somente aquilo que é bom, mas faça porque é bom.

[46] Cf. KANT, I. *Pädagogik*. p. 455; PHILONENKO, A. p. 90.

[47] Id. *ibid.*, p. 480; Id. *ibid.*, p. 124.

[48] "Chama-se máxima o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, aquele que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão tivesse prática." KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND IV, p. 400. _____, KANT, E. *Fondements de la Métaphysique des Meurs*. Trad. J. Muglioni. Paris, Bordas, 1988, p. 25.

Devemos considerar dois pontos de vista centrais na educação moral. Um geral e um específico. O primeiro diz respeito à formação do caráter, no qual temos um significado de conjunto; o segundo trata dos problemas morais propriamente ditos (educação sexual e religiosa, por exemplo).

Começemos pela formação do caráter, pois, segundo Kant, trata-se do primeiro esforço da educação moral. Mas, o que é caráter? O filósofo de Königsberg define-o como a atitude que leva o sujeito agir segundo suas máximas.[49] Assim como procura-se formar o caráter da criança, é necessário dar-lhe firmeza. Ela regulará sua vida atribuindo um tempo para cada atividade. A ordem é um princípio de firmeza; a regularidade dentro da atividade evita a formação de um espírito inconstante e perpetuamente distraído. por outro lado, conduzir as crianças em escolhas dentre as pequenas coisas e as manter em seguida firmemente em sua opção, é fundamental: "Podemos deixar os infantes escolher as coisas de modo diferente, contudo, devem sempre seguir as escolhas feitas e que foram dadas para si como lei."[50] Adquirindo então a firmeza, a criança saberá agir de acordo com as máximas, quer dizer, as regras, as leis que ela dá finalmente a si mesma. Aqui a disciplina transforma-se perfeitamente em interior: a criança será seu próprio mestre.

A formação do caráter compõe-se de três momentos essenciais: a obediência, a verdade e a sociabilidade. A obediência, como vimos, deve se interiorizar e transformar-se em obediência a si mesmo, isto é, autonomia, liberdade. Tal é o primeiro momento do caráter. Poderemos ilustrá-lo, sem dúvida, se não é aparente, através da máxima que consiste em sempre pensar por si mesmo como ser racional. Por isso, na educação moral não se dá ordens às crianças, nem se faz demasiado uso das punições. Evitar-se-á suspender a ação infantil sob os critérios da recompensa e da punição. Poderemos, também, conseguir sua obediência recompensando suas boas ações e punindo as más. Porém, ao fazê-lo produziremos um homem inconstante e sem caráter, agindo e pensando em vista das circunstâncias. Breves punições e recompensas produzem um ser preso à opinião. Em contrapartida, se soubermos levar pouco a pouco a criança a agir de acordo

[49] KANT, I. *Pädagogik*. p. 481; PHILONENKO, A. p. 124

[50] Id. *ibid.*; PHILONENKO, A. p. 125.

com os princípios aceitos por ela como justos, a obedecer sua própria razão, a pensar por ela mesma; estaremos em presença de um ser racional.

Um homem mentiroso não possui caráter [51]. Sendo assim, Kant apresenta uma primeira explicação da verdade. A verdade, neste sentido, não consiste em ser rude; em falar a verdade não importa as condições, dizê-la e partir para a morte. O autor da *Crítica da Razão Pura* admite que se deve saber dissimular: "Dissimular não é sempre fingimento (*Verstellung*) e pode às vezes ser permitido..."[52] Sem dúvida a dissimulação é um "meio desesperado", contudo não deixa de ser um meio e Kant não o condena por inteiro, pois a sociedade tem as suas exigências. Em segundo lugar, podemos entender o princípio da verdade nos seguintes moldes: sempre pensar de acordo consigo próprio. Infere-se daí seu contraponto: o que é mentir? é, antes de tudo, estar em desacordo consigo mesmo; este desacordo profundo não é senão o rebaixamento da dignidade humana - ser verdadeiro é acordar-se consigo mesmo, viver em acordo com a natureza, ser homem.

O terceiro elemento da formação do caráter é a sociabilidade. Falar em sociabilidade é referir-se nos seguintes termos: sempre entender e se colocar na posição do outro. [*] A criança deve ser sociável, ou seja, preocupa com os direitos das outras e não somente ter aparência de "sensibilidade", "receptividade", simpatia. Desta maneira, precavemo-nos de conceber na criança um caráter baseado numa falsa humildade.

Dentro deste conjunto de aspectos formadores do caráter e base da educação moral, entendemos efrôneamente se pensarmos em prescrevê-lo de imediato à criança. Ele se aplica, principalmente ao adolescente, pois, estamos falando do último estágio pedagógico a ser percorrido pela criança - agora transformada em adolescente. É importante lembrar que para Kant, a educação deve prolongar-se até os 16 anos.[53] A pedagogia não se distingue mais da moral a este nível e não é por acaso que a conclusão da *Crítica da Razão Prática* evoca

[51] Id. *ibid.*, p. 484; Id. *ibid.*, p. 129.

[52] Id. *ibid.*, p. 486; Id. *ibid.*, p. 132.

[*] Veja: KANT, I. *KpV* p. 151; PICAUVET, F. p. 141.

[53] Cf. KANT, I. *Pädagogik*. p. 453; PHILONENKO, A. p. 87.

numerosos problemas pedagógicos, dentre os quais, a idéia cara a seu autor, da realização de um catecismo moral para o uso das escolas.[54]

O segundo ponto de vista a ser analisado na educação moral é o referente à educação sexual e religiosa. Kant aborda com muita clareza o problema sexual. O desenvolvimento das inclinações sexuais é mecânico nos adolescentes e tudo se passa como dentro do caso dos instintos que se desenvolvem sem mesmo conhecer seu objetivo. Portanto, é impossível manter o adolescente ignorante destes fenômenos. Através do silêncio não fazemos senão piorar o mal - vide a educação das gerações passadas.[55] O filósofo acredita por conseqüência, que a única atitude possível diante do problema sexual é, para o educador, a franqueza. Em relação à educação religiosa, ele tem uma proposta baseada na figura de Deus manifesta sob duas formas: legislador e pai de família. A segunda forma aparece como extremamente pedagógica: a criança pode fazer a associação de um ente superior, inalcançável ao seu raciocínio pueril na sua forma cosmológica, com o seu pai, elemento palpável e visível que encontra-se ao seu lado. A primeira forma baseia-se na certeza da lei estar escrita em nossa consciência. Tendo como pressuposto as leis divinas ou naturais na intimidade do ser, Kant espera que a criança encontre a verdadeira fundamentação religiosa em si mesmo, não sendo obra da memória ou simples manifestação mecânica exterior.

Aqui a educação encerra-se. Plenamente consciente do valor de sua vida como indivíduo, como cidadão, como homem; enfim descobrindo a si mesma, a criança entenderá a necessidade de fazer a cada dia um cômputo consigo própria a fim de valer-se ao término de seus dias de uma estimativa do valor de sua vida.[56]

[54] Cf. KANT, I. *KpV*, p. 176; PICAUVET, F. p. 164.

[55] Cf. KANT, I. *Pädagogik*. p. 497; PHILONENKO, A. p. 147.

[56] Cf. Id. *ibid.*, p. 499; Id. *ibid.*, p. 151.

NOTAS

- A) Apesar do que alguns autores enunciam (veja, por exemplo BARNI, J. Préface a sa traduction de Kant, E. *Traité de Pédagogie* - S.i.p, s.o.p., s.d.), Kant nunca se propôs escrever um tratado de pedagogia. Chegando ao fim de sua carreira simplesmente resolveu expedir a seu discípulo Rink um conjunto de notas que versavam sobre pedagogia, recomendando-lhe selecionar as que poderiam ser mais adequadas para publicação. Estas notas provinham de lições de pedagogia dadas por Kant várias vezes na Universidade de Königsberg. O filósofo deu ao todo quatro cursos de pedagogia; principalmente durante o semestre do inverno de 1776-1777; em seguida durante o semestre do verão de 1780; depois durante o semestre do inverno de 1783-1784; enfim durante o semestre do inverno de 1786-1787. As Reflexões sobre Educação contêm a matéria destes cursos. (veja ainda PHILONENKO, A. Op. cit., p. 9 e segs; ABOUT, P-J. Op. cit. p.13 e segs.)
- B) A escola alemã do século XVIII padecia de alguns males. Primeiramente, poderíamos analisar a qualificação do corpo docente. De acordo com as intenções de alguns dos grandes reformadores do ensino teutônico no século XVI (Lutero, por exemplo), o ensino popular deveria ser ministrado pelos próprios pastores. Mas, depois do século XVI as coisas modificaram-se por inteiro. Absorvidos na maior parte de seu tempo pelas obrigações clericais junto aos fiéis (ou ovelhas), os pastores já não podiam dispensar atenção às escolas que possuíam. Na maioria das vezes, mestres que não eram nem pastores, nem sacristãos e sim trabalhadores de boa vontade, viam-se na responsabilidade de efetuar o ensino. Na verdade, a incumbência terminava ficando nas mãos de toda sorte de pessoas: comerciantes falidos, estudantes fracassados, inválidos de guerra. Pinloche comenta o estado do professorado alemão (Séc. XVIII) nos seguintes termos: "O *métier* de professor, tornou-se o refúgio de todos os tipos de trabalhadores desempregados; a tais educadores foi abandonada a instrução durante quase dois séculos." (PINLOCHE, A. *La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII siècle*. Paris, 1889, p. 4, Citado por PHILONENKO, A. Op. cit., p. 14-15).

Em segundo lugar, a freqüência à escola era inconstante. As escolas populares não possuíam local nem hora regulares. A maioria delas funcionava somente aos domingos pela manhã, apenas uma ou duas horas. Era portanto de se esperar que as crianças destinadas a estas escolas, ao perceberem seus objetivos frustrados e seus atrasos escolares em descompasso, não se sentissem estimuladas a ir à escola, nem tampouco, seus parentes poderiam obrigá-las a uma freqüência constante aos estabelecimentos de ensino. Numa palavra, "ir à escola" era uma expressão freqüentemente desprovida de senso. Para remediar um pouco a situação, em 2 de outubro de 1763, Frederico II havia proclamado o regulamento escolar redigido por Hecker. A escolaridade era obrigatória dos cinco aos treze anos. Se houve algum decreto ineficiente na Alemanha, foi este.

Além das precárias condições do magistério e da irregular freqüência dos alunos aos estabelecimentos de ensino, a educação oficial na Alemanha do século XVIII contava com mais um grave problema: não existiam escolas suficientes. Em 1741, Frederico II havia promulgado um decreto que autorizava a construção de escolas e preocupava-se também, em preparar novos mestres para estas, em apoio a Hecker em seus esforços para estabelecer uma escola normal em Berlim. Mas tudo isso não teve grande sucesso.

Em quanto lugar o ensino sofria grande influência da política reacionária da igreja e dos príncipes. Podemos observar muito claramente esta situação nas escolas secundárias. Todas elas tinham como principal objeto de ensino o latim. O idioma pátrio fica excluído das escolas até a segunda metade do século XVIII. O lugar reservado às ciências históricas, físicas e matemáticas era extremamente insignificante; a geografia não aparece nos programas de ensino antes de 1760.

A despeito das dificuldades já levantadas quanto à educação alemã do século XVIII, é necessário ir um pouco mais longe. A última das dificuldades é um mal mais profundo: este século não sabe o que é uma criança. Aquilo que

poderíamos denominar de um senso infantil falta totalmente no começo do século XVIII e a idéia de um ensino voltado para "l'enfant" não encontra, desde então, nenhum fundamento sólido. "*Qu'est-ce qu'un enfant? Un homme en petit? - ou un petit homme?*" Antes de estabelecer qualquer projeto de ensino, era sobre esta questão que se deveria debruçar. O ensino se endereçaria a crianças certas - mas quem são estas crianças?

- adultos tomados em miniatura.

É contra esta visão que vai se levantar o pensamento do Rousseau. "*L'enfant a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres*" (L'Émile. p. 108).

Para melhores informações sobre a escola alemã veja PHILONENKO, A. Op. cit., p. 14 e segs.

- C) Além de afirmar a educação como uma importante experiência, Kant recomenda também segui-la - tendo-a em vista como uma arte - porque a sua prática deve ser perfeita para muitas gerações. Seguir a experiência!

Não seriam estranhas estas afirmações provindas de Kant?

Não era ele o maior adversário do empirismo? Não é ele que, contra Locke, sustenta nosso conhecimento não derivando inteiramente da experiência?

Poderíamos crer que o filósofo em suas reflexões sobre a pedagogia atribui um alto valor à experiência porque ele ainda não possuía um ponto de vista crítico e racionalista, desenvolvido na *Crítica da Razão Pura* em 1781. No começo das reflexões pedagógicas, Kant teria um ponto de vista cético e empírico, que a constatação do fracasso da metafísica leibniziana lhe havia imposto. Mas tais hipóteses são inteiramente falsas, como se pode verificar: "Elas são falsas, em primeiro lugar, sob um aspecto puramente histórico. Quando Kant em 1776-1777 desenvolve seus pensamentos originais sobre educação, ele já está de posse do essencial de seu sistema. Desde 1775, como mostra Vleeschauer, o plano da *Crítica da Razão Pura* está estabelecido e em

parte realizado nas *Lições de Metafísica*. Por outro lado, Kant não tratará o problema da pedagogia somente em 1776-1777: como se pode ver, ele foi obrigado a voltar à questão em 1780, 1783, 1786-1787, isto é, durante o período crítico." (PHILONENKO, A. Op. cit., p.24-25)

Portanto, no centro do sistema crítico Kant descobre o motivo pelo qual - ou mesmo os motivos pelos quais - a experiência é o único caminho a ser seguido pela pedagogia. É inteiramente desprovido de sentido querer explicar o "empirismo" pedagógico de Kant - empirismo que se manterá matizado apenas - atrelando suas reflexões sobre educação ao que se convencionou chamar de período *pré-crítico*. Por conseguinte, somente uma profunda razão metafísica pode justificar o empirismo pedagógico kantiano. E esta razão evidente, apaixonante também, é a liberdade humana. Dizer o homem livre, é dizer que ele não pode ser objeto do conhecimento pois sua essência não pode ser apreendida *a priori*. A realidade física, por sua vez, pode ser conhecida porque ela possui uma essência, isto é, suas condições de possibilidade, que o entendimento pode aprender *a priori*. A célebre revolução copernicana consiste em mostrar o conhecimento da essência das coisas fundando-se na subjetividade transcendental, ou seja, o desenvolvimento das estruturas fundamentais da essência de toda realidade física coincidindo com os princípios do entendimento puro. Mas, dizer que um ser é livre, é dizer que ele não está de acordo com a essência que determina sua existência e quando surge a liberdade, quando trata-se do homem, ser cuja essência não determina necessariamente a existência, a revolução copernicana descobre sua fronteira absoluta. Para a educação ser um conhecimento propriamente dito, quer dizer, independente da experiência, na medida que ele possuiria como fundamento um saber da essência de seu objeto, é preciso, ou bem o homem não seja livre e assemelhe-se às coisas, das quais a essência determina *a priori* a existência, ou bem a razão possa elevar-se até o saber absoluto o que só pertence a Deus e constitui o conhecimento dos seres livres (sem essência que os determine). Tal é a profunda razão metafísica para Kant conceber a educação como uma arte e não como um conhecimento, ligando-a deliberadamente à experiência. (Cf. PHILONENKO, A. Op. cit., p. 25 e segs.)

II. MARX

1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA ÉTICA E MARXISMO

"La vraie morale se moque de la morale"
(Pascal, *Pensées*, 513)

Todos os títulos para os quais a tradição filosófica propôs uma doutrina do agir correto são derivados de diversas expressões denotando, para cada cultura, o comportamento reconhecido como justo. Entre estes títulos encontramos a Moral e a Ética. A palavra moral vem de *mos* [1] e a palavra ética vem de *ethos* [2]. Segundo Hegel, a moral diz respeito ao sujeito, à vontade subjetiva: "O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade enquanto infinita, não meramente em si, senão por si. Esta reflexão da vontade em si e sua identidade que é por si, frente ao ser em si, à contiguidade e às determinações que se desenvolvem, creditam a *pessoa* como *sujeito*." [3] Deste modo, a vontade tem agora a sua personalidade como objeto próprio; a subjetividade da liberdade, por ser infinita, constitui o princípio do ponto de vista da Moral. "O indivíduo livre que no direito imediato é somente pessoa, é aqui determinado como sujeito - vontade refletida em si - , de modo que a determinação da vontade, em geral, existindo no indivíduo como sua própria, seja distinta da existência e da vontade numa coisa externa (...) O querer subjetivo é moralmente livre, enquanto estas determinações são postas interiormente como suas e desejadas por ele." [4] Neste sentido, a subjetividade do querer como tal é fim em si e constitui um momento absolutamente essencial. Por isso, a moralidade deve ser tomada em sentido amplo, isto é, não somente com aquilo que é moralmente bom. A moral tem, sem dúvida, o significado de uma determinação da vontade, enquanto está geralmente no interior da vontade, e compreende, portanto, em si o propósito e o

- [01] Cicéron, de fato, I, 1, où "moralis" est une construction répondant au grec. In: BUBNER, R. *Moralité et "Sittlichkeit" - sur l'origine d'une opposition*. Revue Internationale de Philosophie. 3/1988 - n. 166, vol. 42.
- [02] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103 a 17-18. Cf. BUBNER, R. Op. cit.
- [03] HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*. México, Juan Pablos Editor, 1985, § 105.
- [04] HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944, § 503.

desejo, como também o que é moralmente mau. Devendo-se observar ainda: "A Moral não está já determinada como o oposto ao Imoral, assim como o Direito não é imediatamente o oposto ao Injusto, mas é a posição geral tanto da Moral como do Imoral, que depende subjetividade do querer." [5] E no que respeita a exteriorização da vontade subjetiva deve-se observar também que: "A exteriorização da vontade subjetiva ou moral é uma ação que contém como determinações: α) Ser reconhecida por mim como minha em sua exterioridade; β) Ser a referência essencial com o conceito como um dever-ser; γ) E ser referida à vontade dos outros." [6] Em resumo, a Moral está relacionada com problemas práticos, ou seja, que se apresentam nas relações efetivas entre pessoas ou quando se julgam certas decisões e ações dos mesmos. Trata-se, portanto, de problemas cuja solução não concerne somente ao indivíduo que as propõe, mas também a outro ou outros indivíduos que sofrerão as conseqüências da sua sentença e de seu comportamento. Em situações como estas, os indivíduos se deparam com a necessidade de pautar o seu comportamento por normas que julgam mais convenientes ou mais dignas de ser executadas. Estas normas são relacionadas e aceitas intimamente como obrigatórias; de acordo com elas, cada um compreende que tem o dever de agir desta ou daquela maneira. Nesses casos, dizemos que o homem age, moralmente e que no seu comportamento se evidenciam vários traços característicos que o distinguem de outras formas de conduta humana. Com base neste comportamento, que é o resultado de uma decisão refletida e, por isto, não genuinamente espontânea ou natural, os outros julgam de acordo também com normas estabelecidas. [7]

Ao comportamento prático-moral, sucede a reflexão sobre ele, isto é, os homens não só agem moralmente, mas também refletem em cima deste comportamento

[05] HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*, § 108.

[06] Id. *ibid.* § 113. "Somente a exteriorização da vontade moral é ação. A existência que a vontade se dá no Direito formal, reside em *algo imediato* e sendo ela mesma imediata, não tem por si, no começo, nenhuma relação manifesta com o conceito. O conceito, não estando, todavia, frente à vontade subjetiva, não é distinto dela nem é uma referência positiva com a vontade alheia; de sorte que norma jurídica, segundo seu propósito fundamental, seja somente *proibição*." (Id. *ibid.*)

[07] Cf. VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985, p. 6.

prático e o tomam como objeto de sua análise. Dá-se assim a passagem do plano da prática moral para o da teoria moral. Por ocasião de tal passagem que coincide com os primórdios do pensamento filosófico, já estamos propriamente na esfera dos problemas teórico-morais ou éticos. À diferença dos problemas prático-moral, os éticos são caracterizados pela sua generalidade. A ética poderá dizer, em geral, o que é um comportamento pautado por normas, ou em que consiste o fim - o bom - visado pelo comportamento moral, do qual faz parte o procedimento do indivíduo concreto ou o de todos. O problema do que fazer em cada situação concreta é um problema prático-moral e não teórico-ético. [8] Para Hegel, a Ética "*é o conceito de liberdade convertido em mundo existente e natureza da consciência de si mesmo.*" [9] Em outra passagem ele acrescenta: "A Ética é a realização do espírito objetivo, a verdade do mesmo espírito objetivo está em ter sua liberdade por um lado imediatamente na realidade e, por conseguinte, no exterior, na coisa; por outro lado no bem enquanto universal abstrato." [10] O conceito da Idéia ética como espírito, como entidade conhecedora de si e real, porque é objetivação de si mesmo, só é o movimento através da forma de seus momentos. Em consequência, tal conceito é: "a) Como espírito imediato ou natural, a família; b) a totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos como pessoas independentes, uns com os outros, na universalidade formal: a sociedade civil; c) A substância consciente de si mesma, como o espírito que se desenvolveu em sua realidade orgânica: a constituição do Estado." [11]

Quando numa situação concreta uma escolha se impõe, a Ética não contribui para trazer uma certeza maior; ela pode até, ao contrário, diminuir o grau de certeza. Ela não facilita a escolha; leva ao reconhecimento dos vários aspectos do acontecimento e do caráter relativo da opção, leva à tomada de consciência de seus riscos e possíveis consequências. Quando o indivíduo se coloca a pergunta referente ao conteúdo moral e aos possíveis abertos à sua atitude, a Ética pode proporcionar uma resposta a essas perguntas, mas nunca lhe oferecerá conselhos

[08] Cf. Id. Ibid., p. 7.

