

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

**Número 11
dezembro de 2011
ISSN 1518-403X**

Editor

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria

Editor-Associado

Rogério Passos Severo
Universidade Federal de Santa Maria

Comissão Editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais

Valerio Rohden
Universidade Federal de Santa Catarina

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas

Endereço para correspondência

Christian Hamm
Departamento de Filosofia – UFSM
Av. Roraima, 1000 – prédio 74
Cidade Universitária – Camobi
97105-900 Santa Maria, RS
Tel.: (55) 3220-8132 ramal 30
Fax: (55) 3220-8462
E-mail: chvhamm@gmail.com

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa

Eckart Förster
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison
Universidade de Boston

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Marco Zingano
Universidade de São Paulo

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Nota de apresentação

Diferentemente do que foi anunciado no número anterior desta revista, este número 11 da *Studia Kantiana* ainda não sai em formato eletrônico, devido a uma série de problemas técnicos referentes à alteração do formato. A previsão é que o processo de alteração será levado a cabo no decorrer do primeiro semestre do ano 2012.

Foi também por razões técnicas – entre elas, o atraso imprevisto no reenvio das versões corrigidas de vários artigos já aceitos para a publicação neste número – que decidimos antecipar a publicação de uma série de textos originalmente prevista para o número 12 da revista. Trata-se das doze palestras apresentadas no IV Simpósio Internacional de Filosofia: “Ética e Meta-Ética: Lei moral, reino dos fins e o sumo bem no mundo”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, em parceria com a Seção Regional Rio Grande do Sul da Sociedade Kant Brasileira, que foi realizado em agosto de 2011, em Santa Maria, e que contou com a participação de professores e pesquisadores das Universidades Federais de Santa Maria, Porto Alegre e Pelotas e do exterior. Outro motivo – este, é claro, não meramente técnico – para publicar os trabalhos do simpósio neste volume da *Studia Kantiana*, em vez de editar um livro de “Atas do evento”, foi o desejo manifestado pela grande maioria dos conferencistas de tornar as suas contribuições acessíveis, não só aos próprios participantes do evento, i.e., a um público meramente local ou regional, mas a toda a comunidade kantiana do país. Nesse sentido, esperamos que os trabalhos publicados neste volume sejam bem recebidos pelos leitores da nossa revista e contribuam para enriquecimento da discussão sobre a filosofia kantiana no Brasil.

Por fim, gostaríamos de expressar nossos agradecimentos à CAPES pelo fundamental apoio financeiro dado para a realização do Simpósio e, com isso, também para a publicação deste número da *Studia Kantiana*.

Os Editores

Studia Kantiana

número 11
dezembro de 2011
ISSN 1518-403X

Artigos

- 07 **Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana**
[From the logical paralogism of personality to the moral paradox of the person: genesis and meaning of Kant's moral anthropology]
Leonel Ribeiro dos Santos
- 41 **O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant**
[The systematic place of the Highest Good in Kant]
Christian Hamm
- 56 **Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura**
[Happiness and the dignity of being happy: the highest good as a dialectical ideal of pure practical reason]
Solange Dejeanne
- 78 **Hedonismo e Sumo Bem em Kant**
[Hedonism and Highest Good in Kant]
André Klaudat
- 96 **Kant leitor de Epicuro**
[Kant reader of Epicurus]
Miguel Spinelli
- 122 ***Summum bonum*: a perspectiva medieval**
[*Summum bonum*: the medieval perspective]
Noeli Dutra Rossatto
- 139 **O fato da razão e o sentimento moral enquanto *disposição moral do ânimo***
[The fact of reason and moral feelings as *moral dispositions of the mind*]
Flávia Carvalho Chagas

- 162** **A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana**
[The idea of the Highest Good and Kantian moral theory]
Jair A. Krassuski
- 178** **Conflitos de deveres e a casuística na filosofia moral de Kant**
[Conflicts of duty and casuistry in Kant's moral philosophy]
Ricardo Bins di Napoli
- 201** **Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?**
[Freedom and coercion: can moral autonomy be taught?]
Robinson dos Santos
- 217** **Progresso moral e justiça em Kant**
[Moral progress and justice in Kant]
Carlos Adriano Ferraz
- 238** **Kant über das Ende der historischen Religionen**
[Kant on the end of the historical religions]
Bernd Dörflinger
- 257** **Kant sobre o fim das religiões históricas**
[Kant on the end of the historical religions]
Bernd Dörflinger

Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana

[From the logical paralogism of personality to the moral paradox of the person: genesis and meaning of Kant's moral anthropology]

Leonel Ribeiro dos Santos*

Universidade de Lisboa, Lisboa (Portugal)

“Nous avons tellement été accoutumés aux concepts kantien de la moralité... qu'il nous paraît évident que Kant recourt à des significations dont nous usons couramment, alors qu'il ne cesse de les créer. Notre kantisme 'culturel' a rendu somnolente notre lecture de Kant... D'inaperçue qu'elle se veut (face à la conscience commune) et de polémique qu'elle est (face à la *Schulmetaphysik*), l'invention kantienne a été écrasée par une familiarité culturelle, qui en a aplani l'audace. On récite la morale kantienne au lieu de lire ce qu'elle reformule de la moralité partagée.” (Michèle Cohen-Halimi, *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*. Paris: Vrin, 2004. p. 28)

1. Que deve Kant à longa história da noção de “pessoa”?

Um leitor de Kant, que só conheça os escritos publicados pelo filósofo em sua vida, não pode evitar o sentimento de surpresa que o acomete quando lê a Segunda Secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), naquelas páginas onde se explicita em diversas formulações o princípio supremo da moralidade ou lei prática, também chamado “imperativo categórico”. Surge aí, como uma segunda formulação ou explicitação deste, a seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer um outro, sempre ao mesmo tempo como fim e não apenas como meio”.¹

* Email para contato: leonelrs@netcabo.pt

¹ “Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.” *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, p. 429. Salvo indicação em contrário, os textos de Kant serão citados pela edição da

Esta formulação, onde concorrem três noções fundamentais, que são também postulados ou pressupostos da antropologia moral que o filósofo desenvolve nesse mesmo contexto – a saber, *Menschheit* / (*Würde der Menschheit*), *Person* e, subentendida na oposição *Zweck/Mittel*, o ser racional – a humanidade – como sendo fim em si mesmo – *Zweck an sich selbst* –, surpreende porque nada, ou quase nada, na anterior história do conceito a prometia e sobretudo porque nada nos escritos kantianos conhecidos até à data a fazia esperar.² É como se Kant rompesse nisso com toda a tradição do uso do termo e com a abordagem, de resto nada promissora, que ele próprio do mesmo fizera, na *Crítica da Razão Pura*, a propósito do “paralogsimo da personalidade” e da denúncia aí exarada a respeito da ilusão em que labora a psicologia racional da metafísica especulativa.

Só por textos postumamente publicados ficamos a saber que Kant não desconhecia o contexto teatral de origem do termo pessoa (*persona*) e que estava familiarizado com a longa e complexa história jurídica e teológico-filosófica do mesmo. Pelo menos dois testemunhos textuais revelam que Kant tinha conhecimento da etimologia latina (ou etrusca) do termo *persona* (equivalente ao grego *prósopon*), como derivando do contexto teatral e designando a máscara que o actor usava para representar a personagem (ou para amplificar a voz), ou simplesmente como dizendo a máscara que esconde a realidade. No *Opus postumum*, Kant

Real Academia Prussiana das Ciências (Akademie-Textausgabe) dos *Kants gesammelten Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin.

Embora reconhecido como central na filosofia prática kantiana, o tema da Pessoa não tem merecido muita atenção por parte dos intérpretes, como se o seu sentido e alcance fossem imediatamente óbvios. Entre os ensaios expressamente dedicados ao tema, citem-se: Adolf Trendelenburg, “Zur Geschichte des Wortes Person”, *Kant-Studien* 13 (1908), pp. 1-17; Hans Vaihinger, “Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Nachtrag zu dem Trendelenburgschen Aufsatz: ‘Zur Geschichte des Wortes Person’”, *Kant-Studien* 13 (1908), pp. 194-196; Heinz Heimsoeth, “Persönlichkeitsbewusstsein und Ding-an-sich in der Kantischen Philosophie”, in: Idem, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Kantstudien Ergänzungsheft 71, Bouvier, Bonn, 1956, pp. 227-257; G. Haardt, “Die Stellung des Personalitätsprinzips in der ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’ und in der ‘Kritik der praktischen Vernunft’”, *Kantstudien* 73 (1982), pp. 157-168; W. P. Mendonça, “Die Person als Zweck an sich”, *Kant-Studien* 84 (1993), pp. 167-184; Joachim Hruschka, “Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)”, *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang (12. Januar 1990), pp. 1-15; V. Gerhardt, “Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant”, in H. F. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, pp. 269-291. Veja-se também o comentário à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, WBG, Darmstadt, 1988, *passim*, mas sobretudo pp. 73-82: “5. Möglichkeit und Wirklichkeit des kategorischen Imperativs im Blick auf den unbedingten, autarken Selbstwert der Person”.

² Veja-se: Christian Hauser, *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

cita uma passagem de Lucrécio (*De rerum natura* III, 57): “*Persona* significa também máscara. *Eripitur persona, manet res.*”³ E, pelo ambiente marcadamente jurídico e forense que envolve a noção kantiana de pessoa, somos levados a presumir que Kant teve bem presente o uso do conceito no antigo direito romano e mesmo o sentido que Cícero lhe atribuía quando dizia que enquanto advogado desempenhava três funções ou representava três pessoas: a sua própria, a do adversário e a do juiz (*tris personas unus sustineo: meam, adversarii, iudicis*).⁴ O direito romano consagrava a distinção jurídica entre *persona* e *res*, entre o direito que se refere a pessoas e o direito que se refere a coisas. Mas só o homem no uso dos seus direitos civis era aí considerado pessoa – *persona est homo statu civili praeditus* –, sendo, por conseguinte, excluídos dessa qualidade os escravos, considerados como coisas – “quase como destituídos de pessoa” (*quasi nec personam habentes*).⁵ Inúmeras afirmações de Kant evocam esta antiga acepção jurídica romana da noção de pessoa, como as que são recorrentes ainda nas páginas do *Opus postumum*: “a pessoa é um ser racional que tem direitos”; “a pessoa é um ser que tem direitos e é consciente disso”; “a personalidade é a propriedade de um ser que tem direitos”; “uma substância que é consciente da sua liberdade é pessoa, ela tem também direitos”.⁶ Em suma, a pessoa é um ser livre, que tem direitos, que é consciente da sua liberdade e dos seus direitos e que é imputável pelas suas acções perante um juiz ou um tribunal, na medida em que está subordinado a leis. Estas são as condições básicas que conferem a um ser a qualidade jurídica e moral.

Mas se é assim facilmente reconhecível uma directa relação da noção kantiana de pessoa com o uso e significado do termo no antigo direito romano, já uma directa ou mesmo indirecta relação do uso kantiano do termo com a longa história teológico-filosófica do mesmo parece, à primeira vista, menos evidente. Na verdade, a noção de pessoa veio a adquirir toda a sua pregnância especulativa e semântica sobretudo graças às controvérsias doutrinárias em torno da teologia trinitária e cristológica dos primeiros séculos do Cristianismo (séc. III e seguintes). No primeiro caso, essa noção permitia pensar, sem que nisso se visse grave contradição, a coexistência de três pessoas numa só essência, natureza ou substância divina, o que não acontecia sem alguma dificuldade de tradução

³ Immanuel Kant, *Opus postumum*, Ak XXII, 801. A mesma fórmula aparece também no texto latino da arguição de uma dissertação sobre as ficções poéticas, *Entwurf zu einer Opponenten-Rede* [1777], *Reflexionen zur Anthropologie*, Ak XV, 2, 903-935.

⁴ *De oratore* II,102.

⁵ Veja-se: A Trendelenburg, “Zur Geschichte des Wortes Person”, *Kantstudien* 13 (1908), pp.14-15.

⁶ *Opus postumum*, Ak XXII, 49, 51, 52, 55, 56, 121, *passim*.

do termo *hypostasis*, usado pelos Padres gregos na fórmula *una essentia, tres hypostases seu substantiae*, a qual resultava equívoca para os Padres latinos, que, por isso, preferiam a fórmula *una essentia vel substantia, tres personae*.⁷ No segundo caso, ou seja, no contexto da teologia cristológica da Incarnação, o conceito permitia pensar a coexistência e união de duas naturezas diversas (a divina e a humana) numa mesma pessoa – a de Cristo. O mesmo conceito era assim solicitado para dois usos teológicos de sentido oposto: num caso, para dizer a unidade da natureza divina subsistente em três pessoas diferentes; no outro, para pensar a unidade de duas naturezas diferentes numa só e mesma pessoa. Desses debates teológicos resultaram importantes conquistas especulativas, não só para a compreensão personalizada da natureza divina e da relação do homem com a divindade personalizada, mas também para a compreensão do próprio homem enquanto concebido com tendo sido criado ele mesmo *ad imaginem et similitudinem Dei* e, por conseguinte, também ele considerado como pessoa.

Desde Aurélio Agostinho e Anício Boécio a Tomás de Aquino e João Duns Escoto, e ainda depois deste, muitos foram os pensadores que contribuíram para desenvolver a fecundidade da noção de pessoa, não só no plano da teologia trinitária e cristológica como também no plano metafísico e antropológico. O resultado de todo esse trabalho especulativo traduziu-se numa extraordinária explicitação semântica do termo. Destaca-se, em primeiro lugar, com Boécio, a limitação do uso do conceito à substância racional e individual; por conseguinte, o conceito de pessoa, enquanto designando os caracteres associados de racionalidade e de individualidade, não é atribuído nem aos seres inanimados, nem às plantas ou aos animais e nem sequer aos conceitos genéricos ou abstractos. Assim, a ideia ou conceito de homem não é pessoa. São pessoas apenas os indivíduos racionais concretos.⁸ A característica de individualidade pessoal chega a ser entendida como incomunicabilidade e absoluta singularidade⁹; ou designa mesmo a independência e autonomia, a “extrema solidão”¹⁰.

⁷ Agostinho, *De Trinitate*, VII,7: “Dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae; a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae, quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro id est Latino essentia quam substantia solet intelligi.”

⁸ Boécio (*Contra Eutychen et Nestorium*, 1-3; *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3, *Patrologia Latina*, 64,1345): “persona est naturae rationalis individua substantia”. Tomás de Aquino (*S.Th.* I, q. 29, a. 3 ad 2): “Omne individuum rationalis naturae dicitur persona”.

⁹ Ricardo de S. Victor: “Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia ... existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum”. *Apud* B. Th. Kible, artigo “Person”, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, WBG, Darmstadt, 1989, Bd. 7, col 283 ss.

¹⁰ João Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, III d. 1, q. 1, n° 17): “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae”.

Já vários autores medievais tentaram reconstituir a possível origem etimológica do termo *persona*, encontrando-a uns na união dos termos *per se una* (aquilo que é uno por si)¹¹, sublinhando, nesse caso, a unidade, enquanto outros, por seu turno, derivam-no do verbo *personare* (fazer-se ouvir)¹², sublinhando a protagonização, o que, de resto, não é alheio à origem teatral do termo, que alguns pensadores medievais (por ex., Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio) bem conheciam e de onde derivam o sentido de dignidade pela função ou poder exercidos, que o uso do termo de resto também cobria.¹³

No início da Modernidade, as noções teológicas, metafísicas e antropológicas de pessoa e de personalidade, longamente cunhadas pelos pensadores da Patrística e da Escolástica, ou vão ser completamente desqualificadas filosoficamente, como acontecerá em Espinosa¹⁴, ou vão sofrer profunda transformação, em três principais direcções: 1) num sentido existencial e religioso; 2) num sentido político-jurídico, como figura de representação; 3) num sentido psicológico, como sinónimo da identidade do eu.

Acontece a primeira transformação sobretudo com Lutero, o qual interpreta o ser pessoa do homem não já num sentido metafísico-substancial, à maneira dos teólogos e filósofos escolásticos, mas num sentido existencial, como o ser mesmo (*Selbstsein*) do homem concreto e empírico, caracterizado pela sua historicidade e finitude, que ora pode estar sob o domínio do espírito ora sob o domínio da carne, e no qual releva o papel da acção salvadora de Deus e não o da própria praxis livre e autónoma.¹⁵

¹¹ “Persona est per se una” (segundo Godescalc de Orbais, séc. IX); “Unde hoc nomen persona duo importat, et significationem unitatis et consignificationem personalis distinctionis, quam designat iunctura verborum per se unum.” (segundo Simon de Tourmai). Para esta e outras referências, veja-se o artigo de B. Th. Kible, referido na nota 9.

¹² “Persona dicitur eo quod per se sonat” (segundo Remígio de Auxerre e S. Boaventura). *Ibidem*.

¹³ Tomás de Aquino (*S. Th. I*, q.29 a.3 ad 2): “Quia enim in comoediis et tragoediis representantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona... Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen personam.”

¹⁴ Do que é expressão esta passagem de *Cogitata Metaphysica* (II, 8): “Nec fugit nos vocabulum (personalitatis scilicet), quod theologi passim usurpant ad rem explicandam; verum, quamvis vocabulum non ignoremus, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum et distinctum conceptum illius formare possumus.” B. Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1972, vol. I, p. 264.

¹⁵ Veja-se: Karl-Heinz zur Mühlen, *Reformatrische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980, pp. 152-153.

Já o filósofo inglês Thomas Hobbes, seja nos seus escritos políticos, seja nos escritos de controvérsia teológica, apropria-se do termo *persona* recuperando-o do seu uso nos escritores latinos, nomeadamente em Cícero, mas associando-o também à matriz grega *prósopon*, pois se em ambos se diz o aspecto de representação, já naquele o que sobressai é o significado jurídico e político de autoria das acções. E assim escreve Hobbes: “A palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. [...] E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da acção, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um actor, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa [...]. Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, actor, e outras semelhantes.”¹⁶

O filósofo britânico evoca expressamente como relevante o uso ciceroniano do termo, já acima evocado, citando de uma carta a Atticus, a declaração do filósofo romano – *unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et judicis* –, que também surge no *De oratore*, comentando-a do seguinte modo: “Cícero era aqui a substância inteligente, um homem; e, porque ele se defendia a si mesmo, designa-se como a sua própria pessoa; porque ele defendia igualmente o seu adversário, segundo declara, assumia a pessoa deste; e enfim, porque ele pronunciava a sentença, segundo diz, assumia a pessoa do juiz. Nós utilizamos a palavra no mesmo sentido na nossa língua quando dizemos que aquele que age por sua própria autoridade age ‘em pessoa’, e que, quando ele age pela autoridade de um outro, ele é a ‘pessoa’ deste último.” Por conseguinte, para Hobbes, “uma pessoa é uma substância inteligente, que pode realizar todo o acto em seu nome próprio ou em nome de um outro, pela sua própria autoridade ou pela de outro.”¹⁷

Ser pessoa é ser autor ou actor, é ser protagonista, por si próprio ou por representação. É assim que o cap. XVI de *Leviathan* trata “Das

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, chap. XVI, pp. 217-218.

¹⁷ *An Answer to Bishop Bramhall*, in: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Molesworth, London, 1839-45 (reimpr. Scientia Verlag, Aalen, 1962) vol. 4, pp. 310-311. Veja-se: François Tricaud, “An Investigation Concerning the Usage of the Words ‘Person’ and ‘Persona’ in the Political Treatises of Hobbes”, in: J. G. Van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Amsterdam, 1982; Franck Lessay, “Le vocabulaire de la personne”, in: Yves Charles Zarka (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992, pp. 155-186.

pessoas, autores e coisas personificadas” e nele se lê: “Uma pessoa é aquele *cujas palavras ou acções são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras ou acções de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja em verdade ou por ficção.*” Quando elas são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e acções de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*. A noção de pessoa torna-se assim apta para funcionar como categoria política de protagonização da soberania. E, segundo Hobbes, o soberano é *pessoa*, porque transforma uma multidão numa pessoa artificial e faz assim com que a multidão das opiniões e vontades se exprima mediante uma só voz e uma só vontade, a daquele que a todos representa: “uma multidão de homens torna-se uma pessoa quando eles são representados por um homem ou por uma pessoa [...]. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão.”¹⁸

Este uso jurídico-político do termo *persona* não é novo de todo nem é exclusivo de Hobbes. Já vimos que o filósofo britânico o toma de Cícero. Mas ele não era totalmente alheio ao pensamento político da Escolástica e encontramos-lo, só para dar um exemplo, também em Francisco Suárez, aplicado, por ficção analógica, à comunidade ou ao soberano desta, designado como “*persona publica, quae totius multitudinis curam habet*”.¹⁹ O mesmo uso do termo será recorrente também noutros filósofos políticos modernos. Seja exemplo Rousseau, o qual ora considera o Estado ou a Cidade como “*personne morale dont la vie consiste dans l’union de ses membres*”²⁰, ora considera igualmente o príncipe “*comme une personne morale et collective, unie par la force des lois, et dépositaire dans l’État de la puissance exécutive*”, o qual é, ao mesmo tempo, uma “*personne naturelle*” ou um indivíduo físico²¹, ora, ainda, reconhece o *soberano* (*souverain* ou poder legislativo – o povo) e o *governo* (*gouvernement* ou poder executivo – a administração) como “*deux personnes morales très distinctes*”.²²

¹⁸ *Leviathan*, pp. 220-221. Sobre a teoria hobbesiana da representação, veja-se: Monica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes’s Theory of State*, Brill, Leiden, 2009.

¹⁹ Francisco Suárez, *De legibus*, lib. I, cap. VIII, 9 (ed. IEP, Madrid, 1967, vol. I, 46).

²⁰ *Du Contrat Social*, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, II, cap. IV, pp. 67-68.

²¹ *Ibidem*, III, cap. VI, p. 111.

²² *Ibidem*, III, cap. V, pp. 108-109.

Vários outros pensadores modernos (Locke, Leibniz, Wolff), embora conhecendo a origem e o significado forense e político da noção de pessoa, vão, porém, explicitar a fecundidade dessa noção no contexto da psicologia racional e moral, como expressão da unidade de uma consciência representativa e reflexiva e como sinónimo da ideia de identidade ou de permanência do eu; isto é, como o substrato de uma consciência una e idêntica que subsistiria através de todos os seus diferentes estados temporais, que por isso os pode chamar seus e ser responsável por eles. Assim, para Locke, *pessoa* “é um termo forense que designa a apropriação das acções e do seu mérito”.²³ Mas, num outro parágrafo do *Essay Concerning Human Understanding*, o autor define a *pessoa* ou a *identidade pessoal* já em termos inequivocamente modernos, como aquela consciência de si mesmo que acompanha o sujeito nas suas acções ou pensamentos. Nas palavras de Locke: “Uma pessoa é um ser pensante e inteligente, dotado de razão e de reflexão e que pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, como uma mesma coisa que pensa em diferentes tempos e lugares, coisa que faz unicamente por esta consciência que é inseparável do pensar e que, segundo me parece, lhe é essencial: porque é impossível a alguém perceber sem perceber que percebe.”²⁴

A pessoa é, pois, um processo dinâmico de auto-consciencialização, mediante o qual a consciência do sujeito reivindica todo um conjunto de experiências vividas pelo mesmo e as refere reflexivamente a si própria. A personalidade ou identidade pessoal é o resultado de uma operação realizada na e pela memória do sujeito: “A simples consciência, tão longe quanto ela pode estender-se, mesmo que seja a épocas históricas passadas, unifica existências e acções muito afastadas no tempo numa mesma pessoa, da mesma maneira que o faz com acções ocorridas no momento imediatamente anterior. De modo que, tudo quanto de acções passadas e presentes tem a consciência é a pessoa mesma, pessoa à qual isso pertence juntamente.”²⁵

²³ “[Person] is a forensic term appropriating actions and their merit.” *Essay concerning Human Understanding*, Book II, chap. XXVII, § 26.

