

VERGONHA [SCHAM] E SENTIDO DE VERGONHA [SCHAMHAFTIGKEIT] NA OBRA DE IMMANUEL KANT.

SHAME AND SENSE OF SHAME IN THE WORK OF I. KANT.

Ana FALCATO¹

No *opus* Kantiano podemos encontrar reflexões sobre a experiência de *vergonha* [Scham] e sobre o *sentido de vergonha* [Schamhaftigkeit] em quatro textos, de épocas e proveniências técnicas variadas na evolução intelectual do filósofo. Passagens discutindo o conteúdo das duas noções podem, então, ler-se em duas obras publicadas pelo próprio Kant – uma do chamado período pré-crítico, *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*), de 1764; outra de plena maturidade intelectual, a *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*), compilada por Kant em 1798, a partir de várias notas para aulas ministradas na Universidade de Königsberg entre 1772 e 1796.

Para além das reflexões directamente publicadas por Kant, o leitor tem ainda acesso a conteúdos de proveniência oral, compilados nas *Vorlesungen über Anthropologie* e nas *Vorlesungen über Moralphilosophie* por ouvintes dos cursos de Antropologia e Ética, ministrados por Kant na Albertus-Universität Königsberg, respectivamente, entre 1772 e 1789, e entre 1755 e 1793.

Malgrado a relativa abundância de passagens sobre este tópico, Kant não considera que vergonha e sentido de vergonha constituam, respectivamente, uma impressão e uma disposição directamente indiciadoras de virtude. Nas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* o filósofo defende que o sentido de vergonha é “um suplemento de princípios” que parece sempre conciliável com boas qualidades morais, mas essa hipótese deve ser ela própria qualificada no interior do mapa das disposições morais e fundamentos de virtude aí traçado.

O sentido de vergonha [*Schamhaftigkeit*], escreve Kant na Secção III do opúsculo, “Da Diferença entre o sublime e o belo na relação entre os sexos”, “é um segredo da natureza que limita uma inclinação muito indomável e, contando com o apoio da voz da natureza, parece sempre conciliar-se com boas qualidades morais, ainda quando parece divagar. Ele é, portanto, sumamente necessário enquanto suplemento de princípios, dado que não há nenhum caso como este, em que a inclinação mais se ensofisme na conjuração de princípios que lhe sejam favoráveis. [Esta disposição] serve, ao mesmo tempo, para estender um véu secreto ante os mais dignos e necessários fins da natureza, para que uma demasiado próxima familiaridade com estes não provoque o asco ou, pelo menos, a indiferença relativamente aos desígnios finais de um impulso a que estão unidas as mais refinadas e vivas inclinações da natureza humana” (Ak.A II: 234). Para Kant, então, parece este subtil sentido de auto-protecção estar mais próximo de um dispositivo de controlo ou de regulação de um conjunto de determinações não racionalmente sancionáveis – nem mesmo ao nível das disposições cooperativas das chamadas “virtudes sociais”, enquanto virtudes adoptadas [*adoptierte Tugend*] –, do que de uma disposição coadjuvante da própria vontade na implementação da acção racional. Esta proposta interpretativa vê-se confirmada numa outra passagem do mesmo opúsculo, anterior no texto ao excerto supracitado, mas com um menor impacto expositivo. Na Primeira Secção do tratado, “Dos Diferentes Objectos do sentimento do Sublime e do Belo”, e na sequência de uma discussão sobre normas sociais enquanto válidos suplementos da virtude [*Supplemente der Tugend*], Kant analisa o que poderíamos chamar o *suplemento destes suplementos de virtude* – estes últimos principalmente conectados com os instintos de solidariedade [*hülffleistende Triebe*], como a compaixão [*Mitleiden*] e a solicitude [*Gefälligkeit*] –, referindo-se-lhes como “o sentimento da honra e a sua respectiva consequência, a vergonha”. Sabemos que Kant entende por “honra” o sentido de dignidade que, em virtude da sua existência enquanto ser moral, qualquer ser humano tem ante todos os outros. Ora, se ligarmos a observação aqui explicitamente citada, i.e., de que o sentido da vergonha é uma consequência dessa dignidade universal que cabe ao género humano com a hipótese acima avançada de um mecanismo de controlo meramente negativo das nossas disposições mais rebeldes, disposições que, além do mais, tendem a autojustificar-se, mas a cujo destaque Kant faz imediatamente seguir uma nota sobre a protecção (“um véu secreto ante os mais dignos e necessários fins da natureza”) dos fins mediatos das nossas inclinações face aos mais altos desígnios de uma teleologia racional, podemos concluir algo mais robusto sobre este “fino sentido de vergonha”, a saber, que é ele o preservador do ser humano na sua integralidade de ser empírico e racional. Ou seja, mais do que *meramente* proteger a dignidade moral do ser humano contra violações desumanizantes da honra que lhe é devida enquanto ser racional, e cuja tomada de consciência assegura o respeito por si próprio, o sentido de vergonha garante que essa protecção se efectiva através de uma ponderada defesa dessortra dimensão natural do homem, que não é simplesmente ignorada.