[09] HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*. § 142.

[10] HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia...* § 513.

[11] Id. Ibid., § 517 e veja ainda *Filosofia del Derecho*, § 157.

concretos. [12] Neste sentido, pensar eticamente é arriscar-se a emitir respostas gerais a determinados questionamentos que se apresentam ao homem em seu cotidiano. Entre estas perguntas poderíamos situar as seguintes: Como abolir a reificação das relações sociais entre seres humanos como relações entre "coisas"? Como abolir a "exploração do homem pelo homem"? Como estabelecer um progresso humano onde não haja "explorados e exploradores"? Tentando descobrir leis de desenvolvimento social, Marx, ao elaborar sua teoria, acaba por impregná-la de aspectos éticos bem definidos. Em um dos seus pronunciamentos podemos encontrar a seguinte passagem: "Quando uma grande revolução social tiver dominado as conquistas da época burguesa, o mercado mundial e as modernas forças de produção, sujeitando-os ao controle comum dos povos mais adiantados, só então o progresso humano deixará de assemelhar-se àquele horrível ídolo pagão que só bebia néctar no crânio das vítimas que lhe haviam sido imoladas" (New York Daily Tribune, 6 de agosto de 1853). A partir da elaboração teórica do entendimento radical do capitalismo, Marx forja uma proposta revolucionária que busca equacionar o problema moral da exploração do homem pelo homem, onde o "caráter ético da prática revolucionária se manifesta sob o aspecto do ajustamento total entre os meios e o fim, ajustamento que é próprio das operações as mais elementares da atividade material humana; podendo ser transposta também para a conduta criadora social." [13]

Embora Marx se opusesse fortemente a qualquer tentativa de justificação moral dos objetivos socialistas, suas obras encerram, implicitamente, uma ética. Ela está, por exemplo, expressa em suas avaliações morais das instituições da sociedade. "Afinal, a condenação que Marx' lança ao capitalismo é fundamentalmente uma condenação moral. O sistema é condenado pela cruel injustiça que lhe é inerente e que se combina com plena justiça e direito 'formais'. O sistema é condenado porque, forçando o explorador a esgarçar o explorado, rouba a ambos sua liberdade." [14] A luta do autor de *O Capital*, não era contra

[12] Cf. HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. São Paulo, Paz e Terra, 1985, p. 112.

[13] RUBEL, M. *Pages Choisies pour une Étique Socialiste*. Paris, Marcel Rivière, 1948, Introduction, p. XXXII.

[14] POPPER, K. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Belo Horizonte, Itatiaia/ em co-edição com a Editora da U.S.P., 1987, T. 2, p. 205 -206.

a riqueza, nem tampouco fazia ele panegírico da escassez. O seu combate ao capitalismo não era em função do seu acúmulo de riqueza, mas por seu caráter oligárquico, pelo seu atrelamento ao poder político, no sentido de poder sobre outros homens. "A força de trabalho é transformada num artigo; isto significa que homens devam vender-se no mercado. Marx odiava o sistema porque ele se assemelhava à escravidão." [15] Cabe salientar, no entanto, que embora algumas de suas obras revelem elementos de uma "ética social", esses elementos nunca são apresentados como tais. São expressos apenas de modo implícito, mas nem por isso com menor intensidade, pois as implicações são muito claras. Marx talvez evitou uma teoria moral explícita porque odiava fazer sermões. Sempre desconfiado do moralista, que costumeiramente prega água e bebe vinho, Marx relutava em formular de maneira explícita suas convicções éticas. Além disso, atacou moralistas porque viu neles os sicofânticos apologistas de uma ordem social que ele sentia ser imoral; atacou os louvadores do liberalismo por sua auto-satisfação, por identificarem a liberdade com a liberdade formal então existente num sistema social liberticida. Assim, tacitamente, admitia seu amor à liberdade e apesar de sua preferência como filósofo, pelo holismo, por certo não era um coletivista, pois esperava que o estado fenecesse. [16]

"Os indivíduos, escreve Marx, se vêm hoje colocados perante uma tarefa bem determinada: por no lugar da supremacia das condições exteriores e do destino sobre os indivíduos, a supremacia dos indivíduos sobre o destino e as condições objetivas. A exigência colocada pela situação atual não é... o 'meu desenvolvimento' - exigência que todo indivíduo pode, até este dia, realizar para seu cômputo pessoal... - , ela prescreve aos indivíduos bem ao contrário, a liberação de um modo muito preciso de alheamento. Esta tarefa que nos é prescrita pelas condições atuais coincide com a tarefa de dar à sociedade uma base comunista." [17] Em presença desta tarefa histórica colocada por Marx, todas as outras tarefas éticas possíveis se dobram, pois uma vida humana só é possível plenamente se transformarmos em primeiro lugar o processo de alienação

[15] Id *ibid.*, p. 206.

[16] Cf. Id. *ibid.*

[17] MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Citado por CALVEZ, J. Y. *La Pensée de Karl Marx*. Paris, SEuil, 1956, p. 437.

fundamental. O esforço teórico de Marx demonstra sua tentativa de superar a filosofia abstrata, oposta ao mundo real. Ele postula a necessidade de diminuir o abismo que separa o mundo da filosofia e, ao fazê-lo, atribui à filosofia, ou à teoria se o quisermos, um profundo significado ético. O fundamento racional da prática revolucionária é dado justamente na e para a interpretação materialista da história, é uma teoria que demonstra a dependência da emancipação humana de certas suposições materiais, dentre as quais o nível de desenvolvimento das forças produtivas ocupa um dos primeiros lugares. No passado, a primazia das condições materiais em relação ao homem foi certamente determinante, mas, ela poderá oferecer lugar, na era das forças produtivas plenamente desenvolvidas, à supremacia do homem sobre suas condições de vida. Porém, trata-se de uma possibilidade e não de um resultado inexorável do desenvolvimento histórico, na verdade esta é uma possibilidade lógica e não um determinismo cronológico. A esta possibilidade objetiva inscrita nos acontecimentos materiais corresponde, sobre o plano da energia criadora humana, a seguinte tarefa ética: "Prescrita pelas condições atuais", ela consiste em "dar à sociedade uma organização comunista." [18]

Segundo Calvez, o marxismo é um verdadeiro hegelianismo no sentido de que muito dificilmente poderia fornecer a base de uma moral em seu sentido conservador: aqui igualmente a experiência é totalizada, sem dúvida, não mais intelectualmente, mas na relação dialética prática que a constitui por inteiro.[19] No entanto, assim como Kierkegaard e Nietzsche, Marx também fez duras críticas à moral hegeliana, embora não deixasse de ressaltar, quando achava conveniente, alguns pontos tidos por ele como meritórios. Vejamos a análise sobre a relação moral/Estado na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: "Hegel refere-se ao direito privado como *direito da personalidade abstracta ou direito abstracto*. Na verdade, é necessário que ele seja explicado como *abstração* do direito e, portanto, como direito *ilusório da personalidade abstracta*, assim como a moral desenvolvida por Hegel é a *existência ilusória da subjetividade abstracta*. Hegel expõe o direito privado e moral como abstrações deste tipo, mas não se apercebe de que o

[18] Cf. RUBEL, M. Op. Cit., p. XXXV-XXXVI.

[19] CALVEZ, J. Y. Op. cit., p. 435.

Estado e a moralidade, pressupostos que os constituem, podem ser mais do que a *sociedade* (vida social) dessas ilusões; pelo contrário, chega à conclusão de que são momentos subalternos dessa vida moral. Mas serão o direito privado e a moral algo de diferente do direito e da moral desses sujeitos do Estado? A pessoa do direito privado e o sujeito da moral são a *pessoa* e o *sujeito* do Estado. Hegel foi muito atacado devido à sua explicação da moral. Nada mais fez além de desenvolver a moral do Estado moderno e do direito privado moderno. Tentou-se separar muito mais a moral do Estado, emancipá-la muito mais. E que se provou com isso? Que a actual separação entre o Estado e a moral é moral, que a moral não é elemento do Estado e que o Estado não é moral. Cabe a Hegel o grande mérito, em certo sentido inoconsciente (no sentido de que Hegel nos dá o Estado, que tem a moral como pressuposto, como a idéia real da moralidade), de ter posto a moral moderna no seu verdadeiro lugar." [20] A filosofia do direito, como a formulada por Hegel, é criticada por Marx a partir de sua concepção de Estado. Para Marx, o Estado é a forma em que os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns e se condensa toda a sociedade civil de uma determinada época, seguindo-se disto, que o Estado, necessariamente, está atrelado ao interesse da propriedade privada. O Estado nestes moldes e a propriedade privada são, de maneira clara, incompatíveis com uma ética socialista porque aviultam o interesse coletivo.

Afastando-se de Hegel, Marx aproxima-se, em sua "ética pragmática", de Feuerbach. Para Feuerbach, como para Marx, o homem é um produto do homem, da cultura, da história. "A ética feuerbachiana, como a ética marxista, é uma doutrina da ação e não da contemplação." Mas, "é sobretudo de Holbach e de Helvétius que Marx recebe os elementos fundamentais da ética socialista." [21] Na *Sagrada Família* ele aproxima materialismo inglês [*] e fran-

[20] MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 166.

[21] RUBEL, M. Op. cit., p. XXXVI - XXXVII.

[*] "Hobbes tinha sistematizado Bacon, mas sem ter fundamentado mais precisamente seu princípio de base, em cujos termos os conhecimentos e as idéias possuem sua origem no mundo sensível. Foi Locke quem, em seu '*Ensaio sobre o Intelecto Humano*', deu um fundamento ao princípio de Bacon e de Hobbes. (...) Em seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*,

cês [**] e o socialismo ou comunismo; demonstrando que Helvétius e Locke em suas teses materialistas sobre a bondade original e igualdade das faculdades intelectuais iguais nos homens estreitam laços com o pensamento socialista ou comunista: "Quando se estuda as doutrinas materialistas da bondade original e dos dons intelectuais iguais dos homens, da onipotência da experiência, do hábito, da **educação**, da influência das circunstâncias exteriores sobre o homem, da grande importância da indústria, da legitimidade do prazer, etc. não é preciso grande sagacidade para descobrir os laços que as interligam necessariamente ao comunismo e ao socialismo." [22] Ora, se o homem tira todo o conhecimento, sensação, etc., do mundo sensível e da experiência do seio do mundo, o que importa, pois, é organizar o mundo empírico de tal forma que o homem faça aí a experiência e aprenda o hábito daquilo que é verdadeiramente humano, que faça a experiência de sua qualidade de homem neste contexto. Por outro lado, se o interesse bem compreendido é o princípio de toda moral, o que importa é o interesse privado do homem confundindo-se com o interesse humano. Se o homem é livre no sentido materialista, ou seja, se ele é livre porque faz valer sua verdadeira individualidade e não pela força negativa de evitar isto ou aquilo, não é preciso castigar o crime no indivíduo, mas destruir os focos anti-sociais do crime, dando a cada um o espaço social necessário para a manifestação essencial de seu ser. Se o homem é formado através das circunstâncias, necessário se faz formar as circunstâncias de modo humano. Se o homem é por natureza, sociável, ele não desenvolverá sua verdadeira natureza, a não ser por meio da sociedade; e o poder

ele (Condillac) desenvolve as idéias de Locke e demonstra que não somente a alma, mas também os sentidos, não somente a arte de formar as idéias, mas também a arte da percepção sensível, são tarefa da **experiência** e do **hábito**. É da educação e das **circunstâncias exteriores** que depende, portanto, todo o desenvolvimento do homem." (MARX, K. e ENGELS, F. *A Sagrada Família*. São Paulo, Moraes, 1987, p. 127-128.

[**] "É com Helvétius, que igualmente parte de Locke, que o materialismo assume seu caráter especificamente francês. Helvétius o concebe de imediato em relação à vida social. As propriedades sensíveis e o amor-próprio, o prazer e o interesse pessoal bem compreendidos são o fundamento de toda moral. A igualdade natural das inteligências humanas, a unidade entre o progresso da razão e o progresso da indústria, a bondade natural do homem, a **onipotência da educação**, eis os principais elementos de seu sistema." (Id *ibid.* - os grifos são meus E. M.)

[22] *Id ibid.*, p. 128 - grifos meus E. M.

de sua natureza deve ser medido não pela força do indivíduo singular, porém pela força da sociedade. [23]

Realmente não precisa muito esforço para se perceber a herança do materialismo inglês e francês no pensamento de Marx. No que tange à reflexão sobre a moral, naquelas ela é desprovida de qualquer resquício religioso, transcendental, ou se preferirmos, místico. As relações entre os indivíduos se passam num mundo concreto, numa sociedade material verificável. Porém, "só se reconhece com Marx a realidade material como socialmente mediada, se puder evitar a ontologia e fazer realmente justiça à formulação de Engels de que a matéria como tal é uma abstração e que só existem determinados modos de ser da matéria." [24]

O mundo sensível, onde agem os indivíduos concretos movidos pelo interesse, não é tomado no pensamento marxiano como "uma coisa imediatamente dada desde a eternidade, sempre igual a si mesmo, mas o produto da indústria e da condição da sociedade." [25] Ao dessacralizar indivíduo e circunstância, o materialismo não só se opõe à metafísica e à religião, como também, abre campo para o desmascaramento das relações sociais de exploração muitas vezes encobertas pela hipocrisia moral que admite as injustiças sociais por conta de uma desigualdade "natural" entre espíritos e condições. Nada mais plausível do que Marx incorporar as idéias de Locke, Helvétius, Condillac, etc., em seu pensamento, quando, é óbvio, as restrições devidas. Vale a pena observarmos também como no pensamento materialista a educação aparece como elemento destacado. Como formadora de hábitos ela parece indispensável a uma concepção que centra no homem e não no além a causa da moral. O materialismo histórico não pode, portanto, deixar de unir sua proposta ética a uma proposta pedagógica; mas, ao contrário do materialismo burguês, essa proposta é dirigida para clientela específica: ao proletariado. Neste caso, a educação é subordinada à idéia de que a coincidência da mudança das circunstâncias com a atividade humana ou alteração de si próprio só pode ser apreendida e compreendida racionalmente como

[23] Cf. Id. *Ibid.*, p. 129.

[24] SCHMIDT, A. *El Concepto de Naturaleza em Marx*. México, siglo veintiuno editores, 1983, p. 31.

[25] MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Citado por SCHMIDT, A. *Op. cit.*, p. 29. Schmidt observa que, no entanto, este mundo socialmente mediado segue sendo ao mesmo tempo natural e precede historicamente a toda sociedade humana.

práxis revolucionária.

Para Calvez, em qualquer análise a ser empreendida sobre ética e marxismo devem ser observados três pontos iniciais:

- 1) O marxismo desconhece qualquer moral fundamentada no transcendente;
- 2) Mas, ele conhece tarefas ao mesmo tempo *absolutas* ou imperiosas e *históricas*, quer dizer, cada uma delas condicionada, em sua aparição como em sua possibilidade de sucesso, pelo desenvolvimento da infra-estrutura econômica;
- 3) A ética marxista não é relativista, mas seu absoluto está na história. Existem tarefas éticas, mas somente no domínio da história, tal como é entendido pelo materialismo histórico. [26]

O materialismo histórico apresenta-se como uma doutrina de relação dialética entre infra e super-estrutura - ou consciência - no interior de um condicionamento global das forças produtivas da infra-estrutura. A consciência é mantida com certos direitos nesta concepção da história. Porém, ao lado do problema da consciência coloca-se o da liberdade.[*] Se é verdadeiro que o materialismo histórico não é um determinismo unilateral da infra-estrutura, mas uma relação dialética, um questionamento se coloca: saber se esta dialética, na qual a consciência tem o lugar que conhecemos, se desenvolve como um movimento inelutável, indiferente à ação humana. Uma resposta positiva suprimiria o problema ético. Contudo, a resposta deve ser, ao menos particularmente negativa, porque o marxismo é antes de tudo, uma práxis e somente uma teoria configurada como método de análise subordinado ao serviço é ao contato desta práxis. [27]

[26] CALVEZ, J. Y. Op. cit., p. 432.

[*] "A liberdade é a essência do homem, a um ponto tal que mesmo seus adversários (...) querem se apropriar, como jóia mais preciosa, daquilo que eles têm rejeitado como jóia da natureza humana. Ninguém combate a liberdade, combate-se, quando muito, a liberdade dos outros. Toda espécie de liberdade só existiu ora como privilégio particular, ora como direito geral." (MARX, K. Artigo na *Rheinische Zeitung*, 1842. In: RUBEL, M. Op. cit., p. 14).

[27] Cf. CALVEZ, J. Y. Op. cit., p. 432-433. Aqui pelo menos duas questões se colocam: a da ação e a do seu relacionamento com a dialética. Para Merleau-Ponty, quando falamos em dialética, nos refirmos não a uma idéia da ação recíproca, nem a da solidariedade dos contrários e de sua superação (*depassement*), nem ao desenvolvimento que se auto-impulsiona, nem a transcendência de uma qualidade que instala numa nova ordem uma mudança até então quantitativa: isto são conseqüências ou aspectos da dialética. A

Diante disto, algumas questões ainda são pertinentes. O marxismo apresenta-se simplesmente como um arauto que anuncia a inevitável ruína do capitalismo e sua conseqüente substituição pelo socialismo sem maiores esforços por parte dos proletários? Ou não passa ele de um ideal colocado diante da consciência humana propondo a liberdade do homem? Cruzamos os braços e esperamos a história se cumprir, ou trabalhamos com pertinácia para isto? Como nos mostra Rubel, "uma contradição insolúvel parece viciar as lições de Marx: por um lado, o surgimento de uma sociedade verdadeiramente humana, apresentada como conseqüência inelutável da derrocada, não menos fatal, do regime capitalista; por outro, o levante social ocasionando a profunda mudança do estado humano e aparecendo como obra a ser executada por indivíduos de elevada consciência que cumprem uma tarefa histórica nitidamente circunscrita. Num lugar Marx afirma: 'aquilo que tal ou tal proletário ou mesmo o proletariado por inteiro imagina ser no momento seu alvo' não importa, aquilo que importa, é a existência real do proletariado impondo a esta sua ação histórica (*Sagrada Família*). Objetivo e ação históricos são prescritos no proletariado 'de modo concreto e irrevogável na sua própria circunstância como a todo conjunto da sociedade burguesa atual.' O capitalismo engendra sua própria negação e o socialismo aparece como 'a fatalidade de um processo natural' (*O Capital*). Noutro lugar nós encontramos: 'A história nada faz... é antes o homem vivo e real que faz tudo isto... Com certeza não é a história que se serve do homem como um meio para atingir seus próprios fins, como se fosse um personagem particular. Ela não é mais que a atividade do homem que persegue seus objetivos' (*Sagrada Família*). Ou isto: 'A massa prescreve à história sua tarefa e sua ação.' "[28]

dialética doa a si mesma não uma finalidade, isto é, a presença do todo daquilo que, por sua natureza, existe em partes separadas, mas a coesão global, primordial de um campo de experiência, onde cada elemento abre para os outros" (Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris, Gallimard, 1955, p. 274). Nesta direção, a história universal não está num futuro insondável, não é a futura revelação, quando tudo estará impregnado de uma força sobrenatural que nos conduzirá até a nossa própria ignorância. Temos o direito de invocá-la; de igualmente fazê-la aparecer no horizonte da ação presente, na medida em que delinea já as suas formas e o futuro revolucionário somente pode justificar a ação presente se ele se reconhece em suas linhas gerais e em seu estilo (Cf. Id *ibid.*, p. 104).

[28] RUBEL, M. Op. cit., p. XXI.

Esta ambigüidade irá receber os mais diversos tratamentos por parte dos marxistas, levando-o por conseguinte, a posturas bem determinadas inclusive no campo restritamente ético. Vejamos, por exemplo, o parecer de Ludwig Woltmann, que não entendia o ideal socialista como algo a realizar-se por efeito de necessidade histórica objetiva. Apoiado em Bernstein, Woltmann, em 1900, afirmou em sua obra *Der Historische Materialismus* que o colapso histórico do capitalismo era altamente improvável, uma vez que as condições econômicas exigidas pela teoria marxiana estavam ausentes e, talvez, progressivamente cada vez mais ausentes. Assim, a possibilidade do socialismo só pode depender da vontade moral das massas e de um movimento socialista que reaja às injustiças do capitalismo. [29] Sob um ponto de vista kantiano, nosso autor acentuava que, mesmo se o capitalismo entrasse em derrocada por efeito necessário da luta de classe ou da crise econômica, disto não resultaria necessariamente a criação de uma sociedade socialista. O desenvolvimento objetivo naturalista talvez pudesse conduzir a um *Formwechsel der Knechtschaft*, nunca a uma *Abschaffung der Klassenherrschaft*. Somente a livre ação moral do proletariado, que representa de modo consciente a humanidade, pode conceber a comunidade superior exigida pela ética kantiana; mas, uma vez que o proletariado ainda não está preparado para sua liberdade, a tarefa do movimento socialista deve ser, em primeiro lugar, a *educação moral* e a *instrução*. O desenvolvimento econômico e suas potencialidades não podem, para Woltmann ser ignorados, mas só um desenvolvimento moral paralelo dos homens pode transformar a matéria-prima econômica em autêntico progresso humano. [30] A análise de Woltmann revela-se muito lúcida e pertinente ao combate contra uma teoria determinista do socialismo, embora a idéia do proletariado como representante consciente da humanidade mereça um estudo mais acurado. No entanto, parece-nos realmente incompleto o juízo segundo o qual o colapso do capitalismo e a conseqüente ascensão do socialismo garantiriam um "reino da liberdade". O capitalismo não padece apenas de contradições

[29] WOLTMANN, L. *Der Historische Materialismus*. Munique, 1967, p. 255-257. Cit. por ARATO, A. *A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia*. In: HOBBSBAWN, E. *História do Marxismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, v. 4, p. 113.