²⁴ “A person is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self the same thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: ir being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive.” *Ibidem*, § 9.

²⁵ “Yet it is plain consciousness, as far as ever it can be extended, should it be to the ages past, unites existences, and actions, very remote in time, into the same person, as well as it does the existence and actions, is the same person to whom they both belong.” *Essay*, § 16. *Ibidem*, § 26: “This personality extends it self beyond present existence to what is past, only by consciousness.”

É no mesmo ambiente e no mesmo sentido das de Locke que se movem, quanto ao essencial, as considerações de Leibniz²⁶ e de Christian Wolff acerca da pessoa, da personalidade e da identidade pessoal. Leibniz concorda com Locke nisto: que “a conscienciosidade ou o sentimento do eu prova uma identidade moral ou pessoal” e que é a consciência de si e a memória de estados anteriores o que distingue os homens dos animais e os torna pessoas, isto é, seres com o sentido da responsabilidade jurídica e moral pelos seus actos e assim capazes de relações jurídicas entre si e de estabelecer sociedade com Deus numa república de Deus, e capazes também de imortalidade.²⁷ Por sua vez, Wolff define a pessoa como “uma coisa que é consciente de que é sempre aquela que foi antes neste ou naquele estado; os animais não são pessoas; os homens, porém, porque estão conscientes de que são sempre aqueles que foram antes neste ou noutra estado, por isso são pessoas”.²⁸

Sublinha-se nestes autores a permanência e a identidade da consciência do sujeito. Ora, é precisamente esta ideia de unidade, de permanência e de substancialidade do eu, enquanto constitutivas da noção de personalidade, que vai ser objecto da crítica de David Hume, para quem a ideia de pessoa ou de identidade pessoal, como algo substantivo e permanente, é uma mera ficção.

Assim escreve o filósofo escocês: “Aquilo a que chamamos mente não é mais do que um amontoado ou uma colecção de diferentes percepções, unidas conjuntamente por certas relações e falsamente supostas como estando imbuídas de uma perfeita simplicidade e identidade.”²⁹

²⁶ *Nouveaux Essais*, II, XXVII, 9, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Olms, Hildesheim / New York, 1978, Bd. 5, pp. 218 ss.

²⁷ Carta de Leibniz a Rudolph Christian Wagner (4 de Junho de 1710), *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, pp. 530-531: “...mirifice tamen prae brutis eminent homo... quia ob rationis usum societatis cum Deo atque adeo praemii et poenae in divina gubernatione est capax. Itaque non tantum vitam et animam ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status et ut verbo dicam, personam servat. ... Itaque statuo animas... ubi semel rationales factae sunt, et conscientiae ac societatis cum Deo capaces redditae, sentio nunquam eas deponere personam civis in Republica Dei.... Brutis autem divinae societatis et juris incapacibus personae conservatio et moralis immortalitas tribui non potest.”

²⁸ “Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewusst ist, es sey eben dasjenige. Was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind die Thiere auch keine Personen: hingegen weil die Menschen sich bewusst sind, dass sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind sie Personen.” *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1735), reimp. Olms, Hildesheim, § 924; *Psychologia rationalis*, reimp. Olms, Hildesheim, § 741.

²⁹ “That what we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos’d tho’ falsely, to be endow’d with a perfect simplicity and identity”. *Treatise of Human Nature*, sect. 2, ed. Selby-Bigge/Nidditch, Oxford, 1978, p. 207.

Por conseguinte, e ao contrário do que pensam até os filósofos, o *eu* ou a *pessoa* não é algo que se apreenda imediatamente em si e por si mesmo, como objecto de uma qualquer impressão, mas é “aquilo relativamente ao qual é suposto as nossas múltiplas impressões e ideias terem uma referência.”³⁰ Tão pouco é uma realidade una e substancial, mas apenas “um amontoado ou colecção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma inconcebível rapidez, e estão em perpétuo fluxo e movimento.”³¹ Do que se conclui que “a identidade que se atribui à mente do homem é apenas uma identidade fictícia, do mesmo tipo daquela que atribuímos aos corpos vegetais e animais; ela não pode, pois, ter diferente origem, mas deve resultar duma semelhante operação da imaginação sobre os mesmos objectos.”³²

Tal como Leibniz, também Hume sublinha o papel da memória na construção da ficção ou ilusão da personalidade ou da consciência da identidade pessoal: “Se não tivéssemos memória, nunca teríamos nenhuma noção da causação, nem consequentemente da cadeia das causas e efeitos, que constitui o nosso eu ou pessoa.”³³ Mas daí não extrai a conclusão de uma real permanência substantiva do mesmo sujeito nos diferentes momentos do tempo e ainda menos para além do tempo.

2. Kant: do paralogsimo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa

É seguindo na esteira das críticas de Hume que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, denuncia e desmonta o paralogsimo em que se envolve a psicologia racional da metafísica especulativa dogmática relativamente à ideia da subsistência de uma identidade pessoal. Na versão da 1ª edição da obra, o paralogsimo da personalidade é identificado como um dos 4 paralogsimos em que labora a psicologia racional no seu esforço por construir uma doutrina da alma a partir da consciência do *eu penso* que acompanha todas as representações do sujeito como pressuposto transcendental dos seus actos cognoscitivos (os outros paralogsimos são o da substancialidade, o da simplicidade e o da idealidade).

³⁰ “But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos’d to have a reference.” *Ibidem*, Sect. 6, p. 251.

³¹ “... a bundle or collection of different perceptions, which succeed each another with an unconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement”. *Ibidem*, 252.

³² “The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects. *Ibidem*, 259.

³³ “Hade we no memory, we never shou’d have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person.” *Ibidem*, 261.

Um paralogismo é, segundo Kant, um raciocínio falso quanto à forma. O paralogismo da personalidade é um paralogismo transcendental, ou seja, é um raciocínio vicioso que se funda na natureza da própria razão humana e a faz incorrer numa ilusão, que a *Crítica* trata de elucidar, sem todavia a poder evitar e erradicar de uma vez por todas. Neste caso, o vício lógico reside no facto de se tomar o conceito ou juízo *eu penso* como se ele por si só nos permitisse a apreensão da realidade substantiva de nós mesmos ou da nossa alma, quando, na verdade, ele apenas designa a unidade originariamente sintética da apercepção que acompanha todas as representações e intuições do sujeito (segundo o mostrara o § 16 da Analítica). O paralogismo consiste precisamente em tomar a condição transcendental de toda a síntese aperceptiva por uma realidade dotada de determinados atributos (substantividade, simplicidade, personalidade, idealidade, de onde se seguiria depois a imortalidade da alma ou do eu). A psicologia racional da metafísica especulativa é o vasto território onde proliferam esses paralogismos. Como escreve Kant: “O *eu penso* é o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que, se esse pensamento deve referir-se a um objecto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta consciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência.”³⁴

Foi nesse pressuposto que se fundou a metafísica moderna de base cartesiana, tal como expresso no *Discours de la Méthode* ou nas *Meditationes de Prima Philosophia: eu penso – eu sou – eu sou uma coisa pensante*. Kant formula do seguinte modo o raciocínio que sustenta o paralogismo da personalidade: “O que tem consciência da identidade numérica de si próprio em tempos diferentes é, a esse título, uma pessoa; Ora a alma tem consciência da identidade numérica de si própria em tempos diferentes; Portanto é uma pessoa.”

O filósofo concede que a identidade da pessoa se encontra dada, infalivelmente, na minha própria consciência. Mas essa identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento numa representação, não provando absolutamente nada quanto à identidade numérica substantiva do meu sujeito, no qual, “apesar da identidade lógica do eu, poderia contudo produzir-se uma tal mudança, que não permitisse mais conservar-lhe a identidade, embora permitindo continuar sempre a atribuir-se-lhe o título homónimo de eu, significando isso o poder de

³⁴ *Kritik der reinen Vernunft* (trad. port.: *Crítica da Razão Pura*, F.C.Gulbenkian, Lisboa, p. 328).

manter, em cada novo estado, mesmo na transformação do sujeito, os pensamentos do sujeito precedente e transmiti-los ao seguinte.”³⁵

Para ilustrar o seu pensamento, Kant estabelece a analogia com uma esfera que comunicasse a outra o movimento e esta, por sua vez, o fizesse a outras, sucessivamente: haveria, por certo, uma mesma cadeia de movimento, mas realizada e produzida por esferas diferentes. Da mesma forma, uma substância poderia comunicar a outra as suas representações e a consciência que delas tem, e essa, por sua vez, comunicá-las a outras sucessivamente: do que resultaria que a consciência representativa seria a mesma, mas não seria a mesma substância que estaria presente em todos esses estados conscientes. Ainda assim, conclui Kant, o conceito de personalidade pode subsistir, mas apenas na medida em que é simplesmente transcendental; ou seja, na medida em que indica tão-só a unidade do sujeito, o qual, de resto, nos é desconhecido enquanto ele mesmo, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção. A esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático, mas não podemos contar com ele como se ele nos garantisse uma real ampliação do nosso conhecimento de nós próprios mediante a razão pura. Esta, observa Kant, “apresenta-nos a ilusão de uma continuidade ininterrupta do sujeito, deduzida do simples conceito do eu idêntico, mas esse conceito gira sempre sobre si mesmo e não nos faz avançar um só passo relativamente àquelas questões que dizem respeito ao conhecimento sintético.”³⁶

A correspondente versão deste tópico na 2ª edição da *Crítica* é bastante mais sintética. Escreve aí Kant: “A identidade do sujeito, de que posso ter consciência em todas as suas representações, não se refere à intuição desse sujeito, na qual é dado como objecto; não pode, pois, significar a identidade da pessoa, pela qual se entende a consciência da identidade da sua própria substância como ser pensante, em todas as mudanças de estado; para demonstrar essa identidade não bastaria a simples análise da proposição: eu penso; antes se exigiriam diversos juízos sintéticos fundados na intuição dada.”³⁷

Em suma: mediante a sua análise do paralógismo da personalidade, Kant chega à conclusão de que não é legítimo extrair da representação do pressuposto de uma unidade da consciência representativa (ou de um *eu penso* como condição transcendental de todas as minhas representações) a afirmação da existência de mim mesmo como um objecto

³⁵ *Ibidem*, 343.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, pp. 337-338.

que eu captasse directamente por uma intuição especulativa (independentemente das intuições que me são dadas na percepção segundo o espaço e o tempo), nem a afirmação de uma identidade pessoal ou personalidade que objectivamente permanecesse idêntica e até perdurasse eternamente ou fosse imortal.

Não é, pois, pela via da psicologia racional mas por uma outra via que Kant não só vai pôr a salvo como vai até reinstaurar em toda a sua pregnância as noções de **pessoa** e de **personalidade**. Fá-lo-á transpondo ou deslocando essas noções do terreno da psicologia racional especulativa para o plano da moral. Para Kant, a **personalidade** que realmente importa é a moral, e não a psicológica, uma distinção que aparecerá explícita na Introdução à tardia *Metafísica dos Costumes*: a **personalidade psicológica ou transcendental** é aquela de que se trata na primeira *Crítica*, concebida como o poder que um sujeito tem de se tornar consciente de si mesmo ou da sua identidade, em diferentes estados da sua existência; a **personalidade moral**, por seu turno, é a liberdade de um ser racional sob leis morais, da qual se segue que um pessoa não pode estar submetida a nenhuma das outras leis senão àquelas que ela própria se dá, seja sozinha ou juntamente com outras pessoas.³⁸

Deslocadas assim para o contexto moral, as noções de **pessoa** e de **personalidade** aparecem não como um dado descritivo, como uma definição da natureza humana ou como uma tese metafísica acerca do homem, mas como um pressuposto, uma mera ideia e, todavia, ainda assim, como constituindo uma incondicional prescrição para a vontade – o que, reconhece Kant, constitui verdadeiramente um paradoxo. Por conseguinte, se a primeira *Crítica* nos pusera de sobreaviso quanto ao paralogismo da personalidade, eis que fomos agora atirados para o paradoxo da noção moral de pessoa, noção em torno da qual gravitam os tópicos essenciais da antropologia moral kantiana. Como se lê na *Fundamentação*: “É nisto exactamente que reside o paradoxo: que simplesmente a dignidade da humanidade como natureza racional, sem nenhum outro fim ou vantagem a obter por meio disso, por conseguinte o respeito por uma mera ideia, deva servir no entanto de prescrição imprescindível da vontade e que precisamente nesta independência da máxima relativamente a todos aqueles motivos consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades.”³⁹

³⁸ *Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einl., § 3.

³⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, 439.

Dir-se-á que a noção de pessoa não aparece nesta passagem. Na verdade, porém, é essa a noção que nela está verdadeiramente em causa. De facto, o tema da pessoa surge na filosofia moral kantiana não enquanto conceito isolado mas como inscrito numa rede com outros conceitos e numa teia complexa de pressupostos que importa explicitar para que possamos entender todo o seu alcance. Quando irrompe, nas páginas da *Fundamentação*, ele vem já com todos os seus ingredientes, aparentemente sem antecedentes, sem uma pré-história ou sem nada que o preparasse na própria evolução do pensamento moral de Kant. Como vimos, a crítica do paralogsimo da personalidade tivera como resultado inviabilizar o acesso a um conhecimento metafísico da alma, da identidade do eu, da pessoa. A ideia de personalidade salva-se, sem dúvida, mas apenas como um conceito transcendental que só receberá realmente significação no plano da filosofia prática. Todavia, apesar da sua crítica ao paralogsimo da personalidade, Kant não conseguirá evitar de todo a linguagem em que se expunha a concepção psicológico-metafísica da personalidade. É assim que, num passo do *Opus postumum*, se lê esta declaração, que poderia ter sido escrita por Leibniz: “Que o homem não só pense, mas que também possa dizer para si mesmo *eu penso*, isso faz dele uma pessoa.”⁴⁰

Na verdade, se quisermos surpreender a génese da noção moral de pessoa na filosofia de Kant, na fase anterior à publicação da *Fundamentação*, teremos de procurá-la, não na *Crítica da Razão Pura*, mas nos *Cursos de Ética*, leccionados pelo filósofo entre os anos de 1775 e 1785, onde ela surge já com alguns dos seus harmónicos essenciais, mas não ainda com toda a respectiva orquestração de temas. O material destes *Cursos* revela que, ao longo da segunda parte da chamada “década silenciosa” e à medida que ia elaborando a sua filosofia teórica e procedendo à crítica da metafísica dogmática especulativa e com esta, da psicologia racional, Kant lançava também as bases da sua filosofia moral crítica. E o nosso tópico encontra-se no centro dessa versão da filosofia moral kantiana em processo de formação e maturação e pode, a partir daí, ser seguido em sucessivas modulações, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), na *Crítica da Razão Prática* (1788), na *Metafísica dos Costumes* (1797) e até no *Opus postumum*.

Pode perguntar-se onde se terá inspirado Kant para esta transformação do conceito de pessoa por deslocação do mesmo do plano da psicologia racional metafísica para o plano da moral. As tentativas no

⁴⁰ “Dass der Mensch nicht allein denkt, sondern auch zu sich selbst sagen kann: ich denke, macht ihn zu einer Person.” *Opus postumum*, Ak XXI, p. 103.

sentido de encontrar antecedentes para uma tal transformação têm sido quase completamente frustradas. Com uma única excepção: a do pouco conhecido professor de Filosofia e de Jurisprudência da universidade de Leipzig, August Friedrich Müller (1684-1761), autor nunca todavia citado por Kant, em cuja obra *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1733) se encontram alguns tópicos e desenvolvimentos que fazem pensar nas posteriores fórmulas kantianas da *Fundamentação*, ou que com elas têm inequívoca afinidade, designadamente: a distinção entre fins e meios, o homem considerado como um fim em si mesmo, a pessoa como um “espírito completo” dotado de razão e de liberdade que age de acordo com os seus próprios fins e que, por isso, é capaz de ser membro de um “reino natural de Deus”, a distinção entre pessoas e coisas, expressa nestes termos: “as pessoas, como membros de um reino, estão submetidas ao império (Beherrschung), mas as coisas, como bens ou partes de um poder ou de uma propriedade, estão submetidas ao domínio (Eigentume)”. Todos esses tópicos são mobilizados por Müller para expor a sua ideia de igualdade natural e de liberdade natural, de igual dignidade e de comum humanidade de todos os seres humanos, e tudo isso é expressamente assumido como explícita condenação da escravidão e da tirania enquanto contrárias à dignidade do ser humano, seja ele de que condição social for. As semelhanças entre as ideias do professor de Leipzig e as do professor de Königsberg são de facto impressionantes, mas, segundo tudo indica, só muito indirectamente poderia Kant ter tido conhecimento da citada obra de August Friedrich Müller e do pensamento nela exposto.⁴¹

3. Ambientes e contextos semânticos da noção kantiana de pessoa

A primeira vez que o tema da pessoa surge em Kant num contexto moral é, como disse, nos apontamentos do *Curso de Ética* (1775), e a propósito de dois tópicos: o da doutrina da imputação moral e o da doutrina dos deveres do homem para consigo mesmo.

Começemos pelo primeiro. Kant declara que “toda a imputação é o juízo de uma acção, na medida em que ela resulta da liberdade da pes-

⁴¹ Veja-se: Joachim Hruschka “Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)”, *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang, 12. Januar 1990, 1-15. Uma reimpressão da obra de August Friedrich Müller, *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (3 Bde in 6 Teilbänden. 2. Auflage, Leipzig, 1733, XLVI/3040 pp.) foi entretanto levada a cabo pela editora Georg Olms (Hildesheim, 2008), sob o cuidado editorial e com um Prefácio de Kay Zenker.

soa, em relação com certas leis prácticas. Na imputação, tem de haver, por conseguinte, uma acção livre e uma lei.”⁴² Esta associação entre pessoa (ou personalidade) e capacidade de imputação será recorrente em Kant, encontrando explícito desenvolvimento nos seus últimos escritos, nomeadamente, na *Metafísica dos Costumes* e no *Opus postumum*. Assim, na Introdução à *Metafísica dos Costumes*, lê-se: “Pessoa é aquele sujeito cujas acções são capazes de uma imputação. A personalidade moral não é pois mais do que a liberdade de um ser racional sob leis morais [...], do que se segue então que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei senão àquelas que a si mesma dá (seja sozinha ou pelo menos conjuntamente com outros).”⁴³ O conceito de pessoa convoca naturalmente o de liberdade, o de autonomia, o de lei moral, o de imputação.

No *Curso de Ética* e no mesmo contexto se fala também do “*forum* ou do juiz como sendo a pessoa (*física*, se é uma única, ou *moral*, quando são várias pessoas que são consideradas como uma só), que tem a competência e o poder para julgar as acções com força jurídica.”⁴⁴ Surpreende-se aqui a matriz e a ambiência jurídicas que presidem à noção kantiana de pessoa e que estarão sempre presentes, mesmo em elaborações posteriores da mesma. E essa matriz e essa ambiência aplicam-se de imediato à experiência ética como sendo regida pela própria consciência moral, a qual é interpretada como sendo um *forum internum*, um *forum conscientiae*, ou mesmo um *forum divinum*: “Com este *forum internum* associamos nós ao mesmo tempo o *forum divinum*; pois os nossos *Facta* não podem ser imputados nesta vida perante o *forum divinum* a não ser

⁴² “Alle Zurechnung ist das Urteil von einer Handlung, sofern sie aus der Freiheit der Person entstanden ist, in Beziehung auf gewisse praktische Gesetze. Es muss also bei der Zurechnung eine freie Handlung und ein Gesetz sein.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. de G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1990, pp. 66-67.

⁴³ “Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Personalität ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.” *Metaph. der Sitten*, Einl., Ak VI, 223. Em contrapartida, “coisa” (Sache) é uma “coisa” (Ding) que não é capaz de nenhuma imputação. Qualquer objecto do livre arbítrio que carece ele próprio de liberdade chama-se por isso coisa (*res corporalis*). *Ibidem*.

⁴⁴ “Forum <Judex, – na versão Collins> ist diejenige Person (diese ist vel physica, wenn es nur eine Person ist, vel moralis, wo verschiedene Personen sind, die aber nur als eine angesehen werden), die die Befugnis und Macht hat, rechtskräftig über die Handlungen zu urteilen. *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., 76. No *Curso de Direito Natural*, leccionado por Kant no ano 1774 (*Naturrecht Feyerabend*), encontram-se alguns tópicos comuns com os do *Curso de Ética*, nomeadamente a distinção/contraposição entre pessoas e coisas, e a ideia do homem considerado como fim em si e não como simples meio. Ver abaixo, nota 53.

pela consciência, pelo que o *forum internum* é nesta vida um *forum divinum*.⁴⁵

A consciência moral do homem é, por conseguinte, o representante do tribunal divino.⁴⁶ A explicitação personalizada deste tribunal íntimo no homem, que é a consciência moral, que se divide em si mesma numa dupla, ou antes, numa tripla personalidade ou pessoa, virá a ser expressamente feita num parágrafo da tardia *Metafísica dos Costumes* (*Doutrina da Virtude*, § 13). Escreve aí Kant: “Esta originária disposição intelectual e moral (porque é uma representação do dever), chamada consciência, tem em si a particularidade de que, embora este seu negócio seja um negócio do homem consigo próprio, este se vê obrigado, mediante a sua razão, a pô-lo ao cuidado de uma outra pessoa. Pois o assunto é aqui a condução de uma causa judicial (*causa*) perante o tribunal. Mas porque o **acusado** pela sua consciência é representado juntamente com o juiz como sendo **uma e a mesma pessoa**, isso é uma maneira imprópria de representar um tribunal; pois, desse modo, o acusador perderia sempre. – Por conseguinte, em todos os seus deveres a consciência do homem tem de pensar um outro (que não o homem simplesmente, isto é) que não ele mesmo, como juiz das suas acções, se não quer estar em contradição consigo próprio. Este outro pode ser uma pessoa real, ou simplesmente ideal, que a razão para si mesma cria. Uma tal pessoa ideal (o autorizado juiz da consciência) deve ser um escrutinador dos corações [Herzenskündiger]; pois o tribunal está instalado no íntimo do homem – mas ao mesmo tempo ele deve ser também omniobrigante [allverpflichtend], isto é, deve ser uma pessoa – ou como tal ser pensado – relativamente à qual todos os deveres em geral tenham também de ser vistos como seus mandamentos: pois a consciência é o juiz íntimo sobre todas as acções livres. – Mas, porque um tal ser moral tem de ter ao mesmo tempo todo o poder (no céu e na terra), pois de outro modo não podia produzir o efeito que é adequado às suas leis (coisa que se exige de um tribunal), então um tal ser moral que tem poder sobre tudo chama-se Deus.”⁴⁷

Este texto, que nos revela a verdadeira génese moral da noção kantiana de Deus como pessoa, embora ideal, põe ao mesmo tempo em

⁴⁵ “Das Forum ist zweierlei: *forum externum*, welches das *forum humanum* ist, und *forum internum*, welches das *forum conscientiae* ist. Mit diesem *foro interno* verbinden wir zugleich das *forum divinum*; denn unsere *Facta* können nicht anders in diesem Leben vor dem göttlichen *foro* imputiert werden als *per conscientiam*, demnach ist das *forum internum* in diesem Leben ein *forum divinum*.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., p. 77.