Fazendo justiça às notas tomadas por Johann Gottfried Herder nos cursos de Filosofia Moral ministrados por Kant entre 1762 e 1764 – portanto, nos anos de trabalho conducentes às *Observações* –, testemunhamos a evolução da reflexão kantiana sobre este indelével sentido-charneira presente na acção de um ser que habita duas esferas. Herder escreve:

“O impulso sexual não se teria desenvolvido tão cedo, mas apenas quando as forças vitais tivessem amadurecido, posto que não seria acelerado pela instrução. O impulso satisfar-se-ia meramente através de um prazer imediato e uma ligação permanente presumivelmente não teria lugar. Mas como o homem terá, sem dúvida, sentido que o impulso recorria, permitiu que a mulher o seguisse na floresta; ela ter-se-á tornado sua companheira e as crias terão sido amadas por ambos. Ele tê-la-ia ajudado a alimentar as crias e a monogamia ter-se-ia imposto, já que há tantas mulheres como homens. O impulso não teria sido tão dissoluto, por falta dos prazeres fantasiados dos seres civilizados. Além disso, o impulso está coberto pelo véu de vergonha que também se pode achar entre a maior parte dos povos selvagens; [este véu] é totalmente distinto de outras formas de vergonha e domina o impulso. A objecção do céptico tem bastante acerto: só devemos envergonhar-nos daquilo que é desonroso. No entanto, existe um verdadeiro instinto de vergonha, que não tem nenhuma proveniência racional e é estranho, mas que 1) domina um impulso sexual indomado e 2) mantém o seu estímulo através de secretismo. O sexo masculino, que tem mais princípios, tem este instinto em menor grau. A mulher, por falta de princípios, tem-no em maior grau e de forma dominante. E onde esta [forma de] vergonha já se desenraizou nas mulheres, toda a virtude e o respeito perderam o seu domínio e aquelas vão mais longe na falta de vergonha do que o mais dissoluto dos homens. Esta [forma de vergonha] não é um sinal de uma acção não-permitida, mas um véu sobre uma acção venerável que propaga a espécie.” (Ak.A. IV: 48-49)

Por um lado, esta anotação apenas elabora a dupla motivação do princípio da preservação da espécie, elipticamente referido nas *Observações*, ligando-o à génese da monogamia através da recorrência do impulso sexual. Mas esta complexificação da análise do impulso sexual, em termos da sua funcionalidade na história da espécie, e agora associado a um instinto de vergonha, empresta credibilidade à nossa proposta interpretativa fundamental, tornando-a mais nuanceada. Desde um ponto de vista puramente objectivo – objectividade que apenas a reflexão moral permite conhecer –, a complexa anotação de Herder permite-nos entender que o instinto de vergonha tem uma dinâmica dupla: por um lado, a manifestação espontânea do impulso sexual, controlada pelo sentido de vergonha na sua componente natural, permite a concretização do seu fim último, que é racional. Por outro, e tratando-se de uma *ocorrência única* (i.e., o acto sexual que satisfaz o impulso), que serve um duplo propósito, a sua dimensão racional tem de ser coberta por isso a que Kant chama ‘o véu da vergonha’, uma vez que sem essa ocultação do seu fim último (i.e., a propagação da espécie humana), a dinâmica natural que o possibilita não poderia ter lugar.