[30] Id. ibid., p. 189, - os grifos são meus E. M.

econômicas, mas, também de contradições morais, que não podem ser deixados ao largo do processo de mudanças.

Mas retomemos o tema: a história faz tudo para o indivíduo ou a história nada faz e o indivíduo faz tudo para ela? Quando Marx diz que a história nada faz, ele refere-se a uma história hipostasiada numa esfera autônoma em relação à atividade humana produtiva e concebida de maneira idealista. Ao contrário, quando refere-se ao fato de que a história faz tudo e dita ao homem suas tarefas para cada caso, Marx fala de uma história real como movimento das forças produtivas condutoras das relações de produção. Não há, pois, nenhuma *contradição* nas duas maneiras de expor o processo histórico.[31] Com efeito, o problema central de ambos os modos de perceber o processo histórico é a liberdade. Abordando o homem em suas relações sociais, Marx propõe-lhe uma tarefa de extrema importância, ou seja, a tarefa de libertar-se. Porém, qual a característica desta tarefa ou desta ética que escapa ao modo costumeiro de pensar a questão moral? Seria, pois, a recusa à moral em seu sentido tradicionalista (isto é, aquela fundamentada fora das relações materiais ou de cunho metafísico) e a aceitação das tarefas éticas compreendidas historicamente e condicionadas, em seu surgimento como em seu êxito, pela maturidade das situações econômicas e materiais. "Só a concepção materialista da história destronou completamente a idéia moral como fator normativo do desenvolvimento social e nos ensinou a derivar nossos objetivos sociais exclusivamente do conhecimento das bases materiais dadas." [32].

[31] Cf. CALVEZ, J. Y. Op. cit., p. 434.

[32] KAUTSKY, K. *Ética y Concepción Materialista de la Historia*. Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, p. 134.

2. A QUESTÃO DO TRABALHO EM MARX

2.1 O TRABALHO E A RELAÇÃO HOMEM/NATUREZA

"Se Marx houvesse sido simplesmente um 'materialista' que trouxe o 'idealismo' de Hegel até o chão, sua influência teria sido tão efêmera e tão adstrita a discussões acadêmicas quanto a de seus contemporâneos".

(Hannah Arendt)

Na modernidade vamos encontrar uma retomada ao panegírico do trabalho e a promoção do *animal laborans* ao lugar ocupado anteriormente pelo *animal rationale*. Neste período vamos também ver retomadas as diferenciações entre trabalho produtivo e improdutivo, trabalho qualificado e não-qualificado e, finalmente, trabalho manual e intelectual. Tendo a primeira recebido, de alguns teóricos (Adam Smith e Marx, por exemplo), um tratamento refinado e profundo. O próprio motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua "produtividade"; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava." [1]

Contrariando toda a Teologia, Marx humaniza a criação através do trabalho e estabelece outro estatuto para a relação homem/natureza. Entretanto, não é somente a Teologia que será contrariada no pensamento do autor de *O Capital*. O Idealismo Teutônico (na figura de Hegel) também se vê importunado.

[1] Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitaria, 1989, p.96-97. Um representante da Modernidade que ilustra a compreensão do trabalho produzindo o homem, arrancando-o de seu estado natural e levando-o a um nível além dos seres inferiores é Locke. Veja LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo* (Cap. V - Da Propriedade). São Paulo, Abril Cultural, 1983.

Para Hegel, "o espírito tem para nós como pressuposição própria a natureza, da qual é a verdade e, portanto, o primeiro absoluto. Na verdade, a natureza desapareceu e o espírito revelou-se como a idéia que chega a seu ser-para-si, cujo objeto e sujeito, por sua vez, é o conceito." [2] Contrariamente, para Marx, a natureza possui total primazia em relação ao espírito; ela não pode ser entendida senão como o outro do espírito, o qual está no outro, simultaneamente consigo mesmo. Se fosse a natureza o estado supremo de renúncia do espírito, ela não teria a sua essência e sua vida em si mesma mas, como espírito estático, fora de si. Desta forma, a verdadeira natureza só poderia ser aquela da qual o espírito apenas se recorda, de maneira reflexiva, no instante de sua auto-retação para fora desta natureza. [3]

Comentando a relação espírito/natureza defendida por Hegel, diz Marx: "Não se deve entender aqui a exterioridade como sensibilidade que se exterioriza, aberta à luz e ao homem sensível. Esta exterioridade deve ser tomada aqui no sentido de alienação, de uma falta, de uma imperfeição que não deve ser. Pois o verdadeiro é ainda a idéia. A natureza é unicamente a *forma* de seu *ser-outro*. E, como o pensar abstrato é a *essência*, o que lhe é *exterior* é, de acordo com sua essência, apenas um exterior." Neste sentido, "a natureza, na medida em que se diferencia da abstração, é um ser falho, um ser que é falho não apenas para mim, ante meus olhos, um ser que é falho em si mesmo, tem fora de si algo que lhe falta. Isto é, sua essência é algo diferente dele mesmo. (...) a natureza, portanto, tem que superar-se a si mesma, pois já foi posta (...) como um, ser potencialmente superado." [4]

A natureza, portanto, aparece para o homem dimensionada em duas funções: é um meio de vida imediato e é a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade

[2] HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Buenos Aires, 1944, § 381.

[3] Cf. HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987, p.44.

[4] MARX, K. *Ökonomisch - philosophische Manuskripte*. In KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS - GESAMTAUSGABE (MEGA) - vol. I parte 2, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p.417-418 (tradução consultada: _____ *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p.214). A indicação do texto traduzido virá entre parêntesis.

vital (*Lebenstätigkeit*). A natureza seria, então, o "corpo inorgânico" do homem, isto é, a natureza na medida em que ela mesma não é o corpo humano.

Qual o significado pois, do homem viver da natureza? Quer dizer que ele deve ficar em constante processo de interação com seu corpo (a natureza) a fim de não morrer. Que a vida física e mental (*Geistig*) do homem esteja interligada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interligada consigo mesma, pois o homem é uma de suas partes integrantes.[5]

O homem é um ser da natureza, enquanto a natureza é um processo de humanização dela mesma. Neste relacionamento, o homem aparece como um "ser de necessidades", como um complexo de necessidades que tende para natureza, percebida como elemento de sua satisfação. Todavia, esta correspondência precisa ser mediada por uma atividade, ou seja, pelo trabalho. Dizer que o fundamento do real é uma primeira relação dialética entre homem e natureza, é dizer também do excluir a possibilidade de uma dialética da natureza independente da existência do homem.[6] A natureza sem a presença do homem, é desprovida de sentido, movimento; "(...) a natureza tomada em abstrato, para si, fixada na separação do homem, não é nada para ele."[7] Sendo então o homem um ser natural, possui forças naturais, forças vitais que o transformam em um ser natural ativo. "Que o homem seja um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo (*wirklich*), sensível, objetivo, significa que tem como objeto (*Gegenstand*) de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos efetivos (*wirkliche Gegenstände*) sensíveis, ou que só em objetos reais, (*wirklichen Gegenständen*), sensíveis pode exteriorizar sua vida. (...) Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto (*Gegenstand*) fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto (*Gegenstand*) para um terceiro ser não tem nenhum ser como objeto (*Gegenstand*) seu; isto é, não se comporta

[5] Cf. id. *ibid.*, p.368-369 (Trad. consultada: MARX, ENGELS: *história*. São Paulo, Ática, 1984, p.155).

[6] Cf. CALVEZ, J. Y. *La Pensée de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1956, p.38.

[7] MARX, K. *Op.cit.* p.416 (_____ . *op.cit.* Nova Cultural, p.213).

objetivamente, seu ser não é objetivo.”[8] Em resumo, “um ser não objetivo é um *não-ser (Unwesen)*.”[9] Por isso, “o homem como ser objetivo sensível é um ser que *padece* e, por ser um ser que sente sua paixão, um ser *apaixonado*. A Paixão é a força essencial do homem que tende energeticamente para seu objeto (*Gegenstand*).”[10]

Para Marx, por conseguinte, o homem é essencialmente um ser natural, cuja característica básica é o fato de ser dotado da faculdade da ação (*ein taetiges Naturwesen*), isto é, da capacidade de transformar intencionalmente a natureza em seu benefício. Mas, concretamente, o que diferenciaria o homem do animal? “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão

[8] Id. ibid., p.408 (id. ibid., p.206-207). “De maneira totalmente hegeliana a natureza se determina aqui como exterioridade. A natureza tem essencialmente caráter de coisa. Inclusive o homem é uma coisa natural. Esta é uma concepção na qual Marx segue Feuerbach em todas as etapas de seu desenvolvimento; este, no que pese todas as críticas que se lhe possa dirigir, supera o materialismo tradicional com sua maneira predominantemente mecânica e fisiológica, ao analisar o homem e a natureza de um modo qualitativo-objetivo. Para Marx, Feuerbach tem uma vantagem frente aos ‘materialistas puros’: o fato de ‘que percebe que também o homem é um objeto sensível’.” (SCHMIDT, A. *El Concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo Veintiuno editores, 1983, p.72) “É verdade que Feuerbach tem sobre os materialistas ‘puros’ a grande vantagem de compreender que o homem é também um ‘objeto sensível’” (MARX, K. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Hucitec, 1987, p.69).

[9] MARX, K. *Manuskripte ...* p.409 (_____ *Manuscritos ...* Nova Cultural, p.207)

[10] Id. ibid. (id. ibid.). “O primeiro lance de vista sobre a história convence-nos que as ações dos homens derivam de suas necessidades, suas paixões, de seus interesses, de seu caráter e de seus talentos, de sorte que, dentro deste espetáculo de atividade, são somente suas necessidades, suas paixões, seus interesses, que aparecem como o motor e intervêm como o principal fator.” Portanto podemos dizer que “*nada de grandioso se realizou no mundo sem paixão*”; sendo paixão aqui entendida como “a atividade do homem, de maneira geral, derivando de interesses particulares, de fins específicos ou, se preferirem, de intenções egoístas, desde que nestes fins ele coloque toda a energia de seu querer e de seu caráter, sacrificando-lhes qualquer outra coisa que poderia também ser um fim, ou antes sacrificando-lhes tudo.” (HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*. Paris, Vrin, 1979, p.29 e 31).

logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material." Logo, "o primeiro ato *histórico* destes indivíduos, pelo qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensar, mas o de *produzir seus meios de vida*." [11] Aqui Marx se distancia do modo hegeliano de diferenciar o homem do animal.

Para Hegel, "o homem sabe de si mesmo; e isto o diferencia do animal. É pensante, e pensar é conhecer o universo. Pelo pensamento o conteúdo se reduz ao simples, e deste modo o homem é simplificado, quer dizer, convertido em algo interno, ideal." Por isso, "Pensar-se como eu é o que constitui a raiz da natureza do homem." [12] Aqui é propriamente sempre apenas o pensamento que em primeiro lugar procura recolher-se ao mínimo possível de conteúdo, porém, em seguida, mais uma vez preencher-se sucessivamente, chegar a um conteúdo e, por fim, ao conteúdo total do mundo e da consciência. [13] Segundo Schelling, haveriam duas ilusões na proposição hegeliana citada acima: 1) na medida em que o pensamento é substituído pelo *conceito*, e este representado como algo que move a si mesmo, e no entanto o conceito por si mesmo ficaria inteiramente imóvel, se não fosse o conceito de um sujeito pensante, isto é, se não fosse um pensamento; 2) na medida em que se simula que o pensamento é propélido somente por uma necessidade que está nele mesmo, enquanto é manifesto que ele tem um alvo em direção ao qual se esforça e que, por mais que o filosofante procure ocultar de si a consciência dele, com isso simplesmente atua mais decididamente sem consciência sobre a marcha do filosofar. [14]

Mas, que o pensamento puro e simplesmente primeiro seja o ser puro, é provado a partir disto: desse conceito pensado em sua pureza e perfeita abstração nada pode excluir-se - ele é a mais pura e imediata certeza e a própria certeza pura, ainda sem conteúdo ulterior, o pressuposto de toda certeza; não é uma ação

[11] MARX, K. *A Ideologia Alemã*. p.27

[12] HEGEL, G. W. F. *La Razon en la Historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones, S. A., 1972, p.83-84.

[13] Cf. SCHELLING, F.v. *História da Filosofia Moderna: Hegel*. In: *Escritos Filosóficos*. São Paulo, Victor Civita Editor, 1973, p. 321.

[14] *Id. ibid.*, p.321-322.

do arbítrio, mas a mais perfeita necessidade, primeiramente de que seja pensado o ser em geral, em seguida de que, no ser, tudo seja pensado. Esta necessidade de pensar o ser *em geral* e no ser *todo* ser, é uma mera alegação; visto que é uma impossibilidade pensar o ser *em geral*, porque não há nenhum ser *em geral*, nenhum ser sem sujeito, o ser é, antes, necessariamente e sempre um ser determinado, ou seja, *ou* meramente essencialmente, retornando à essência, idêntico a esta *ou* ser objetivo. O ser do primeiro pensamento é um ser em geral, mas já um ser determinado. Pelo ser em geral, o totalmente indeterminado, do qual Hegel alega partir, só poderia ser entendido aquele que não é *nem* o essencial, *nem* o objetivo, mas do qual, então, é imediatamente evidente que nele verdadeiramente nada é *pensado* (conceito genérico do ser, pertencente por completo ao domínio da escolástica). Poder-se-ia replicar a isto: o próprio Hegel o confessa, ao fazer seguir-se imediatamente ao conceito do ser puro a proposição: o ser puro é o nada. Mas, seja qual for o sentido que ele vinculasse a essa proposição, em nenhum caso pode ser seu propósito explicar o ser puro como um não-pensamento, depois de ter acabado de explicá-lo como o pensamento absolutamente primeiro.[15] Em apoio a Schelling, observa Feuerbach: "Um ser que não faz senão pensar e *que pensa, somente na abstração* não possui absolutamente *nenhuma imagem do ser, da existência e da realidade. O ser é o limite do pensamento. O ser como ser não é um objeto da filosofia absoluta, muito menos daquela que é abstrata.* A filosofia especulativa o reconhece ela mesma quando considera que *o ser é ao mesmo tempo não-ser, nada.* Porém, o nada não é *um objeto do pensamento.*"[16]

Voltemos a Schelling e à sua análise da filosofia hegeliana. Segundo este, Hegel apela muitas vezes à seguinte afirmação: desde sempre se entendeu que à filosofia pertence propriamente o pensar ou o meditar. "Certamente, diz Schelling, mas disso não se segue que o objeto desse pensar é somente, mais uma vez, o próprio pensar ou o conceito. Do mesmo modo: 'A distinção entre o homem e o animal consiste apenas no pensar'. Admitindo isto como correto, o conteúdo desse pensar permanece inteiramente indeterminado; pois o geômetra, que considera

[15] Id. *ibid.*

[16] FEUERBACH, L. *Manifestes Philosophiques*. Paris, PUF, 1960, p. 166.

as figuras sensivelmente representáveis, o investigador da natureza, que considera objetos sensíveis ou acontecimentos, o teólogo, que considera Deus como uma realidade supra-sensível, não concederão que, porque o conteúdo de seu pensar não é um conceito puro, não pensam.”[17] Para Hegel não os objetos ou as coisas, assim como se expõe a priori no pensar puro, portanto no conceito, mas o conceito que deve mais uma vez, ter o conceito por conteúdo. Somente o pensar que tem o mero conceito por conteúdo ele denomina pensar puro. Recolher-se ao pensar significa apenas, para Hegel, decidir-se a pensar sobre o pensar. Mas isso pelo menos não pode denominar-se pensar efetivo. Pensar efetivo é aquilo pelo qual algo contraposto ao pensar é superado. Onde se tem mais uma vez o pensar é, aliás, o pensar abstrato por conteúdo, o pensar não tem nada que superar.[18]

Quanto ao autor de *O Capital*, este não aceita um espírito primaz em relação à matéria; mesmo que este espírito venha, em algum momento, materializar-se. Isto se deve ao fato de que, mesmo entrando em processo de materialização, o espírito guarda, hierarquicamente, uma supremacia no que tange à matéria. Na verdade, “Desde o início pesa sobre ‘o espírito’ a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência [*] - a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da ciência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Onde existe uma

[17] SCHELLING, F. v. *Op. cit.*, p. 327.

[18] Cf. *id. ibid.*, p. 326.

[*] Se a linguagem é tão antiga quanto a consciência e a consciência é produto das relações sociais, do intercâmbio material entre os homens ou linguagem da vida real - como diz Marx -; podemos inferir que a linguagem faz parte destas relações e apresenta-se como uma forma de trabalho. Vejamos o que diz Hegel a respeito: “Linguagem e trabalho são exteriorizações, nas quais o indivíduo não se conserva nem se fecha mais em si mesmo; mas, ele expõe por completo seu interior fora dele próprio e o abandona a mercê de alguma coisa do Outro.” (HEGEL, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1987, Tome I, p.259) Hegel instaura uma igualdade entre linguagem e trabalho enquanto expressão de uma identidade própria, enquanto passagem ao outro, enquanto transformação deste outro e de si mesmo no outro. “Que o trabalho seja uma linguagem, uma maneira de se revelar; que o inverso também, isto é, a linguagem seja um trabalho, um trabalho da língua e sobre a língua,

relação, ela existe para mim: o animal não se 'relaciona' com nada, simplesmente não se relaciona. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação. A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens." [19]

Em resumo, pode-se dizer: "O animal é imediatamente um com a sua atividade vital (*Lebenstätigkeit*). Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto (*Gegenstand*) do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele conflua imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. É precisamente só por isso que ele é um ser genérico. Ou ele só é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico (*Gattungswesen*). Só por isto a sua atividade é atividade livre." [20] Homem e animal produzem, transformam ambos a

por isso uma obra de comunicação significa a possibilidade de sob estas duas figuras (de mesmo peso e função) operar-se uma certa conjunção entre o homem e ele mesmo, ele mesmo e seu mundo, ele mesmo e a sociedade na qual se insere. Eis a razão pela qual privar o homem do trabalho, bem como da palavra, é retirar-lhe do seu lugar de 'reconhecimento' que comanda a consciência de sua identidade e a expressão de sua liberdade, é negar-lhe o direito de escolher, de uma certa maneira, outro caminho a não ser o da morte." (JARCZYK, G. *Concept du Travail et Travail du Concept Chez Hegel*. Archives de Philosophie 48, 1985, 21-35.

[19] MARX, K. *A Ideologia Alemã*. p.43.

[20] MARX, K. *Manuskripte...* p.369 (_____. *Manuscritos...*, Ática, p.156). A concordância com Feuerbach é, neste sentido, evidente. Vejamos seu pronunciamento na *Essência do Cristianismo*: "Qual é pois esta diferença de essência entre homem e animal? A resposta mais simples, mais geral e também mais popular é: a *consciência*, mas a consciência em seu sentido estrito; visto que a consciência na condição de sentimento de si, de faculdade de discernimento sensível, de percepção e mesmo do julgamento das coisas exteriores de acordo com seus caracteres sensíveis determinados, não pode ser contestada ao animal." (FEUERBACH, L. *L'Essence du Christianisme*. Paris, Maspero, 1968, p.117). As fronteiras entre homem e animal são aqui praticamente nulas. Feuerbach aproxima-se de Hume quando desta análise. Para o filósofo inglês tanto os animais quanto o homem apreendem muitas coisas pela experiência e inferem que os mesmos acontecimentos se seguirão sempre às mesmas causas, isto é, julgam ambos as coisas exteriores de acordo com seus caracteres sensíveis. É o costume e não outra coisa que leva os animais a inferir, de cada objeto que lhes impressiona os sentidos, o seu acompanhante usual, e conduz a sua imaginação, pelo aspecto de um deles, a conceber o outro dessa maneira particular que denominamos crença. Não se

natureza; porém, o animal produz apenas o que precisa de imediato. O homem, de modo contrário, produz universalmente, extrapola o domínio da necessidade física imediata (tornando-se livre em sua produção). Portanto, ao trabalhar o mundo objetivo, o homem primeiro se prova de maneira efetiva (*wirklich*) como um ser genérico (*Gattungswesen*).