⁴⁶ “Es ist also das Gewissen der Repräsentant des *fori divini*.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., p. 78.

⁴⁷ *Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre*, Ak VI, pp. 438-439.

evidência como a matriz e a ambiência jurídica da moral kantiana se associa desde o início à ambiência religiosa ou teológica. Considerar uma sem a outra implica a perda do genuíno sentido da noção kantiana de pessoa e que se fique com a aridez da forma jurídica mas sem a rica pregnância do respectivo conteúdo teológico. Esta associação será, aliás, recorrente ainda nas tardias páginas do *Opus postumum*: há um Deus na alma do homem; esse Deus é pensado como pessoa (e uma só, embora se desdobre em três distintas funções da consciência moral), que legisla, que julga, que tem direitos; a moralidade humana consiste em pensar todos os deveres como mandamentos divinos de uma pessoa; Deus é considerado como o supremo *imperans*, mas ao qual só temos acesso no foro da consciência ou pelo *dictamen rationis practicae*.

O segundo tópico, que se expõe no *Curso de Ética*, não é nada menos importante para o nosso tema e ocorre no capítulo dos “Deveres do homem para consigo mesmo”. Kant começa por chamar a atenção para a importância desse capítulo, que diz ser negligenciado ou mal tratado pelos filósofos morais, que o consideram uma ninharia ou um apêndice, quando na verdade ele constitui toda a base da moralidade. A substância da tese kantiana expõe-se assim: “Os deveres para consigo mesmo são independentes de todas as vantagens e orientam-se apenas pela dignidade da humanidade. Eles assentam nisto: que nós em relação à nossa pessoa não possuímos uma liberdade ilimitada, e que a humanidade na nossa pessoa deverá ser altamente apreciada, pois sem isso o homem é um objecto de desprezo.[...] Os deveres para consigo mesmo são a suprema condição e o princípio de toda a moralidade, pois é o valor da pessoa que constitui o valor moral. [...] Só sob esta dignidade da humanidade podemos nós praticar os outros deveres, pois este é a base de todos os outros. Aquele que não possui nenhum valor íntimo, renegou a sua pessoa e não pode praticar mais nenhum dever.”⁴⁸

Na continuação do capítulo, são recorrentes o tema da pessoa (*Person*) e do seu valor íntimo (*innere Wert*) que não tem preço (*Preis*), a distinção entre pessoa (*Person*) e coisa (*Sache*) e entre meio (*Mittel*) e fim (*Zweck*). Mas sobretudo deve realçar-se a tese de que é o “va-

⁴⁸ “Die Pflichten aber gegen sich selbst sind unabhängig von allen Vorteilen und gehen nur auf die Würde der Menschheit. Sie beruhen darauf, dass wir in Ansehung unserer Person nicht eine ungebundene Freiheit haben, dass die Menschheit in unserer eigenen Person müsste hochgeschätzt werden, weil ohne dieses der Mensch ein Gegenstand der Verachtung ist. [...] Die Pflichten gegen sich selbst sind die oberste Bedingung und das Principium aller Sittlichkeit, denn der Wert der Person macht den moralischen Wert aus. [...] Unter diese Würde der Menschheit können wir nur die anderen Pflichten ausüben, dieses ist die Basis aller übrigen Pflichten. Wer keinen inneren Wert hat, der hat seine Person gewegeworfen und der kann keine Pflicht mehr ausüben.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., p. 134.

lor da pessoa” ou o “valor íntimo da pessoa” que constitui o verdadeiro valor moral e que o “respeito pela dignidade da humanidade na nossa própria pessoa” é a base de todos os outros deveres; deve realçar-se, em suma, a explícita afirmação de que a humanidade e a personalidade são um absoluto do ponto de vista moral e, enquanto tais, são a condição e o limite até do uso da liberdade por parte do homem em si mesmo considerado. Este, diz Kant, “pode dispor sobre tudo o que pertence à sua pessoa, mas não sobre a sua pessoa e não pode usar a liberdade contra si própria. [...] O homem pode por certo dispor sobre o seu estado, mas não sobre a sua pessoa, pois ele mesmo é um fim e não um meio. Tudo no mundo tem apenas o valor de meio; o homem, porém, é uma pessoa e não coisa; por conseguinte, não é nenhum meio. É completamente insensato que um ser racional, que é um fim, em função do qual são todos os meios, se use como um meio.”⁴⁹

Destas considerações retira o filósofo a condenação tanto do suicídio como da escravatura. No primeiro caso, porque se ofende a humanidade na própria pessoa; no segundo, porque se ofende a humanidade na pessoa dos outros. Tanto num caso como noutro, a humanidade é usada apenas como simples coisa, como um mero meio, e não como um fim em si mesmo.

As passagens do *Curso de Ética*, que acabámos de citar, foram sem dúvida, a 10 anos de distância, a primeira formulação das ideias expostas na segunda secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na segunda formulação do imperativo categórico que aí se expõe: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” Sob esta fórmula, propõe-se o que se pode considerar a verdadeira **matéria** da moral kantiana: a ideia de humanidade e a promoção da humanidade enquanto fim moral absoluto. O próprio Kant diz que a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), isto é, o respeitar a humanidade na própria pessoa (*Menschheit in seiner Person*), o respeitar a natureza racional como um fim em si mesma (como pessoa) e não como simples meio ou coisa – “seria a matéria de uma qualquer vontade boa” (*diese würde die Materie eines jeden*

⁴⁹ “Er kann über alles disponieren, was zu seiner Person gehört, aber nicht über seine Person und nicht die Freiheit wider sich brauchen...Der Mensch kann zwar über seinen Zustand disponieren, aber nicht über seine Person, denn er ist selbst ein Zweck und kein Mittel...Der Mensch kann zwar über seinen Zustand disponieren, aber nicht über seine Person, denn er ist selbst ein Zweck und kein Mittel. Alles in der Welt hat nur den Wert des Mittels, der Mensch ist aber eine Person und keine Sache, also kein Mittel. Das ist ganz widersinnig, dass ein vernünftiges Wesen, welches ein Zweck ist, warum alle Mittel sind, sich als ein Mittel gebraucht.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., 133.

guten Willens sein).⁵⁰ Os que acusam de incurável formalismo a ética kantiana teriam aqui uma explícita resposta de Kant, se a quisessem ouvir. E vários leitores recentes a têm sabido apreciar.⁵¹

Mas há outros documentos que nos mostram que Kant ensaiou as suas ideias de filosofia moral nos seus cursos universitários, não só nos de Ética, mas também no de Curso de Direito Natural do ano 1774 (*Naturrecht Feyerabend*, Ak XXVII). Também aqui encontramos a distinção meios/fins, consideradas as coisas e seres da natureza, mesmo os animais, como simples meios para um ser racional que deles faça uso, e o ser humano, enquanto ser racional e livre, como um fim em si mesmo, com um valor interno ou dignidade, e não com um mero preço relativo. Todavia nesse texto não ocorre o termo pessoa e sim “ser humano”, como neste passo: “O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser humano baseia-se em sua liberdade, no facto de que ele tem uma vontade própria. Já que ele deve ser o fim último; então sua vontade não tem de depender de mais nada. Os animais têm uma vontade, mas não a sua própria vontade, e sim a vontade da natureza. A liberdade do ser humano é a condição sob a qual o ser humano pode ser ele mesmo um fim.”⁵²

A noção kantiana de pessoa surge, como se vê, no cruzamento de importantes distinções estratégicas, que poderão ser vistas até como oposições ou contraposições, as quais, pelo menos em parte, entre si se correspondem: Pessoa (*Person*) / Coisa (*Sache*); Fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*) / Meio (*Mittel*); Dignidade (*Würde*) / Preço (*Preis*); *Homo noumenon* / *Homo phaenomenon*; Humanidade (*Menschheit*) / Homem (*Mensch*). E ela convoca um ambiente semântico saturado onde se distinguem pelo menos três registos fundamentais, que a seguir explicito.

Antes de mais, o registo jurídico, da imputabilidade das acções (“pessoa é – como se lê no citado passo da Introdução à *Metafísica dos Costumes* – aquele sujeito cujas acções são capazes de imputação”), da pessoa como ser livre, sujeito de deveres e de direitos. Mas também o

⁵⁰ *Grundlegung*, Ak IV, p. 437.

⁵¹ Sobre a fecundidade desta ideia kantiana de humanidade, ver o meu ensaio “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”, in: Cristina Beckert (org.), *Ética Ambiental: Uma ética para o futuro*, CFUL, Lisboa, 2003, pp. 167-212 (sobretudo pp. 186-193).

⁵² Ak XXVII, pp. 1319-1320. Tradução portuguesa de Fernando Costa Mattos: “Direito Natural Feyerabend (1774)”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, (USP), XV, Jan-Jun, 2010, pp. 99-113 (cit. p. 100).

registro político: a pessoa como instância legisladora num reino dos fins. Todo o contexto e as próprias categorias exprimem esta densa ambiência política: lei, imperativo, legislação, chefe/súbdito, “reino dos fins”, membro legislador num reino dos fins, vontade legisladora universal, autonomia, liberdade. E também a intencionalidade fundacional: a legislação moral e o reino dos fins são postos por uma vontade incondicionalmente, como criação da liberdade para tornar efectiva a liberdade (a única condição sob a qual ela é possível, subjectiva e objectivamente). Friedrich Schiller, que foi não só um crítico como também um qualificado intérprete da moral kantiana, entendeu bem esta determinação quando declara que “a pessoa tem de ser o seu próprio fundamento [...] ela é a ideia do ser absoluto que se funda em si mesmo, isto é, a liberdade.”⁵³

A dimensão da liberdade e da autonomia (o poder de dar a lei a si próprio, ou de só obedecer à lei que a si mesmo dá) são, por conseguinte, constitutivas da noção de pessoa e revelam toda a sua pregnância no contexto do paradigma político em que se formula a filosofia moral kantiana, a qual é concebida como a legislação que seres racionais livres dão a si mesmos. Esta autolegislação tem uma profunda dimensão relacional e orgânica e o filósofo não encontra palavra que melhor exprima isso do que a noção política (mas também carregada de conotações teológicas e até messiânicas) de “reino”, de “reino dos fins”, com a qual diz “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns.”⁵⁴ Neste reino, o homem, enquanto ser racional, está numa dupla relação, como membro e como chefe, simultaneamente como súbdito e como legislador, numa relação de igualdade e de reciprocidade com todos os outros seres racionais. O que quero para mim, quero-o para todos; o que subjectivamente devo querer para mim é o que objectivamente é objecto da vontade de todos. Na noção kantiana de pessoa está assim inscrita, desde a origem, a dimensão da comunidade e aqueles que acusam a moral kantiana de ser monológica só podem fazê-lo por praticarem uma hermenêutica que se baseia num defeito de inventário.

Tal como em Hobbes, também a noção kantiana de pessoa se aplica à filosofia política, mas muito diferentemente. Ao monismo pessoal do soberano, proposto pelo filósofo inglês, Kant contrapõe uma concepção trinitária dos poderes do Estado, considerando o poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial como outras tantas “pessoas morais”

⁵³ Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 11^a: “Die Person also muss ihr eigener Grund sein... und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d.i. die Freiheit.” Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, *Sämtliche Werke*, WBG, Darmstadt, 1989, Bd. V, p. 601.

⁵⁴ *Grundlegung*, Ak IV, p. 433.

que são complementares umas das outras para a consecução integral da organização do Estado, não devendo porém usurpar as funções umas das outras. “Qualquer Estado – diz Kant – contém em si três poderes, quer dizer, a vontade universal unificada que se ramifica em três pessoas (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante (em observância à lei) e o judicial na pessoa do juiz”.⁵⁵ E assim o *forum* ou tribunal é uma “pessoa moral que administra a justiça”⁵⁶, servindo ele próprio, como vimos, de paradigma para o entendimento kantiano do processo imanente da própria consciência moral.⁵⁷ Mas, nisso também diferentemente de Hobbes, para Kant o Estado não é “uma multidão unificada por uma pessoa”, a do soberano, mas é sim “a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas”⁵⁸ comuns que elas mesmas se dão.

Um segundo registo semântico é conferido pelo que poderíamos chamar a ambiência aristocrática, que se exprime pelas invocadas noções de “honra” (Ehre), de “dignidade da humanidade” (Würde der Menschheit), do “valor íntimo do homem” (innere Wert des Menschen).⁵⁹ Trata-se, por certo, de uma aristocracia moral. Uma passagem das *Lições sobre Pedagogia* di-lo de forma eloquente: “O homem tem no seu íntimo uma certa dignidade, que o enobrece face a todas as criaturas, e é seu dever não renegar esta dignidade da humanidade na sua própria pessoa.”⁶⁰

Este recorrente tema da “dignidade da humanidade” (*Würde der Menschheit*) podia Kant colhê-lo tanto nas fontes do pensamento filosófico renascentista, como nas fontes do pensamento bíblico e patrístico. Os pensadores da tradição bíblica e teológica fundavam a “dignidade do

⁵⁵ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 48, Ak VI, p. 316.

⁵⁶ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 36, Ak VI, p. 297.

⁵⁷ Para além das referências do *Curso de Ética*, já acima dadas, tenha-se presente o desenvolvimento do mesmo tópico no § 13 da *Metafísica dos Costumes, Doutrina da Virtude*. Também aí estamos perante uma dualidade (ou trindade) de funções exercidas num mesmo sujeito: a do acusador, a do advogado e a do juiz (Ak VI, pp. 438-439; trad. port. de José Lamego, F.C. Gulbenkian, Lisboa, 2005, pp. 373-374).

⁵⁸ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 45, Ak VI, p. 313.

⁵⁹ Lê-se numa *Reflexion* dos anos 80 (nº 7305: Ak XIX, p. 307): “Die Würde der Menschheit in seiner eignen Person ist die Persönlichkeit selbst, d.i. die freyheit; denn er ist nur Zweck an sich selbst, so fern er ein wesen ist, dass sich selbst Zweke setzen kan. Die Vernunftlose, die das nicht können, haben nur den Werth der Mittel.” E, da mesma forma, na *Metaph. der Sitten, Tugendlehre* § 38: “Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloss als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich [...] über alle Sachen erhebt.” Ak VI, p. 462.

⁶⁰ “Der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, diese Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht zu verleugen.” *Über Pädagogik, Kants Werke*, ed. Weischedel, Bd. 10, p. 749.

homem” sobretudo no facto de ele ser “imagem e semelhança de Deus” pelas suas faculdades intelectuais e morais, na sua capacidade de comunicação com o mundo inteligível dos puros espíritos e da divindade e sobretudo na sua qualidade de ser livre.⁶¹ Veremos que Kant não está longe de pensar isso, mas por uma via imanentista, reconhecendo que a genuína ideia de Deus só é acessível ao homem no próprio espírito do homem e em particular na condição moral deste: à determinação da natureza moral do homem corresponde a determinação da concepção moral de Deus e um e outro são soberanamente designados precisamente pela qualidade de pessoas.

Há depois, em terceiro lugar, a envolvente ambiência que se exprime na linguagem do sagrado (heilig, Heiligkeit) e do sublime ou sublimidade (Erhabenheit), do absoluto perante o qual se tem um respeito (Achtung) incondicional. Este aspecto revela-se com especial ênfase numa secção da *Crítica da Razão Prática*, que pode bem ser lida como uma ode ao dever ou à lei moral, mas que logo desliza para uma ode à pessoa e à ideia de personalidade ou à dignidade da humanidade na pessoa do homem. Cite-se essa página, que bem merece figurar numa antologia de peças da eloquência filosófica: “Dever, tu sublime e grande nome, [...] qual a tua origem que seja digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre proveniência [...], raiz de onde provém a indispensável condição daquele valor que somente os homens podem dar a si próprios? – Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem acima dele mesmo [...]. Não é outra coisa senão a personalidade, isto é a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira [...]; a pessoa, por conseguinte, enquanto pertencente ao mundo sensível, está submetida à sua própria personalidade enquanto esta pertence também ao mundo inteligível; pelo que não é de admirar que o homem, enquanto pertencente aos dois mundos, não possa considerar o seu ser próprio em relação à sua segunda e suprema determinação de outro modo que não seja como veneração e as leis da mesma com o maior respeito. Sobre esta origem se fundam muitas expressões que designam o valor dos objectos segundo ideias morais. A lei moral é sagrada, [...] o homem é por certo bastante profano, mas a humanidade na sua pessoa deve ser para ele sagrada. Em toda a criação, tudo o que se queira e enquanto se possa pode ser usado simplesmente como meio; só o homem e com ele toda a criatura racional é fim em si mesmo. [...] É esta ideia da personalidade

⁶¹ Veja-se o meu ensaio “O humano, o inumano e o sobre-humano no pensamento antropológico do Renascimento”, in: Leonel Ribeiro dos Santos, *O Espírito da Letra: Ensaios de Hermenêutica da Modernidade*, IN-CM, Lisboa, 2007, pp. 43-92, sobretudo pp. 59 ss.

que desperta respeito e que nos põe diante dos olhos a sublimidade da nossa natureza.”⁶²

Nesta misteriosa sacralidade – a qual, todavia, não invoca nenhuma instância de natureza religiosa ou teológica – se funda a dignidade e a nobreza moral do homem e por ela também se dá razão de que o homem só deva obedecer à lei que emana da sua própria liberdade.⁶³

4. Ingredientes e pressupostos da antropologia moral kantiana

A muito peculiar densidade da noção kantiana de pessoa decorre dos ingredientes que nela se condensam e concorrem, e que são: a consciência de si, a racionalidade, a liberdade, a imputabilidade. Como se depreende do que temos estado a ver, “pessoa” é para Kant sinónimo de “ser moral” (*moralisches Wesen*) e diz a consciência que um ser racional tem da sua liberdade e autonomia. Esta equivalência e correlação entre personalidade e moralidade, entre personalidade e liberdade é recorrente nos textos kantianos.

Numa página do *Opus postumum* encontra-se talvez uma das mais felizes sínteses: o homem enquanto pessoa tem em si um princípio activo (espírito) que faz com que ele próprio seja o fundador e autor de si mesmo e pode dizer para si mesmo “eu sou uma pessoa”, um ser moral que direitos e obrigações. Entre pos muitos passos, cite-se este: “Há no homem um princípio activo, que nenhuma representação sensível pode estimular, que habita no homem, não como alma, porque isso supõe um corpo, mas acompanhando-o como espírito, o qual, à maneira duma substância particular, exerce irresistivelmente o seu mandamento sobre ele, segundo a lei da razão ético-prática, e excusa ou condena o homem no que respeita ao que ele fez ou omitiu através das suas acções. Em virtude desta propriedade, o homem moral é uma pessoa, isto é, um ser capaz de direitos, que pode sofrer a injustiça ou praticá-la, dotado de consciência, e que se encontra sob o imperativo categórico, que é por certo livre, mas todavia sob leis, às quais ele próprio se submete (*dictamen purae rationis*), e que segundo o idealismo transcendental executa os mandamentos divinos.”⁶⁴

⁶² *KpV*, Ak V, pp. 86-88; Reflexion 7308, Ak XIX, p. 308: “Heilig ist nichts auf der Welt als die Rechte der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen.”

⁶³ Veja-se, a propósito deste tópico, a obra recente de Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M./Berlin, 2011; e a recensão da mesma obra por Christoph Möllers, “Etwas am Menschen ist heilig”, *Die Zeit*, 13. Oktober 2011, p. 51. Tal como Kant, Joas pretende fundar a “sacralidade da pessoa” independentemente de pressupostos teológicos e cristãos.

⁶⁴ *Opus postumum*, Ak XXII, p. 55.

Também entra, por certo, na noção kantiana de pessoa a racionalidade, ou antes a inteligência. Nisso, Kant está em linha com a clássica definição de pessoa dada por Boécio e reiterada por Tomás de Aquino. Trata-se, porém, de uma racionalidade prática, não de uma racionalidade teórica ou meramente cognoscente. Só a razão, enquanto considerada na sua acepção moral, é uma faculdade pela qual o ser humano se distingue de todos os seres e, como dirá Kant, até de si mesmo, já que o mero entendimento dirige-se ainda apenas para o mundo sensível para o conhecer sob as suas categorias, ao passo que a razão se orienta para o mundo inteligível ou intelectual – o “intellektuelle Welt” –, onde subsiste o mundo moral. Passagens há em que a personalidade é mesmo apresentada como “a ideia de humanidade considerada como totalmente intelectual” (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet)⁶⁵, ou como a qualidade de pertença ao mundo inteligível de coisas em si, de noutros.

Um outro ingrediente essencial da noção kantiana de pessoa e que revela bem a sua matriz originariamente jurídica é o ser ela não apenas capaz de imputação, mas também sujeito de direitos e deveres. Esta ideia é particularmente insistente em várias formulações no *Opus postumum*. Eis algumas: “A pessoa é um ser racional que tem direitos”; “A pessoa é um ser que tem direitos, dos quais pode tornar-se consciente”; “A pessoa é um ser que tem direitos e que disso é consciente. Se tem direitos e não tem deveres, é Deus.”⁶⁶ Mas é sobretudo a capacidade de legislar, de dar leis a si mesma e de participar com outros também igualmente legisladores numa legislação universal instituidora de um “reino dos fins” ou “mundo moral”, o que constitui para Kant a pessoa e a personalidade. Como legisladora, estabelece fins e é por isso que se concebe como um fim em si mesma e não como mero meio ao serviço da vontade e em vista dos fins de qualquer outro.

Identificados os ingredientes, vejamos agora quais os pressupostos da noção kantiana de pessoa. Antes mesmo de enunciada a doutrina dos três postulados da razão prática, formulada na *Crítica da Razão Prática*, toda a ética kantiana se encontrava já fundada em meros “postulados”, “pressupostos”, “pontos de vista” ou “meras ideias”, nenhum dos quais pode ser conhecido ou provado na experiência (nem tão-pouco contestado do ponto de vista teórico), mas que são assumidos para sustentar todo o edifício da moral, um edifício construído num “mundo

⁶⁵ *Die Religion*, Ak VI, p. 26.

⁶⁶ Respectivamente: Ak XXII, p. 56; Ak XXII, p. 52; Ak XXII, p. 49.

inteligível” e, como a segunda *Crítica* o revela, para dar conta do irrecusável “Faktum der Vernunft” que é a consciência da lei moral.⁶⁷

Vejam: a “dignidade da humanidade” é apresentada como sendo “uma mera ideia” (eine bloße Idee), uma ideia da razão cuja realidade objectiva é em si duvidosa (Ak IV, p. 439; Ak IV, p. 42); o conceito de um “mundo inteligível” é apresentado “apenas como um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenómenos para se pensar a si mesma como prática.” (trad. port., p. 111); o fecundo conceito de um “reino dos fins” (Reich der Zwecke), como objectivação da legislação de todos os seres racionais, é igualmente e tão só um “ponto de vista” para se apreciar a si mesmo e as suas acções, mas “certamente apenas um ideal” (freilich nur ein Ideal)⁶⁸; a própria liberdade é um “pressuposto necessário”, “uma mera ideia, cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida; ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade...” (trad. port., p. 112); a tese segundo a qual “a natureza racional existe como um fim em si” é posta como sendo um “postulado” (“Diesen Satz – die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst – stelle ich hier als Postulat auf); e, todavia, diz-se que “é assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjectivo das acções humanas; mas como é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim, é, por conseguinte, simultaneamente um princípio objectivo, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade.” (trad. port., pp. 67-68)

Sabe-se como esta ideia kantiana da humanidade como fim em si mesma suscitou as críticas de Schopenhauer,⁶⁹ reeditadas por Hannah Arendt e por Hans Jonas.⁷⁰ Schopenhauer começa por criticar a própria

⁶⁷ “Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: dass es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt. *KpV*, Ak V, p. 31.