Esta conclusão mais robusta permite-nos ligar as observações sobre o sentido de vergonha proferidas por Kant desde um ponto de vista moral com reflexões subsequentes sobre o próprio sentimento de vergonha desenvolvidas, quer nas *Aulas de Antropologia*, quer na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*.

Começemos com uma caracterização da vergonha a partir de uma perspectiva antropológica. No Terceiro Livro da *Antropologia*, ‘Sobre a Faculdade de Desejar’, Kant inclui um parágrafo sobre esses afectos que, como a ira e a vergonha, se debilitam face ao seu próprio fim (§78). Antes, porém (§76), reportando as características fundamenais dos afectos relativamente ao sujeito dos mesmos, descreve a vergonha nos seguintes termos: “A vergonha é uma angústia provocada pelo temor do desprezo de uma pessoa presente e é, como tal, um *afecto*. Por outro lado, pode alguém igualmente envergonhar-se sem a presença daquele ante quem se sente vergonha. Mas então não se trata de um afecto e sim, como acontece com o desgosto, de uma

paixão que consiste em atormentar-se com um contínuo mas vão desprezo por si mesmo. A vergonha enquanto afecto, pelo contrário, deve ocorrer subitamente” (Ak.A II: 234).

Esta subtil divisão da impressão de vergonha conforme experimentada em presença ou ausência de um observador está directamente relacionada com a distinção que Kant quer estipular, no Terceiro Livro da *Antropologia*, que trata das divisões da faculdade de desejar [*Begehrungsvermögen*], entre *afecto* [*Affekt*] e *paixão* [*Leidenschaft*]. Uma paixão é, para Kant, uma forma de inclinação subjectiva que é totalmente indomesticável pela razão. O seu modo é reflexivo e a sua sedimentação na consciência individual é meticulosa. Contrariamente ao afecto que, escreve, “é uma surpresa para a sensibilidade, que abole a presença de ânimo”, a paixão, “enquanto disposição de ânimo que pertence à faculdade de desejar, toma tempo e reflecte, mesmo violentamente, sobre os fins a que se propõe”. Dentro do escopo desta distinção entre diferentes manifestações da faculdade de desejar, que Kant explora com exemplos vivos, sobressai o hiato entre uma exaltação espontânea da sensibilidade que, irreflexiva e social, começa por ser *impermeável* à razão (o afecto), e uma disposição meticulosamente introspectiva que termina por revelar-se como o mais *impenetrável* empossamento que o irracional faz da alma humana. A experiência da vergonha, como podemos deduzir através da citação acima, ganhando expressão através dos dois modos fundamentais da faculdade de desejar, revela o ser humano a si mesmo no limiar da respetiva auto-compreensão. Estimulando o potencial reflexivo da derivação passional da faculdade de desejar, a vergonha expõe, antropológicamente, o limite da razão na derivação subjectivista do irracional.

Uma longa passagem das *Vorlesungen über Anthropologie* (‘Anthropologie Friedlander’) compacta os diferentes feixes de reflexão já sumariados, adicionando-lhes uma nova complexificação, de alguma forma *contrastante* com a meditação sobre um ‘instinto de vergonha’ operante na satisfação do impulso sexual simultaneamente como limitação e razão fundante. Aí pode ler-se:

“Ainda que sem nenhuma ordem sistemática, notamos o seguinte: alguns afectos produzem um movimento do sangue, como por exemplo a vergonha sobre algo traz o sangue ao rosto. [...] Aquele que, encolerizado, fica imediatamente vermelho, não é imediatamente tímido; procurará a oportunidade para se vingar mais tarde. Mas aquele que empalidece imediatamente, deve ser tímido. Se a ira é muito violenta, torna-se incapaz de exercer movimentos voluntários. Os movimentos do corpo são conformes aos fins do afecto, mas por vezes também se lhes opõem, tal como o fim conforme ao medo é a fuga do objecto [que o provoca], mas por vezes a pessoa fica tão assustada que, ao invés de fugir, cai ao chão e não consegue sair. O que o homem irado quer fazer é dizer ao outro as maiores repreensões, mas apenas gagueja. A natureza não produz tais agitações que vão contra os seus próprios fins, mas ante o medo a nossa imaginação amplia a sua sensibilidade e ante a cólera o homem envergonha-se e tem muitas hesitações. Com que finalidade, então, colocou a natureza em nós esta agitação do corpo? Por exemplo, que ante a vergonha apareça uma vermelhidão no rosto? O fim da vergonha que a natureza colocou em nós é: forçar os homens à verdade. A educação pode evitar a vergonha prematura. Portanto, não devemos dizer a uma criança, em cada ocasião: oh, tem vergonha! Isso torna-as tontas e tímidas. Devemos dizer-lhes que as suas acções são boas ou más. Se a criança se empertiga ou rechina os dentes, não devemos dizer-lhe: isso não se faz, porque a criança não pode perceber que isso é mau em si mesmo.

Mas quando a criança mente, então deve dizer-se-lhe: Tem vergonha!, então devemos olhá-la com o maior desprezo, como se não fosse sequer digna de um olhar. Se este procedimento for repetido, então a criança ficará vermelha cada vez que for mentir, balbuciará, e a mentira ficar-lhe-á presa na garganta, e assim denunciar-se-á que mentiu. Esta é então a finalidade do *sentido de vergonha*, porque a vermelhidão é a denúncia disso que queremos ocultar. Sendo este um fim nobre, os pais devem privar-se de fazer a criança corar e de envergonhá-la quando não é necessário.” (Ak.A. XXV: 599).

Partindo da tese estruturante acima enunciada, a saber, que o valor do sentido de vergonha no conjunto da filosofia prática de Kant é um valor de ligação integrante dessas duas dimensões que compõem o ser humano como um habitante de duas esferas governadas por diferentes dinâmicas, chegamos a este paradoxal cruzamento de duas formas de assegurar essa ligação: um complexo sentido de vergonha pode, de forma complementar e não-excludente, *esconder-nos* o fim racional de uma acção para que o mesmo se concretize, ou denunciar aquilo que queremos esconder a fim de que a racionalidade que nos define não seja renegada.

A extraordinária fertilidade desta emoção, no pensamento de Kant, para uma hermenêutica do homem entendida em sentido amplo, não tem sido ignorada por comentadores, quer do pensamento prático quer das reflexões antropológicas do filósofo. Krista K. Thomason defende, em dois artigos recentes (Thomason, 2013 e 2014), que a vergonha tem um valor decisivo na filosofia prática de Kant, como emoção que permite a cada ser humano enquanto ser moral suplantar todas as pretensões egoístas da sensibilidade com o sentido da verdadeira dignidade [*Würde*] que [n]os define como seres morais, cidadãos de um reino de fins e, ulteriormente, sugerir que essa transmutação de um conjunto de pretensões ilegítimas do nosso eu sensível numa afirmação da força da lei enquanto móbil racional da acção é o que preserva o amor da honra [*Ehrliche*] que cabe a cada ser humano enquanto agente moral. Mas como pode um sentimento tão penoso como a vergonha assistir a esta mutação radical? Para Thomason, o valor da experiência de vergonha na filosofia prática de Kant é essencialmente auto-correctivo. A autora começa por chamar a atenção para uma passagem da Doutrina da Virtude, na *Metafísica dos Costumes*, em que Kant destaca o valor pedagógico de uma reprimenda, no interior do catecismo moral, que insista na *vergonha* resultante da acção viciosa *para o próprio sujeito*, em detrimento de um método punitivo que destaque o aspecto nocivo do vício no balanço de acções heteronomamente praticadas pelo agente. Textualmente, Kant afirma o seguinte:

“É a vergonha do vício, não a sua nocividade (para o próprio agente) que tem de ser enfatizada acima de tudo. Pois se o valor da virtude nas acções não for exaltado acima de tudo, desaparece o conceito de dever, diluindo-se em meros preceitos pragmáticos, uma vez que a percepção que o ser humano tem da sua própria nobreza desaparece também e ele está então disposto para venda e pode ser comprado pelo preço sedutor que as próprias inclinações lhe oferecem” (Ak.A VI: 483).

Este ponto de partida textual serve a Thomason para reverter o aspecto prejudicial do vício, da vítima da acção viciosa para o sujeito que pratica a acção. No modelo da catequese moral é, além do mais, indiciado um veio de perfectabilidade de si a que a experiência da vergonha expõe o agente moral. A tese principal de Thomason explora uma triangulação de noções a partir das quais Kant chegaria a desenhar a metamorfose moral operada num ser sujeito a exigentes inclinações sensíveis, que é capaz de não se deixar determinar por elas. São essas as noções de dignidade [*Würde*], amor (ou sentido) da honra [*Ehrliche*] e um sentido de vergonha [*Schamhaftigkeit*]. Para Thomason, esta triangulação estaria *operante*, mesmo se não textualmente expressa, no *Magnum Opus* da filosofia prática de Kant, i.e., na *Crítica da Razão Prática*.

O que a proposta hermenêutica de Krista Thomason – muito interpretativa, mas provocadora e original – nos oferece para explicar esta metamorfose moral passa por inserir, no célebre capítulo III do Primeiro Livro da segunda *Crítica*, sobre os *Triebfedern der reinen prak-*

tischen Vernunft, um momento de vergonha para o conjunto das aspirações determinadas pelas inclinações do eu sensível quando a lei da razão no seu uso prático mostra que pode (no sentido de uma possibilidade que está *a priori* inscrita na necessitação do *ter de ser assim*) constituir-se em determinação subjectiva da vontade à acção, contra o conjunto mais ou menos organizado das reivindicações da sensibilidade, dispostas quer pelo amor de si (*Eigenliebe*), quer pela arrogância egotista do sujeito individual (*Eigendünkel*). Thomason sugere que, neste quadro de transmutação dos móbeis da acção, a vergonha é o sentimento que sobrevém ao conjunto de determinações sensíveis que aspiram à monopolização da vontade e que, precedendo uma adequação à pura forma da lei e subvertendo o requisito de universalização exigido à acção moral, são ilegítimas e têm de ser depostas por um processo a que Kant chama “humilhação” [*Demütigung*] ou desprezo intelectual [*intellektuelle Verachtung*] imposto às mesmas pela lei. Sendo este um processo de reconversão que ocorre no homem – em cada homem – enquanto ser livre que pode auto-determinar-se à acção, esta proposta explicativa para um momento de vergonha no interior da esfera da acção moral deixa entrever, no espaço de razões em que a própria razão prática afirma a sua autonomia, um modelo de perfeccionismo (ou perfectibilismo) do eu que age moralmente².

Resumo: Este pequeno ensaio contraria a assunção precipitada, patente mesmo em interpretações clássicas da filosofia prática de Kant, sobre a imunidade do seu conhecido rigorismo moral e decisional à influência de emoções ou precipitados emocionais subjectivos. Um exame cuidadoso dos textos de Antropologia, construída em sentido estrito, e de algumas reflexões fundamentais do chamado período ‘pré-crítico’, ajudar-nos-á a perceber *que e como* Kant dá uma importância determinante mesmo a uma emoção negativa ou disposição afectiva primária como a vergonha.

Palavras-chave: vergonha; sentido de vergonha; *Beobachtungen*.