É importante mostrarmos como se comporta, neste contexto, a consciência. Como se forma e como se torna algo eminentemente humano. Para Marx, a consciência é um produto social, por consequência, um produto da matéria. "A consciência é, naturalmente, antes de mais nada mera consciência do meio sensível *mais próximo* e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situados fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente

pode explicar de outro modo esta operação em todas as classes superiores ou inferiores de seres sensíveis que caem sob nosso reparo e observação. Mas, o que diferenciaria, na opinião de Hume, o homem dos animais? Para tal distinção, estabelece critérios que servem para explicar a grande diferença dos entendimentos humanos, pois segundo ele, feito isso será fácil compreender a razão da diferença entre os homens e os animais. Alguns desses critérios são: memória, atenção, capacidade de levar mais longe do que outro uma cadeia de conseqüências, capacidade de reflexão, ter ou não ter experiência, a influência da cultura, etc. (Cf. HUME, D. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p.178 e segs.) Voltemos então a Feuerbach para verificarmos como o filósofo esmiúda a questão: "Mas, a consciência no sentido o mais estrito existe somente onde um ser tem por objeto seu gênero (*Gattung*), sua essencialidade (*Wesenheit*). O animal é objeto de si mesmo enquanto indivíduo - por isso ele possui o sentimento de si - porém, não enquanto gênero - porque lhe falta a consciência da qual o nome deriva do saber. Onde existe consciência, existe atitude consciencial. A ciência é a consciência do gênero. (...) Somente um ser que tem por objeto seu próprio gênero, sua essencialidade, pode constituir em objetos, de acordo com sua natureza essencial, outras coisas ou seres." (FEUERBACH, L. op.cit.) Nesta direção, encontramos no animal uma vida simples e no homem uma vida dupla. No primeiro, vida interior e exterior se equivalem; no segundo, existe uma vida interior e uma exterior. A vida interior do homem diz respeito ao seu gênero, à sua essência. O homem pensa, ele conversa consigo mesmo. O animal, contudo, "não pode desempenhar nenhuma função genérica sem nenhum indivíduo exterior a si; ao contrário, sem nenhum outro, o homem pode desempenhar a função genérica do pensamento, da palavra - pois pensar e falar são verdadeiras funções genéricas." (id.ibid., p. 118). Mas o que seria a essência do homem, o que constitui no homem o gênero, a humanidade propriamente dita? Para Feuerbach é a razão, a vontade e o coração. (Cf. id.ibid.).

estranho, onipotente, inexpugnável com o qual os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como o gado; é portanto, uma consciência puramente animal da natureza.”[21] Porém, esta consciência animal vai se aperfeiçoando em função do crescimento da produtividade, do aumento das necessidades e do aumento da população, sendo este a base dos dois primeiros. Com isto, desenvolve-se também a divisão do trabalho, ou seja, a divisão entre trabalho material e espiritual. “A partir deste momento, a consciência pode realmente imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar *realmente* algo sem representar algo real (...)”[22] O produto desta consciência, diferente da consciência da práxis, traduz a alienação do homem cindido pela divisão social do trabalho, não tendo por conseguinte, uma ligação efetiva com a real, gerando assim uma falsa consciência; visto que, “a consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.”[23]

Em síntese, a produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos indivíduos, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material.[*] Merleau-Ponty chama atenção para o sentido de matéria no marxismo. Para ele, “a matéria” (e também a ‘consciência’) nunca é considerada à parte, mas é inserida no sistema da coexistência humana, fundando aí uma situação comum dos indivíduos contemporâneos e sucessivos, assegurando a

[21] MARX, K. *A Ideologia Alemã*, p.43-44.

[22] *Id. ibid.*, p.45

[23] *Id. ibid.*, p.37

[*] Poderíamos dizer que estamos perante o *a priori* marxista. A influência material *nunca* pode ser descartada como fonte da formação da consciência, do representar, do pensar, enfim, do intercâmbio espiritual dos indivíduos. “Os degraus da consciência que se manifesta estão determinados por regras transcendentais das concepções-de-mundo e do agir humano. Neste contexto a ‘natureza objetiva’ está dada, cada vez, para um determinado sujeito social. Mas esse contexto altera-se historicamente, sendo dependente de uma ‘natureza subjetiva’ que é formada, por sua vez, pelos resultados do trabalho social. Nesse sentido o famoso enunciado, que diz ser a formação dos cinco sentidos um trabalho de toda a história universal do passado, deve ser entendido ao pé da letra. A investigação materialista da história tem em

generalidade de seus projetos e tornando possível uma linha de desenvolvimento e um sentido da história." [24] A matéria, neste caso, intervém na vida humana como ponto de apoio e corpo da práxis. "Não se trata de uma matéria nua, exterior ao homem e que explicaria o comportamento deste. O materialismo de Marx é a idéia de que todas as formações ideológicas de uma sociedade dada são sinônimos ou complementares de um certo tipo de *práxis*, isto é, da maneira pelo qual essa sociedade estabeleceu sua relação fundamental com a natureza. Trata-se da idéia de que a economia e a ideologia estão ligadas interiormente na totalidade da história, como a matéria e a forma numa obra de arte ou numa coisa percebida." [25]

vista categorias societárias que determinam igualmente tanto os reais processos da vida quanto as condições transcendentes da constituição de espaços vitais." (HABERMAS, J. *op. cit.*, p. 48)

[24] MERLEAU-PONTY, M. *Marxismo e Filosofia*. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 75.

[25] *Id. ibid.*, p. 77.

2.2 O TRABALHO COMO MEDIADOR.

Nos ocupamos até agora das relações imediatas entre homem e natureza, quer seja sob o aspecto necessidade/satisfação da necessidade, quer seja sob o aspecto objeto/homem. Verificaremos, nesse momento, os termos de oposição dialéticos interagindo no interior de um elemento universal; tentando compreender como se opera a mediação que permeia este movimento, o progresso no caráter do relacionamento de necessidade a seu objeto e o objeto ao homem. A mediação da qual falamos, nada mais é do que a ação do homem sobre a natureza, ou seja, é o trabalho.

O trabalho é essencial, é mesmo todo o conteúdo da realidade, visto não existir a relação imediata em seu estado puro. A natureza, para a qual se dirige a satisfação da necessidade, não existe para o homem histórico em estado de isolamento absoluto. "Como o ser na *Lógica* hegeliana, aqui a natureza ou o objeto tornam-se imediatamente negativos, eles são vazios de toda determinação e de todo conteúdo." [26] Neste sentido, "o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza." [27] A natureza é direta e imediatamente oposta à necessidade do homem e esta, por sua vez, é imediatamente lançada contra ela, por isso, o homem consome. O primeiro trabalho aparece, portanto, como uma mediação dentro da relação de consumo. "A intervenção

[26] CALVEZ, J. Y. Op.Cit., p.393.

[27] MARX, K. *Das Kapital*. In: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS - GESAMTAUSGABE (MEGA) - vol. II parte 5, Berlin, Dietz Verlag, 1983, p.129 (tradução consultada: _____ . *O Capital*. São Paulo, Nova Cultural, 1988, p.142, vol. I, tomo I (Coleção "Os Economistas"). A análise feita por Marx do processo de trabalho apresenta-o, num primeiro momento, abstraído de todas as condições históricas determinadas. Existe uma necessidade metodológica que leva o autor a diferenciar o trabalho concreto (gerador de valores de uso) separado das formas sociais, do trabalho abstrato (produtor de valor). "A igualdade de trabalhos *toto coelo* diferentes só pode consistir numa abstração de sua verdadeira desigualdade, na redução ao caráter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho do homem como trabalho humano abstrato." (id.ibid.p.72). Ainda acerca da análise marxista do processo de trabalho vale a pena atentarmos para a seguinte colocação de Marcuse: "Marx considerava as condições existentes do trabalho com um olho na sua negação dentro de uma sociedade realmente livre. Suas categorias

para preparar e procurar às necessidades *particularizadas* o meio adequado, também *particularizado*, constitui o *trabalho* que diversifica, com os procedimentos mais variados para estes múltiplos fins, o material propiciado diretamente pela natureza. Essa elaboração proporciona ao meio o valor, à adequação o fim, de sorte que o homem em *seu consumo* está em relação particular com os *produtos humanos* e tais labores constituem o que ele consome." [28] Assim, o homem vai impregnando na natureza elementos próprios, humanizando-a. Ao nível antropológico, portanto, a natureza subdivide-se em natureza subjetiva do homem e em natureza objetiva de seu meio ambiente; ao mesmo tempo ela se medeia através do processo de reprodução do trabalho social.

O homem se defronta com a matéria natural como uma força natural, pondo em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. [29] Assim, por intermédio de uma força natural própria, o homem ocupa-se da modificação da natureza exterior utilizando certos gestos. O gesto humano, aqui, nada mais é do que um prolongamento do fisiológico. No entanto, o homem é capaz de ultrapassar este estado para alcançar um trabalho propriamente humano onde o objeto é modificado de maneira verdadeiramente inteligente, isto é, ele o fará de acordo com um plano concebido, imprimindo-lhe algo de sua idéia:

são ao mesmo tempo negativas e positivas: elas apresentam uma situação negativa à luz de uma solução positiva, revelando a verdadeira situação da sociedade estabelecida como o prelúdio à sua passagem a uma nova forma. Todos os conceitos marxistas se expandem, por assim dizer, em duas dimensões, sendo a primeira o complexo de relações dadas, e a segunda, o complexo de elementos inerentes à realidade social, elementos que contribuem para sua transformação em uma ordem social livre. Este duplo conteúdo determina toda a análise marxista do processo do trabalho." (MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p.71). Por último, devemos estar atentos para a observação de Marx logo no início da análise sobre o processo de trabalho: "A produção de valores de uso ou bens não muda sua natureza geral por se realizar para o capitalista e sob seu controle. Por isso, o processo de trabalho deve ser considerado de início, independentemente de qualquer forma social determinada." *Id. ibid.*, p.129(142).

[28] HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*. Mexico, Juan Pablos Editor, 1986, § 196.

[29] Cf. MARX, K. *Das Kapital*, p.129(142)

"eis a verdadeira mediação do trabalho." [30] "Ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas das matérias. Mais ainda. Nesse trabalho de formação ele é constantemente amparado por forças naturais. Portanto, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material." [31]

Para Marx, a natureza é a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho; e o homem, por sua vez, como proprietário a trata como pertencendo-lhe, o seu trabalho se torna fonte de valores de uso, logo, também de riqueza. Com acerto, Marx critica a formulação ideológica do programa lassaliano, segundo o qual o trabalho seria "a fonte de toda a riqueza e de toda a cultura", visto que, precisamente, do condicionamento do trabalho pela Natureza segue-se o fato do homem não possuidor de nenhuma outra propriedade senão a sua força de trabalho ter que ser, em todos os estados de sociedade e de cultura, escravo dos outros homens que se fizeram proprietários das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com a autorização deles e portanto, somente com sua anuência ele pode viver. [32] Graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana, a riqueza da sensibilidade humana subjetiva é em parte cultivada, e é em parte criada. O ouvido torna-se musical, o olho percebe a beleza da forma, em resumo, os sentidos tornam-se capazes do prazer humano, tornam-se sentidos que se consagram como forças essenciais humanas. "Pois não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*." [33]

Sendo o homem fruto de seu próprio trabalho, a formação dos cinco sentidos como um trabalho presente no bojo da história universal, só é possível porque, "Ao atuar, (...) sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo

[30] Cf. CALVEZ, J. Y. Op.cit., p.394.

[31] Cf. MARX, K. *Das Kapital*, p.24(51).

[32] Cf. _____ *Crítica do Programa de Gotha*. In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS, Lisboa, Edições Avante, 1985, v. 3, p.10.

tempo, sua própria natureza.”[33] O objeto exterior sendo modificado pelo homem é cada vez mais impregnado de subjetividade e mais apto se torna para ele. Ao mesmo tempo, a carência se diferencia em função das novas possibilidades de objetos e utensílios. A interrelação dialética destes dois movimentos produzem a cultura sob seu aspecto subjetivo e sob seu aspecto objetivo. O primeiro gesto mediador é trabalho de maneira imediata. Ao contrário, o trabalho se aperfeiçoando até o infinito, engendra a cultura. Mas, o que é o trabalho neste sentido? O que significa a mediação exercida por ele? Esta função mediadora consiste “numa atividade que torna a natureza ou objeto cada vez mais próximos do homem, cada vez mais humanos.”[34]

Deixando o terreno da primeira atividade, trabalho instintivo que no fundo não existe propriamente como trabalho humano e se caracteriza como sendo uma

[33] MARX, K. *Manuskripte...* p. 394 (_____, *Manuscritos...* Nova Cultural, p.178).

[33] MARX, K. *Das Kapital*, p.129(142)

[34] CALVEZ, J. Y. *Op.cit.* p.394. Habermas observa que: “o fato de a natureza circundante constituir-se tão-somente como *natureza objetiva para nós* na inter-relação com a natureza subjetiva do homem, mediante o processo do trabalho social, faz com que o trabalho não seja apenas uma categoria antropológica fundamental, mas igualmente, uma categoria da teoria do conhecimento” (HABERMAS, J. *Op.cit.*, p.46). Ao produzir cultura, a modificação da natureza pelo trabalho desenvolve no homem um outro sentido prático, ou seja, a memória; nela, o processo acumulativo de conhecimento da realidade, fruto da experiência prática do ser humano, repousa. Por isso, conhecimento e cultura não podem ser dissociados do trabalho. A *Bildung* do homem através da sua intervenção proposital no ambiente exterior obedece também a certa disciplina. O trabalho forma pela disciplina. “Na multiplicidade das determinações e dos objetos que interessam, se desenvolve a *educação teórica*; não somente numa diversidade de representações e conhecimentos, como também na mobilidade e rapidez da maneira de representar, do trânsito de uma representação a outra, no modo de compreender as relações intrincadas e universais, etc., isto é, a educação do entendimento em geral e, em consequência, da linguagem. A educação prática por meio do trabalho consiste na necessidade que se produz e no *hábito* da *ocupação* em geral, ademais da *limitação do próprio fazer*, em parte, segundo o arbitrio alheio e um costume que se adquire mediante esta disciplina da atividade objetiva e da habilidade *universalmente válida*” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*. § 197).

espécie de abstração no caso do homem, passemos, pois, ao trabalho distinto da atividade animal, distinto da mera atividade de consumo: "Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação (*Vorstellung*) do trabalhador, e portanto idealmente (*schon ideell*). Ele não apenas modifica a forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade (*Willen*)."[35] Observamos que, ao lado do instinto aparecem também a consciência e a memória. Agindo sobre o objeto de acordo com sua lei imanente, o homem tem não só o esforço dos órgãos que trabalham mas, também, é exigida uma vontade orientada a um fim.

Marx percebendo a riqueza e a complexidade do processo de trabalho, subdivide-o, didaticamente, em três elementos: atividade orientada a um fim ou o trabalho propriamente dito (aspecto subjetivo), seu objeto (aspecto objetivo) e seus meios (aspecto instrumental, mediador). O objeto do trabalho é a natureza *tout entière* tal como se apresenta ao homem. O meio de trabalho (*Arbeitsmittel*) "é uma coisa (*Ding*) ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho (*Arbeitsgegenstand*) e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto (*Gegenstand*). Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas (*der Dinge*) para fazê-las atuar como meios de poder (*Machtmittel*) sobre outras coisas, conforme o seu objetivo." [36] A palavra empregada aqui por Marx é muito significativa; ele utiliza o vocábulo *Machtmittel*. Ao se servir da palavra *Mach*, que em alemão significa poder, ao invés de usar *Vermögen* ou *Kraft* que também significam poder, Marx nos faz encontrar com sua intencionalidade arguta no que parece apenas ser uma arrumação de mero interesse filológico. Vale lembrar a seguinte diferença terminológica: "o termo poder estabelece um campo semântico que implica pelo menos três termos. O

[35] MARX, K. *Das Kapital*, p.129-130 (142-143).

[36] *Id. ibid.*, p.130 (143).

primeiro (*Macht*) indica relações políticas que supõem o controle, legítimo ou não, dos corpos e mentes coletivos, pelo monopólio da força física, do ordenamento jurídico, da gestão do excedente econômico. O segundo termo remete à faculdade e a capacidade (*Vermögen*), vital, corpórea do sujeito, suas potências orgânicas. O terceiro (*Kraft*), remete para o lado dinâmico, instrumental, para aquilo que o organismo do homem movimenta e produz, engendrando relações e formas mecânicas com suas próprias mãos." (*) O primeiro termo é, portanto, nitidamente de ordem política. O homem utiliza-se, no início, de certos meios para modificar a natureza. Mas, o processo se complica e aperfeiçoa até chegar ao requinte do trabalho industrial no modo de produção capitalista. Neste, o domínio do homem sobre a natureza, passou a representar também o domínio do homem sobre outro homem ou se o quisermos, o poder de um grupo de homens sobre outros, transformados agora em mercadorias a serem vendidas num mercado. *Homo homini lupus!* A respeito dos meios de trabalho e sua relação com o homem completa o autor: "O uso e a criação de meios de trabalho, embora, existam em germe em certas espécies de animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano e Franklin define, por isso, o homem como a *tool-making animal*, um animal que faz ferramentas." [37] O fato do animal que fabrica instrumentos destacar-se em meio às outras espécies animais, pela forma de reprodução laboral, faz do homem um ser caracterizado não por uma ordem transcendental, mas pela capacidade de humanizar seu objeto.

A mesma importância dos fósseis para o desvendamento da organização de espécies de animais desaparecidos, têm os meios de trabalho para o conhecimento de formações sócio-econômicas extintas. Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, o que diferencia as épocas econômicas. No aprimoramento dos instrumentos de trabalho aparece o aprimoramento do trabalho; naquele podemos observar o ponto alcançado pelo homem, em fazendo da natureza alguma coisa dele mesmo. Acrescentando-se: "Os meios de trabalho não são só mediadores do grau de desenvolvimento da força do trabalho humana, mas também

(*) ROMANO, R. *A Filosofia Marxista e a Questão Educacional*. In: Escola Brasileira. Temas e Estudos. São Paulo, Atlas, 1987, p. 27.

[37] MARX, K. *Das Kapital*. p.131 (143-144).

indicadores das condições sociais nas quais se trabalha.”[38] Através dos meios de trabalho, o homem efetua sobre os objetos o trabalho propriamente dito, ou seja, ele os modifica de acordo com seu alvo e sua própria natureza. Sendo assim, o objeto torna-se produtivo, isto é, menos objeto natural e mais objeto humano. “No processo de trabalho a atividade do homem efetua, portanto, mediante o meio de trabalho, uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio. O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso, uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com seu objetivo. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado (*Die Arbeit ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet*). O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. Ele fiou e o produto é um fio.”[39] O produto, como objeto humanizado, representa o final ou começo do processo; pois este produto pode ser também um instrumento de produção.

O trabalho, sendo mediação do relacionamento homem/natureza, é também responsável pelo constante encontro entre ambos. A atividade religa ininterruptamente o homem à natureza, e ao mesmo tempo, religa a natureza ao homem; não sendo possível conceber um estado humano no qual esta mediação possa estar ausente ou acabada em definitivo. “O processo de trabalho como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas (*menschliche Bedürfnisse*), condição universal (*allgemeine Bedingung*) do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna (*ewige Naturbedingung*) da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais (*Gesellschaftsformen*). Por isso, não tivemos necessidade de apresentar o trabalhador em sua relação com outros trabalhadores! O homem e seu trabalho, de um lado, a Natureza e suas matérias, do outro, bastavam. Tão pouco quanto o sabor do trigo revela quem o plantou, podem-se reconhecer nesse processo as condições em que ele decorre, se sob o brutal açoite do feitor de escravos ou sob

[38] Id. ibid.

[39] Id. ibid., p.132 (144).

o olhar ansioso do capitalista, se Cincinnatus o realiza ao cultivar suas poucas *jugas* (jeiras) ou o selvagem ao abater uma fera com uma pedra." [40]

[40] *Id. ibid.*, p.135 (146). Nesta passagem de Marx identificamos que trabalho nada nos diz sobre as formas sociais, alienadas ou não, nas quais ele é executado. Isto é o suficiente para podermos afirmar a alienação social histórica não derivando, diretamente, do fato do homem exercer esta atividade mediadora que é o trabalho. O trabalho não ocasiona o trabalho alienado. Inversamente, não parece que extingui-lo em sua forma alienada arraste consigo a supressão dos caracteres essenciais da condição de trabalhador imputada ao homem. Mas, se o trabalho não é de modo direto responsável pela alienação social, ele é, ao contrário, um dos fundamentos dos alicerces da sociedade. Ao uso por ele desempenhado como mediador entre homem e natureza associa-se sua função de mediador social. Minha necessidade é satisfeita pelo trabalho e vice-versa. Esta primeira mediação social aparece desde que exista entre os homens a troca, desde que exista, em suma, vida econômica. A partir de tal acontecimento, também existirá possibilidade de apartar o homem trabalhador do produto de seu trabalho. O produto adquire um valor, que aparecerá logo como misterioso, como independente do ato de trabalhar em si. O homem, que se objetiva em seu produto, pode perdê-lo. Esta possibilidade se concretiza quando ele vende sua força de trabalho num mercado de troca, onde o homem nada mais tem a oferecer, desde que foi expoliado de seus meios de produção. Eis o caráter do trabalho alienado (Cf. CALVEZ, J. Y. *Op.cit.*, p.399).