⁶⁸ Ak IV, 433. Veja-se: Alberto Pirni, *Il “regno dei fini” in Kant: Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova, 2000.

⁶⁹ A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral* (1840), § 8, *Sämtliche Werke*, Bd. III, Leipzig, Reclam, 1891, Bd. III, pp. 541 ss.

⁷⁰ Veja-se a análise e a discussão destas críticas no meu ensaio “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”, in Cristina Beckert (coord.), *Ética ambiental, uma ética para o futuro*, CFUL, Lisboa, 2003.

consistência da noção de um “fim em si”. Não há fins em si, pois todos os fins são postos por uma vontade e em função dela. Mas a crítica schopenhaueriana, tal como a de Arendt e de Jonas, incide sobretudo no preconceito antropocêntrico que se oculta por detrás da distinção kantiana entre pessoas e coisas e entre fins em si e meros meios. A tudo o que não é humano – animais, plantas, natureza, mundo – só restaria uma condição de degradado, porque reduzido à mera condição de meio para o uso e serviço do homem. Estas críticas não têm, porém, em conta a subtil distinção kantiana que subjaz àquela tese. O homem de que se trata não é o homem empírico e nem sequer o homem provido de faculdades intelectuais, mas o homem moral, que, pela sua razão prática, assumiu consciência do valor íntimo da humanidade na sua pessoa, como se lê num passo da *Metafísica dos Costumes*: “Só o homem considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão moral-prática, é sublime para além de todo o preço; pois como tal (homo noumenon) ele não é simples meio para os fins de outros e nem para os seus próprios, mas deve ser avaliado como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor absoluto), mediante a qual ele exige o respeito de todos os outros seres racionais do mundo.”⁷¹

Mas isso coloca-nos em presença de um dualismo antropológico, que supõe a pertença do homem a dois mundos: o supra-sensível ou mundo inteligível dos espíritos (mundo moral, regido pela liberdade) e o mundo sensível regido pelo determinismo geral da natureza. Distinção que logo se desdobra em várias formulações: *homo noumenon* / *homo phaenomenon*, *Menschheit* / *Mensch*, Inteligência / habitante do mundo sensível, homem interior (o *forum internum* da consciência moral, com valor íntimo)/ homem exterior. Em face disto, o homem empírico “é apenas o fenómeno de si mesmo” e tem de apreciar-se a partir de um “duplo ponto de vista”. Um tal dualismo de pontos de vista evoca a doutrina paulina, agostiniana e luterana do homem interior e do homem exterior e introduz na moralidade humana a tensão e o dinamismo. Da mesma forma, a ideia de “reino dos fins” evoca a ideia agostiniana duma “Cidade de Deus” ou a ideia leibniziana do “reino da graça” e todas elas reenviam, por sua vez, para a noção neotestamentária do “reino de Deus” na terra (o “reino natural de Deus” de que falava Müller), a qual, por sua vez, se amplia na ideia de um “reino de Deus ético” e de um “reino de

⁷¹ “Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloss als Mittel zu anderer ihrem, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Wert) wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt.” *Metaphysik der Sitten*, § 11, Ak VII, pp. 434-435]

Deus teológico”, que serão explicitadas por Kant na parte final da *Religião nos limites da simples razão*, noções estas que conferem pertinência àquele peculiar milenarismo ou quiliasmo que é consentido até mesmo ao filósofo crítico.⁷²

Também a distinção entre Pessoas e Coisas, reforçada e qualificada pela distinção entre dignidade (Würde) e preço (Preis), nos reenvia à distinção jurídica do direito romano, que é agora transferida para o plano moral. Encontramo-la sugerida já em Boécio (a noção de pessoa não se aplica a coisas materiais, nem a substâncias que não são racionais, nem sequer a entidades abstractas), é expressamente assumida em Müller (1733), combinada aí também com a distinção entre fim em si e meio e entre valor íntimo e absoluto (da pessoa) e o preço ou valor relativo (das coisas). Mas aquilo que em Kant é decisivo na constituição da pessoa ou da personalidade não é apenas a racionalidade e sim a capacidade de colocar fins a si mesma e sobretudo de colocar um fim absoluto para as suas acções e fazê-lo com liberdade e autonomia num plano de corresponsabilidade comunitária.

Pode-se reconhecer a pertinência das críticas de Schopenhauer, de Arendt e de Jonas. Mas, para entendermos a proposta kantiana, temos de nos situar no seu contexto histórico, por mais que o filósofo considerasse que os princípios da moralidade valem incondicionalmente para todo o tempo e para todo o ser que seja racional. O próprio Kant tira as consequências da sua concepção no plano jurídico e político. Por exemplo quando condena o “uso de homens como meras máquinas e instrumentos na mão de um outro (o Estado), o que não se compara com os direitos da humanidade na nossa própria pessoa”.⁷³ Por certo, na *Crítica da Razão Prática*, Kant diz que o respeito está sempre dirigido a pessoas e nunca a coisas (Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.)⁷⁴ Todavia, na sua terceira *Crítica*, admite que também a natureza possa ser objecto de admiração e até de respeito (uma espécie de respeito) e que também ela pode ser apreciada como tendo uma peculiar imanente finalidade, como se fosse gerida por uma sistema de fins onde tudo se encadeia e até indaga aí qual seja o fim que a natureza designa para a espécie humana. Nesta mesma obra, por conseguinte, Kant considera o sentido em que o homem pode também ser considerado como um meio na cadeia dos fins da natureza, sem que isso ponha em causa o princípio moral da humanidade como fim em si mesma, pois, tanto quan-

⁷² *Idee*, Ak VIII, p. 27; *Religion*, Ak VI, pp. 34, 93 ss.

⁷³ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, p. 345.

⁷⁴ *KpV*, Ak V, pp. 76-77.

to sabemos, ele é o único ser que no mundo tem capacidade para se colocar a si mesmo fins, isto é, para agir moralmente e é só desse modo que ele pode ser também considerado o “fim final” (Endzweck) de toda a natureza, a qual, pela mediação humana, alcança também ela um significado moral.⁷⁵

Finalmente, há que reconhecer que, apesar de toda a insistência na “autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, Deus subsiste na imanência da razão prática do homem como o que fecha a abóbada e que dá coerência a todo o edifício da moralidade e à própria ideia de um “mundo moral”.⁷⁶ De facto, a figura de Deus – ou a sua sombra – paira sobre toda a filosofia moral kantiana. E, significativamente, é como pessoa que ele é pensado, como pessoa superlativa e prototípica, na sua absoluta autonomia, como supremo legislador e garante do reino dos fins. No *Opus postumum*, este tópico é dito e redito de uma forma quase obsessiva e em todos os tons e em ousadas formulações. Como esta: “A idealidade transcendental do sujeito que se pensa a si mesmo faz que ele seja para si mesmo uma pessoa. A divindade do mesmo. Eu sou no ser supremo. Vejo-me a mim mesmo (segundo Espinosa) em Deus, que em mim é legislador.”⁷⁷

Não há dúvida de que nas reflexões do ocaso da sua vida o filósofo dá à sua a teologia moral um cunho vada vez mais marcadamente personalista: o mais alto conceito ou ideia que a razão humana pode fazer de Deus é como um ser pessoal. Deus é uma pessoa que tem poder jurídico sobre todos os seres racionais e nenhuns deveres.⁷⁸ Noutra formulação ainda mais densa: “Uma potência que chama à existência tudo aquilo que quer; a potência mais alta unida ao mandamento supremo, por conseguinte, uma existência pessoal (o entendimento supremo, a potência suprema, a vontade mais santa), o *maximum* não pode ser senão único e Deus é um Deus vivo.... O conceito de Deus é o da personalidade dum ser pensado, um ser ideal que a razão cria para si mesma. O homem é uma pessoa também, mas ele faz igualmente parte do mundo como objecto dos sentidos. Deus tem direitos mas não deveres. O homem tem uns e outros... Há uma diferença entre crer num só Deus e crer em Deus;

⁷⁵ Veja-se: *KU* §§ 83-87, Ak V, pp. 429 ss.

⁷⁶ *KrV* B 836-839, Ak III, pp. 524-526.

⁷⁷ “Die transc. Idealität des sich selbst denkenden Subjekts macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in mir gesetzgebend ist.” *Opus postumum*, Ak XXII, pp. 54, 120 e *passim*.

⁷⁸ *Opus postumum*, Ak XXI, pp. 9, 10, 48; Ak XXII, pp. 59, 121, 124, 127 e *passim*.

da mesma forma que é diferente crer num Deus vivo (e não num ser que é simplesmente um ídolo e não uma pessoa).”⁷⁹

Assim, poderíamos concluir que, propriamente falando, a noção kantiana de pessoa só cabe plenamente a Deus, e só por analogia e limitação se aplica também ao homem. Não é, pois, sem razão que Max Scheler escreve que, “aplicada a Deus, a ideia ‘Pessoa’ não é um antropomorfismo! Deus é antes a única *perfeita* e *pura* Pessoa. E é apenas uma ‘pessoa’ imperfeita e por analogia aquilo que entre os homens assim se designa.”⁸⁰ Não imaginava o crítico do formalismo da ética kantiana que nesse ponto Kant poderia estar de acordo com ele!

Todos os tópicos até agora identificados acompanham, com maior ou menor insistência, os posteriores desenvolvimentos da noção kantiana de pessoa, seja na *Crítica da Razão Prática*, seja na *Metafísica dos Costumes*, seja enfim no *Opus postumum*. Nestas derradeiras reflexões do filósofo o tema surge obsessivamente e referido não apenas ao homem enquanto pessoa, mas também a Deus enquanto pessoa. Este é mesmo o supremo atributo que cabe a Deus: “um ser racional ético-prático é uma pessoa, para quem todos os deveres humanos são ao mesmo tempo seus mandamentos (desta pessoa); é Deus.”⁸¹ Nessas mesmas páginas insiste-se na capacidade que o homem, enquanto ser anfibio, tem de ligar em si – na sua pessoa – os dois mundos: o mundo inteligível (moral), que é superlativamente representado ou personificado no Deus-Pessoa, e o mundo sensível.

Há uma pergunta que se impõe: seria possível salvar a moral kantiana (ou algum dos seus conceitos) deixando de lado todos ou alguns dos pressupostos em que ela está montada? Abandonando o seu elemento teológico, mítico e ou até místico, as suas inabaláveis crenças metafísicas num mundo inteligível de seres racionais como um “reino dos fins” ou até um “reino de Deus” governado por leis que se declaram na razão do homem como um imperativo irrecusável? Poderíamos eliminar nela a noção de pessoa? Ou poderíamos salvar a noção de pessoa, independentemente do conjunto de pressupostos que a sustentam na filosofia moral kantiana?

⁷⁹ *Opus postumum*, Ak XXI, p. 30 e *passim*. Também em Ak XXII.

⁸⁰ “Nicht also die Idee ‘Person’ auf Gott angewandt, ist ein Anthropomorphismus! Gott – das ist vielmehr die einzige vollkommene und pure Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnissweise ‘Person’, was unter Menschen so heissen darf.” M. Scheler, “Zur Idee des Menschen”, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Francke Verlag, Bern / München, 1972, p. 190.

⁸¹ *Opus postumum*, Ak XXII, 172-174, 120.

Esta questão foi já colocada relativamente ao conjunto da filosofia moral kantiana por John Rawls. É bem sabido como o filósofo americano lhe respondeu afirmativamente e pretendeu fazer ele mesmo essa depuração, na sua *Teoria da Justiça*, retendo daquela apenas os elementos ainda prestáveis para a sua própria construção – como a ideia de autonomia, a ideia de um consenso universal construído por contratantes em situação original de igualdade e livres de preconceitos, a ideia de uma “sociedade bem ordenada” como tradução da ideia kantiana de um “reino dos fins”, a ideia de pessoa e das relações entre pessoas que cooperam entre si, o ponto de vista dos númenos traduzido pela noção de “posição original”, enfim, o imperativo categórico da justiça –, eliminando, porém, como espúrios os dualismos e os ingredientes de um idealismo de ressonâncias ainda espiritualistas e místicas, que constituem o elemento onde se move a ética kantiana e que no fundo lhe dão o seu timbre peculiar e a caracterizam.

Não contestando a legitimidade de se aproveitarem peças isoladas do sistema moral kantiano sem ter que levar com elas toda a respectiva arquitectura com os seus respectivos adereços, deve todavia advertir-se para o facto de que sem ter essa arquitectura em conta não se entende a pertinência das peças isoladas. A história da hermenêutica do kantismo prático fala eloquentemente contra as leituras parcelares que dele foram feitas sem cuidar da arquitectónica e da ambiência em que os seus tópicos nasceram e faziam sentido, pelo menos no entendimento do seu autor.

5. Conclusão

Recapitulando o percurso que até agora fizemos, podemos dizer que a noção de pessoa sofreu com Kant uma decisiva transformação semântica, passando de categoria psicológico-metafísica a ideia da consciência moral, sendo fortemente marcada por uma ambiência jurídico-política, temperada embora por uma densa linguagem sacral e quase religiosa de santidade e de sublimidade. A pessoa e a personalidade não se apreendem numa evidência psicológica, mas são instituídas como um postulado moral. A personalidade é uma ideia da razão e não algo empiricamente dado que possa ser apreensível, descrito e conhecido mediante uma análise fenomenológica. Somos pessoas, mas nenhum ser sensível humano corresponde perfeitamente à ideia de personalidade. Mais pertinentemente se deveria dizer que a natureza humana, juntamente com a disposição para a **animalidade** (Anlage für die **Thierheit**) e a disposição para a **humanidade** (Anlage für die **Menschheit**), possui também, “ori-

ginariamente mas contingentemente” (*ursprünglich... zufällig* aber), uma “disposição para a **personalidade**” (Anlage für die **Persöhnlichkeit**), mas esta disposição, que consiste na “receptividade do respeito pela lei moral como um móbil por si suficiente do arbítrio” (Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr), só mediante a própria actividade moral pode ser desenvolvida e realizada.⁸² Ser pessoa não é, pois, um dado, mas uma tarefa: é tornar-se pessoa, é dar-se a si mesmo um carácter virtuoso e bom. E um homem bom no mundo dos fenómenos é aquele que extrai a lei do seu agir da ideia de personalidade no mundo inteligível e que a segue em respeito por ela.

Queira-se ou não, há tópicos que foram por Kant “inventados” ou reinventados (naquele sentido em que Jerónimo Schneewind fala também da invenção da “autonomia” por parte de Kant) para equacionar o problema da moralidade e que fazem parte do nosso vocabulário, seja quando abordamos questões éticas e jurídicas, seja até nos textos das leis constitucionais dos Estados democráticos e nas Declarações de direitos universais e fundamentais do homem, da criança, da mulher, dos povos, documentos estes que regem actualmente a convivência entre os homens e entre os povos e que, para todos os efeitos, constituem uma espécie de norma moral mínima reconhecida universalmente por consenso (se bem que muitas vezes e em muitas situações não cumprida, porque precisamente ela não é posta em acção se não for assumida e instaurada pela vontade e liberdade dos homens). Mas que tais instrumentos jurídicos existam, é já uma incomensurável conquista da consciência moral e jurídica da humanidade. Desse vocabulário que herdámos de Kant constam termos como a pessoa, a personalidade, o respeito pelo ser humano enquanto pessoa, o valor absoluto do ser humano pela sua simples humanidade, a autonomia, a liberdade, a dignidade humana, a humanidade como um fim em si mesma. Se o termo pessoa se tornou assim de uso ou invocação tão recorrente nos instrumentos e documentos jurídicos internacionais, isso deve-se sobretudo à determinação moral e jurídica que essa noção recebeu a partir da filosofia kantiana e não propriamente à história teológico-metafísica do conceito e do respectivo tratamento pelos teólogos da Patrística e pelos teólogos-filósofos da tradição Escolástica e nem ao tratamento psico-metafísico que lhe deram os filósofos modernos. A pessoa – tal como a humanidade – é uma mera ideia de um absoluto incondicional que não é garantido por nenhum estado natural de coisas, por nenhuma descrição fenomenológica ou científica da natureza huma-

⁸² *Religion*, Ak VI, 26-28.

na e nem sequer por uma instância divina de revelação. É instituída em total autonomia. Mas a instauração kantiana da pessoa como conceito fundamental da antropologia moral e jurídica surgia numa constelação de motivos que lhe davam coerência e cujo significado entretanto se perdeu e se desmoronou enquanto tal. Resistirá a noção de pessoa a esse desmoronamento? Kant poderia ter dito da sua filosofia moral o mesmo que Rawls dizia da sua *Teoria da Justiça*, que, aliás, considerava ser de genuína inspiração kantiana: “Quando plenamente articulada, qualquer concepção da justiça exprime uma concepção da pessoa, das relações entre pessoas, e da estrutura geral e fins da cooperação social. Aceitar os princípios que representa a concepção da justiça é ao mesmo tempo aceitar um ideal da pessoa, e é agindo a partir destes princípios que realizamos esse ideal.”⁸³

Resumo: Pretendo evocar, na comunicação, um dos momentos da história filosófica em que a noção de “Pessoa” sofreu a decisiva transformação semântica que a converteria numa das mais pregnantes noções da antropologia filosófica contemporânea. – Se lermos os preâmbulos e mesmo o articulado de muitos documentos que regem a atual ordem jurídico-política internacional e até mesmo a lei fundamental ou Constituição de muitos Estados, poderemos constatar a recorrência do termo “pessoa” como um conceito pregnante, não raro sob a fórmula elíptica e enfática do “valor e dignidade da pessoa humana”. Creio poder dizer-se que, Kant foi aquele que mais contribuiu para um tal uso do termo. Explicitar a gênese e a história dessa noção pode ser uma via para recuperar ou pelo menos para reconhecer a pregnância que ela ainda hoje carrega e também para reconhecer a parte de Kant nessa história.

Palavras-chave: pessoa, valor, dignidade, antropologia, filosofia moral e do direito

Abstract: I intend to evoke in this presentation one of the moments in the history of philosophy in which the notion of ‘Person’ underwent a crucial semantic transformation, which converted it in one of the most fruitful notions of contemporary philosophical anthropology. – If we recall the forewords and even the weaving of several of the documents that rule the current international political-legal order, and even the fundamental law or Constitution of many countries, we see that the term ‘person’ is a recurring and fruitful concept, often under the formula “value and dignity of the human person”. I believe we may say that of the thinkers of the Western tradition Kant was the one who most contributed to that use of the term. Rendering explicit the genesis and history of

⁸³ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993, p. 252.

Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa

the notion may be a way of recovering or at least acknowledging its fruitfulness, as well as acknowledging Kant's role in its history.

Keywords: person, value, dignity, anthropology, moral and legal philosophy

O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant

[The systematic place of the Highest Good in Kant]

Christian Hamm*

UFSM, Santa Maria

Parece incontroverso que, na filosofia atual, a questão do Sumo Bem não tem muita importância. Para a grande maioria dos estudiosos de Ética, trata-se de um tema obsoleto, ultrapassado e simplesmente não (ou, pelo menos, não mais) compatível com o espírito de uma fundamentação crítica dos princípios basilares do agir moral humano. Isso não tanto pela insignificância filosófica do primeiro dos seus componentes centrais, o bem da **felicidade**, que, como se sabe, sempre despertava, e continua a despertar até hoje, enorme interesse dentro e fora do âmbito da filosofia, senão pela forte impregnação teológica do seu segundo componente, o da procura e determinação – necessariamente não empírica – de uma instância máxima a que compita a distribuição justa e imparcial deste mesmo bem entre os seres humanos. Para um leitor assíduo de Kant, e nomeadamente para aquele que, grosso modo, está de acordo com os resultados principais do seu empreendimento crítico-transcendental, pode parecer ainda mais estranho, ou até ser motivo de profunda irritação, deparando-se, de repente, também na filosofia deste autor, com certos elementos de argumentação de que tinha pensado que não haveria mais lugar para eles no todo da construção crítica.

Neste sentido, não é de se admirar que, desde o princípio, a doutrina kantiana do sumo bem tem sido alvo de grandes disputas e de duras críticas. São famosos, entre outros, os comentários irônicos de Schopenhauer que acusou Kant de ter usado essa doutrina para restaurar “clandestinamente” o eudemonismo na sua filosofia¹, ou a nota trocista de Heinrich Heine, para quem a introdução do sumo bem no raciocínio crítico e, a partir dela, o desenvolvimento da assim chamada “fé racional”, se devia, sobretudo, à ideia de Kant que seu “velho [criado] Lampe pre-

* Email para contato: chvhamm@gmail.com

¹ Schopenhauer, Arthur, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Id., *Werke*, ed. W.v. Löhneysen, 1962, vol. 3, p. 649.

cisa ter um Deus”, porque “de contrário, o pobre não poderia ser feliz”². Não menos conhecida é, para mencionar outro exemplo da história da recepção da filosofia moral kantiana, a posição defendida pela maioria dos representantes do neokantismo, segundo os quais a tentativa de Kant de fazer do sumo bem o segundo grande tema da sua ética nada mais foi do que um grande erro: “Já a mera pergunta: como o sumo bem é praticamente possível? é negativa”, lemos, p.ex., em Hermann Cohen, e, continua ele, “nem constitui mais uma pergunta.”³

Ora, que, não obstante tal diagnóstico categórico, essa “pergunta” não deixou de ser discutida e de manter seu caráter provocante, também para leitores e pesquisadores posteriores, mostra, de modo exemplar, um comentário contemporâneo como o de Lewis White Beck⁴, entretanto clássico, que, além de formular e explicitar as suas próprias objeções, também ocasionou, por sua vez, uma longa série de comentários e controvérsias sobre o tema, cujos resultados tinham (e, em parte, continuam a ter ainda) grande influência sobre a pesquisa na área da filosofia prática kantiana, ao todo. Beck, que colocou no centro da sua análise crítica, como outros autores também, a questão da coerência sistemática da argumentação kantiana, questionando, sobretudo, o caráter pretensamente necessário da ligação do sumo bem à lei moral e sua própria fundamentação mediante princípios a priori, viu em tal operação, além de negar a exequibilidade dela, uma ruptura irreparável na arquitetura transcendental no seu todo: “Kant [diz ele] simplesmente não pode ter ambas as coisas”, quer dizer: não pode “ter”, além do imperativo categórico, outro mandamento próprio da razão que ordene, com a mesma obrigatoriedade, a promoção de um sumo bem no mundo.

Embora tais argumentos contra a ideia kantiana de fazer do sumo bem um elemento constitutivo da sua filosofia moral continuem pesados e, pelo menos alguns deles, sem dúvida, difíceis de desmontar, não dá para negar que, na literatura, até na literatura mais recente, e nomeadamente na área de Teologia e de Filosofia da Religião, há também um número considerável de interpretações muito mais positivas, em que a legitimidade ou mesmo a indispensabilidade sistemática da ideia do sumo bem são expressamente defendidas e em que, às vezes, até é atribuída a ela uma função que ultrapassa de longe a de um mero complemento do princípio moral. Neste sentido, pode-se ler, por exemplo, num dos traba-

² Heine, Heinrich, (Bd. 4, 151-251) *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: Id., *Ausgewählte Werke in vier Bänden*. München: Goldmann, 1957. p. 190.

³ Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1870. p. 312.

⁴ Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, ²1966.

lhos mais recentes sobre o tema, que “a ideia do sumo bem” obteve, “no decorrer da realização do projeto da filosofia crítica de Kant, cada vez mais o papel de um fio condutor mediante o qual é possível mostrar, de forma paradigmática, a execução progressiva da concepção de uma arquitetura sistemática homogênea da razão”⁵ ao todo.

Ora, não pretendo entrar aqui em detalhes desta discussão nem ponderar os méritos das respectivas posições, mas seja, pelo menos, anotado ainda que não pode haver dúvida nenhuma de que, para o próprio Kant, a questão do sumo bem (e a da sua realizabilidade no mundo) constituiu muito mais do que um mero apêndice doutrinal que, se for necessário, poderia ser tirado ou alterado à vontade. Que ele viu, bem pelo contrário, na solução desta questão uma tarefa central, não só da filosofia moral, mas até da filosofia, em geral, mostra-se não só no fato de ela estar presente, desde o período “pré-crítico” até o “opus postumum”, em quase todos os seus escritos principais, mas também em numerosas manifestações explícitas a esse respeito, das quais vale citar, entre outras, por exemplo, aquela da segunda *Crítica*, em que lemos que até “seria bom deixar” à palavra Filosofia “o seu antigo significado de *doutrina do sumo bem*, na medida em que a razão se esforça por a constituir em *ciência*”.⁶

*

Como se sabe, o lugar onde Kant expõe, pela primeira vez, de forma sistemática a sua doutrina do sumo bem é no “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, cuja segunda Seção tem o título “Do ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura”⁷. Ponto de partida desta exposição são a segunda e, sobretudo, a última das três conhecidas questões em que se concentra, segundo Kant, “todo interesse da [...] razão (tanto o especulativo quanto o prático)”: 1. **Que posso saber**, 2. **Que devo fazer**, 3. **Que me é permitido esperar?** Quanto à primeira questão, para Kant, não há dúvida alguma de ele ter encontrado uma resposta adequada: a única possível que consegue satisfazer as necessidades da razão – mas só da razão teórica, a qual, pela determinação bem sucedida dos princípios fundamentais e, também, dos limites de todo conhecimento possível, sabe agora que as duas outras

⁵ Krämling, Gerhard, “Das höchste Gut als mögliche Welt”, *Kant-Studien* 76 (1985): 276.

⁶ Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. 1ª ed. 1788, A 194; todas as citações da *KpV* neste texto cf. esta edição (“A”).

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*. 2ª ed. 1787, B 832-847; todas as citações da *KrV* neste texto cf. esta edição (“B”), as outras citações das obras de Kant cf. a “Akademie-Ausgabe” (AA).

questões não podem ser objeto dela, ou seja, objeto do saber. Mas, à diferença da segunda questão – “que devo fazer” – que, enquanto “puramente prática”, nem tem caráter transcendental e, portanto, “não pode”, assim Kant, “ocupar a nossa crítica” (quer dizer: a *Crítica da razão pura*), a terceira – a saber: “quando faço o que devo, que então posso esperar?” – deve ser entendida como sendo “concomitantemente prática e teórica”, de modo que, nela, “o prático serve apenas como um fio condutor para se responder à questão teórica”. Isso quer dizer: do mesmo modo que o nosso conhecimento teórico, baseado no saber e na lei da natureza, conclui do fato de que “**algo acontece**” (i.e., de um efeito) que “**algo é** (que atua como causa suprema)”, também “**todo o esperar**, visando o prático e a lei moral”, chega finalmente à conclusão de que “**algo é** (que determina o último fim possível) **porque algo deve acontecer**” [B833s.]; ele deduz, em outras palavras, do fato da obrigatoriedade incondicional da lei moral a necessidade de uma instância que garanta que o cumprimento desta lei faça sentido, ou seja, que valha a pena cumpri-la. Cabe ressaltar novamente – importante para a toda a argumentação ulterior de Kant – que tal operação, vista por si mesma, não se deve a motivos genuinamente práticos (o prático serve apenas como um “fio condutor”), mas a uma necessidade **teórica** da razão. Quanto a este ponto, o texto não deixa dúvidas:

[D]igo que assim como os princípios morais são necessários segundo a razão em seu uso **prático**, assim também é necessário supor, segundo a razão em seu uso **teórico**, que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos com o seu comportamento, e que portanto o sistema da moralidade está indissolivelmente ligado, se bem que só na ideia da razão pura, ao da felicidade. [B 837]

A felicidade, como tal, é o objeto “natural” (e, como tal, necessário) da esperança do homem – natural no sentido de todos os homens, já antes ou independentemente de qualquer determinação por motivos morais, sentirem a necessidade de procurar e de promover, da forma mais eficiente possível, o seu próprio bem-estar. Consistindo, neste sentido, na mera “satisfação de todas as nossas inclinações”, a felicidade, enquanto figura empírica, obviamente não pode ocupar lugar algum no âmbito da fundamentação do agir moral, já que esta tem que partir, como se sabe, justamente da ideia da existência de leis práticas que nos obrigam **independentemente** de quaisquer motivos ou fins empíricos. “Suponho”, reza uma das referidas manifestações no Cãnone,

[...] que realmente existem leis morais puras que determinam plenamente a priori (sem atender a motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral: estas leis comandam-nos **de um modo absoluto** (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos), e em todos os sentidos são portanto necessárias. [B 835]

Ora, se a razão prática nos obriga a agir em conformidade com essas leis, então o que ela exige deve ser possível: os princípios morais da razão devem ser pensados como causas (inteligíveis) de certos efeitos (i.e., de ações) no mundo em que nós agimos como seres empíricos, ou seja, no mundo sensível. Neste sentido, pode-se dizer, segundo Kant, que a razão pura possui causalidade própria e que os seus “princípios [...] possuem realidade objetiva (em seu uso prático, nomeadamente em seu uso moral)”. Podemos imaginar, com base nisso, um mundo em que todas as ações do homem seriam inteiramente conformes à lei moral; mundo esse que Kant chama de “**mundo moral**” [“moralische Welt”]. Claro que tal mundo, em que “se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana)”, é uma “mera ideia”, mas, enquanto ideia **prática**, ela “realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia.” A ideia de um mundo moral, essa a conclusão de Kant, “possui, portanto, uma realidade objetiva.” – Mas fica claro que, com isso, recebemos só uma resposta à pergunta “que devo fazer?”: devo, quanto mais possível, fazer tudo para realizar o mundo **moral** no mundo **dos sentidos**, ou seja, na formulação de Kant: “**faze[r] aquilo através do que [me] tornar[ei] digno de ser feliz**”. Ora, é óbvio que, para resolver a terceira pergunta: **se – suposto que meu comportamento for moralmente impecável – me é permitido esperar poder participar da felicidade**, a mera pressuposição de tal ideia (a da existência de um mundo moral) não é suficiente.

No mundo moral, em que, segundo a sua própria definição “não existem obstáculos da moralidade”, o agir moral e a felicidade correspondente ficariam necessariamente conectados: se todos agissem conforme a lei moral, reinaria nela plena harmonia dos fins e, com isso, também uma felicidade universal. Só que – eis o defeito desta construção – “tal sistema da moralidade que se recompensa a si mesma é [...] uma ideia cuja realização repousa sobre a condição de que **todos** façam o que devem” [B837s.]. Como as exigências da lei moral continuam, no entanto, irrestritamente válidas para mim, ainda que os outros **não** se comportem conforme as mesmas, a questão **se e sob quais condições** o meu agir moral me pode tornar digno de ser feliz e resultar finalmente na minha

própria felicidade, fica ainda em aberto. Tal conexão necessária entre virtude e felicidade será só possível – essa é a tese central de Kant – se admitirmos uma “**razão suprema**, que comanda segundo leis morais” e que constitui, ao mesmo tempo, a causa de uma “felicidade proporcional ligada à moralidade” [B 837 s.]. É essa ideia de uma tal inteligência suprema na qual “a vontade mais perfeita é [...] a **causa** de toda a felicidade no mundo na medida em que esta última está numa relação precisa com a moralidade”, que Kant denomina o “**ideal do sumo bem**”, ou, mais exatamente, o “ideal do sumo bem **originário**”, visto que é só neste que “a razão pura pode encontrar o **fundamento** [“Grund”] da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do sumo bem **derivado**”, como agora é intitulada a ideia supra-dita do **mundo moral**. – Já que nós somos constringidos pela própria razão a nos “representarmos como pertencentes a tal mundo moral, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo de fenômenos, teremos que admitir aquele mundo moral como uma **consequência** do nosso comportamento no mundo sensível”; e mais: como este **mundo sensível** “não nos apresenta uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade”, teremos que admitir o mundo moral “como **mundo futuro** para nós”, com a necessária consequência de que “Deus e uma vida futura” devem ser consideradas “as duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe.”

Ora, é óbvio que, pela determinação do sumo bem **originário** como “fundamento” do sumo bem **derivado**, ou seja: pela determinação de uma “**razão suprema**” (= “Deus”) como condição necessária da realizabilidade do **mundo moral**, a lei moral, apesar da sua força obrigante, sua “pureza real” e seu caráter “inteiramente a priori”, recebe um complemento importante, ou até absolutamente essencial, na medida em que é, finalmente, só este que faz, em forma de uma “causa” do nosso agir, essa lei funcionar; e não menos óbvio é que, com a correspondente transferência da possível realização do mundo moral para uma “vida futura”, o cumprimento da lei moral, mediante a qual tal mundo deve ser realizado, se torna uma tarefa cuja forma de execução adequada será influenciada e, pelo menos indiretamente, co-determinada por uma instância fora de mim. Lemos, neste sentido:

É **necessário** que todo o curso da nossa vida seja subordinado a máximas morais; por outro lado, é simultaneamente **impossível** que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral, a qual é uma simples ideia, uma **causa eficiente** que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito exatamente correspondente aos nossos fins supremos, seja nesta vida [!!!], seja numa outra. Portanto, sem

um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas ideias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não móbeis de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim completo [“ganzer Zweck”] que é natural a todos os entes naturais e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura. [B 840 s.]

Mostra-se, por outro lado, que a atribuição de uma função sistematicamente tão central a uma razão suprema (que “comanda segundo leis morais”) e a sua interpretação, em consequência disso, como um “ente originário, **único, sumamente perfeito e racional** [“einiges, allervollkommenstes und vernünftiges Urwesen”] também possibilitam, ou até implicam necessariamente, a ampliação teleológica da perspectiva em direção a uma teologia moral. “O mundo”, lê-se a esse respeito,

[...] tem que ser representado como originado de uma ideia caso deva estar em consonância com aquele uso da razão sem o qual nós mesmos nos consideraríamos indignos da razão, a saber, o uso moral, o qual repousa inteiramente sobre a ideia do sumo bem. Desta maneira, toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins. [B 843 s.]

Quer dizer: a harmonia ou a unidade sistemática dos fins no mundo moral, inteligível, nos conduz “inevitavelmente” à ideia da unidade final [“zweckmässige Einheit”] também de todas as coisas da **natureza** segundo leis universais, “unindo [assim] a razão prática com a especulativa”. O conceito do ente sumamente perfeito e racional, ao qual somos levados pela lei moral, tem que direcionar a nossa interpretação e compreensão da natureza (se tudo deve originar-se da necessidade absoluta de um único ente originário), no sentido de que esta se nos mostra **possível** somente em forma da sua organização conforme a fins [“zweckmässig”], ou seja, organizada por um ente racional que, enquanto tal, só **pode** criar uma natureza assim organizada.

É claro que a conclusão de Kant segundo a qual a razão tem que pressupor uma ligação necessária entre a virtude, enquanto “merecimento” ou a “dignidade de ser feliz”, e a própria felicidade, e, mais, que tal ligação necessária pressupõe, por sua vez, uma causa suprema, que deve ser vista como “legislador moral” e, ao mesmo tempo, como “causa da natureza”: que essa conclusão, no contexto do Cânone de primeira *Crítica*, tem apenas caráter de **afirmação**: uma afirmação baseada, primordialmente, como já foi dito, no argumento **teórico-sistemático**, segundo o qual tudo o que a razão exige de nós com **necessidade** incondicionada, também deve ser pensado como **possível** de realizar, a que se associa,

como segundo elemento, a ideia da – suposta – necessidade (“**suponho** que realmente existem...”) da existência de uma lei moral pura e válida a priori, uma ideia corroborada, como lemos, pelo testemunho dos “mais esclarecidos moralistas” e pelo “juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei” [B 835], e, também – um pouco surpreendente, depois dos resultados da “Dialética transcendental” – pela simples **plausibilidade**, muitas vezes destacada por Kant, da chamada “**prova físico-teológica**” da existência de Deus, a qual, segundo ele mesmo, “merece sempre” o nosso “respeito”, não só por ser a mais antiga e a mais clara, mas, sobretudo, por ser a “mais conforme com a razão humana comum”, e porque ela, ainda nas palavras de Kant, não só “estimula o estudo da natureza”, mas “faz surgir [também] fins e objetivos lá onde nossa observação não os teria descoberto por si, e amplia [!] o nosso conhecimento da natureza mediante o fio condutor de uma unidade peculiar cujo princípio se encontra fora da natureza”, um conhecimento que “atua [...], por sua vez, sobre a sua causa, a saber, sobre a ideia que a ocasiona, e aumenta[...] a fé num autor supremo até uma convicção irresistível”: motivo esse pelo que Kant não tem “objeção alguma contra a racionalidade e utilidade desse procedimento”, mas, antes, “motivo para recomendá-lo e incentivá-lo” – sem, no entanto, poder permitir – como ele mesmo também enfatiza, não obstante toda sua simpatia manifestada, e como, enfim, mostra a sua própria prova da **impossibilidade** da **prova** físico-teleológica – que “esse tipo de prova reivindique certeza apodíctica e um aplauso que não precisa absolutamente de qualquer favor ou apoio estranho” [B 651 s.]. – É, sem dúvida, também no horizonte de tal raciocínio tão “conforme com a razão **comum**” que as manifestações de caráter ético-teológico na exposição do “sumo bem”, no contexto da “Doutrina do método”, devem ser lidas e pretendem ser entendidas.

Para poder **demonstrar**, entretanto, que a razão prática, de fato, **tem** de admitir com necessidade a correspondência entre virtude e felicidade, obviamente não é suficiente recorrer a argumentos meramente “plausíveis”; para isso, Kant precisa se servir de um instrumental de que a razão teórico-especulativa não dispõe: são, como se sabe, os “postulados da razão prática pura” – um dos temas cruciais da “Dialética” da **segunda Crítica**. – Mas o que é exatamente que faz desses postulados o instrumento adequado para a fortificação da ideia do sumo bem, ou, melhor, como esses postulados, segundo Kant, conseguem dar “realidade” àquilo que, à luz da razão teórica, constitui somente um **pensamento** abstrato, apenas **logicamente** necessário? – Pretendo delinear, de novo e também só resumidamente, alguns dos passos que o levaram aos postu-

lados. Ponto de partida e, ao mesmo tempo, base de todo o seu raciocínio (agora: prático) é a realidade indubitável da consciência da lei da razão prática pura – dada a priori como “fato da razão” – pela qual “a razão determina imediatamente a vontade” [A 238]. Essa determinação da vontade independe de quaisquer pressuposições teóricas: a lei (moral)

[...] apodicticamente certa por ela mesma não precisa de nenhum outro apoio mediante opiniões teóricas sobre a natureza interna das coisas, o fim secreto da ordem cósmica ou de um governante que o presida, para vincular-nos do modo mais perfeito a ações incondicionalmente conformes à lei. [A 257]

Mas, uma vez (auto-)determinada pela lei moral, a vontade também deve poder admitir que a **observância** e a **execução** desta lei tem que ser possível, ou seja, ela deve “exigi[r]” – ou “**postular**” – “essas condições necessárias ao cumprimento de seu preceito” [A 238].⁸ – “Postular” significa “exigir com necessidade”, e o que, segundo a *Crítica da razão prática*, deve ser “exigida com necessidade” nada mais é do que a **possibilidade** do sumo bem (derivado), visto que, “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” [A 205].

Não obstante a nova – e definitiva – fundamentação da lei moral na base da consciência desta lei como “fato (a priori) da razão” e do agir moral no puro **dever**, e, em consequência disso, a substituição de qualquer móbil “externo” (no caso: “divino”) pelo mero **respeito** pela lei – declarações como esta última mostram que, para Kant, a questão do sumo bem continua um problema crucial – e, de certo modo, até mais difícil de resolver, já que, com a fundamentação bem sucedida do caráter autônomo da razão prática, esse sumo bem obviamente vai precisar de uma fundamentação própria, estritamente separada da do princípio da moralidade e sem desempenhar função alguma para a constituição e o funcionamento do mesmo. – Kant parte também aqui da já conhecida distinção entre a determinação da vontade pela lei moral e o objeto necessário de uma vontade determinada por esta lei, junto com as suas respectivas condições. À diferença da liberdade, que é a única “condição

⁸ Seja dito novamente que se trata aqui, sistematicamente, ainda da mesma necessidade **teórica** que já foi tema na primeira *Crítica*; vale lembrar a esse respeito mais uma vez de uma passagem da primeira *Crítica*, que reza: “Como há leis práticas absolutamente necessárias (as morais), então quando pressupõem qualquer existência como condição da possibilidade da sua força **obrigante**, tal existência tem que ser **postulada** pelo fato de o condicionado, do qual procede a inferência a essa condição determinada, ser ele mesmo conhecido como absolutamente necessário” [B 661/2].

da lei moral”, as ideias de Deus e de imortalidade, “não são condições da lei moral, mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei” [A 5], i.e., do sumo bem. Em outras palavras: a existência de Deus e a imortalidade da alma devem ser postulados para poder credenciar o sumo bem como objeto necessário da vontade; e a necessidade desses postulados agora só pode ser comprovada, se Kant consegue mostrar que a promoção do sumo bem é, de fato, “um objeto necessário a priori da nossa vontade” que “se interconecta inseparavelmente com a lei moral” [A 205], sem interferir, no entanto, na constituição desta.

Como a exigência incondicional da razão de realizar ou de promover o sumo bem pressupõe, conforme ao supra-dito, necessariamente a possibilidade da sua realização, e como esta, por sua vez, tem que pressupor, como “condições” do sumo bem enquanto “objeto necessário” da vontade, não só a possibilidade, mas também a “realidade” das ideias de Deus e de imortalidade, a razão parece ultrapassar os seus próprios limites, correndo, assim, o risco de entrar em conflito consigo mesma. Em que sentido, pois, Kant pode falar aqui da “realidade” das ideias, ou melhor: qual seria o modo específico em que estas podem tornar-se “reais” para a razão? – Ora, conceitos como liberdade, imortalidade e Deus são conceitos puros da razão que, como tais, não têm intuições correspondentes e, portanto, não podem ser objetos do conhecimento. Mas a impossibilidade de conhecer tais objetos não implica – nem para a razão teórica – que os mesmos não podem “ter objetos” [Objekte haben]; implica só que ela mesma, a razão teórica, por força própria, não vai conseguir determiná-los, ou seja, transformá-los em conhecimentos. Mas a razão prática, “mediante uma lei prática apodíctica”, pode obrigar a razão teórica a admitir a “realidade objetiva” de liberdade, imortalidade e Deus, porque a primeira, a razão prática, “precisa inevitavelmente [unvermeidlich] da existência deles para a possibilidade de seu objeto, do sumo bem, e porque a razão teórica é com isso justificada a pressupô-los” [A 242]. Em outras palavras, a razão prática faz, na base da sua legislação própria, com que os postulados confirmem “realidade objetiva às ideias da razão especulativa” – as quais, como é sabido, já foram introduzidas na primeira *Crítica* como “condições imprescindíveis de todo o uso prático da razão” [B 384] – “e a autorizam para [usar] conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar” [A 238]. Desse modo, as ideias da razão especulativa (que sem a intervenção da razão prática continuariam “**transcendentes** e princípios meramente **regulativos**”) agora se tornam “**imanes** e **constitutivos**, enquanto elas são fundamentos [Gründe] da possibilidade de **tornar real**

o objeto necessário da razão prática pura (o sumo bem)” [A 244]. – Reconhecer a sua “realidade objetiva” e fazer delas um uso “imane” e “constitutivo” não significa, é claro, que as ideias postuladas podem transformar-se em objetos de conhecimento. O postulado da razão prática pura continua uma “proposição **teórica**, mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ela é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente a priori” [A 220]. “Proposição teórica” – mas “indemonstrável”: essa caracterização mostra que também nossa forma de acesso à afirmada “realidade objetiva” das ideias não pode ser a de um autêntico saber (embora deva ser muito mais que um mero “opinar”). Conforme a conhecida distinção entre os três graus da “validade do juízo”, trata-se, antes, de um “considerar-como-verdadeiro” [“Fürwahrhalten”] só “subjetivamente suficiente”, mas “objetivamente insuficiente”, ou seja, de um **crer**. O considerar-como-verdadeiro dos postulados é, portanto, “**fé**, e, na verdade, **fé racional** pura, porque somente a razão pura (tanto no seu uso teórico como prático) é a fonte da qual ela surge” [A 227].

Se aceitarmos esse raciocínio de Kant, obtemos a seguinte constatação:

* O considerar-como-verdadeiro dos postulados (objetivamente insuficiente) é **subjetivamente** suficiente porque, conforme a definição no anterior, o postulado “é inseparavelmente inerente a uma lei prática que vale incondicionalmente a priori”.

* O “efeito subjetivo desta lei”, ou seja: “a **disposição** [ou intenção: “Gesinnung”] conforme a ela e por seu meio também necessária de promover o sumo bem **praticamente** possível pressupõe [...] que este [= o sumo bem] seja [também teoricamente] **possível**” [A 257].

* O motivo subjetivo do considerar-como-verdadeiro radica numa “necessidade da razão **prática** pura, fundada sobre o **dever** de tornar [...] o sumo bem o objeto de minha vontade” [ibid.].

* Tornar o sumo bem “objeto da minha vontade” pressupõe, por sua vez, considerar os postulados como verdadeiros, e isso em consequência da minha obediência perante a lei moral, ou seja, da minha vontade de obedecer à lei moral, que “manda a promoção do sumo bem”.

O considerar-como-verdadeiro dos postulados é, portanto, subjetivamente suficiente – mas só para quem fez para si mesmo do sumo bem um fim, i.e., para aquele “homem honesto” que, assim, “pode per-

⁹ Cf. a esse respeito *CRP*, B 848–859: “Do opinar, saber e crer”.

feitamente dizer: eu **quero** que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé ...” [A 258].