Abstract: This essay contradicts a wide-spread tendency, even in standard interpretations of his practical philosophy, to isolate Kant’s famous moral and decisional rigorism against the influence of emotions or sensible, subjective, impressions. A careful examination of Kant’s work on Antropology, strictly construed, as well as of some fundamental notes from the so-called pre-critical period allows us to grasp *that and how* Kant actually ascribed a fundamental role in moral matters even to a negative emotion (or affective disposition) like shame.

Key-words: shame; sense of shame; *Beobachtungen*.

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

Kant, I. *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*. Ak.A. VII.

_____. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trad. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press: 2007.

_____. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Ak. A: II.

_____. *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Trad. Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*. Trans. Paul Guyer. In Günter Zöllner and Robert Loudon (ed.). *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Die Metaphysik der Sitten*. Ak.A. VI.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *The Metaphysics of Morals*. Trans. Mary Gregor. In Mary Gregor (ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Ak.A. XXVII.

_____. *Lectures on Ethics*. Trans. Peter Heath, ed. Peter Heath and J.B.Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Vorlesungen über Anthropologie*. Ak.A. XXV.

_____. *Lectures on Anthropology*. Trans. Robert Clewis, Robert Loudon, G. Felicitas Munzel, Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexicon*. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag, 1972.

Hinske, Norbert. [Org.] *Kant-Index*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986.

Taylor, Gabriele. *Pride, Shame, and Guilt*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Thomason, Krista K. "Shame and Contempt in Kant's Moral Theory". *Kantian Review*, 18, 2013: 221-240.

_____. "Shame, Violence and Morality". *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 91, Issue 1, July 2015: 1-24.

Willascheck, M.; Stoltzenberg, J.; Mohr, G.; Bacin, S. [Eds.] *Kant-Lexicon* [3vols.]. Walter de Gruyter: Berlin, New York, 2015.

Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

NOTAS / NOTES

¹ Ana Falcato é doutorada em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa. Entre 2013 e 2015 foi bolsreira da Fundação Alexander von Humboldt na Johannes-Gutenberg Universität (Mainz) e na Universidade de Oxford. É, atualmente, investigadora contratada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL. O seu trabalho apareceu em revistas como *Studies in the Novel*, *Trans/Form/Ação*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, *Kant-Studien*, *Wittgenstein-Studien* and *Daimon: Revista Internacional de Filosofia*. Em 2018 publicou, com a editora Palgrave Macmillan, o livro *Philosophy in the Condition of Modernism* (<https://www.palgrave.com/gp/book/9783319770772>), e em 2019, com a editora Cambridge Scholar Publishing e em co-edição com Luís Aguiar de Sousa, publicou *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values*.

Ana Falcato holds a Ph.D in Philosophy from the NOVA FCSH, Lisbon, Portugal. Between 2013 and 2015 she was a Humboldt Research Fellow at the Johannes-Gutenberg University and the University of Oxford. Her work has appeared in *Studies in the Novel*, *Hypatia*, *Kant-Studien*, *Wittgenstein-Studien* and *Daimon: Revista Internacional de Filosofia*. In 2018, she published, with Palgrave Macmillan, *Philosophy in the Condition of Modernism* (<https://www.palgrave.com/gp/book/9783319770772>), and in 2019, with Cambridge Scholar Publishing, *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values* (co-edited with Luís Aguiar e Sousa). She is currently a research fellow at IFILNOVA, where she conducts a project about the novelistic and critical work of J.M. Coetzee. Over the past four-and-a-half years she has organised several international meetings at NOVA, and in all of them she systematically presented work on negative moral emotions, discussed through the lenses of literary criticism, phenomenology, philosophical anthropological and moral philosophy.

² Na investigação conducente à redação deste pequeno ensaio, foram consultadas as traduções Portugueses das obras de Kant indicadas na bibliografia primária; porém, a tradução final de cada secção extraída da Akademie Ausgabe corresponde a uma comparação das traduções existentes com o texto original em Alemão e, em diversas ocasiões, na modificação das versões consultadas.

Recebido / Received: 8.7.2019.

Aprovado / Approved: 22.9.2019.