2.3 O TRABALHO ALIENADO

O sistema capitalista traz consigo peculiaridades complexas e fecundas. Uma de suas manifestações mais contundentes será analisada com bastante acuidade por Marx. Trata-se do trabalho no capitalismo na sua forma particular de trabalho industrial, ou seja, do trabalho alienado. Antes mesmo de investigar em detalhes o fenômeno central da produção capitalista, o autor analisa dois personagens, sem os quais seria impossível qualquer estudo sobre o Capitalismo; falamos do patrão capitalista e do proletário, ou se o quisermos, duas classes, trabalhadores desprovidos de qualquer propriedade e os proprietários. Estes, são elementos inconciliáveis dentro da arena econômica. "A divisão que está em cada homem, se transporta numa divisão que opõe dois homens. Tal fato apresenta-se aqui como a consciência de si na filosofia de Hegel: antes de alcançar seu reconhecimento, a consciência de si cindida e alienada parte-se em dois protagonistas onde cada um representa somente um 'lado' da verdade, o senhor e o escravo. O primeiro opõe-se ao segundo, mas traz em si mesmo a alienação." [41] Tanto Marx como Hegel descrevem a sociedade burguesa; no entanto, Hegel começará por descrever as características do senhor e de sua situação. Marx, por sua vez, começa pelo entendimento do servo, isto é, do proletário. Sigamos pois a análise efetuada pelo segundo, sem esquecer, quando necessário, do primeiro.

A natureza oferece os meios de vida do trabalho no sentido de que o

[41]. CALVEZ, J. Y. Op.cit. p.251. Calvez reporta-se à seguinte passagem da *Fenomenologia*: "Estes dois momentos são essenciais; mas, já que, primeiramente, eles são desiguais e opostos, já que sua reflexão na unidade não é agora produzida como resultado, nesse caso, os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma é a consciência independente, para a qual o ser-para-si é essência, a outra é a consciência dependente que tem por essência a vida ou o ser para o outro; uma é o senhor, a outra o escravo" (HEGEL, G. W. F. *La Phénoménologie...* p.161). Para Marx, o proprietário capitalista representa o papel do senhor, enquanto o trabalhador expropriado de toda propriedade representa o escravo. Porém, um e outro trazem em si a alienação da qual sua oposição é somente a testemunha exterior. Estes dois homens que se opõem radicalmente são somente o signo da divisão que está em cada um e que, finalmente, está no homem (em si mesmo) nas condições do capitalismo (Cf. CALVEZ, J. Y. id.ibid.).

trabalho não pode viver sem objetos nos quais se exerça, por outro lado, ela também oferta os meios de vida no sentido mais estrito, quer dizer, os meios de subsistência física do trabalhador. "Portanto, quanto mais o trabalhador se *apropria* do mundo exterior, da natureza sensorial, através do seu trabalho, tanto mais ele se priva de *meios de vida (Lebensmittel)* segundo um duplo aspecto, primeiro, que cada vez mais o mundo exterior sensorial cessa de ser um objeto (*Gegenstand*) pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que cada vez mais cessa de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador." [42] Isto acontece porque o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho, como um objeto alheio. E quanto mais o operário se gasta trabalhando, mais forte se torna o mundo objetivo alheio, isto é, o mundo que ele cria através da atividade laboral e mais fraco se torna ele próprio, seu mundo interior; pois menos coisas lhe pertencem. Em suma, o trabalhador coloca a sua vida no objeto, mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. "O trabalho, esta atividade propriamente humana e que assegura a dominação do homem sobre a natureza e sua superioridade frente ao mundo animal, foge ao trabalhador: pois, este, não executa *seu* trabalho, porém, um trabalho vendido e alienado, que não lhe pertence mais, porque foi disposta por um dado tempo sua força de trabalho." [43]

Até agora Marx vem analisando a alienação, a exteriorização do trabalhador somente segundo um dos seus aspectos, ou seja, o seu relacionamento com o produto do seu trabalho. Contudo, a alienação se mostra também no ato de produzir, dentro da atividade produtiva. Ora, como poderia o trabalhador se encontrar alheio ao produto de sua atividade se já não estivesse alienado de si mesmo no ato produtivo? O produto é somente a síntese provisória do processo. Se, por conseguinte, o produto do trabalho é a exteriorização, logo, a produção tem que ser a exteriorização ativa. No alheamento do objeto do trabalho só se resume a alienação, a exteriorização na atividade do trabalho. Mas, em que consiste a exteriorização do trabalho? "Primeiro, que o trabalho é *exterior* ao trabalhador,

[42] MARX, K. *Manuskripte...* p.366 (_____. *Manuscritos...* Ática, p.151).

[43] CALVEZ, J. Y. *Op.cit.* p.256.

ou seja, não pertence à sua essência (*Wesen*), que portanto ele não se afirma, mas se nega em seu trabalho, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve energia mental e física livre, mas mortifica a sua *physis* e arruína a sua mente (*Geist*). Daí que o trabalhador só se sinta junto a si (*bei sich*) fora do trabalho e fora de si no trabalho. Sente-se em casa (*Zu Hause ist er*) quando não trabalha e quando trabalha não se sente em casa (*ist er nicht zu Hause*). O seu trabalho não é portanto voluntário, mas compulsório, *trabalho forçado*. Por conseguinte, não é a satisfação de uma necessidade (*Bedürfnis*)[*], mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. A sua alienidade emerge com pureza no fato de que, tão logo não exista coerção física ou outra qualquer, se foge do trabalho como de uma peste. O trabalho exterior, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação.”[44] Aqui o trabalho apresenta-se ao homem como completa exterioridade, como mortificação.

[*] “Costuma-se traduzir ‘*Bedürfnis*’ por ‘necessidade’, embora neste caso o português se preste a equívocos. ‘*Bedürfnis*’ é uma necessidade imposta pela condição biológica do ser humano, estando sempre ligada a uma falta ou carência e a um desejo correspondente. Para necessidade lógica e/ou ontológica, que se opõe à contingência, o alemão tem o termo ‘*Notwendigkeit*’. Esta distinção corresponde às respectivas distinções em língua francesa (*‘besoin/nécessité’*) e inglesa (*‘need/necessity’*)” (VON EHRENREICH, V. In: MARX, K. *Manuscrítos...* Ática, p.153, nota 35).

[44] MARX, K. *id.íbid.*, p.367 (153). Marx, assim como Hegel utiliza a metáfora relacionada à casa (*Hause*). “O que nos familiariza com os gregos é a consciência de que souberam fazer de seu mundo uma verdadeira pátria (...) Assim como no cotidiano ocorre que nos sintamos a vontade entre as pessoas e as famílias que vivem contentes e satisfeitas em sua casa, sem querer dela sair e buscar novos horizontes, assim nos sentimos a vontade com os gregos.” (HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la História de la Filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, V. I, p. 139). Estar em casa é estar no mundo, isto é, de posse do que é nosso. Para Hegel, na Grécia estamos em casa porque ali existe a identidade entre sujeito e objeto. Ademais, em seu desenvolvimento espiritual a Grécia só utilizou o recebido, o estranho, como matéria e impulso; os gregos jamais perderam a consciência de atuar, de fato, como homens livres. A forma que sabem imprimir ao fundamento alheio é esse peculiar alento espiritual que dá o espírito da liberdade e da beleza, o qual, de uma parte pode ser tomado como forma, de outra é, de fato, o substancial supremo. (Cf. *id.íbid.*) Apesar de Hegel e Marx utilizarem a mesma metáfora, eles divergem na retomada deste estado familiar, deste estado de se sentir em casa. Para Hegel, esta reconciliação vem através do espírito. Ao contrário, para Marx, ela vem pela natureza.

O trabalho tornou-se algo inumano; suas primeiras características de constituinte, de formador do homem, se transformaram nas do formador, nas do pedagogo da destruição do homem. A atividade laboral perde toda a espontaneidade, perde seu sentido voluntário e com isso esvai-se toda a condição espiritual de criação e recriação livre da natureza.

"O trabalhador se torna tão mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz só mercadorias; produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na proporção em que produz mercadorias em geral." [45] A força de trabalho é uma mercadoria que o seu proprietário, ou seja, o proletário, vende ao capital. Mas, por que a vende o trabalhador? A resposta não pode ser mais óbvia: para viver. Porém, a força de trabalho em ação é a própria atividade vital do trabalhador, a própria manifestação da sua vida. É essa atividade vital que ele repassa, por um dado preço, a um terceiro a fim de assegurar os meios de vida necessários à sua sobrevivência. É a mortificação que alimenta a vida; nesta estranha dialética caminha o homem, convertido em operário assalariado. A atividade vital é para ele apenas um meio para poder existir, trabalha para viver; nem sequer leva em conta o trabalho como parte de sua vida, é antes uma renúncia do viver. É uma mercadoria alienada a outrem. "Por isso, o produto da sua atividade tão-pouco é o objectivo da sua actividade. O que o operário produz para si próprio não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si próprio é o *salário*; e a seda, o ouro, o palácio, reduzem-se para ele a uma determinada quantidade de meios de vida, talvez a uma camisola de algodão, a uns cobres, a um quarto numa cave." [46] O trabalhador produz seda e tem direito a algodão, trabalha o ouro e recebe cobre, ergue um palácio e mora num quarto. Destas disparidades vive o Capitalismo. O valor que produz o operário é inversamente proporcional àquilo a ele pertencente ou àquilo aceitado em forma de pagamento. "E o operário, que, durante doze horas, tece, fia, perfura, torneia,

[45] MARX, K. *Manuskripte...* p.364 (148)

constrói, cava, talha a pedra e a transporta, etc., valerão para ele essas doze horas de tecelagem, de fiação, de trabalho com o berbequim ou com o torno de pedreiro, cavador ou canteiro, como manifestação da sua vida, como vida?" [47] Contrariamente, é no momento preciso onde termina esta atividade que começa a sua vida, à mesa, na cama, ou na garrafa. As doze horas de atividade não tem de modo algum para ele o sentido de tecer, de fiar, de perfurar, etc., mas representam unicamente o meio de ganhar o dinheiro facilitador do sentar-se à mesa, deitar-se na cama, ir ao bar.

Ora, se a alienação do trabalho e conseqüentemente do trabalhador já se encontra no ato mesmo de produzir, necessário se torna observarmos a relação operário/máquina.

Com a maquinaria, o instrumento de trabalho adquire um novo modo de existência material, onde as forças naturais tomam o lugar da força humana e a aplicação consciente das ciências da Natureza tomam o lugar da rotina empírica. "Na manufatura, a articulação do processo social de trabalho é puramente subjetiva, combinação de trabalhadores parciais; no sistema de máquinas, a grande indústria tem um organismo de produção inteiramente objetivo (*objektiven*), que o operário já encontra pronto, como condição de produção material." [48] Na cooperação simples ou na especificada pela divisão do trabalho, eliminar o trabalhador individual pelo socializado é algo fortuito. Costumeiramente a maquinaria só é acionada quando a base é o trabalho coletivo. Outra característica do trabalho em máquina é o comprometimento máximo do sistema nervoso aliado à necessidade do variado jogo dos músculos, retirando toda livre atividade, quer no aspecto corpóreo, quer no aspecto espiritual. Mesmo a facilitação do trabalho torna-se um meio de tortura, já que a máquina não livra o trabalhador do trabalho, mas seu trabalho de conteúdo. Toda produção no Capitalismo, à medida que não é apenas processo de trabalho, mas também processo de valorização do capital, tem em comum o fato de não ser o trabalhador quem usa

[46] MARX, K. *Trabalho Assalariado e Capital*. In: *KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS*. Lisboa, Edições Avante, 1982, v. I, p. 154-155.

[47] *Id. ibid.*, p. 155.

[48] MARX, K. *Das Kapital*. p. 315 (p. 15, v. II).

as condições de trabalho, porém, são as condições de trabalho que usam o trabalhador. Com a maquinaria essa inversão ganha realidade tecnicamente palpável.[49]

Marx observa, de modo inovador, a indústria moderna nunca encarando ou lidando, a forma existente de um processo de produção como definitiva. Sua base técnica é, por isso mesmo, revolucionária, enquanto a de todos os modos de produção anteriores era eminentemente calcada no conservadorismo. Utilizando da maquinaria, de processos químicos e de outros métodos, ela revoluciona não só a base técnica da produção, mas as funções dos trabalhadores e as combinações sociais do processo de produção.[*] "Com isso, ela revoluciona (...) a divisão de trabalho no interior da sociedade e lança sem cessar massas de capital e massas de trabalhadores de um ramo da produção para outro." [50] É pois da natureza da

[49] Cf. id. ibid., p. 347-348 (p. 41, v. II). "O instrumento como tal liberta o homem da sua aniquilação material; mas nele ainda permanece (...) a sua atividade (...) Na máquina, porém, o homem elimina esta sua atividade formal e deixa a máquina trabalhar para ele. Mas este engano, que exerce contra a natureza /.../ acaba por dele se vingar; quanto mais lhe tira, quanto mais a submete, tanto mais a si se envilece. Ao fazer trabalhar a natureza com uma grande variedade de máquinas, não supera a necessidade de seu próprio trabalho, mas apenas o desloca e afasta da natureza, e não se dirige de um modo vivo a ela enquanto algo de vivente; este caráter vivo esvanece-se e o próprio trabalho, que lhe resta, torna-se maquinal." (HEGEL, G. W. F. *Realphilosophie I*, p. 237, citado por HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa, Edições 70, 1987, p. 28)

[*] O autor neste ponto relembra outra passagem de sua obra, desta feita contida no *Manifesto do Partido Comunista* (1848): "A burguesia (entendida como classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social e empregadores de trabalho assalariado) não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção, por conseguinte as relações de produção, por conseguinte todas as relações sociais. A conservação, sem alterações, do antigo modo de produção era, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as anteriores classes industriais. O permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a *incerteza e o movimento eternos distinguem a época burguesa de todas as outras*. Todas as relações fixas e enferrujadas, com o seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todos os recém-formados envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que era dos estados [ou ordens sociais - ständisch] e estável se volatiliza, tudo o que era sagrado é dessagrado, e os homens são por fim obrigados a encarar com os olhos bem abertos a sua posição na vida e as suas relações recíprocas" (In: MARX, K. e ENGELS, F. Lisboa, Avante, 1982, v. I, p. 109-110 - os grifos são meus. E. M.)

indústria moderna condicionar o trabalhador nos seguintes aspectos: variação do trabalho, fluidez da função e mobilidade em todos os sentidos. Esse condicionamento absoluto "elimina toda tranquilidade, solidez e segurança na situação de vida do trabalhador, ameaçando constantemente arrancar-lhe da mão, com o meio de trabalho, o meio de subsistência e torná-lo, com sua função parcelar, supérfluo; como essa contradição desencadeia um ritual ininterrupto de sacrifício da classe trabalhadora, o mais desmesurado desperdício de forças de trabalho e as devastações da anarquia social. Esse é o lado negativo." [51] Neste ponto, o autor de *O Capital* recupera mais uma vez Hegel. A máquina apresenta-se como um dos elementos expropriadores do conteúdo do trabalho das mãos do operário. "O trabalho do indivíduo torna-se *mais simples*, mediante a divisão e, em conseqüência, maior a destreza no próprio trabalho abstrato, assim como, a quantidade de produções próprias. Simultaneamente, essa abstração da destreza e do meio se faz completa, tornando-a necessidade total da *dependência e da relação* de intercâmbio dos homens para a satisfação de outras necessidades. Ademais, a abstração do produzir transforma o trabalho, em cada vez mais *mecânico* e, portanto, finalmente, apto para que o homem seja eliminado e possa ser introduzida a máquina em seu lugar." [52]

Assim, o trabalho no modo de produção capitalista vai se consubstanciando numa complexa rede: onde a subordinação técnica do operário ao andamento uniforme da indústria, engendra uma disciplina militar que desenvolve inteiramente o trabalho supervisionado, "portanto ao mesmo tempo a divisão dos trabalhadores em trabalhadores manuais e supervisores do trabalho, em soldados rasos da indústria e suboficiais da indústria." [53] Tudo isto sob o comando supremo do general capitalista.

[50] MARX, K. *Das Kapital*. p. 399 (p. 87, v. II)

[51] Id. *ibid.*

[52] HEGEL, G. W. F. *Filosofia del Derecho*. § 198.

[53] MARX, K. *Das Kapital*. p. 348 (p. 42, v. II).

3. SABER E PRÁXIS OU DA TEORIA E PRÁTICA DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE MARX

3.1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO TEORIA/PRÁTICA EM MARX.

O texto de Marx: *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [*], é uma veemente denúncia do estado caótico em que se encontrava a Alemanha de sua época. O contexto filosófico, onde se destacavam os neo-hegelianos, havia esbarrado numa crítica que pretendia ser revolucionária, mas que era uma revolução apenas nas cabeças dos filósofos. Elas se opunham ao sistema hegeliano, contrariamente a outros sucessores de Hegel, no que respeitava o "método" do filósofo. Hegel havia legado à sua posteridade a famosa assertiva: "Aquilo que é racional é efetivo e aquilo que é efetivo é racional." À interpretação conservadora, que fazia da realidade prussiana a realização definitiva da idéia, distorcendo assim certas posições de Hegel, os neo-hegelianos opunham uma interpretação "revolucionária": a idéia arrebatada e exige uma modificação do real. O método dialético torna-se, assim, uma doutrina da ação. Entretanto, "a ação tinha suas próprias leis e se acomodava muito mal às exigências da Idéia. Assim, já se observa o que se pode chamar uma inversão da doutrina de Hegel. A ação ou o real não mais estão ligados ao desenvolvimento da Idéia: ao invés da Idéia influir sobre o desenvolvimento das condições políticas e sociais, são estas que, por sua vez, influenciam no desenvolvimento da Idéia." [1]

[*] No final de fevereiro de 1844 foi publicado o primeiro e único número da revista *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anais Franco-Alemães), que, além dos artigos de Marx, continha escritos de Engels, poemas de Heine e de Herwegh, artigos de Hess e de Bernays, e diversos outros estudos. Sob o título de "Uma Correspondência de 1843", foram publicadas na revista algumas cartas de Marx e Ruge, bem como cartas do revolucionário russo Mikhail Bakúnine e de Feuerbach. Porém, a mais importante contribuição de Marx nos Anais Franco-Alemães manifestou-se através de dois trabalhos: *Zur Judenfrage* (A Questão Judáica), escrito em Kreuznach, e *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung* (Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel), escrito em Paris, dezembro de 1843 à janeiro de 1844. Para maiores informações sobre o texto vide: CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris, PUF, 1958, p. 274 e segs.

[01] CALVEZ, Jean-Yves. *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956, p. 109. Cf.

Na verdade, a marca idealista da filosofia de Hegel ainda se mantém presente nas elocubrações filosóficas da Alemanha. Escrito com o furor de um alemão que percebia o inócuo movimento de seus contemporâneos, o artigo reflete toda a sua preocupação de voltar o pensamento alemão rumo ao movimento real que se afirmava em toda a Europa e, conseqüentemente, nas regiões teutônicas: a eclosão do proletariado enquanto classe revolucionária.

No texto aparecem 3 momentos significativos da relação teoria/prática, nos quais a teoria, enquanto conjunto de idéias fundamentais de um ramo do conhecimento que explica as leis gerais, as conexões fundamentais e a realidade, pode, para fins meramente didático-expositivos, ser entendida como: crítica (denúncia), filosofia e teoria revolucionária.

No primeiro instante do texto, o autor situa o problema da religião como felicidade ilusória do povo e a necessidade de superá-la. É também neste primeiro momento que aparece a crítica como manifestação da forma teórica dessa superação. "A crítica não arranca as flores imaginárias dos grilhões para que o homem suporte os grilhões sem fantasia e consolo, mas que se livre delas e possam brotar as flores vivas. A crítica da religião desilude o homem para que pense, para que atue e organize sua efetividade (*wirklichkeit*) como um homem desiludido que chegou à razão, para que gire em torno de si mesmo e, portanto, de seu sol efetivo (*wirkliche Sonne*). A religião é somente o sol ilusório que gira em torno do homem, enquanto este não gira em torno de si mesmo." [12]

Também as referências de F. Mehring às reflexões de K. Marx sobre a sublevação dos tecelões silesianos, em 1844, em artigo publicado no *Vorwaerts*. Aí aparece a sua definição de revolução, apresentada no texto transcrito: "Toda revolução cancela a velha sociedade, neste sentido, toda revolução é social. Toda revolução derroca o Poder antigo e, ao fazê-lo, toda revolução é política" (MEHRING, F. *Carlos Marx*, p. 80-1) In: FERNANDES, Florestan. *Introdução à Marx e Engels: História*. São Paulo, Ed. Ática, 1983, p. 33 (Coleção Grandes Cientistas Sociais). Através do conceito de revolução de Marx exposto acima, percebe-se claramente, o porquê de qualificar a "revolução" dos neo-hegelianos como algo que se passou apenas no plano ideal. Ou seja: não havia nada de efetivamente revolucionário na sua produção idealista.

[12] MARX, K. *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts - Philosophie. Eilendung*. In: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA) - vol. I parte 2, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p. 171. Utilizo-me da seguinte tradução: MARX, K.