Ora, parece que agora temos todos os elementos para poder dizer algo razoavelmente concreto sobre “o lugar sistemático do sumo bem em Kant” (o que, enfim, foi o tema anunciado desta conferência). – Dado que, conforme o exposto, o sumo bem, enquanto mero “*ideal*” da razão [B 838], não desempenha nenhuma função relativamente à fundamentação do nosso saber e que, com respeito à fundamentação “do *princípio* da moral, a doutrina do *sumo bem* pode ser omitida completamente e deixada de lado (como episódica)” [AA 08: 280], a sua área, evidentemente, não é a da **fundamentação**, senão da **realização** i.e., da realização de algo já fundamentado noutra parte, a saber, daquilo que, por um lado, é imposto **objetivamente**, como dever incondicionado, pela própria lei moral, e que, por outro, atua como “objeto **necessário**” da vontade em virtude da “necessidade” [Bedürfnis] que esta (a vontade) “sente” de “*se estende[r]* ainda além da observação das leis formais” e de “admitir como fim último de todas as coisas um *sumo bem*, possível também mediante a nossa colaboração” material [ibid.]. Tal necessidade (subjéctiva) “sentida” pela vontade pode e deve ser localizada exatamente naquele ponto em que a razão, por não mais dispor de outras marcas de orientação, faz o que é o seu “direito”: “dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão”, ela se “determina no [seu] considerar-come-verdadeiro segundo um princípio **subjéctivo** da mesma” [AA 08:136]. Isso significa, concretamente, que a razão, por não poder ficar “satisfeita” com a mera “obrigação legal das ações”, se vê motivada a fazer uso da ideia de uma “totalidade de todos os fins sob um princípio”, uma ideia “onde como fundamento se estabelece que, *se* nos encontramos em certas relações morais com coisas no mundo, devemos” não só “obedecer [...] à lei moral”, mas temos de “acrescent[ar] ainda a isso o dever de fazer tudo o que está em nosso poder **para que** uma tal relação exista (um mundo conforme aos fins morais supremos)” [AA 08:280].

Tal operação, evidentemente, é semelhante àquela outra da razão teórico-especulativa, a qual, devido à sua insatisfação com a imutabilidade dos limites do conhecimento e com a impossibilidade de fazer um uso constitutivo das ideias transcendentais, vê-se obrigada a optar por um uso meramente **regulativo** das mesmas, o que, no caso dela, de fato, resolve os problemas. Que essa solução, entretanto, não vale nada no âmbito da razão prática, não precisa ser ressaltado novamente: se o dever (de promover o sumo bem) perdesse seu caráter obrigante, o próprio

sumo bem se tornaria um “bem qualquer” e não poderia mais constituir o fim terminal, mas só um entre outros fins possíveis; e se os postulados fossem interpretados em sentido regulativo, eles simplesmente deixariam de ser postulados e se tornariam meras regras práticas de conduta, perdendo assim não só sua qualidade intrínseca de valer universalmente, mas também, e sobretudo, a de serem condições sistemáticas indispensáveis para a própria realização do sumo bem.

Seja dito novamente que o que a razão aqui está fazendo nada mais é do que insistir no seu direito de fazer valer as suas próprias necessidades, o que implica expressamente, como já foi dito, a faculdade de determinar autonomamente os seus próprios princípios – subjetivos – de agir, suposto que os princípios objetivos (que, é claro, continuam válidos nas suas respectivas áreas de aplicação) se tornem inoperáveis.

*

Ora, é notório (e, sem dúvida, pelo menos **uma** das fontes para as controvérsias na literatura, inicialmente apontadas), que o sumo bem, não obstante a sua possível localização e determinação sistemática, sofreu, no decorrer do seu desdobramento no interior da filosofia crítico-transcendental, várias alterações, algumas delas até bastante significativas; o que tem prejudicado ou até impossibilitado diversas tentativas de chegar a uma interpretação unívoca e inteiramente coerente desta figura. Um dos aspectos problemáticos – que aqui só pode ser mencionado e não exposto mais detalhadamente – constitui, sem dúvida, certa oscilação semântica no próprio termo “sumo bem” e, também, nos seus componentes.¹⁰ Fica, por exemplo, não em todos os contextos suficientemente claro se Kant está falando do “sumo bem originário” ou do “sumo bem derivado”, se “o sumo bem no mundo” se refere ao sumo bem alcançável no mundo empírico, ou se “mundo”, no caso, também inclui o “mundo inteligível”, ou seja, supra-empírico; ou, outro exemplo, se a exigida “promoção” do sumo bem significa só a “contribuição” para sua realização ou sua própria “realização”, e se tal “contribuição” ou “realização”, caso ela ocorra, deve ocorrer neste mundo, p.ex., na história empírica do homem, ou num mundo além do empírico e, portanto, fora do tempo etc. – Tais oscilações ou ambiguidades semânticas resultam, é claro, em grande parte, do fato que a questão do sumo bem é abordada, por Kant,

¹⁰ Seja anotado que esse problema agrava-se ainda mais pela tradução do termo alemão “höchstes Gut” para outras línguas, como, p. ex., o português, onde encontramos, às vezes até no mesmo contexto, como termos pretensamente sinônimos de “sumo bem”, também “bem supremo”, “bem mais elevado”, “bem soberano”, ou simplesmente “o melhor” [do mundo].

repetidas vezes e em épocas diferentes, e, portanto, também em contextos e sob perspectivas bem distintas. Mas que isso, a despeito das – inegáveis – dificuldades hermenêuticas supracitadas, não precisa significar necessariamente o fim de qualquer interpretação construtiva ou “conciliadora”, mostra o grande número de estudos meticolosos sobre o assunto, sobretudo na história de recepção mais recente, que defendem – se bem que, às vezes, com base em argumentos bastante heterogêneos – a unidade e homogeneidade da doutrina kantiana do sumo bem. **Se ou até que ponto** tais propostas, enfim, conseguem convencer, certamente vai depender também da questão **de que forma** é operada, nelas, a união sistemática dos diversos momentos no amplo espectro semântico desta figura, **sem** introduzir modificações substanciais nos componentes principais da composição da mesma ou até tirá-la do seu lugar sistemático original, cuja reconstrução e reconsideração crítica foi o objetivo principal deste meu trabalho.

Resumo: Na literatura, a doutrina kantiana do sumo bem tem sido motivo de grandes controvérsias, que gravitaram, geralmente, em torno do problema da sua integração sistemática e da questão da sua importância (ou sua eventual dispensabilidade) para a filosofia moral de Kant, no seu todo. Não obstante isso, fica evidente que, para o próprio Kant, o sumo bem (e a questão da sua realizabilidade no mundo), constituiu muito mais do que um mero apêndice doutrinal da sua teoria. Que ele viu, antes, na solução desta questão uma tarefa central, não só da filosofia moral, mas até da filosofia, no seu todo, mostra-se no fato de ela estar presente, desde o período “pré-crítico” até o “opus postumum”, em quase todos os seus escritos principais. – Levando a sério essa postura do próprio Kant, o meu trabalho pretende fornecer, com base numa reconstrução crítica dos componentes essenciais da composição do sumo bem, fornecer os elementos necessários para a determinação do lugar sistemático desta figura no todo da filosofia prática kantiana.

Palavras-chave: filosofia moral kantiana, sumo bem, integração sistemática

Abstract: In the literature, the Kantian doctrine of the highest good has been the subject of great controversy, usually centered around the problem of its systematic integration with and significance (or perhaps dispensability) for Kant’s moral philosophy. Nevertheless, it is evident that for Kant himself the highest good (and the question of its actualization in the world), was much more than a mere appendix to his theory. That he saw in the solution to this problem a central task not only for moral philosophy but for philosophy as a whole is

apparent in the fact that it is present in almost all of his writings, from the “pre-critical” period to the “opus postumum”. Taking seriously Kant’s attitude in this regard, my paper purports to offer the elements necessary for a determination of the systematic place of the highest good in Kant’s moral philosophy.

Keywords: Kantian moral philosophy, highest good, systematic integration

Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura

[Happiness and the dignity of being happy: the highest good as a dialectical ideal of pure practical reason]

Solange Dejeane*

UNIFRA, Santa Maria

I

O tema da felicidade na ética de Kant parece relegado a um segundo plano, pelo menos nos escritos do período crítico.¹ Com efeito, a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a ética kantiana aparece como uma ética do dever incondicionado, e não como uma ética da busca da felicidade, pessoal ou coletiva. É o caso para Kant que agir moralmente bem é agir *por* dever, e “[u]ma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada”.² Na segunda seção da *Fundamentação*, texto no qual o autor se ocupa principalmente com a formulação do princípio supremo da moralidade, a distinção entre o imperativo moral (categórico) e os imperativos da felicidade (hipotéticos) é inequívoca. “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (FMC, BA 39),

* Email para contato: soldejeanne@terra.com.br

¹ Sobre o lugar da felicidade no pensamento de Kant antes de 1780 ver o interessante capítulo 3 (“Freedom as the Inner Value of the World”) do livro *Kant on Freedom, Law, and Happiness* de Paul Guyer. O autor se vale de inúmeras notas (Reflexões) de Kant da década de 1770 para mostrar que nesta época Kant dificilmente separava moralidade e felicidade, e que defendia a tese de que a moralidade com sua condição essencial, a saber, a liberdade, tinha em vista precisamente a sistematização e maximização da felicidade para todos. Cf. op. cit., p. 100.

² Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 13. Doravante as referências serão feitas no texto com a abreviatura FMC, seguida da paginação do texto original. O mesmo procedimento será adotado com relação às citações da *Crítica da razão prática* (CRPr – tradução de Valerio Rohden) e da *Crítica da razão pura* (CRP). Quando a abreviatura é omitida e a citação aparecer só com a paginação original trata-se do último texto referido em citação anterior.

mesmo que esta finalidade seja a felicidade. De acordo com a perspectiva kantiana, mesmo ações praticadas em conformidade com o dever, especialmente as realizadas com inclinação *imediate*, como pode ser o caso de ações praticadas com vistas à felicidade, embora sob muitos aspectos boas ações, não possuem qualquer valor moral. Não resta dúvida de que toda argumentação que Kant desenvolve na *Fundamentação* no que diz respeito à “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”, um princípio que ele julga deva ser necessário e universalmente válido, tem como resultado que a felicidade não serve, pelo menos, como *fundamento* (ou *motivo*) para a moralidade.

Também na Analítica da segunda *Crítica*, reconhecida como um dos dois textos mais importantes da ética kantiana madura, o filósofo ocupa-se, desta vez em detalhes, com a distinção entre a lei moral, princípio *formal* do querer, cuja origem é a razão pura, e todos os preceitos práticos compreendidos sob o princípio da felicidade.³ Duas passagens no início do texto, com as quais ele inicia os **Teoremas I e II**, são significativas para ilustrar aqui este ponto central da *Crítica da razão prática*. Primeiramente lê-se a seguinte consideração: “Todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (CRPr, A 38). Em seguida, o **Teorema II** inicia com a seguinte afirmação: “Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (A 40). Ou seja, a partir do “princípio” da felicidade não é possível estabelecer qualquer *lei* moral. Pois, como pondera Kant neste contexto, “[o] princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição **inferior**” (A 44). De modo que para se conceber e admitir um princípio moral com força de lei é preciso reconhecer *na* razão uma *faculdade de apetição superior*, de acordo com a qual unicamente é possível pensar uma lei como fundamento determinante suficiente da vontade, ainda que puramente *formal* – com exclusão da felicidade. Conforme

³ No texto sob o título “**Elucidação crítica da analítica da razão prática pura**” Kant confirma a principal tarefa que coube à Analítica na medida em que aí se tratava de verificar a possibilidade da razão prática pura: “Ora, a distinção da **doutrina da felicidade** (cujos princípios empíricos constituem todo o fundamento, sem nada acrescentar a segunda) da **doutrina da moralidade**, é a primeira e mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura, na qual ela tem de proceder tão **exatamente** e, por assim dizer, tão **meticulosamente** como o geômetra em seu trabalho” (CRPr, A 165).

ainda consideração kantiana, a razão seria uma verdadeira faculdade de apetição *superior* ao determinar por si mesma a vontade, sem estar no serviço das inclinações – sempre sensíveis (cf. A 45).

Não obstante a tese de que a felicidade, entendida como princípio prático empiricamente condicionado, não serve como princípio moral de determinação da vontade – já que o conceito de felicidade constitui “somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos” (CR-Pr, A 46), enquanto a lei moral configura-se como princípio *objetivo* de determinação da vontade; Kant reconhece no mesmo contexto da Analítica que “[s]er feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição” (A 45). Ora, também na *Fundamentação* ele considera a intenção da felicidade “como certa *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência” (FMC, BA 42). Neste contexto, como vimos anteriormente, ele exclui do fundamento determinante da vontade moral todas as finalidades da faculdade de apetição, mas não deixa de reconhecer que

Há [no entanto] *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*. (FMC, BA 42)

O problema é que mesmo admitindo que a felicidade seja uma finalidade *naturalmente* necessária aos seres racionais finitos Kant afirma que a lei moral, como uma lei da razão *pura*, causa prejuízo à satisfação das inclinações, numa palavra à felicidade. Ou seja, ele não apenas distingue o princípio da moralidade do princípio da felicidade. Além disso, considera também que agir moralmente, isto é, agir de acordo com o único fundamento determinante da vontade moralmente válido para seres racionais finitos, compromete a felicidade destes seres. Como então entender sua consideração de que a felicidade como objeto (*matéria*) da faculdade de desejar é *essencial* a toda gente (a todo ser racional finito)? Pois, nestes termos apresenta-se um *conflito* da razão consigo mesma. Admitindo aqui este conflito da razão como um problema, pode-se pensar sua solução a partir da tese kantiana segundo a qual o homem seria um “cidadão de dois mundos”: o mundo sensível e o *mundo inteligível*. Como pertencente ao mundo sensível o homem estaria submetido somente a princípios práticos materiais, dentre os quais o da felicidade; como membro do mundo inteligível, uma *perspectiva* aberta pelo princí-

pio supremo da moralidade enquanto princípio da razão pura prática, o homem seria, por assim dizer, gerido pelas *leis morais da liberdade*.

Todavia, esta não pode ser a última palavra de Kant com relação ao problema de que se trata aqui. Ele não pode dar-se por satisfeito simplesmente com o pressuposto da “dupla cidadania” do homem, embora esta consideração tenha sido decisiva na questão da fundamentação do princípio supremo da moralidade.⁴ Mesmo solucionado o problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade, ou antes, justamente pelo caráter da solução da fundamentação de um princípio moral objetivo, necessário e universalmente válido, o conflito entre razão prática empiricamente condicionada e razão prática pura (entre sensibilidade e razão) parece inevitável.

Ainda que possamos aqui apontar o que seria um conflito da razão consigo mesma, e isso já desde as considerações sobre felicidade e moralidade expostas na *Fundamentação*, é o caso que na *Análítica da Crítica da razão prática* Kant aparentemente ignora qualquer problema referente a este tipo de conflito da razão prática com a sensibilidade. Ele está concentrado apenas na questão da natureza de um princípio prático objetivo e universalmente válido. Assim, considera, não por acaso, que o contentamento de um ser racional finito com a sua existência inteira – o que ele designa como “ser feliz” – é “[...] um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de apetição [...]” (CRPr, A 45). Ora, considerando “o contentamento com toda a sua existência” um problema, e não “uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua auto-suficiência independente [...]” (A 45); (considerando) que o princípio da felicidade só pode ser conhecido empiricamente, posto que princípio material de determinação da vontade; e ainda, que um princípio com valor de *lei* só pode ser concebido como um princípio totalmente *a priori*, e por isso independente da matéria da faculdade de apetição; Kant simplesmente enfatiza o problema prático de definir uma *lei* moral, e observa que para isto a felicidade não serve. E, enfim, pondera que “o conceito de felicidade [...] é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente” (A 46), já uma lei moral, “enquanto objetiva teria de conter, em todos

⁴ Uma consideração importante sobre este tema é justamente notar que o imperativo categórico sinaliza que no homem (ser racional finito) o “mundo sensível” e o “mundo inteligível” se encontram relacionados no *limite da razão*. Cf. a respeito a tese de doutorado “A fundamentação da moral no limite da razão em Kant” (S. Dejeanne, 2008).

os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade” (A 45/46).

Ora, neste contexto da Analítica há sim referência a um conflito da razão prática (pura) (*Escólio II* do **Teorema IV**), só que esta (referência) não diz respeito a um conflito de “interesses” da razão (ora na moralidade, ora na felicidade), mas surgiria mesmo de tomarmos a felicidade, que é uma finalidade *naturalmente necessária* a todo ser racional finito, como fundamento do dever moral. O raciocínio kantiano aí é intrincado e trata do absurdo que seria tomarmos o princípio da felicidade como fundamento determinante da vontade moral. De acordo com Kant, fazer do princípio da *própria* felicidade o fundamento determinante da vontade é o reverso (“exato oposto”) do princípio da moralidade. A consequência seria a ruína da moralidade, uma vez comprometido o princípio da *autonomia* da vontade, o qual é concebível tão somente a partir da abstração de toda e qualquer matéria da faculdade de apetição, isto é, como *forma* legisladora da razão pura. Ele se refere a esta situação como um *conflito prático* que “se a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão intransferível, tão perceptível mesmo ao homem mais comum, [ele] arruinaria completamente a moralidade” (CRPr, A 62). Por fim, pode-se dizer que o filósofo quase incansavelmente lembra seu leitor de que “[o] princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade **geral** como objeto” (A 63).

II

Não há dúvida de que a partir da *Fundamentação*, texto no qual Kant apresenta a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, a felicidade não se constitui mais em um princípio para a moralidade. Ou seja, a “descoberta” do princípio da autonomia lhe permite sustentar que a validade do imperativo categórico enquanto princípio obrigante para a vontade já não está vinculada à (realização da) felicidade, mas tão somente à própria lei da moralidade, uma lei cuja *ratio essendi* é a liberdade. Não obstante, ele continua mantendo a mesma tese já conhecida da primeira *Crítica*, a saber, que a própria moralidade constitui-se, pelo menos, na condição da dignidade de ser feliz.⁵

⁵ Paul Guyer (*Kant on Freedom, Law, and Happiness*) trata a caracterização da virtude como dignidade de ser feliz em termos de um “profundo mistério na ética de Kant”: “[...] the other profound mystery in Kant’s ethics is his frequently reiterated characterization of virtue as the worthiness to be happy” (p. 117). Parece que ele não deixa de ter razão, pois, se virtude e felicidade repousam em princípios heterogêneos, com entender a virtude como condição de merecimento de ser feliz? E, não obstante isso, talvez se possa indagar se não é essa mesma caracterização da virtude como dignidade

Na **Doutrina do Método** da *Crítica da razão pura*, especificamente no capítulo sobre O Cânone da razão pura, Kant explicita sua concepção da moralidade como dignidade de ser feliz. Neste contexto já se pode observar que ele concebe as “leis morais” nos termos de regras práticas necessárias, objetiva e universalmente válidas, as quais teriam sua origem *a priori*, na própria razão, e nunca em quaisquer *objetos* da vontade. Ou seja, já no texto de 1781 nota-se a distinção entre a lei moral, ou lei dos costumes, e a regra da prudência, ou “lei” pragmática, isto é, “a lei prática que tem por motivo a felicidade” (CRP, A 806/B 834). Uma lei moral é aí definida como “a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos como *podemos tornar-nos dignos da felicidade*” (A 806/B 834). Mas, esta distinção entre a lei dos costumes e a lei pragmática, ainda que aquela tenha sido concebida de modo a reconhecer-lhe como o único móbil o “tornar-nos dignos da felicidade”, não foi suficiente para explicar o caráter normativo da moralidade. Pois, a moralidade *em si* não oferece (ainda) uma condição que garanta o caráter obrigante de suas leis que não a busca da felicidade. Isso explica porque no texto da primeira *Crítica* ainda encontra-se a ideia de que a moralidade só tem força normativa quando associada às “condições de possibilidade” de realização da felicidade. Pois, Kant julga que às prescrições morais da razão está inseparável e necessariamente associada a *esperança* da felicidade, ainda que a felicidade mesma já não seja considerada como fundamento *imediato* para a moralidade. Nisso observa-se já na primeira *Crítica* traços da ética kantiana madura.

Contudo, diferentemente do que vai defender a partir de 1785 – que a própria autonomia da vontade serve como fundamento do imperativo categórico, na primeira *Crítica* Kant (ainda) concebe um nexo entre moralidade e felicidade que indica a *participação na felicidade o motivo* das leis morais. De fato, o peculiar neste texto da primeira *Crítica* é justamente o reconhecimento de que a lei moral “[...] considera unicamente a liberdade de um ente racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade [...]” (CRP, A 806/B 834). Ora, por mais que Kant aí distinga os princípios da moralidade e os da felicidade, e que talvez

de ser feliz que nos permite compreender a reivindicação de Kant acerca da conexão necessária entre virtude e felicidade. Ainda de acordo com P. Guyer, uma das ideias que apoiariam a equação da virtude com a dignidade de ser feliz “is the general claim that worthiness to enjoy a good, whether natural or otherwise, presupposes that one *merits* it, or has earned the right to it *by one’s own actions*, and that as the product of our only genuine *free* actions, or, in other words, as one of the two possible outcomes of our only genuine *actions* at all, virtue is the only ground for any merit at all” (p. 119).

ele reconheça já que a felicidade não resulta, pelo menos não *neste mundo*, necessariamente de um comportamento moral irrepreensível, e que, por isso, a felicidade já não pode servir como princípio determinante *imediato* da vontade moralmente boa, porque a realização ou alcance da felicidade não depende exclusivamente da razão humana, ele acaba por esboçar não uma filosofia moral propriamente dita, mas antes uma teologia moral. Pois, considera que

[...] sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão, determinado *a priori* e necessário (CRP, A 813/B 841).⁶

Este “fim integral” considerado necessário para todo o ser racional seria justamente a felicidade, na proporção da moralidade de nossas ações.

Eis o quadro no qual Kant situa a questão do *sumo bem* na **Doutrina do Método** da primeira *Crítica*: o ser racional finito pode *esperar*, para uma vida futura, a felicidade na exata medida da sua virtude, o que lhe é garantido pelo *sumo bem originário* (Deus) – parece que este aspecto de sua teoria do sumo bem não vai mudar quando trata da questão na segunda *Crítica*. Notável com relação à primeira *Crítica* é que esta *esperança* parece ser o que de fato o filósofo considera que impulsiona o agir moral de entes racionais finitos. Pois, temos elementos textuais significativos para considerar que, mesmo distinguindo os princípios da moralidade e da felicidade, em 1781 Kant ainda pensa a felicidade como vinculada, de algum modo, aos fundamentos da moralidade. Ou seja, mesmo tendo identificado as leis morais com leis da razão pura, abstraindo de todo e qualquer elemento empírico do querer, ele não consegue desvincular a *validade* destas leis, entenda-se sua força normativa, da *esperança* da *felicidade* (cf. CRP, A 805/B 834).

De acordo com a perspectiva então assumida por Kant não parece difícil compreender o vínculo entre felicidade, entendida como “a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua

⁶ Parece que nesta época Kant está num período de transição no que diz respeito à sua concepção acerca da relação entre felicidade e moralidade. A julgarmos pela leitura de Paul Guyer, durante toda a década de 1770 Kant está pensando a lei moral como o lugar da sistematização e maximização da felicidade (de todos). Na **Doutrina do Método**, Kant distingue felicidade e moralidade, e concebe como móbil da moralidade não a felicidade, mas a “dignidade de ser feliz”. Ora, a distinção entre os princípios da moralidade e da felicidade Kant mantém em todos seus escritos posteriores, mas o que ele não consegue ainda em 1781 é desvincular a força normativa da moralidade da *esperança* de ser feliz, o que é o tema central do pensamento ético kantiano pós 1785.

multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração” (A 806/B 834), e virtude, definida como dignidade de ser feliz – *não obstante a distinção entre a lei prática* (moral) *e as leis pragmáticas* (da felicidade). Pois, embora tenha afirmado que o único *móvil* da lei moral é o “indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*”, o filósofo conta claramente ao menos com *a esperança* da própria felicidade, a qual nos seria distribuída na exata proporção de nosso comportamento virtuoso, como *mola propulsora* para a observação das leis morais. E assim a esperança na felicidade acaba ainda por servir de *motivo* para a moralidade, pelo que a conexão aí reivindicada entre ambas não aparece como problemática, pelo menos não tão problemática. Problemática é, sem dúvida, neste contexto, pelo menos para as pretensões de uma filosofia crítica, a definição kantiana das leis ou imperativos morais a partir da liberdade prática e, ao mesmo tempo, sua afirmação de que sem um Deus e uma vida futura as leis morais seriam completamente vazias, porque isso seria o mesmo que anular completamente a liberdade como princípio prático.