Marx como legítimo herdeiro das *Luzes*, utiliza-se da metáfora solar, tão presente no idealismo alemão, para exaltar a razão como ponto de chegada do homem esclarecido, autônomo. Kant, já conclamava: "*Sapere Aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria razão! eis aqui o lema das *Luzes (Aufklärung)*." [3] "Nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame." [4] Furtar-se, portanto, às claridades da razão, é permanecer nas trevas da ignorância, da não-liberdade; enfim é comprometer-se com o ocultamento. [5] Hegel foi outro representante da filosofia teutônica a utilizar com precisão e agudeza a imagem da Luz. Vejamos um trecho significativo da *Filosofia da História*: "O sol, a luz, levanta-se no Oriente. Mas, a luz é somente a simples relação a si própria, a luz em si mesma universal é, no sol, também, um sujeito. Descreveu-se com freqüência a cena do amanhecer, a luz que surge e a ascensão do sol. É, primeiramente, em vista desta pura claridade, o esquecimento infinito de si mesmo, a admiração absoluta. Entretanto, a medida que o sol se eleva, esta admiração se atenua e o olhar vê-se compelido a dirigir sua atenção sobre a natureza e sobre si próprio. Então, vê sua própria claridade, ascende à auto-consciência, vence a inação do assombro para passar ao fato, à criação. No entardecer, terá construído um edifício, um sol interior, o sol de sua consciência, produzido por seu trabalho. Considera-se mais importante este sol interior do

Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Trad. de J. Molitor. Paris, Alfred Costes Editeur, 1952, tome I, p. 85.

[03] KANT, I. *Was ist Aufklärung?*, VR, 1985, p. 55.

[04] KANT, I. *KrV*, p. XII - Vorred zur ersten Auflage.; MORUJÃO, A. F. p. 5.

[*] "o olho não é apenas o órgão do sentido tão precioso que chamamos visão, ele próprio é o sentido do espírito e a língua da inteligência (...) o olho pertence à alma mais do que todos os demais órgãos, ele exprime (...) as paixões mais vivas, e as emoções mais tumultuosas, assim como os movimentos mais suaves e os sentimentos mais delicados; ele os mostra em toda sua força, toda sua pureza, tal como eles acabaram de nascer; ele os transmite por olhares rápidos que levam até uma outra alma este fogo, a ação, a imagem daquela de onde partem. O olho recebe e reflete ao mesmo tempo a luz do pensamento e o calor do sentimento" (*Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Metiers, par une société de gens de Lettres. Mis en ordre et publié par MXXX. A Neufchastel, chez Samuel Faulche & Compagnie, MDCCLXV,*

que o exterior e terá conseguido, em seu edifício, estar com o Espírito na mesma condição de liberdade, uma vez que este segundo objetivo é seu próprio espírito. Permanecendo nesta imagem, temos o curso da história universal, a grande jornada do Espírito. A história universal vai do Leste para o Oeste, porque a Europa é verdadeiramente o fim da história, a Ásia o começo (...). Na Ásia se levanta o sol exterior, físico, e a oeste se põe; ao contrário, no Ocidente se levanta o sol interior da consciência de si, que espalha seu clarão superior. A história universal é a educação (*Zucht*) da arrogância da vontade natural à vista do universal e da liberdade subjetiva." [5] A história universal é, portanto, para Hegel, uma marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo (*Gehalt*) é a consciência da liberdade. O espírito hostil que ele deve vencer; a evolução, é para o espírito um trabalho árduo, infinito contra ele próprio. [6] Em outras palavras, trabalho e cultura fazem a história universal. Neste sentido, o homem apresenta-se como ser perfectível, isto é, educável. Porém, este processo pedagógico é sinônimo de disciplinamento, repressão. Comentando este texto de Hegel, diz Romano: "O campo semântico em que a palavra-chave deste texto se insere, '*Zucht*', sobrecarrega-se de repressão. Ela pode indicar o processo educativo, a disciplina, a criação, o cultivo. Uma *zuchthaus* é uma casa de correção, uma cadeia. *Zuchtigen* implica apolitar, castigar. O indivíduo bem-comportado, educado, honesto e casto é o portador de uma *zuchtigkeit*. *Zuchtmeister* pode tanto ser o preceptor quanto o carcereiro. Finalmente, o vocábulo adquire seu pleno sentido de apuro, de refinamento das potencialidades naturais, quando se lembra que *zuchtvieh* é gado de raça." [7]

O adestramento da "arrogância da vontade natural" representa, na verdade, o adestramento do "olho" para o bom uso das Luzes. É necessário o discernimento do visível (elementos para análise da razão pura) e do invisível (elementos para uso da razão pura). A crítica da mercadoria é, no fundo, um apelo ao discernimento para que não se reduza o número ao fenômeno.

T. II, p. 388. Artigo: "L'Œil." Cit. por ROMANO, R. *Conservadorismo Romântico - origem do Totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense, 1981, p.34.

[05] HEGEL, G. W. F., *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*, Paris, Vrin, 1979, p. 82.

[06] Cf. id. *ibid.*, p. 51 e 52.

[07] ROMANO, R. *Op. cit.*, p. 30.

Girar em torno de si mesmo, do seu sol efetivo, obedece pois um curso difícil e tortuoso. A preocupação socrática do "conhece-te a ti mesmo", revela-se uma das tarefas mais espinhosas que o homem poderia enfrentar. No entanto, esta perfectibilidade é coisa quase tão indefinível quanto a transformação em geral; ela é sem fim e sem termo, bem como sem medida quanto à transformação; o melhor, o mais perfeito, que deve colimar, é completamente indeterminado.[8]

O homem, enquanto ser genérico e social [*] não poderia realizar-se por completo, a não ser pela suplantação dos elementos que obstaculizam o seu desenvolvimento. Permanece, contudo, inocente, a crítica que não atinge o próprio

[08] Cf. HEGEL, G. W. F. *Leçons...*, p. 50.

[*] "Mas, a consciência, no seu sentido mais estrito somente existe lá onde um ser tem por objeto seu gênero (*Gattung*), sua essencialidade (*Wesenheit*). (...) A ciência é a consciência dos gêneros (...). Mas, somente um ser que tem por objetivo seu próprio gênero, sua essência, pode constituir em objetos, em conformidade com sua natureza de essência, outras coisas ou outros seres (...). O Homem, é para si mesmo, simultaneamente Eu e Tu. Ele pode se colocar no lugar do outro, precisamente porque tem por objeto não só a sua individualidade, mas sua espécie genérica, sua essência" (FEUERBACH, L. *L'Essence du Christianisme*. Paris, Maspero, 1966, p. 117, 118). O Materialismo antropológico de Feuerbach, sem ligações com o movimento mecânico dos átomos e sim com a multiplicidade qualitativa da natureza e com o homem enquanto ser sensível, alcança a ontologia marxista. O ser que é somente pensamento e abstração, o ser não sensível ou suprasensível, é ao mesmo tempo um ser existindo realmente, um ser sensível (Cf. FEUERBACH, L. *Manifestes Philosophiques*. Paris, PUF, 1960, p. 168 e segs.). Segundo Schmidt, Feuerbach seria aquele que, mediante sua apreciação materialista da especulação hegeliana, vai mais além da mera crítica interna ao idealismo, como é a que caracteriza a esquerda hegeliana (Cf. SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo Veintiuno editores, 1983, p. 17; Cf. ainda _____ *Il Materialismo Antropologico di Ludwig Feuerbach*. Bari, De Donato, 1975). Marx, utilizando-se de uma inspiração nitidamente feuerbachiana, explicita em *Economia Política e Filosofia* sua concepção de ser genérico e social: "É preciso evitar, antes de tudo, fixar novamente a sociedade como abstração postada defronte ao indivíduo. O indivíduo é o ser social." "O homem é um ser existente por si mesmo, portanto, genérico" (Cit. por MERLEAU-PONTY, M. *Marxismo e Filosofia*, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 75). Nesta direção, a sociedade não é um acidente, mas uma dimensão do ser humano. Por isso se pode dizer que "o homem produz a si mesmo e ao outro." "Do mesmo modo que a sociedade produz por si mesma o homem como homem, e é produzida por ele" (id. *ibid.*). O portador da história e motor da dialética é, portanto, o homem engajado num certo modo de apropriação da natureza no qual se estopa as maneiras relacionais com o outro.

homem em toda a pujança, bem como a sociedade no interior da qual ele vive e na qual se manifesta como ser concreto. Para Marx, que se opõe à situação de alienação humana, a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. A paixão, enquanto atividade dominadora que implica destruição de todos os particularismos que impedem a realização humana não é um mero produto da elocubração que se passa no plano das idéias e que se basta a si mesmo. Portanto a crítica, neste sentido, não tem razão de ser. Ao contrário, a crítica é no plano ideal, cerebrino, uma orientação que busca a atividade de modificação da realidade como fundamento, que a reflete radicalmente, retornando a esta mesma realidade para modificá-la. Neste sentido, "a crítica não tem a qualidade de um fim em si, mas unicamente de um meio. A essência de seu estilo patético é a indignação, sua tarefa essencial é a denúncia." [9]

A teoria descreve, para orientar, a opressão que se manifesta na esfera social. Ela assume e se ocupa de um conteúdo que, segundo Marx, só pode ter a crítica no conflito; "e no conflito não importa se o adversário é um adversário nobre e da mesma categoria, é um adversário interessante, importa apanhá-lo." [10] Percebe-se que a crítica tem um caráter imediato e bem direcionado. Ela não pretende descer, num primeiro momento, radicalmente à compreensão do real, conferindo-lhe uma sistematicidade tamanha que possa transformar-se de uma simples crítica em alternativa de compreensão de mundo revestida de uma nova e densa peculiaridade: a visão de mundo proletária. A premência de despertar no pensamento alemão a situação caótica da sociedade que lhe servia de substrato, leva o autor a delimitar este primeiro instante da teoria como instigador da consciência da opressão social a que estava submetida parte da Alemanha. "Trata-se de não conceder aos alemães nenhum só instante para a ilusão e a resignação. É preciso tornar a opressão real mais opressiva, acrescentando-lhe a consciência da opressão; é preciso que a vergonha se torne mais vergonhosa apregoando-a." [11]

[09] MARX, K. *Führung*, p. 172; MOLITOR, J., p. 88.

[10] Id. *ibid.*, p. 173; Id. *ibid.*, p. 89.

[11] Id. *ibid.*

Numa segunda passagem, Marx passa a analisar a filosofia, subordinando-a à História (enquanto ciência encarregada da descoberta da verdade do mundo terreno); em particular, é analisada a situação da filosofia clássica alemã. "Assim como os povos antigos viveram sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, alemães, temos vivido nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do tempo presente sem sermos seus contemporâneos históricos." [12] A filosofia manifesta-se, nestes moldes, em descompasso com o seu tempo e não se caracteriza como elemento desmascarador da "auto-alienação em suas formas profanas." Neste sentido, cabe um reclame voltado à negação da filosofia, não uma negação da filosofia enquanto tal (reflexão radical da realidade circundante), mas enquanto síntese das teorias que a serviam na explicação da realidade.

Numa melhor expressão: era necessária a superação da filosofia clássica em sua forma inócua [*]; mas não pelo simples "fato de dar as costas à filosofia e resmungar umas quantas frases banais e coléricas, olhando para o outro lado (...). Numa palavra, não podeis superar (*aufheben*) a filosofia sem realizá-la." [13] E a realização dessa filosofia implica em sua superação, ou seja, é necessário confiar-

[12] *Id ibid.*, p. 175; *Id ibid.*, p. 92 - 93.

[*] Marx, inicialmente, rompe com o procedimento filosófico de crítica. Sobretudo, a divisão entre razão pura e prática. Ele pretende sair da crítica para o próprio conhecimento e ação dando assim, prosseguimento às observações de Hegel quando afirma: "O defeito da filosofia kantiana está no desdobramento dos momentos da forma absoluta; considerando a coisa em outro aspecto, nosso entendimento, nosso conhecimento, se acha em contraposição ao em si: falta aqui o negativo, o levantamento do dever ser, que não se compreendeu. Porém, o pensamento e o pensar converteram-se, por seu turno, numa necessidade insuperável que não é possível eliminar." A filosofia kantiana padece de uma "necessidade de um pensamento concreto", e no seu resultado dos fenômenos "só nos encontramos com um pensamento vazio" (HEGEL, G. W. F. *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 460). Ainda sobre a crítica de Hegel a Kant, veja: REBOUL, D. *Hegel, Critique de la Morale de Kant*. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, nº 1, Janvier-Mars, 1975; ROSENFELD, D. L. *La Chose en Soi et le "Reste" posé par le Philosopher (à propos de Kant et de Hegel)*. In: MANUSCRITO, vol. VII, nº 1 - 2, Abril/Outubro - 1984, HABERMAS, J. *Critica de Hegel a Kant: radicalização ou supressão da teoria do conhecimento*. In: CONHECIMENTO E INTERESSE. Rio de Janeiro. Guanabara, 1987.

[13] MARX, K. *Eileitung*, p. 176; MOLITOR, J., p. 94.

lhe um novo estatuto teórico, o qual o alvo de sua análise seja o homem como ser social-histórico e não um ente abstrato, que se realiza num lugar abstrato, de forma abstrata. A este respeito, comenta Merleau-Ponty: "Uma filosofia, como uma obra de arte ou uma poesia, pertence a uma época, mas nada impede que justamente através dessa época apresente verdades definitivas que são uma aquisição definitiva, como a arte grega, que encontrou o segredo de um 'encanto eterno', como diz Marx. (...) A filosofia seria falsa apenas enquanto permanecesse abstrata, enclausurando-se nos conceitos e nos seres de razão, mascarando as relações inter-humanas efetivas. (...) O Cogito só é falso enquanto se separa e quebra nossa inerência ao mundo. Só poderemos suprimi-lo, realizando-o, isto é, mostrando que está contido eminentemente nas relações inter-humanas. Hegel não é falso - é verdadeiro de ponta a ponta, mas abstrato." [14] Assumindo pois, a tarefa de seguir as outras experiências e existências em sua lógica própria em vez de posicionar-se no lugar delas, o filósofo abandona a ilusão de contemplar a história pronta, acabada. Porém, enquanto homem, como outro qualquer, sente-se a ela atrelado diante do futuro a se efetivar; então, a filosofia cumpre seu papel, se realize acabando com a filosofia desengajada.

Na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx fundamenta uma outra tese essencial, o enorme alcance revolucionário da teoria de vanguarda e do seu papel como fator poderoso na luta por uma modificação radical da sociedade. "Evidente que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que a força material tem que ser abatida pela força material, mas também a teoria transforma-se em força material logo que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas desde que proceda e argumente por demonstrações *ad hominem* e quando se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz." [15]

A teoria, portanto, deixa de mover-se exclusivamente no campo ideal, para visar o concreto, o real. Transforma-se, pois, numa política que procura ir ao encontro das massas, convertendo-se numa força social capaz de mudar a sociedade. O prático e o teórico fundem-se na busca da superação das condições

[14] MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 73.

[15] MARX, K., *Einleitung*, p. 177; MOLITOR, J., p. 96.

sociais de opressão. A teoria assume o seu caráter revolucionário, ao se apoderar da massa, ao se tornar elemento captador de suas necessidades, com vistas a eliminar o divórcio entre as exigências do pensamento filosófico e as respostas da realidade. "Num povo, a teoria realiza-se (*verwirklicht*) somente na medida que é a realização (*Verwirklichung*) de suas necessidades." [16] Marx encarava o proletariado como a força social chamada a utilizar, verdadeiramente, as conclusões da teoria revolucionária, aplicando-as em sua vida. "Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais... A única libertação prática possível da Alemanha, é a libertação do ponto de vista da teoria, que declara o homem como essência suprema do homem. A emancipação da Alemanha é a emancipação do homem. A cabeça desta emancipação é a filosofia, seu coração o proletariado. A filosofia não pode efetivar-se (*verwirklichen*) sem a superação (*Aufhebung*) do proletariado, e o proletariado não pode superar-se (*aufheben*) sem a efetivação (*Verwirklichung*) da filosofia." [17]

O novo significado da teoria como crítica revolucionária, efetiva-se quando se encarna no desvendamento dos processos históricos enquanto resultado e atividade humana em dadas circunstâncias práticas que originam e conservam a opressão de uma classe (burguesa) sobre outra (proletária).

A relação teoria/prática é pois revolucionária por ser dialética. A teoria não está incumbida de tomar o lugar da prática, formando uma dependência da ação às idéias, nem tampouco, se invalida enquanto teoria para valorizar somente a prática. Existe na verdade um movimento recíproco e simultâneo entre as categorias, que lhes dá uma unidade dialética.

[16] *Id. ibid.*, p. 178; *Id. ibid.*, p. 98-99. Schmidt assinala a existência de uma posição singular de Marx entre Kant e Hegel: "esta resulta do fato de que Marx, de acordo com Hegel, rechaça as reflexões gnosiológicas anteriores à indagação dos conteúdos concretos do saber, porém, ao mesmo tempo, como materialista, não pode aceitar a consequência que Hegel deduz daquele rechaço da Teoria do conhecimento: a identidade de sujeito e objeto. Assim, se restabelece objetivamente para Marx a questão kantiana dos elementos constitutivos dos objetos do conhecimento. Não por certo no sentido de que se recontra simplesmente à filosofia transcendental, mas sobre a base de tudo o que havia alonçado a crítica de Hegel à Kant (SCHMIDT, A., *op. cit.*, p. 244).

[17] MARX, K. *Eileitung*, p. 183, MOLITOR, J., p. 107-108.

Como lembra Adorno: "O dogma da unidade entre teoria e prática, em contraste com a doutrina que invoca, é antidialético: apreende simples identidade ali onde unicamente a contradição pode ser frutífera. A teoria, por sua vez, ainda não pode ser arrancada do conjunto do processo social, tem ademais, dentro deste, independência; não é somente meio do todo senão também momento. (...) A relação teoria e prática, uma vez distanciadas uma da outra, é a do salto qualitativo, não da superação nem da subordinação. Estão entre si em relação de polaridade.[18] Outra contribuição valiosa acerca da compreensão destas categorias é trazida por Hegel na *Filosofia do Direito*: "A atividade prática (...) começa com o pensamento, com o próprio eu. Ela aparece inicialmente como oposta, porque ela introduz de imediato uma separação. Quando sou prático ou ativo, isto é, quando ajo, eu me determino, e determinar-se significa, precisamente, introduzir uma diferença. Mas estas diferenças que eu introduzo tornam-se minhas: as determinações têm sua fonte em mim, os fins em vista dos quais fui empurrado a agir me pertencem. Logo, mesmo que eu exteriorize estas determinações e estas diferenças, isto é, se as introduzo naquilo que se chama o mundo exterior, elas não deixam de ser minhas. Elas são o que eu fiz, cumpri, elas trazem a marca de meu espírito."[19] Em se auto afirmando, o homem demonstra que nele, o elemento teórico está posto, de modo essencial e não inteiramente desenvolvido, no prático. Teoria e prática, separadas por uma atitude abstrata, não atende às condições da ação ou do pensamento.[20]

Uma questão, todavia, deve ser levantada após a leitura do texto analisado, que nos parece ser de ordem metodológica.

"A dialética materialista é uma dialética revolucionária" e conseqüentemente a relação teoria e prática é revolucionária no pensamento marxiano porque é dialética, não apenas no sentido em que, segundo Lukács, Marx lhe dava na sua primeira crítica de Hegel, em que afirmava: "a teoria se torna força material,

[18] ADORNO, T. *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, p. 173.

[19] Cit. por (ROMANO, R. *A Filosofia Marxista e a Questão Educacional* - In: Escola Brasileira, Temas e Estudos, São Paulo, Atlas, 1987, p. 26. Utilizo esta citação via outro autor, por se tratar de um adendo à *Filosofia do Direito* que não consta em minha edição.

[20] Cf. id. *ibid*

desde que se apodera das massas." Trata-se, portanto, de "procurar, tanto na teoria como no seu modo de penetrar nas massas, esses momentos e essas determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução, antes se trata de desenvolver a essência prática da teoria a partir da teoria e da relação que ela estabelece com o seu objeto. Porque, sem isso, este 'apoderar-se das massas' poderia parecer vazio." [21]

Algo que poderia acontecer seria que - impulsionadas por motivos diversos - as massas agissem na direção de objetivos também diversos e que a teoria assumisse, para o seu movimento, um conteúdo de caráter puramente eventual, que fosse um modo pelo qual elas elevassem à consciência sua ação socialmente necessária ou contingente, sem que este ato de tomada de consciência estivesse unido de maneira essencial ou real à própria ação. Assim, "... Marx definiu claramente as condições de possibilidade dessa relação entre a teoria e a práxis: 'Não basta que o pensamento tenda para a realização, é preciso que a própria realidade tenda para o pensamento', e, num texto anterior: 'Ver-se-á então que o mundo possui a muito o sonho de uma coisa de que lhe basta possuir a consciência para a possuir realmente'. Só essa relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre teoria e práxis." [22]

[21] LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. Porto, Publicações Escorpião, 1974, p. 16.

[22] *Id. ibid.*

3.2. TEORIA E PRÁTICA DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE MARX

No conhecido texto *Critica do Programa de Gotha* [23] aparece um dos mais significativos pronunciamentos de Marx a respeito da educação. Comentando um dos itens do Programa que dizia: "O Partido Operário Alemão reclama como base espiritual e ética (*sittlich*) do Estado: 1. Educação Popular geral e igual pelo Estado. Escolaridade Obrigatória geral. Instrução Gratuita", Marx assim se posiciona: "*Educação popular igual?* O que é que se imagina por detrás destas palavras? Acredita-se que na sociedade hodierna (e é só com ela que se tem que ver) a educação pode ser *igual* para todas as classes? Ou reclama-se que as classes superiores também devem ser reduzidas compulsivamente ao módico da educação - da escola primária (*Volksschule*) - o único compatível com as condições económicas, não só dos operários assalariados, mas também dos camponeses?" [24] Questionando a proposta educacional, o autor está também fazendo uma crítica à noção de direito e igualdade a ela subjacente. O direito igual é aqui, segundo os princípios: o direito burguês com suas limitações evidentes. Este igual direito é direito desigual para indivíduos desiguais. Ele não reconhece nenhuma diferença de classe, porque cada um é apenas tão indivíduo como o outro; mas reconhece tacitamente o desigual dom de cada um (e, portanto, a desigual capacidade de

[23] Escrito em 1875, a *Kritik des Gothaer Programms* (*Critica do Programa de Gotha*) reúne um conjunto de observações críticas ao projeto de programa do futuro partido operário alemão unificado. Tal projeto, no entender de Marx, continha sérios erros e várias concessões de princípio ao lassallianismo (movimento burguês democrático - filantrópico inspirado em Lassalle. Cf. MARX, K. et ENGELS, F. *Carta a A. A. REBEL, W. BRACKE, W. LIEBKNECHT*). O autor aprovava a idéia de se fundar um partido socialista único na Alemanha, porém denunciava através de aguda crítica o compromisso ideológico com os lassallianos. Cf. *KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS*. Lisboa, Edições Avante, 1985, v. 3, p. 571.

[24] MARX, K. *Kritik des Gothaer Programms*. In: *KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA)* - vol. I parte 25, Berlim, Dietz Verlag, 1985, p. 23. Acato a seguinte tradução: MARX, K. *Critica ao Programa de Gotha*. Trad. de J. Barata Moura. In: *KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS*. Lisboa, Edições Avante, 1985, v. 3, p. 27.

rendimento) como privilégios naturais. “É, portanto, um direito da desigualdade pelo seu conteúdo, como todo o direito. O direito, pela sua natureza, só pode consistir na aplicação de uma escala igual; mas, os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos diversos se não fossem desiguais) só são medíveis por uma escala igual, desde que sejam colocados sob um ponto de vista igual, desde que sejam apreendidos apenas por um lado *determinado*.”[25] Neste sentido, fica clara a impossibilidade de uma educação igual numa sociedade desigual. A não ser que se esteja falando de uma igualdade do “módico”, ou seja, para o popular os limites estreitos de uma cultura rasteira, homogenizadora onde igualar é sinônimo de percepção de carências e nada mais.

Sobre a segunda parte do parágrafo: “Educação obrigatória geral. Instrução gratuita”, Marx lembra a existência de tal modalidade - “gratuita” - na Alemanha, na Suíça e nos Estados Unidos, completando: “Se, em alguns Estados deste último país, também há estabelecimentos de ensino ‘superior’ que também são ‘gratuitos’, isso só significa de fato pagar às classes superiores os seus custos de educação a partir da caixa geral de impostos. Incidentalmente, o mesmo vale também para a ‘administração gratuita da justiça’ (...). Em toda a parte, há que ter a justiça criminal gratuitamente; a justiça civil gira quase só em torno de conflitos de propriedade e toca quase só às classes possidentes. Devem elas conduzir os seus processos à custa da caixa do povo?”[26] A primeira vista poderíamos acreditar no desagrado do autor perante a gratuidade do ensino, o que seria verdade tendo em vista o sentido da palavra gratuito numa sociedade onde ela só é possível em qualquer empreendimento gerido pelo estado, às custas de impostos. Ora, os impostos são pagos por toda a sociedade. Entretanto, “a sociedade hodierna” gira em torno de interesses de uma classe dominante, que possui todo um aparato ideológico e material mantenedor de seus privilégios. Portanto, o pano de fundo da problemática é a modificação do quadro social. Na verdade, o parágrafo analisado por Marx, busca a sua inspiração no **Manifesto do Partido Comunista** (1848), mas, parece esquecer algumas outras idéias dos autores utilizadas em abundância no documento e noutros escritos [27] Aliás, vejamos

[25] Id. *ibid.*, p. 14; Id. *ibid.*, p. 16.

[26] Id. *ibid.*, p. 23; Id. *ibid.*, p. 27.

[27] “Educação pública e gratuita de todas as crianças, abolição do trabalho das

como Marx explicita o tema Educação: "Por educação entendemos três coisas: Primeiramente: Educação mental. Segundo: Educação física, tal como é dada em escolas de ginástica e pelo exercício militar. Terceiro: Instrução tecnológica [*] que transmite os princípios gerais de todos os processos de produção e, simultaneamente, inicia a criança e o jovem no uso prático e manejo dos instrumentos elementares de todos os ofícios [**]. Um curso gradual e progressivo de instrução mental, gímnica e tecnológica deve corresponder à classificação dos trabalhadores jovens. Os custos das escolas tecnológicas deveriam ser em parte pagos pela venda dos seus produtos. A combinação de trabalho produtivo pago, educação mental, exercício físico e instrução politécnica, elevará a classe operária bastante acima do nível das classes superior e média. É evidente que o emprego de todas as pessoas dos 9 ao 17 anos (inclusive) em trabalho noturno e em todos os ofícios nocivos à saúde tem de ser estritamente

crianças nas fábricas na sua forma atual. Unificação da educação com a produção material, etc." MARX, K. et ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. In: *KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS*. Lisboa, Edições Avante, 1982, v. 1, p.125. Não é somente o parágrafo acerca da educação do Programa do partido alemão que recebe influência do Manifesto. Ao longo de toda a *Crítica ao Programa de Gotha* vemos Marx aludindo às modificações intencionais dos elementos do Manifesto feitas pelos lassallianos.

[*] "A tecnologia descobriu (...) as poucas formas básicas do movimento, em que necessariamente ocorre todo fazer produtivo do corpo humano, apesar da diversidade dos instrumentos utilizados, assim como a Mecânica não se deixa enganar pela maior complicação da maquinaria quanto à refutação constante dos potenciais mecânicos simples." (MARX, K. *Das Kapital*. In: *KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA)* - vol II parte 5, Berlin, Dietz Verlag, 1983, p. 398 -399. Aceto a tradução: MARX, K. *O Capital*, Trad. de R. Barbosa e F. Kothe. 3. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1989, VI, T. 2, p. 87). Marx assinala a importância da tecnologia para o fazer produtivo, isto é, para o setor produtivo da sociedade. E como a educação não pode estar separada do setor produtivo da sociedade, justifica-se a sua recomendação com respeito ao ensino tecnológico.

[**] Parece-nos haver uma herança da filosofia clássica alemã neste pensamento pedagógico marxista. Senão vejamos: Kant no seu livro *Réflexions sur L'Éducation*, na parte dedicada à educação intelectual, comenta: "A cultura escolar deve ser trabalho para a criança (...) É da maior importância que as crianças aprendam a trabalhar. O homem é o único animal que deve trabalhar (...) Assim, a criança deve ser habilitada a trabalhar. E, onde o pendor ao trabalho deve ser cultivado, senão na escola?" (KANT, I. *Pädagogik*, p. 470 e segs.; PHILDENKID, A. p. 103 e segs.).

proibido por lei." [28]

Apoiado, naturalmente, neste entendimento da educação, Marx estranha a ausência, no Programa, do reclame pelas escolas técnicas (teóricas e práticas) em ligação com a escola primária. E acrescenta: "Uma '*educação popular pelo Estado*' é totalmente rejeitável." [29] Uma coisa é determinar por uma lei geral os meios das escolas primárias, a qualificação do pessoal docente, os ramos de ensino e o cumprimento destas prescrições legais através de inspetores do Estado. Outra coisa completamente diferente é nomear o Estado educador do povo. Marx refere-se ao "Estado hodierno" que ele critica a partir da concepção de "sociedade hodierna": "A '*sociedade hodierna*' é a sociedade capitalista, que existe em todos os países civilizados, mais ou menos livres de acrescentos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida. O '*Estado hodierno*', pelo contrário, muda com as fronteiras do país. No Império prusso-alemão é diferente de na Suíça, na Inglaterra é diferente de nos Estados Unidos. '*O Estado hodierno*' é, portanto, uma ficção." [30] No entanto, estes Estados têm algo em comum: são fruto da sociedade burguesa moderna e também possuem certos caracteres essenciais. Nesta direção, podemos falar de um "sistema de Estado (*Staatswesen*) hodierno", em oposição ao futuro, em que a sua base atual, a sociedade burguesa, se terá extinguido. "Pergunta-se, então: por que transformação passará o sistema de Estado numa sociedade comunista? Por outras palavras, que funções sociais permanecerão aí, que sejam análogas às funções atuais do Estado? Há que responder a esta pergunta apenas cientificamente, e também não se fica de um salto os pulgões mais perto do problema pela combinação, em mil maneiras, da palavra povo com a palavra Estado. Entre a sociedade capitalista e a comunista fica o período da transformação revolucionária de uma na outra. Ao qual corresponde também um período político de transição cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*." [31]

[28] MARX, K. *Instrução para os Delegados do Conselho Geral Provisório. As Diferentes Questões*. In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS, Lisboa, Edições Avante, 1985, V. 2, p. 83 - 84

[29] MARX, K. KGP, p. 23; BARATA-MOURA, J., p. 27.

[30] Id. *ibid.*, p. 21; Id. *ibid.*, p. 24.

[31] Id. *ibid.*, p. 21-22; Id. *ibid.*, p. 25. Acerca da sociedade comunista e o Estado

O autor do *Capital* lembra ainda a necessidade de excluir, além do Estado, a Igreja de toda a influência sobre a escola, retomando algumas considerações a este respeito, feitos noutros textos. Como por exemplo *A Guerra Civil em França*, onde ele diz: "Todas as instituições de educação foram abertas ao povo gratuitamente e ao mesmo tempo desembarçadas de toda a influência de Igreja e Estado... Naturalmente não houve tempo para reorganizar a instrução pública (a educação); mas a Comuna, excluindo dela o elemento religioso e clerical, já tomou a iniciativa para a emancipação espiritual do povo." [32] Logo, não é o Estado quem deve educar o povo, "inversamente, é o Estado que precisa de uma muito rude educação pelo povo." [33] Apesar de seu rigor com relação a interferência estatal na educação, Marx parece alargar seu parecer a respeito quando afirma: "O ensino, pode ser estatal sem que esteja sob o controle do governo... Nas escolas elementares - e, mais ainda, nas superiores - não faz falta autorizar disciplinas que admitem uma interpretação de partido ou de classe. Somente matérias como ciências naturais, gramática, etc. podem ser ensinadas nas escolas. As regras gramaticais não mudam, seja um conservador clerical, ou um livre pensador que as ensine. As matérias que admitem conclusões diversas não devem ser ensinadas nas escolas... Uma instrução em economia política, os jovens devem recebê-la dos adultos na luta diária pela vida..." [34]

Outro importante texto onde Marx alude acerca das questões da educação está no item 9 do Capítulo XIII de *O Capital*. O que melhor caracterizaria segundo o autor, o modo de produção capitalista é a necessidade de que lhe sejam impostas, por meio da coação legal do Estado, as mais simples providências de

vide CALVEZ, Jean-Yves. *Op. cit.*, p. 522 e seqs. Veja ainda: LÊNIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo, Hucitec, 1987; POULANTZAS, N. *O Estado, O Poder, O Socialismo*. Rio de Janeiro, Graal, 1985; CARNOY, M. *Estado e Teoria Política*. Campinas, Papirus, 1986; BOBBIO, N. et alii. *O Marxismo e o Estado* (especialmente o capítulo "Existe uma doutrina marxista do Estado?"). Rio de Janeiro, Graal, 1979.

- [32] MARX, K. *A Guerra Civil em França*. In: *KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS*, Lisboa, Edições Avante, 1985, V. 2, p. 240.
 [33] MARX, K. *KGP*, p. 24; BARATA-MOURA, J., p. 27.
 [34] MARX, K. *Exposição nas Seções dos Dias 10 e 17 de Agosto de 1869 no Conselho Geral da AIT*. In: *MARX E ENGELS. Textos sobre Educação e Ensino*, São Paulo, Moraes, 1983, p. 98.

saúde e educação. Sendo assim, ele passa a analisar a Legislação Fabril nas suas cláusulas sanitárias e educacionais na Inglaterra (1864).

"Por parcas que pareçam no todo, as cláusulas educacionais da lei fabril proclamam a instrução primária como condição obrigatória para o trabalho." [35] Segundo a lei fabril inglesa as crianças com menos de 14 anos não podem ser mandadas para as fábricas "controladas" sem que recebam instrução primária. O fabricante é responsável pelo cumprimento da lei. [36] A "instrução" favorecida pela burguesia à classe operária reveste-se de uma flagrante contradição: "Outra reforma muito apreciada pelos burgueses é a educação e, particularmente, a educação profissional universal. Não pretendemos realçar a absurda contradição segundo a qual a indústria moderna substitui cada vez mais o trabalho complexo pelo simples para o qual não há necessidade de qualquer formação; também não queremos realçar que ela empurrou cada vez mais crianças a partir dos sete anos para detrás das máquinas, fazendo delas uma fonte de lucros tanto para a classe burguesa como para os seus próprios proletários. O sistema manufatureiro põe em causa a legislação escolar - como é disto testemunha a Prússia. Não queremos finalmente realçar que a formação intelectual, se o operário a tivesse, não exerceria influência direta sobre o seu salário: que a instrução em geral depende do nível das condições de vida, e que o burguês entende por educação moral o ensino de princípios burgueses; e que afinal de contas a classe burguesa não possui os meios nem o desejo de oferecer ao povo uma educação verdadeira. Limitar-nos-emos portanto a considerar a questão sob o ângulo puramente económico. O verdadeiro significado da educação, para os economistas filantropos, é a formação de cada operário no maior número possível de atividades industriais possíveis, de tal forma que, se é afastado de um ramo pelo emprego de uma nova máquina ou por uma mudança na divisão do trabalho, possa instalar-se noutro lado o mais facilmente possível." [37]

Estabelecendo como condição obrigatória a instrução primária para o

[35] MARX, K. *Das Kapital*, p. 395; BARBOSA, R., p. 84.

[36] *Id. ibid.*

[37] MARX, K. *O Salário* (manuscrito anexo a *Trabalho Assalariado e Capital*) (1849). In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS. *Crítica da Educação e do Ensino*. Lisboa, Moraes Editores, 1978, p. 73.

trabalho, a lei fabril alcança um êxito: demonstrou, antes de tudo, a possibilidade de conjugar ensino e ginástica com trabalho manual, por conseguinte também trabalho manual com ensino e ginástica.[38] Marx acrescenta informações a respeito da conjugação trabalho/ensino. A jornada escolar unilateral, improdutiva e prolongada das crianças das classes alta e média aumenta inultimamente o trabalho dos professores, na medida em que desperdiça tempo, saúde e energia das crianças não só de modo infrutífero, mas absolutamente prejudicial. Na verdade, do "sistema fabril, como se pode ver detalhadamente em Robert Owen, brotou o germe da educação do futuro, que há de conjugar, para todas as crianças acima de certa idade, trabalho produtivo com ensino e ginástica, não só como um método de elevar a produção social, mas como único método de produzir seres humanos desenvolvidos em todas as dimensões.[39] A unidade entre trabalho e instrução parece ser o núcleo das reflexões de Marx sobre a educação. Qualquer tentativa de instrução fora destes moldes recairia num escolasticismo inútil e desprovido de sentido. Aqui o trabalho emprega com maior vigor a sua pedagogia, a sua habilidade para educar corpos e mentes [*]. "A imagem policial, que se desdobra no discurso de Bacon - torturar o corpo do homem, torturar o corpo da natureza - não é exterior à educação, mas se inscreve na ponta mesma da ciência e da cultura modernas. Iludem-se os educadores que imaginam ser possível olvidar os laços, firmemente entretecidos, que unem sua 'especialidade' às demais mantenedoras da ordem e disciplina, exigidas pelas classes hegemônicas. Policiais ou professores, ambos recebem, já na *Instauratio magna*, seu 'papel' no teatro social: acorrentar corações e cabeças"[40]

Assinalando a não mais necessidade de saber ler e escrever para adentrar no ofício, Marx dá o exemplo das gráficas inglesas de livros e comenta: "Saber ler

[38] MARX, K. *Das Kapital*, p. 395-396; BARBOSA, R., p. 84.

[39] Id. *ibid.*, p. 396; Id *ibid.*, p. 85.

[*] "a presença das crianças contemporaneamente nas estruturas escolásticas e nas estruturas produtivas e uma instrução tecnológica que, longe de orientar uns para uma profissão e outros para outra, sirva para dar a todos, indistintamente, tanto um conhecimento da totalidade das ciências, como as capacidades práticas em todas as atividades produtivas. Ele (Marx) visava, enfim, uma formação de homens total e unilateralmente desenvolvidos." MANACORDA, M. A. *História da Educação*. São Paulo, Cortez, 1989, p. 297.

[40] ROMANO, R., *Op. cit.*, p. 21.

e escrever era, para todos, uma exigência do ofício. Tudo isso mudou com a máquina impressora. Ela emprega duas espécies de trabalhadores: um trabalhador adulto, o supervisor da máquina, e mocinhos, em geral com 11 a 17 anos de idade, cuja tarefa consiste exclusivamente em colocar uma folha de papel na máquina ou retirar dela a folha impressa (...) Grande parte deles não sabe ler e, em regra, são criaturas embrutecidas, anormais." [41]

A indústria moderna não trata nem percebe a forma existente de um processo de produção como definitiva. Sua base técnica é, portanto, revolucionária, ao contrário de todos os modos de produção anteriores, que eram conservadores. "Um momento espontaneamente desenvolvido com base na grande indústria, desse processo de revolucionamento são as escolas politécnicas e agrônômicas, outro são as *écoles d'enseignement professionnel*, em que os filhos de trabalhadores recebem alguma instrução de tecnologia e de manejo prático dos diferentes instrumentos de produção. Se a legislação fabril, como primeira concessão pensosamente arrancada ao capital, só conjuga ensino elementar com trabalho fabril, não há dúvidas de que a inevitável conquista do poder político

[41] MARX, K., *Das Kapital*, p. 397; BARBOSA, R., p. 86. "(...) o homem como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem. Além da soma de antigos de primeira necessidade, ele precisa de outra quantidade dos mesmos antigos para criar determinado número de filhos, que hão de substituí-lo no mercado de trabalho e perpetuar a raça dos trabalhadores. Ademais, tem que gastar outra soma de valores no desenvolvimento de sua força de trabalho e na aquisição de uma certa habilidade. Para o nosso objetivo basta-nos é considerar o trabalho médio, cujos gastos de educação e aperfeiçoamento são grandezas insignificantes." MARX, K., *Salário, Preço e Lucro*. São Paulo, Nova Cultural, 1968, II, p. 109 (Coleção "Os Pensadores").

"Ora, quais são os custos de produção da força de trabalho? São os custos que são exigidos para manter o operário como operário e para fazer dele um operário.

Por isso, quanto menos tempo de formação um trabalho exige, menores serão os custos de produção do operário, mais baixo será o preço de seu trabalho, seu salário. Nos ramos da indústria em que quase não se exige aprendizagem e a mera existência física do operário basta, os custos exigidos para a produção desse reduzem-se quase só às mercadorias exigidas para o manter vivo em condições de trabalhar. O preço do seu trabalho será portanto determinado pelo preço dos *meios de subsistência necessários*." MARX, K., *Trabalho Assalariado e Capital*. In: KARL MARX E F. ENGELS. Lisboa, Edições Avante, 1982, v. 1, p. 160.

pela classe operária há de conquistar também para o ensino teórico e prático da tecnologia seu lugar nas escolas dos trabalhadores.[42] Marx insiste na união do mundo do trabalho e do mundo do ensino e instaura um "duplo sentido" à escola capitalista: além de abrigar os filhos da burguesia instruindo-lhes nos privilégios de classe, também pode exercer um papel revolucionário na instauração de uma sociedade socialista.

Sendo assim, "A doutrina materialista segundo a qual os homens são produtos das circunstâncias e da educação e, portanto, segundo a qual os homens são transformados, são produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador deve ser educado. Por isso, essa doutrina chega, necessariamente, a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais é colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen).

A coincidência da modificação das circunstâncias com a atividade humana cu alteração de si próprio só pode ser apreendida e compreendida racionalmente como *práxis* revolucionária."[43]

[42] MARX, K. *Das Kapital*. p. 400; BARBOSA, R., p. 88.

[43] MARX, K. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Hucitec, 1987, p. 126.

preocupações filosóficas de autores, quer implícita ou explicitamente, confere um estatuto moral ao pensamento de Kant e Marx. Para o primeiro, a moral é concebida como independente de qualquer impulso ou tendência sensíveis; a ação que podíamos caracterizar como moralmente boa seria aquela obediente tão só a lei moral em si mesma. Esta, por sua vez, seria estabelecida pela razão; e a liberdade passa a ser concebida como postulada necessário da vida moral (esta última possível na medida em que a razão estabeleça, por si mesma, aquilo que se deva obedecer no campo da conduta). Embora Marx não elaborasse propriamente uma teoria da moral, suas obras estão impregnadas de juízos morais e avaliações éticas. Contudo, alguns pontos o diferenciam da moral idealista: 1) o marxismo desconhece qualquer moral com base no transcendente; 2) Mas, ele reconhece tarefas ao mesmo tempo absolutas ou imperiosas e históricas, isto é, cada uma condicionada em seu aparecimento como também em sua possibilidade de sucesso, pelo desenvolvimento da infra-estrutura econômica; 3) A ética marxista não é relativista, mas seu absoluto está na história.