Seja como for, no contexto da **Doutrina do Método** da primeira *Crítica* pode-se encontrar tanto traços da ética madura-crítica de Kant – como a distinção dos princípios da felicidade e da moralidade, quanto um elemento que caracterizaria seu pensamento moral pré-crítico, e problemático a partir da *Fundamentação*, a saber, a concepção de que o vínculo *necessário* entre o “sistema da moralidade” e a felicidade se dá de tal modo que a felicidade, ou antes, a esperança da felicidade, sirva ainda como princípio motivacional para a moralidade – e daí sua teologia moral. O argumento de Kant?

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isto aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos. Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objectos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação [...] (CRP, A 812-13/B 840-41).

Ora, a teologia moral exposta na primeira *Crítica* é estranha ao sistema da moralidade tal como Kant o apresenta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na segunda *Crítica*, notadamente no que diz respeito à força obrigante da lei moral, agora reconhecida como intrínseca ao princípio da autonomia da vontade.

Na *Fundamentação* nota-se claramente a ruptura com a teologia moral exposta na **Doutrina do Método** da primeira *Crítica*. Agora ele já não fala mais de “leis morais” (no plural), e sim de *um* princípio supremo da moralidade, qual seja o princípio da *autonomia da vontade*. Já aí fica estabelecida a relação de reciprocidade entre lei moral e liberdade da vontade, e excluído do fundamento determinante da vontade moral qualquer elemento estranho à própria lei da liberdade. Como vimos acima, todo esforço de Kant no texto de 1785, esforço que se repete na Analítica da *Crítica da razão prática*, é justamente separar o princípio prático puro de todos os princípios empiricamente condicionados que a razão prática pode se representar, especialmente dos *preceitos* da felicidade. Tanto esforço faz pensar que ele queria mesmo mostrar seu distanciamento em relação à teologia moral exposta na *Crítica*, onde ainda a felicidade aparece, pelo menos *indiretamente*, como “mola propulsora” para a moralidade.

Mas, ainda conforme nota-se acima, se neste aspecto Kant muda substancialmente sua filosofia moral a partir de 1785, num outro aspecto ele continua afirmando a mesma tese, qual seja a definição da moralidade como “dignidade de ser feliz”. Certo é que ele não abandona a tese da moralidade como dignidade de ser feliz. Na *Fundamentação* esta é uma de suas primeiras afirmações: “[...] um espectador razoável e imparcial em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade” (FMC, BA 2). Logo mais adiante ele concebe a *boa vontade* como a condição mesma “de toda aspiração de felicidade” (FMC, BA 7).

Todavia, como entender a tese kantiana da moralidade como dignidade de ser feliz à luz de considerações que não apenas apontam que moralidade e felicidade repousam em princípios diferentes, mas que aquela pode mesmo causar prejuízo à consecução desta? Como a mesma lei pode causar dano à satisfação das inclinações de um ser racional finito e, ainda assim, torná-lo digno da felicidade, entendida como a soma da satisfação das nossas inclinações? Por mais que esta concepção de Kant possa parecer problemática em vista da distinção entre moralidade e felicidade, ela não é mais problemática do que foi na primeira *Crítica*, quando então ainda faltava ao pensamento kantiano aquilo que a partir de 1785 aparece como princípio que confere efetivamente aos seres racionais a dignidade de qualquer bem, inclusive da felicidade, a saber, o

princípio da autonomia da vontade.⁷ Parece, assim, que o entendimento da concepção kantiana da virtude como “dignidade de ser feliz” pode lançar luz à leitura sobre a questão do *sumo bem* tal como Kant o apresenta na Dialética da segunda *Crítica*. Pois, se na Dialética da *Crítica da razão prática* o tema da felicidade assume ares de problema, justamente pela tese kantiana da conexão *necessária* entre virtude e felicidade no conceito de sumo bem, lembramos aqui o princípio norteador da filosofia crítica: a razão tem que poder resolver todos os seus problemas!

Com relação ao problema do sumo bem se trata aqui, então, de rever a questão desde uma ótica mais abrangente, de uma interpretação que não contrapõe simplesmente a lei pura do dever à satisfação das inclinações sensíveis sob o nome de felicidade; de defender que a contraposição pura e simples entre dever moral e felicidade, como se fossem incompatíveis, parece não fazer jus ao pensamento de Kant; trata-se também de precisar a dialética da razão prática pura, e de enfatizar a tese kantiana de que o único incondicionado prático pode ser concebido na *forma* legisladora da razão, nunca em um objeto/matéria do querer, e, por conseguinte, que o dever moral não pode repousar na busca da felicidade sob pena da razão cair em um conflito consigo mesma. Pois, embora não haja dúvida quanto ao fato de a felicidade não poder servir como fundamento da moralidade a relação desta tese com a *natureza* dialética da razão prática não aparece claramente.

Algumas considerações de Kant parecem, de fato, conduzir seu leitor à conclusão de que virtude e felicidade são incompatíveis, que o dever moral em nada precisa considerar a felicidade dos entes racionais finitos, que promover a felicidade própria não é um dever. Com efeito, ao considerarmos tão somente a solução da questão da fundamentação de um princípio moral com valor de lei, como é o caso na *Fundamentação* e na Analítica da *Crítica da razão prática*, é forçoso admitir a heterogeneidade das máximas da virtude e da felicidade. Todavia, não se pode ignorar que embora considerando a *boa vontade* o “bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade” (FMC, BA 7), em nenhum momento Kant a considera “o único bem nem

⁷ Este é um tema bem interessante que Kant sugere no Esolio II, **Teorema IV** da Analítica da segunda *Crítica*. Neste texto em que Kant está excluindo todo e qualquer princípio material de determinação da vontade do âmbito da fundamentação da metafísica dos costumes, ao tratar da *punibilidade* que acompanha a transgressão de uma lei moral (cf. CRPr, A 65ss), ele faz uma alusão ao tema do sumo bem tal como ele é concebido na primeira *Crítica*: “Querer, porém, depois disso considerar toda a punição e recompensa somente como uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade), é um mecanismo demasiado visivelmente supressor de toda a liberdade de sua vontade [...]” (A 67).

o bem total”; que mesmo tendo definido o princípio supremo da moralidade como um *princípio do querer* que abstrai dos fins que possam ser alcançados com uma determinada ação (cf. FMC, BA 13-14), em nenhum lugar ele afirma que a vontade humana pode ser destituída de seu móbil *a posteriori*; pelo contrário, considera “que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada” (FMC, BA 14); e, por fim, por toda parte ele reitera que a felicidade, enquanto *objeto* (matéria) do querer, é o *fim natural* de todo ser racional finito. De modo que o tema da *síntese* entre virtude e felicidade no conceito de sumo bem consiste num problema para a filosofia moral crítica não simplesmente pela incompatibilidade entre ambas, mas resulta antes da descoberta (crítica) do caráter heterogêneo entre as máximas da felicidade e da moralidade. Esta descoberta resultaria do conflito da razão prática quando *pensa* encontrar na felicidade o princípio *incondicionado* da moralidade⁸ – pena Kant não ter sido mais claro quanto a este aspecto que parece importante para compreender a Analítica e a Dialética da segunda *Crítica* como partes de um todo articulado e não como se fossem separadas por um abismo.

Parte-se aqui, pois, da constatação de que, se Kant faz repousar a virtude num princípio da razão pura, porquanto as máximas de ação com vistas à felicidade são todas empiricamente condicionadas – do que o leitor da *Fundamentação* e da Analítica da segunda *Crítica* não tem a mínima dúvida –, desde o início da argumentação acerca da *fixação do princípio supremo da moralidade* é claro que ele vem trabalhando com o *fato* de que um ser racional finito não pode abrir mão nem da moralidade nem da felicidade, e que o sumo bem não pode ser reduzido a uma ou outra. De modo que o vínculo entre virtude e felicidade parece *pressuposto* mesmo na argumentação acerca da fundamentação de um princípio moral totalmente *a priori*. Pois, sustentar que a moralidade repousa em um princípio da razão pura não significa afirmar que o ser humano virtuoso possa e queira abrir mão de sua felicidade. E o problema então é como *explicar* o vínculo (desde sempre) *necessário* entre virtude e felicidade uma vez constatada a heterogeneidade de suas máximas. Este o desafio de Kant, uma vez que a felicidade, mesmo sendo o objeto *natural* da vontade dos seres racionais finitos, já não pode ser concebida como móbil para a moralidade, e que a lei da moralidade, pelo seu caráter, não pode ser constatada como *causalidade natural* das ações, “[...] porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como

⁸ Cf. a respeito CRPr, A 61-65.

resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais [...]” (CRPr, A 204-205).

III

A questão do *sumo bem*, que aparece de modo explícito apenas na Dialética da segunda *Crítica*, e que implica uma resposta acerca da síntese *a priori*, portanto necessária segundo Kant, entre virtude e felicidade, pode ser vislumbrada já na Analítica. Isto implica especialmente identificar o sumo bem como *objeto* do “querer perfeito de um ente racional finito”. E com relação a este tema do “querer perfeito” de um ser racional finito é também digna de atenção a passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes* na qual Kant fala de uma dupla “intenção da natureza” com relação ao homem enquanto ser racional (finito): a primeira, a partir da razão, produzir uma *vontade boa em si mesma*; a segunda, satisfazer sua inclinação *natural* à felicidade. Pois, observa-se aqui o pressuposto da discussão acerca do sumo bem na Dialética da segunda *Crítica*, qual seja, que se a felicidade não pode ser a finalidade a que se destina *especialmente* a razão, a finalidade a que se destina a razão (pura), a saber, produzir uma *vontade boa em si mesma*, não é a única intenção da natureza com relação ao homem. Considerando que as duas intenções da natureza dizem respeito ao *mesmo* ente, não pode ser razoável supor que a razão prática pura fique indiferente com relação à promoção da felicidade. Ora, mesmo tendo que abstrair aqui de concepções que Kant apresenta e não desenvolve na *Fundamentação*, tais como a “finalidade e intenções da natureza” e “destino da razão”, questões estas que, portanto, não servem como argumento genuíno sobre o tópico aqui tratado, compreende-se que as considerações de Kant só podem significar que a razão *se destina* a “uma outra e mais digna intenção da existência” que não à felicidade (FMC, BA 6), mas não que a felicidade deixa de ser *o objeto* da vontade humana.

Já na Analítica da *Crítica da razão prática*, depois de se ocupar com a distinção entre o princípio supremo da moralidade e todos os outros preceitos práticos, compreendidos sob o princípio da felicidade, Kant adverte: “Mas essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração**” (CRPr, A 166). E no início da

Dialética faz as seguintes considerações, resumindo a argumentação da Analítica:

Que a **virtude** (como o merecimento de ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. (CRPr, A 198-199).

A questão é que, se a razão prática busca para o condicionado o incondicionado, como parece ser a tese de Kant, com base na natureza do dever moral que é categórico, ela não o encontrará na felicidade. A felicidade entendida como satisfação das inclinações sensíveis não pode constituir o incondicionado propriamente dito para todo condicionado prático. Nesta perspectiva nota-se que a Analítica faz mais do que a *simples* distinção entre o princípio da felicidade e o princípio da moralidade. Kant mostra aí que o único incondicionado que a razão prática pode admitir é um princípio *formal* da razão, não obstante a felicidade constituir “*uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (...), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural” (FMC, BA 42). Com efeito, nos textos kantianos encontram-se várias passagens que indicam que o autor não ignora a felicidade como objeto (matéria) da vontade. Mas, considerando que a felicidade não poderia ser o fundamento determinante de uma vontade pura, ou seja, servir como princípio fundamental de toda moralidade, o desafio de Kant é justamente encontrar o *lugar* da felicidade junto ao sistema da moralidade – pois, moralidade e felicidade não podem ser incompatíveis. E é isso o que ele mostra na Dialética. Curiosamente, quando este texto dá toda impressão de ser uma tentativa de resguardar o lugar da felicidade, Kant no fundo parece estar reiterando a tese já defendida na Analítica, qual seja que o único incondicionado da razão prática de um ser racional finito é o princípio formal do querer, único critério que serve como *lei* moral.

Se a felicidade é objeto do “querer perfeito” de um ente racional finito, ela só pode ser na medida em que se mostra que não é impossível conceber a conexão entre virtude e felicidade, aquela como *causa* inteligível, esta como seu efeito (no mundo sensível?). A conexão entre virtu-

de e felicidade só se deixa pensar como necessária no “querer perfeito” de um ente racional finito, pois, este, de acordo com Kant, não pode abrir mão da virtude – cujo princípio supremo só pode ser concebido como um princípio da razão pura que causa prejuízo à felicidade, mas tampouco pode lançar mão da felicidade – por ser-lhe uma *finalidade natural necessária*. Assim configura-se o sumo bem como *ideal* da razão, um ideal dialético, *aparentemente* impossível neste mundo em vista mesmo da natureza heterogênea das máximas da virtude e da felicidade, mas, pelo menos, concebível como *conceito da razão prática pura* na medida em que a lei da liberdade é sua condição suprema, e em que esta mesma lei (da liberdade) pode ser admitida como real (mediante a lei moral), pela dupla perspectiva em que um ser racional finito pode ser considerado, como ser sensível e como ser inteligível.

Mas, ainda não está claro como podemos conceber uma vontade (um querer) que está, por assim dizer, entre a razão que não é apta para guiá-la no que respeita aos seus objetos, mas que pode fornecer o único critério genuinamente moral para o agir humano, e os próprios objetos (matéria) da mesma (vontade), que podem ser reunidos sob o conceito de felicidade, à qual a vontade de um ser racional finito não pode renunciar. Considerando que a lei moral é “o único princípio determinante da vontade pura” (CRPr, A 196), como entendermos o conceito da síntese *necessária* entre virtude e felicidade, se o princípio da virtude é absolutamente *a priori* enquanto a felicidade tem como fundamento *preceitos* práticos, isto é, imperativos empíricos? Que “querer perfeito” pode resultar de elementos tão heterogêneos quanto são virtude e felicidade? Pois, em várias passagens dos textos kantianos parece claro que a razão mesma ao determinar a vontade pura mediante a lei moral não promove *por si* a felicidade, pelo contrário, causa prejuízo às nossas inclinações! E, contudo, Kant afirma que a razão não quer que se renuncie à felicidade! Ora, como entender que o cultivo da razão possa causar dano à nossa felicidade e que a razão pura prática não quer que se renuncie à pretensão de felicidade? Como querer com a *mesma* vontade que prejudica a felicidade esta *mesma* felicidade? Que a moralidade seja a condição da dignidade da felicidade é compreensível, mas como considerá-la *causa* mesma da felicidade? Ora, trata-se aqui exatamente disto, na medida em que Kant insiste em uma síntese necessária entre virtude e felicidade. E então o problema é responder se e como a moralidade, entendida como condição da dignidade da felicidade, pode ser também condição da própria felicidade.

A isto se pode responder, por ora, que para Kant o sumo bem é um conceito da razão prática pura, e como tal representa um “objeto

como um efeito possível pela liberdade” (CRPr, A 100). Nota-se aqui que a questão do ponto de vista do uso prático da razão *pura* não parece ser o da realização efetiva do sumo bem, mas *antes* se “nos é permitido **querer** uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder” (A 101). Nesse caso a resposta é positiva, porque nos é permitido querer uma ação com vistas à existência do sumo bem, já que o bom (*Gute*) é “um objeto necessário da faculdade de apetição” (A 101), e como tal é derivado exclusivamente da lei da razão prática, isto é, da própria lei moral.

Todavia, é preciso, ainda, esclarecer em que medida a felicidade é ou pode ser objeto da razão prática pura, tendo em vista que a lei da razão pura causa prejuízo à satisfação de nossas inclinações, em suma, à nossa felicidade. Que o fomento da felicidade não constitui o princípio de todo dever já não resta dúvida. E é certo também que para Kant o fomento da própria felicidade não constitui imediatamente um dever (cf., CRPr, A 167). Nem por isso ele deixa de considerar que, “[s]ob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever” (A 166-167). Ou seja, a felicidade própria não justifica imediatamente nenhum dever moral, e o dever de preocupar-se com a felicidade é só um aspecto que favorece o cumprimento do dever *em si*. Com isso Kant pretende ter determinado nitidamente os limites da moralidade e do amor de si, de tal modo que “[...] mesmo o olho mais comum não pode deixar de distinguir se algo pertence a um ou a outro” (CRPr, A 63).

Mas, então, como entender que a lei da razão determina a vontade a fazer do sumo bem, que tem na felicidade um elemento constitutivo, seu objeto? O argumento que Kant resumidamente apresenta no início da Dialética é de que “ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio” (CRPr, A 199). O tema agora então é a definição da própria felicidade como o objeto/matéria da razão pura, a qual constitui junto com a virtude o sumo bem, já que o princípio da moralidade é o incondicionado puramente formal da razão prática. Ora, como pensar a felicidade como objeto da razão prática pura, se antes se define a felicidade a partir da empiria, da satisfação de nossas inclinações? Sim, a felicidade é sempre empiricamente condicionada!

Uma saída aqui é reconhecer no uso que Kant faz do conceito de felicidade, pelo menos, certa ambiguidade. O conceito de felicidade considerado como elemento constituinte do sumo bem, o qual deve ser promovido pela virtude, não pode ser tomado na mesma perspectiva que a felicidade que sofre dano na medida em que a lei da moralidade serve de fundamento determinante da vontade. É isto o que sugerem as considerações sobre a felicidade na segunda *Crítica*. Ele só pode estar falando de “felicidades diferentes”, ou de vontades diferentes (vontade pura e vontade empiricamente condicionada) e que a felicidade que junto com a moralidade constitui o *sumo bem* não é a mesma felicidade que resulta da mera satisfação das inclinações e necessidades da sensibilidade, embora seja a mesma do ponto de vista da *manifestação fenomênica da sua realização*. Neste sentido o sumo bem é apenas um ideal, e tão somente neste sentido pode ser considerado objeto da razão pura prática, porque ao mesmo tempo *exigência* desta razão (prática pura). A este respeito podemos refletir nas seguintes considerações. O homem

[...] certamente precisa da razão para tomar sempre em consideração o seu bem e mal, mas ele, além disso, a possui ainda para um fim superior, a saber, não **somente para refletir também sobre o que é** em si bom ou mau e sobre o que unicamente a razão pura, de modo algum interessada sensivelmente, pode julgar, mas para distinguir este ajuizamento totalmente do ajuizamento sensível e torná-lo condição suprema do último. (CRPr, A 108-109).

À pergunta, então, como Kant insere em sua filosofia prática o conceito de bem, de sumo bem, sem colocar em risco o princípio da autonomia responde-se: a partir do próprio princípio da autonomia! Com efeito, o bom é definido à luz do princípio fundamental da moralidade, que é, contudo, *formal*, e cuja *matéria* pode ser antecipada *a priori* pela razão sob o título de felicidade, desde que esta seja entendida não como *mera* satisfação de nossas inclinações, mas como um “produto” de ações moralmente boas. E é de se notar aqui que tampouco se trata do autocontentamento que, segundo Kant, acompanha a consciência de ter agido de modo virtuoso. A felicidade entendida como o conceito do que é *bom* só pode ser definida à luz da própria lei moral. É preciso, então, considerar que o filósofo concebe um fundamento moral para a própria felicidade e não a felicidade, invertendo, de certo modo, a ética clássica que encontra na felicidade o fundamento da moralidade.

IV

Tendo em vista tratar-se de uma síntese *a priori*, Kant considera que a “possibilidade do sumo bem não depende de nenhum princípio empírico, assim a **dedução** desse conceito terá de ser **transcendental**” (CRP, A 203). Sem entrarmos aqui nos problemas já tratados pela literatura com respeito a uma dedução transcendental que não seja a das categorias do entendimento, isto é, a dedução (*stricto sensu*) das condições de possibilidade *a priori* do conhecimento, a resposta à possibilidade do sumo bem (satisfatória ou não) encontra-se na “Supressão crítica da antinomia da razão prática” (CRPr, A 205 ss.). Para Kant a razão prática, assim como a razão teórica, também tem a sua dialética. De acordo com sua perspectiva, assim como a razão especulativa, a razão prática pura procura o incondicionado para o praticamente condicionado. Até aqui nenhuma novidade. Pelo contrário! A esta altura o leitor familiarizado com a concepção kantiana da lei moral já dá por resolvido o problema. Pois, considerando que o praticamente condicionado se baseia em inclinações e na necessidade natural, como Kant ensina já na *Fundamentação*, o praticamente incondicionado é dado na própria lei moral, entendida como autonomia da vontade, uma lei da razão pura. Mas, de acordo com o texto, o incondicionado que a razão pura prática procura para o praticamente condicionado não se esgota no princípio determinante da vontade que é *formal*, mas diz respeito à “totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura sob o nome de **sumo bem**” (CRPr, A 194).

A questão é que a felicidade não pode ser tida como princípio da moralidade, e tampouco a moralidade parece poder produzir a felicidade *neste mundo*. Ou seja, de acordo com a perspectiva assumida por Kant, é absolutamente impossível que a felicidade seja o *motivo* da moralidade, e tampouco parece possível que a máxima da virtude seja a causa *material* e *eficiente* da felicidade. Porque “toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos [...]” (CRPr, A 204-205). Então, que tipo de vínculo a razão prática estaria autorizada a estabelecer entre virtude e felicidade no conceito de sumo bem? Conquanto tal unidade não pode ser considerada como analítica, pois se trata de determinações completamente heterogêneas, Kant aposta em uma “conexão da causa com o efeito” (A 204). Como a lei da moralidade é, por definição, o único fundamento determinante incondicionado da vontade é ela que deve ser considerada a causa da felicidade. Ele explicita esta possibilidade mediante a supressão do que

ele denomina de antinomia da razão prática, antinomia esta que o filósofo parece não formular de modo adequado.

Não obstante a constatada *impossibilidade* de que a máxima da virtude seja a causa *imediate* da felicidade, e isto porque, como já repetimos incontáveis vezes, virtude e felicidade repousam em princípios muito diferentes (heterogêneos), Kant assume que a proposição segundo a qual “a disposição à virtude produz(a) necessariamente a felicidade, **não é falsa de modo absoluto** mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só **condicionalmente** falsa” (A 206). Pressupondo a lei moral como “fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos)”, Kant pondera que “não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial [...]” (A 207). E, finalmente, situa a possibilidade do sumo bem “na conexão com um mundo inteligível”, cuja perspectiva é aberta pela própria lei moral.