Tanto Kant como Marx buscam a mediação humana entre realidade e verdade. Em dúvida existe uma grande diferença no modo como resolvem os problemas derivados dessa mediação, contudo, ambos podem ser considerados "filósofos críticos". Kant empreende a sua *Crítica* no sentido de buscar as condições de possibilidade da manifestação fenomênica e de seu conhecimento. Na verdade, o filósofo busca fazer um exame crítico da razão, ou seja, um exame que tem por fim discernir ou distinguir o que a razão pode fazer e o que é incapaz de fazer. Marx, no entanto, não foi nenhum crítico no sentido específico de Kant. Porém, em outro sentido, não há dúvidas de que foi um "crítico da razão", a saber, como crítico de toda filosofia especulativa e particularmente da hegeliana filosofia da razão.[02] Ambos, ao empreenderem uma severa crítica à ordem tradicional de colocação do problema homem/natureza ou sujeito/objeto, realizam uma verdadeira revolução filosófica que lhes garantem o título de marcos. Há, por assim dizer, duas "revoluções copernicanas" sucessivas, comparáveis e divergentes: "Operando sua revolução copernicana, escreve D. Mascaló, subvertendo a ordem tradicional dos problemas, Kant pretendeu colocar as condições no espírito de todo o

[02] Cf. *Id. ibid.*, p. 301

conhecimento. Ele achava que existia limites necessários, nos quais todo o conhecimento sensível se faz, que ele denominou 'formas da sensibilidade' e 'categorias do entendimento' e que não haviam sido vistos antes dele. Aquilo que Marx descobriu, como sabemos, numa outra revolução copernicana (que vêem de tempos em tempos expulsar o espírito da tranquilidade de seus antigos problemas), são as condições materiais de todo o pensamento, os limites materiais-históricos, nos quais a sorte da razão necessariamente se lança. Compreendamos bem que esta descoberta não é mais aquela do condicionamento da razão pura, mas do condicionamento total da razão." [03]

Kant instala um novo movimento filosófico que desembocará em Marx, passando por Fichte, Schelling, Hegel e Feuerbach. Fichte radicaliza o ponto de partida do transcendentalismo kantiano mediante a recusa da "coisa-em-si" e abre pois o caminho para a concepção do relacionamento sujeito/objeto e do ser em geral como produção. Schelling desenvolve a idéia kantiana de um "intellectus archetypus" e amplia o transcendentalismo perante a dimensão histórico-social; Hegel, por sua vez, esforça-se para dar, através da teoria da autoprodução do Espírito e sobre a base do transcendentalismo, uma teoria da experiência total do ser humano e, ao mesmo tempo, uma teoria da liberdade contraposta à oferecida por Kant, Fichte e Schelling; Feuerbach, em sua formulação antropológica, percebe nas filosofias de Kant e Hegel somente uma racionalização da Teologia e, portanto, uma certa proximidade do absoluto ao homem, um estado intermediário, conseqüentemente, entre o teísmo comum como forma grosseira de alienação da natureza humana e a filosofia antropológica como reconquista da essência específica humana. [04]

Kant e Marx contrariam a teologia e humanizam a criação. O primeiro desloca o paradigma que explicava a existência e a atividade do homem; antes, estas eram entendidas, preponderantemente através da intervenção da Providência. No entendimento kantiano desse processo, o homem é senhor absoluto de si e da natureza. Por isso, o trabalho representa o elemento que, orientado pela razão, ajudará ao homem sair de seu estado primitivo. Em Marx o trabalho é o próprio

[03] MASCOLO, D. *Le communisme*, 1953, p. 207. Apud. CALVEZ, J. Y. Op. cit., p. 26.

[04] Veja ZELENY, J. Op. cit., p. 308.

elemento constitutivo do homem, isto é, o homem só é homem pelo trabalho. A razão só é razão porque foi exercitada na atividade; o elemento subjetivo, a consciência, é determinada pelas condições materiais. Os autores reconhecem de modo idêntico o trabalho caracterizado por dois aspectos que poderíamos designar de positivo e negativo. O trabalho é positivo (em Kant) porque arranca o homem da inércia, é alavanca de progresso, enfim, favorece a saída do ser humano de um estado de barbárie; em Marx, o trabalho é positivo visto ser da própria essência do humano. Mas o trabalho revela-se, também, num aspecto negativo. Ele é negativo por retirar o homem de um estado de prazer, no qual ele se compraz e, segundo, a visão marxiana, é negativo, destacadamente no capitalismo, por retirar do homem sua liberdade, transformando-se em algo inumano e, portanto, em trabalho forçado. À diferença de Kant, Marx enfatiza em seus escritos muito mais este lado negativo do trabalho, enquanto aquele preocupa-se mais com o seu aspecto formador, positivo.

Ainda sobre a questão do trabalho, Habermas observa que o fato da natureza circundante constituir-se tão somente uma natureza objetiva para nós na inter-relação com a natureza subjetiva do homem, mediante o processo de trabalho social, faz com que o trabalho não seja apenas uma categoria antropológica fundamental mas, igualmente, uma categoria da teoria do conhecimento. Como processo natural, trabalho é mais do que simples processo natural: ele regula o metabolismo e constitui um mundo. No materialismo, o trabalho possui, portanto, o valor referencial de síntese.[105] Devemos nos certificar de tal conceito materialista de síntese, se quisermos entender o fato de que em Marx encontram-se todos os elementos de uma crítica do conhecimento radicalizada pela crítica de Hegel a Kant - mas ainda não ajustados conceitualmente, tendo em vista a construção de uma

[105] Cf. HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, p. 48. Vejamos ainda o parecer de Schmidt: "Assim como os momentos abstratos de todo processo laboral, ou seja, 'a atividade teleológica ou o trabalho mesmo, seu objeto e seu meio', constituem uma unidade na diversidade que em cada caso volta a formar-se historicamente, também a sensibilidade e o entendimento, a intuição e o conceito se sucedem em cambiantes constelações. Os momentos do conhecimento mudam na medida em que os homens entram em nova relação produtiva entre si e com a natureza física. Tal como no processo de produção, 'se anula a separação do trabalho a despeito de seus momentos objetivos de existência - instrumento e matéria -', também resulta impossível separar teoricamente o método e a coisa." (SCHMIDT, A. Op. cit., p. 123)

teoria materialista do conhecimento. Síntese, pois, no sentido materialista distingue-se, já à primeira vista do conceito desenvolvido por Kant, Fichte e Hegel na filosofia idealista, pelo fato de não compor nenhuma correlação lógica (sempre seguindo Habermas). Ela não é trabalho de uma consciência transcendental, nem o averbar de um Eu absoluto ou, menos ainda, a dinâmica de um espírito, mas a realização tanto empírica quanto transcendental, de um sujeito - da espécie que se produz historicamente. Se a síntese não se realiza no *Medium* do pensamento mas do trabalho, como Marx admite, então o substrato no qual ela se sedimenta não é o conjunto entrelaçado de símbolos, mas o sistema do trabalho social. O modelo para o asselvajado processo reprodutivo da sociedade são antes as produções da natureza que do espírito. É por isso que a *Crítica da economia política* passa a ocupar o lugar reservado, no idealismo, à *crítica da lógica formal*. [06] Acrescentando-se, o conceito materialista da síntese retém, por um lado, a armação fixa do raciocínio de Kant, dentro de cujos limites o sujeito molda um material dado; esta moldura está estatuida, de uma vez por todas, pelas propriedades da consciência transcendental, inerentes a um animal que fabrica instrumentos: o homem, por outro lado e de modo diferente do que ocorre com Kant, Marx conta com regras da síntese, empiricamente mediatizadas, as quais se objetificam em forças produtivas e modificam o posicionamento do sujeito frente à natureza que o cerca. O caráter kantiano da concepção de conhecimento em Marx se expressa na relação indeclinável da espécie com a natureza circundante; essa relação está circunscrita ao âmbito funcional do agir instrumental, pois os processos de trabalho são as "eternas necessidades naturais da vida humana." [07]

Como já vimos, Marx afirma que: "o homem só se torna homem pelo trabalho." Em outra passagem ele diz que antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua *própria ação* media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao

[06] Cf. HABERMAS, J. Op. cit., p.49.

[07] Cf. Id. ibid., p. 53.

atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecida e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho.

Ao que nos parece, Marx atribui à natureza uma certa pedagogia encarregada da formação do homem. Essa pedagogia seria mediatizada pelo trabalho, um trabalho humano que o diferenciaria do animal, por ser consciente e deliberado. As atividades instintivas, próprias do trabalho animal, são inatas antes que aprendidas, e respeitam um estilo relativamente fixo para a liberação de energia ao receber estímulos específicos. No trabalho humano, por sua vez, o mecanismo regulador é o poder do pensamento conceitual, que tem origem em todo o sistema nervoso central. Passemos agora, a verificar aquilo que Kant diz a respeito. Uma das grandes lições da *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* é que o senso concreto do homem (concebido como ser racional) desenvolveu-se através do trabalho. Tendo dado ao homem a razão e a liberdade de vontade, que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo. A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, conquista da segurança externa e da defesa (razão pela qual a natureza não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos), todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra. Kant e Marx parecem concordar aqui, de uma certa maneira, em sua ontologias, no sentido da formação do que é humano através da mediação do trabalho; acordando, também, com idéia de uma pedagogia do trabalho veiculada pela natureza.

Os filósofos quando falam explicitamente sobre educação, atrelam-na de imediato ao trabalho. O homem, para Kant, é o único animal que deve trabalhar, e ao mesmo tempo, o único que torna-se o que é pela educação; trabalho e educação, portanto, fundem-se numa espécie de síntese formadora do núcleo da pedagogia kantiana, onde o trabalho recebe uma dose pedagógica muito forte. Este, é

sinônimo de disciplina e educar é eminentemente disciplinar, adaptar o sujeito à vida em sociedade, por isso, a atividade laboral representa o elemento *sine qua non* para uma educação que disciplina. Convém não esquecer que ele também liberta, pois toda esta rigidez inicial é para tornar o indivíduo senhor de si mesmo sem a intermediação de nenhum outro. A unidade entre trabalho e instrução parece-nos ser também o centro das reflexões de Marx sobre a educação. Qualquer tentativa de instrução fora destes moldes recairia num escolasticismo inútil e desprovido de sentido, pois numa sociedade onde o avanço das forças produtivas é muito grande o ensino não pode estar alheio a isto. O trabalho também reveste-se, por ser seu caráter essencial, de elementos que, associados ao ensino, podem desenvolver seres humanos cultivados em todas as dimensões. Deve-se notar que tanto Kant quanto Marx não descartam a escola do processo educativo. Somente nela, segundo o primeiro, pode o educando aprender a trabalhar. Para o segundo ela representa um ponto de conquista pela classe trabalhadora a fim de que o ensino teórico e prático da tecnologia encontre aí seu lugar e contribua para a emancipação do homem.

BIBLIOGRAFIA

- ABOUT, Pierre-José. *Introduction à la Traduction de J. Barni: KANT, E. Traité de Pédagogie*. Paris, Hachette, 1981.
- ADORNO, T. *Consignas*. Trad. de R. Bilbao. Buenos Aires, Amarrortu editores, 1973.
- ALQUIÉ, F. *Introduction à la Critique de la Raison Pratique*. Paris, PUF, 1966.
- ARATO, A. *A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia*. In: HOBBSBAMNE. *História do Marxismo*. Trad. de C. N. Coutinho e L. S. N. Henriques. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. de R. Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989.
- BERNSTEIN, E. *Socialismo Teórico y Socialismo Práctico*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1966.
- BOBEIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de A. Fait. Brasília, Editora da UNE, 1984.
- _____. *O Marxismo e o Estado*. Trad. de F. L. Bocardo e R. Levie, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- BODEI, R. e CASSANO, F. *Hegel e Weber - Egemonia e Legittimazione*, Bari, De Donato, 1977.
- BUBNER, R. *Moralité et "Sittlichkeit" - sur l'origine d'une opposition*. In: *Revue Internationale de philosophie*, 3/1988 - no 166, vol. 42.

CALVEZ, J. Y. *La Pensée de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1956.

CARNOY, M. *Estado e Teoria Política*. Trad. da Equipe de tradutores do Instituto de Letras da Puccamp - Campinas - SP. Campinas, Papirus, 1986.

CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris, PUF, 1958.

FEUERBACH, L. *L'Essence du Christianisme*. Trad. de J - F. Osier, Paris, Maspero.

_____ *Manifestes Philosophiques*. Trad. de L. Althusser. Paris, PUF, 1960.

HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Trad. de J. N. Heck. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

_____ *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. de G. A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

_____ *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Trad. de A. Mourão. Lisboa, Edições 70, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944.

_____ *Filosofia del Derecho*. Trad. de A. M. Monteiro. México, Juan Pablo Editor, 1980.

_____ *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. de J. Hyppolite. Paris, Aubier, 1987.

- _____. *La Razon en la Historia*. Trad. de C. A. Gómez. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
- _____. *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofia*. Trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, v. III.
- _____. *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*. Trad. de J. Gibelin. Paris, Vrin, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Trad. de Waelhens et W. Biemel. Paris, Gallimard, 1981.
- HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. Trad. de C. N. Coutinho e L. Konder. São Paulo, Paz e Terra, 1985.
- HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. de L. Vallandro. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- JARCZYK, G. *Concept du Travail et Travail du Concept chez Hegel*. Archives de Philosophie 58, 1985, 21-35.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND VII.
- _____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.
- _____. *Der Streit der Faakultäten*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND VII.
- _____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner, 1985.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANTS WERKE - Akademie Textausgabe. Berlin, Walter de Gruyter e Co., 1968, BAND III.
- _____. *Logik*. In: GESAMMELTE SCHRIFTEN - Akademie Textausgabe. Berlin e Lipsia, 1923.
- KANT, E. *Anthropologie du Point de Vue Pragmatique*. Trad. de M. Foucault. Paris, Vrin, 1988.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de M. F. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989.
- KANT, E. *Critique de la Faculté de Juger*. Trad. de A. J. - L. Delamarre et alii. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *Critique de la Faculté de Juger*. Trad. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1984.
- _____. *Critique de la Raison Pratique*. Trad. de F. Picavet, Paris, PUF, 1966.
- _____. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1980.
- _____. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Trad. de J. Muglioni. Paris, Bordas, 1988.
- _____. *Ideé d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique*. Trad. de S. Piabetta. Paris, Gonthier, 1947.
- _____. *Le Conflit des Facultés*. Trad. de J. Gibelin. Paris, Vrin, 1973.

- _____. *Lógica Geral* (Doutrina Geral dos Elementos, 1^o Cap.). Trad. de F. Castilho. Primeira Versão, IFCH/ UNICAMP, 1990.
- _____. *Logique* Trad. de L. Guillermit. Paris, Vrin, 1989.
- _____. *Observations sur le Sentiment du Beau e du Sublime*. Trad. de R. Kempf. Paris Vrin, 1988.
- KANT, I. *Prefácio à Primeira Edição da Crítica da Razão Pura (1781)*. Trad. de R. Vier. Petrópolis, Vozes, 1985.
- _____. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Trad. de A. Mourão. Lisboa, Edições 70, 1990.
- _____. *Prolegômenos s Toda Metafísica Futura* Trad. de A. Mourão. Lisboa, Edições 70, 1987.
- _____. *Que significa orientar-se no Pensamento*. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. de A. Mourão. Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____. *Réflexions sur L'Éducation*. Trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1966.
- KANT, E. *Réponse a la Question: Qu'est-ce que "Les Lumières"?* Trad. de S. Piobetta. Paris, Corthier, 1947.
- _____. *Theorie et Pratique*. Trad. de L. Guillermit. Paris, Vrin, 1968.
- KAUTSKY, K. *Ética y Concepción Materialista de la Historia*. Trad. de C. Ceretti. Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.
- KORSCH, K. *Marxismo e Filosofia*. Trad. de A. S. Ribeiro. Porto, Edições Afrontamento, 1977.

- KRÜGER, G. *Critique et Morale chez Kant*. Trad. de M. Regnier. Paris, Beauchesne, 1961.
- LACROIX, J. *Kant e o kantismo*. Trad. de M. M. Cardoso. Porto Rés, s.d.p.
- LEBRUN, G. *Lant et la Fin de la Métaphysique*. Paris, Armand Colin, 1970.
- _____. *Passeios ao Léu*. Trad. de R. J. Ribeiro. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. *Uma Escatologia para a moral*. In: KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, 1966.
- LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. Trad. de A. Lobo. São Paulo, Hucitec, 1987.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Trad. de A. Aíex. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. Trad. de T. Costa. Porto, Publicações Escorpião, 1974.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Trad. de M. Earrnoso, Rio de Janeiro, Faz e Terra, 1978.
- MARX, K. *Das Kapital*. In: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA) - vol. II parte 5, Berlin, Dietz Verlag, 1983.
- _____. *Kritik des Gothaer Programms*. In: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA - vol. I parte 25, Berlin, Dietz Verlag, 1985.

- _____. *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts - Philosophie Einleitung*. In: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS GESAMTAUSGABE (MEGA - vol. I parte 2, Berlin, Dietz Verlag, 1982).
- MARX, K. *A Guerra Civil em França*. Trad. de E. Chitas. In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS). Lisboa, Edições Avante, 1985, v. 2.
- _____. *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Trad. de J. Molitor. Paris, Alfred Costes Éditeur, 1952. Tome I.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de C. Jardim e E. L. Nogueira. Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- _____. *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. de J. Barata-Moura. In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS. Lisboa, Edições Avante, 1985, v. 3.
- _____. *Exposições nas Seções dos Dias 10 e 17 de Agosto de 1869 no Conselho Geral da AIT*. In: MARX E ENGELS. Textos sobre Educação e Ensino. São Paulo, Editora Moraes, 1983.
- MARX, K. *O Capital*. Trad. de R. Barbosa e F. Kothe. São Paulo, Nova Cultural, 1986, v. I. Tomo 2.
- _____. *O Salário*. (manuscrito anexo a *Trabalho Assalariado e Capital*) (1849). In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS. *Crítica da Educação e do Ensino*. Trad. de A. M. Rabaça. Lisboa, Moraes Editores, 1978.
- _____. *Trabalho Assalariado e Capital*. Trad. de J. Barata-Moura e A. Pina. In: KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS. Lisboa, Edições Avante, 1982, v. 1.
- MARX, K. et ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. de J. C. Bruni e M. A. Nogueira. São Paulo, Husitec, 1987.

- _____. *A Sagrada Família*. Trad. de S. J. Schinato. São Paulo, Moraes, 1987.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. de J. Barata-Moura. In: **KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS**: Lisboa, Edições Avante, 1982, v. 1.
- MERLEAU-PONTY, M. *Marxismo e Filosofia*. Trad. de M. Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- _____. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. de R. R. Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- PHILONENKO, A. Introduction à sa Traduction de *Réflexions sur L'Éducation*, Paris, Vrin, 1966.
- POPPER, K. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Trad. de M. Amado. Belo Horizonte, Itatiaia/em co-edição com a editora da UFRJ, 1987.
- POULANTZAS, N. *O Estado, O Socialismo*. Trad. de R. Lima. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- REBDUL, D. *Hegel, critique de la morale de Kant*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, Janvier-Mars, 1975.
- ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade - Um ensaio sobre os fundamentos práticos de Kant*. Porto Alegre, UFRGS, 1976 (Tese de Livre Docência).
- ROMANO, R. *A Filosofia Marxista e a Questão Educacional*. In: *Escola Brasileira, Temas e Estudos*. São Paulo, Atlas, 1987.
- _____. *Conservadorismo Romântico - origem do totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

- _____. *Lux in Tenebris*. Campinas, Editora da Unicamp, São Paulo, Cortez, 1987.
- ROSENFELD, D. L. *La Chose en Soi et le "Reste" posé par le Philosophe (à propos de Kant et de Hegel)*. In: *Manuscrito*, vol. VII, nº 1-2, Abril-Outubro, 1986.
- ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Trad. de de L. S. Machado. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- _____. *Émile*. Paris, Flammarion, 1966.
- SALGADO, J. C. *A Idéia de Justiça em Kant - seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte, UFMG, 1986.
- SCHELLING, F. v. *História da Filosofia Moderna: Hegel*. In: *Escritos Filosóficos*. Trad. de R. R. Torres Filho. São Paulo, Victor Civita Editor, 1978.
- SCHMIDT, A. *El Concepto de naturaleza en Marx*. Trad. de J. M. T. Ferrari de Prieto y E. Prieto. México, Siglo Veintiuno editores, 1983.
- _____. *Il Materialismo Antropologico di Ludwig Feuerbach*. Trad. de G. Valera e G. Marramao. Bari, De Donato, 1975.
- TERRA, R. R. *Política e História na Filosofia Kantiana*. São Paulo, FFLCH/USP, 1980 (Tese de Doutorado).
- TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra*. São Paulo, Ática, 1975.
- VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Trad. de J. Dell'Anno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985.

VECCHI, G. *Il Concetto di Pedagogia in Hegel*. Milano, Mursia editore, 1975.

WOLTMANN, L. *Der Historische Materialismus*. Munique, 1967.

ZAC, S. *Kant, les Stöiciens et le Christianisme*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, Avril-Juin, 1972.

ZELENÝ, J. *La Estructura Logica de "El Capital" de Marx*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1974.