Isto significa que o sumo bem não é, de fato, uma realidade efetiva e *dada* no mundo sensível (e talvez nunca seja). Contudo, Kant insiste que o sumo bem é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade. Mais do que isso, que é a própria lei moral que “ordena a promoção do mesmo” (A 205). Entende-se, com isso, que o sumo bem é necessário como uma *tarefa* a ser permanentemente cumprida pelos entes racionais finitos; que é possível, e mesmo necessário, *esperá-lo*, não para que sirva de motivo para a moralidade, mas, antes, porque é uma exigência da própria razão prática pura, que opera mediante o princípio (moral) da autonomia da vontade, e com isso nos torna dignos da felicidade. Mas, se consideramos a felicidade como algo a ser realizado de acordo com a virtude, sem ser confundida com ela em seus respectivos princípios, só podemos contar mesmo com outro *poder*, que não o de nossa própria razão, que possa distribuir a felicidade proporcionalmente a nossa virtude. Assim, podemos *esperar* a felicidade! É-nos permitido esperar a felicidade! Mais do que isso, devemos agir de modo a merecê-la, para que a distribuição da felicidade como recompensa por nossas ações virtuosas não seja reduzida a “uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade) [...]” (CRPr, A 67). Mas, *realizar* necessariamente a felicidade como

consequência do agir virtuoso, eis do que o ser humano não pode estar absolutamente seguro.

Ora, se prático é aquilo que é imediatamente possível mediante uma ação, então Beck tem razão ao definir o sumo bem *simplesmente* como ideal dialético da razão pura prática, e não como *conceito prático*, como parecer sustentar Kant. Porque, embora o sumo bem seja o objeto completo da razão prática pura, a esta só está facultado realizar *de imediato* a própria lei moral. Ou seja, a razão pura pode *assegurar-nos* tão somente a condição de nos tornarmos dignos da felicidade, não a própria felicidade, se esta deve ser entendida como a satisfação total de nossas inclinações. Com efeito, em seu importante texto sobre a filosofia prática kantiana, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Beck trata de responder duas questões básicas que a seu juízo se impõem acerca do sumo bem (*summum bonum*), tal como Kant desenvolve o tema na Dialética da razão prática pura: (1) É o sumo bem o fundamento determinante da vontade moral? (2) Existe uma necessidade (dever) moral de promover o sumo bem? De acordo com o autor a resposta para ambas as questões é negativa.

A resposta a primeira questão, à luz dos textos kantianos, só pode ser negativa. Aliás, a questão só se coloca mesmo para efeito de análise do próprio texto de Kant, uma vez que em toda a *Fundamentação* e na Analítica da segunda *Crítica*, ele não faz outra coisa senão argumentar que o único fundamento determinante da vontade genuinamente moral é o princípio da razão pura. Uma vez mais nota-se aqui que todo esforço da Analítica da Razão Prática é para mostrar que uma lei moral só pode ser concebida como lei da razão pura, fazendo abstração de toda matéria da faculdade de desejar, e que só uma lei da razão pode ser tida como fundamento determinante legítimo da vontade moral. Quanto a isso Kant não deixa dúvida. De modo que o sumo bem enquanto tal não pode ser coerentemente admitido como fundamento determinante da vontade moral. E Kant não o faz! O sumo bem não é necessário como motivo para a moralidade genuína. Se há um contexto em que cabe a pergunta sobre se o sumo bem é fundamento determinante da vontade (moral), este (contexto), como vimos acima, só pode ser o da **Doutrina do Método** da primeira *Crítica*.

No que diz respeito à questão se há uma necessidade moral (dever) de promover o sumo bem, a resposta de Beck é de que o *único* dever moral é o de agir de modo a nos tornarmos dignos da felicidade, ou seja, de realizar a condição do sumo bem, a saber, a virtude, já que só esta está ao nosso alcance. Respondendo negativamente a esta questão, que não há nenhum dever de promover o sumo bem, Beck considera que Kant

engana-se ao defender a possibilidade de uma conexão *a priori*, necessária, entre virtude e felicidade, e simplesmente observa que nem na natureza nem na lei moral pode-se encontrar algo mais do que uma conexão contingente entre virtude e felicidade. E que por isso o conceito de sumo bem não é um conceito prático, mas sim um ideal dialético da razão. Beck parece reduzir a importância do sumo bem ao “propósito arquitetônico da razão em unir sob uma ideia as duas legislações da razão, a teórica e a prática, em uma metafísica prática-dogmática totalmente diferente da metafísica dos costumes” (p. 245). Kant, contudo, assume claramente a posição da impossibilidade do sumo bem no mundo sensível, e nem por isso abre mão de uma conexão necessária entre virtude e felicidade. Não parece ser o caso que sua única preocupação em sua teoria do sumo bem seja a arquitetônica da razão, isto é, a articulação em uma ideia das legislações teórica e prática da razão.

É curioso nesta discussão, por exemplo, que mais do que resolver *positivamente* o problema da *realizabilidade* do sumo bem, Kant parece ocupar-se, uma vez mais, com a validade da lei moral, que pode ser tida, segundo ele, como fantasiosa, como falsa, na medida em que o sumo bem não é possível no mundo, mesmo sob “a mais estrita observância das leis morais”. A questão é que se a lei moral não pode promover ela mesma a felicidade, ela não só não exclui qualquer possibilidade da mesma, como também a *legítima*. Por isso, embora uma resposta *positiva* à questão do *sumo bem*, se ela é possível, se deixe encontrar apenas na religião, ou na história – Kant se refere à religião como o *lugar* da resposta à pergunta “Que me é permitido esperar?”, do ponto de vista sistemático importa compreender como a questão se deixa pensar integrada ao princípio fundamental da moralidade entendido como uma lei da razão pura.

O sumo bem é uma exigência da razão. Há um *interesse* da razão nesse objeto, não obstante a dimensão sensível do ser humano constituir um obstáculo constante e permanente à realização do mesmo. Aqui uma vez mais nota-se toda a profundidade da filosofia moral de Kant. Pois, a própria concepção do princípio moral como imperativo categórico mostra que a moral não exige simplesmente a renúncia à sensibilidade, e sim que a moralidade tem outro princípio que não o princípio segundo o qual as inclinações sensíveis são imediatamente satisfeitas; que o princípio moral do dever justamente indica e integra a resistência do sujeito, enquanto ser racional finito, a um princípio que é uma lei da razão pura.

Referências

- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Resumo: Na análise (no seu *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) da questão se existe uma necessidade moral de promover o sumo bem, L.W. Beck considera que Kant engana-se ao defender a possibilidade de uma conexão *a priori*, necessária, entre virtude e felicidade, e simplesmente observa que nem na natureza nem na lei moral Kant pode encontrar algo mais do que uma conexão contingente entre virtude e felicidade. E assim ele apresenta sua tese em relação ao conceito de sumo bem: não constitui um conceito prático, mas um ideal dialético da razão. – À luz da interpretação de Beck e, principalmente, da releitura dos textos kantianos, especialmente da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, neste ensaio trata-se de analisar em que medida Kant está autorizado a defender uma conexão entre felicidade e dignidade de ser feliz (virtude) no conceito do sumo bem.

Palavras-chave: lei moral, sumo bem, felicidade, dignidade

Abstract: In his analysis (in *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) of the question whether there is a moral necessity of promoting the highest good, L.W. Beck says that Kant makes a mistake in defending the possibility of an *a priori* connection between virtue and happiness, and remarks that neither in nature nor in the moral law Kant can find anything other than a contingent link between the two. He thus presents his thesis that the highest good is not a practical concept, but a dialectical ideal of reason – In the light of Beck's interpretation and Kant's works, especially the *Groundwork* and the second *Critique*, this essay analyses the degree in which Kant is authorized to

defend a connection between happiness and the dignity of being happy (virtue) in the concept of the highest good.

Keywords: moral law, highest good, happiness, dignity

Hedonismo e Sumo Bem em Kant

[Hedonism and Highest Good in Kant]

André Klaudat*

UFRGS, Porto Alegre

“An animal that knows who it is, one that has a sense of his own identity, is a discontented creature, doomed to create new problems for himself for the duration of his stay on this planet.” (Selma Freiberg, *The Magic Years*, p. 186)

1. Introdução: Muito Prazer

O conceito de *prazer* e, por paridade de raciocínio, de *desprazer* estão definitivamente presentes em momentos decisivos da filosofia moral de Kant. Para os meus propósitos neste trabalho, *dois* – inicialmente – são os modos de estarem presentes que importam. Um pertence à sua teoria da *ação*, e outro à sua teoria do *valor*, uma maneira de designar um tópico da filosofia moral que não é costumeiramente associado ao nome de Kant.

Quanto à primeira presença, o texto-chave é, entre outros, este da nota à página 9 do Prefácio à segunda *Crítica*, uma genuína passagem *classificatória* da razão prática, onde a faculdade de desejar (*das Begehrungsvermögen*) é apresentada de um modo *filosoficamente neutro* a fim de não se prejudicar uma possibilidade cara à teoria moral que sustenta que a moralidade está vinculada à atividade da razão prática *pura*, ou ainda, de uma vontade *pura*¹. Segundo Kant, na psicologia precisamos admitir, em geral, que a determinação da faculdade de desejar não se dê exclusivamente pelo “sentimento” de prazer, sob pena de o “princípio supremo da filosofia prática” acabar, necessariamente, por ser “empírico”. Mas qual é essa concepção neutra, referente à teoria psicológica da ação – uma verdadeira *metafísica* da ação para Kant – que não prejudica a questão mencionada e que articula adequadamente (NB) a

* Email para contato: klaudat@ufrgs.br

¹ *KpV* AA 05:09. Valerio Rohden traduz *Begehrungsvermögen*, nesta nota e na obra toda, por “faculdade de apetição” (*Crítica da Razão Prática*. Martins Fontes, 2002). Edson Bini: “faculdade do desejo” (*MS* AA06: 211 [*A Metafísica dos Costumes*. Edipro, 2008]). Mary Gregor: “faculty of desire” em toda segunda *Crítica* (in: *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1999).

relação da faculdade de desejar com o “sentimento” de prazer? Bem, não pode ser uma que tiraria o prazer/desprazer totalmente de cena. É importante notar que o propósito de Kant nesse contexto é oferecer uma articulação dessa relação para uma faculdade de desejar como a nossa, que é de fato afetada pela nossa sensibilidade. Esse ponto será crucial para a parte da sua defesa de que a razão pura pode ser prática na forma de uma teoria do *móbil* ou *incentivo* (*Triebfeder*) da (NB) razão prática *pura*, sem o que não haveria obrigação moral em relação a seres como nós, de cuja demonstração se ocupa o capítulo 3 da segunda *Crítica*.

Gostaria de destacar 3 conceitos, os dois últimos cruciais para os meus propósitos, que figuram na nota mencionada.

1. *Vida*: “É a faculdade de um ser de agir de acordo com leis da faculdade de desejar”. Uma questão embaraçosa poderia ser sobre quem é, de fato, um ser vivo, em função da vinculação de vida com a faculdade de desejar. Penso, no entanto, que o propósito nesse ponto não é ser excludente, mas não nos ocuparemos do problema aqui. A referência a “leis” até mesmo na definição de *vida* com relação à faculdade de desejar (e não *simpliciter*, presumivelmente) é, no mínimo, indicativo do que será fundamental na concepção de Kant da vontade, mas também não trataremos do ponto aqui.

2. *Faculdade de desejar*: “É a faculdade de um ser de ser por meio de suas representações a causa da realidade dos objetos dessas representações”. Quanto a essa definição, os elementos que exigem interpretação são: a) que se trate de uma faculdade de ser *ativo* “por meio de suas representações”; b) que se trate de uma faculdade que “*causa a realidade*” dos objetos de suas representações, e “realidade” em que sentido (cf. *infra*)? e c) que tal faculdade tenha, via suas representações, “objetos”. Mas também não me ocuparei desses elementos aqui.

3. *Prazer*: “É a representação da concordância de um objeto ou de uma ação com as condições *subjetivas* da vida, *i.e.*, com a faculdade da causalidade de uma representação com respeito à realidade [*Wirklichkeit*] do seu objeto (ou com respeito à determinação dos poderes do sujeito para a ação a fim de produzir o objeto)”. Digno de nota, em primeiro lugar, são as alternativas quanto à representação da concordância que é o *prazer*, ele mesmo, portanto, uma *relação*: do sujeito com sua faculdade de representação. Prazer pode ser a concordância das condições subjetivas da vida com (1) um ‘objeto’ da faculdade de desejar, ou (2) com uma “ação” da mesma. Em segundo lugar, algo surpreendentemente, a referência final à *produção* do objeto através de uma *ação do sujeito*, por oposição à “causalidade de uma representação com respeito à realidade do seu objeto”, parece-me indicar que *nessas ocorrências* as

alternativas “realidade do seu objeto” e “ação do sujeito” estão a serviço dos casos, respectivamente, moral e não-moral (nesse último caso, é por meio das nossas ações que tornamos existentes ou acessíveis “objetos” que satisfazem a vontade por corresponderem às nossas representações do que queremos).

O que é importante é que a partir dessas definições deveríamos poder ver que não se está prejulgando a questão sobre se a faculdade de desejar em todas as suas operações precisa ser *antecedida* por prazeres (que ela os envolva necessariamente parece estar sendo aceito): “se prazer precisa ser posto à base da faculdade de desejar ou se sob certas condições o prazer somente se segue às suas determinações”. O propósito teórico-filosófico é claramente não “antecipar nossos julgamentos através de definições”, ou seja, resolver problemas por meio de estipulações.

Não se trata aqui, é claro, de examinar o que será a defesa da *efetividade* da “vontade pura”, ou da “razão prática pura”, em relação à realidade do seu objeto, nem de como Kant pode de modo *a priori* indicar qual é o efeito (portanto, necessário) dessa efetividade sobre nossa sensibilidade, a saber, o sentimento de respeito. Meu propósito é somente o de mostrar que prazer está – com perdão da expressão – inexoravelmente presente em *ações*, quer morais, quer não-morais, de agentes como nós. O seguinte texto da *Metafísica da Moral* (ou *dos Costumes*) é especialmente claro quanto a essa afirmação: no caso moral, trata-se de um prazer intelectual, mas prático, e não de um mero prazer contemplativo:

No que toca ao prazer prático, a determinação da faculdade de desejar que é gerada e, portanto, necessariamente precedida por tal prazer, é chamada de *desejo* em sentido restrito, o desejo habitual é a *inclinação*; e uma conexão do prazer com a faculdade de desejar, que o entendimento julga valer como uma regra geral (a despeito de ser somente para o sujeito) é chamada de *interesse*. Assim, se um prazer precede necessariamente um desejo, o prazer prático, nesse caso, deve ser qualificado como um *interesse da inclinação*. Entretanto, se um prazer for capaz apenas de suceder uma determinação antecedente da faculdade de desejar, será um prazer intelectual, e o interesse no objeto deve ser classificado como interesse da razão, pois se o interesse fosse baseado nos sentidos, e não exclusivamente em princípios racionais puros, seria forçoso então que a sensação tivesse vinculado a ele prazer e, desse modo, fosse capaz de determinar a faculdade de desejar.²

² *MdS* AA06: 374, p. 62.

O prazer que está desse modo vinculado à conceitualização da ação, em geral, de seres como nós, “não é parte de uma teoria hedônica do valor, mas um elemento na metafísica da ação”³.

2. Prazer e Moralidade

Se nos perguntarmos sobre a relação da *moralidade* com o prazer em Kant, e nos ativermos à visão tradicional da sua ética, para a qual o fundamental é a atenção à lei moral em desconsideração total das nossas inclinações e interesses (patológicos), para que sejam geradas ações motivadas pelo dever *unicamente*, então a visão de um Kant fundamentalmente *estóico* parecerá cogente⁴. Mas, certos pronunciamentos de Kant não parecem corroborar essa visão. Kant sustenta a compatibilidade do prazer com a moralidade em termos gerais, em especial na sua teoria do Sumo Bem (Bem Supremo), que junta, como elementos, moralidade e felicidade. Na Introdução à “Ética” nas *Lições de Ética*, lemos o seguinte: “A ética taciturna erra ao sustentar que o prazer e a moralidade são inconsistentes. Mas sua hostilidade ao prazer é um erro. Para corrigi-lo precisamos lembrar que moralidade e felicidade são dois elementos do sumo bem, (...) estão em relação necessária um com o outro”⁵.

Aparentemente em consonância com isso a segunda *Crítica*, não obstante o enaltecimento do estóico que corretamente desprezava a dor por ela não atingi-lo, por ela não ser má no sentido de não diminuir o valor da pessoa, mas só o valor do seu estado (cf. AA 05: 60), Kant surpreende seu leitor ao dar à razão uma *incumbência* da parte da sensibilidade:

O homem, enquanto pertencente ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura⁶.

Essa incumbência à razão – vinda da sensibilidade – pode parecer uma exigência bastante estranha no contexto da filosofia de Kant.

³ Barbara Herman, “Rethinking Kant’s Hedonism” (cap. 8 de *Moral Literacy*, Harvard U.P., 2007: pp. 176-202), p. 180. Essa obra será citada doravante por “Rethinking”.

⁴ Cf. J. Schneewind, “Kant and Stoic Ethics” para razões mais importantes, mas que me parecem insuficientes para assegurar a filiação estóica de Kant (in: *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford U.P., 2010; pp. 277-95).

⁵ Pp. 77-8 (trad. Louis Infield; Methuen, 1979), minha tradução do inglês, bem como de todos os textos nessa língua.

⁶ *KpV* AA05: 61 (trad. por Valerio Rohden, que será a tradução da 2ª *Crítica* a ser utilizada).

“Por que a razão deveria se importar se somos felizes ou estamos satisfeitos com respeito a nossos desejos?”⁷ Parece ser certo, no entanto, que essa tarefa a *razão* não pode negligenciar. Por que exatamente? Esse ponto tem vinculação, claramente, com a concepção de felicidade como *fim necessário*, mas se é um “fim” não é da alçada propriamente de uma necessidade *natural*, quer física, que psicológica⁸. Mas que necessidade racional é essa ligada à felicidade?⁹ Voltarei a esse ponto.

O primeiro tratamento sistemático do sumo bem é oferecido no Cânone da 1ª *Crítica*. O que me interessa agora destacar são somente os *elementos*, ambos necessários e de modo algum intersubstituíveis, do sumo bem¹⁰, o *Ideal* da razão pura (cf. segunda seção).

A felicidade sozinha está longe de ser o bem completo para a nossa razão. A razão não a aprova (não importando o quanto a inclinação possa desejá-la) onde ela não está unida ao merecimento de ser feliz, *i.e.* com a conduta moralmente boa. Contudo, a moralidade sozinha, e com ela, o mero merecimento de ser feliz, também está longe de ser o bem completo. A fim de completar o último, aquele que não se portou de modo a ser não merecedor da felicidade deve ser capaz de esperar compartilhar dela (A 813/ B 841).

A noção-chave para a articulação da teoria do sumo bem no Cânone é a do “merecimento da felicidade”, nesse ponto sendo apresentado quase como o *rationale* da própria moralidade. Essa noção não escapou aos críticos. Vejamos algo disso, brevemente, tanto na história quanto contemporaneamente.

Eckart Förster nos conta a esclarecedora história da recepção da argumentação do Cânone, recepção essa que levou Kant à publicação, não prevista em 1787, da FMC em 1785. A resenha *completa* de Christian Garve, não a editada (encurtada) e publicada por J.G.H. Feder, conhecida como a resenha Garve-Feder, foi o que exasperou Kant quanto à doutrina da necessidade do sumo bem exigir os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma. Escreveu Garve:

⁷ B. Herman “Rethinking”, p. 182.

⁸ Cf. *MS AA06* para a concepção de fins como objetos de escolha livre. Consequentemente, fins são objetos que podemos *adotar* “em conformidade como os impulsos sensíveis de [nossa] natureza” ou são objetos que “*devemos tomar* [nossos] fins” (6: 384-5). *Pace: GMS AA04*, onde encontramos a visão de um fim (a perfeita felicidade) que todos os seres racionais *têm* “por uma necessidade da natureza” (4: 415). Mas, na *Fundamentação* o imperativo categórico (NB) também é apresentado como uma lei universal da *natureza*.

⁹ Cf. Herman, *loc. cit.*

¹⁰ Cf. 2ª *Crítica*: (1) A *virtude* “ainda [não é] o bem completo e consumado”. “Virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem” (5: 110); (2) Felicidade e virtude são “conceitos extremamente desiguais” (5: 111).

É bem verdade que o sentimento moral sozinho torna o pensamento de Deus significativo para nós (...). Mas que seja possível reter esse sentimento e a verdade fundada sobre ele depois que se abandonou todas as impressões remanescentes relacionadas à existência das coisas, e a teoria derivada delas; que se possa residir e viver no reino da graça depois que o reino da natureza sumiu ante nossos olhos – isso, creio eu, encontrará seu caminho nos corações e mentes de muito poucas pessoas¹¹.

Foi essa crítica, segundo Förster, que levou Kant a reconhecer uma petição de princípio no seu argumento no Cânone¹². Kant havia sustentado que posso esperar compartilhar da felicidade somente em função da razão impor uma ordem às minhas inclinações e submetê-las a um princípio universal das ações: a lei moral. Mas, a experiência não mostra que essa observância traz a felicidade, ao contrário. Logo, se a lei moral deve determinar minha vontade a agir moralmente, a despeito do fato de que minhas inclinações não sejam por ora satisfeitas, isso somente se dará se eu estiver convencido da justiça retributiva de um supremo autor do mundo¹³. É assim que Kant acomoda, apesar do reconhecimento da auto-suficiência da *necessitação* moral (ela não depende da vontade de Deus), a tese de que o *incentivo* representado pela existência de Deus é imprescindível à determinação da vontade para o *comportamento* moral. Sem a crença nessa existência as leis morais não teriam seu “necessário sucesso” (A811/B839), e desse modo seriam as “quimeras vazias” (*Hingspinst, empty figments of the brain*) de uma *Ethica Deceptrix* da qual Kant quis se afastar desde suas lições de ética (baseadas em Baumgarten¹⁴). O problema: a presença de “incentivos divinos” no fundamento da moralidade visando atender ao desiderato do necessário complemento do merecimento da felicidade¹⁵. Uma *crítica* da razão prática era exigida. Como sabemos, primeiro veio a da razão prática *pura*, depois da razão prática *simpliciter*.

¹¹ Apud Förster, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum* (Harvard U.P., 2000), p. 123.

¹² Cf. Dieter Henrich, “The Concept of Moral Insight”: “(...) A moralidade como o merecimento de ser feliz obtém poder motivacional para nossas ações somente quando ela é suplementada pela crença numa ordem divina do mundo”. Essa “tentativa (...) é autocontraditória”: “o ato de fé portanto pressupõe a consciência da obrigação que ela afirma estabelecer” (p. 79; in: Richard Velkley (ed.) e Manfred Kuehn (trad.), *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Harvard U.P., 1994. pp. 55-87).

¹³ Cf. Förster, *op. cit.*, pp. 124-5.

¹⁴ Cf. Oliver Thorndike, *Ethica Deceptrix: The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy*, manuscrito (apresentado no X Congresso Kant Internacional. São Paulo, 2005).

¹⁵ Cf. Förster, *op. cit.*, para “incentivos divinos” (p. 125).

Kant teria passado, conseqüentemente, de uma doutrina do “merecimento da felicidade” a uma concepção da moralidade a partir do “respeito à lei moral”, que não exigia nenhum incentivo externo, mas se seguia diretamente da autonomia do sujeito não obstante afetado pela sensibilidade¹⁶. A consequência sistemática desse desenvolvimento para a concepção kantiana da felicidade é momentosa segundo Förster. A FMC desenvolve um conceito de dever intencionalmente anti-garveano (basicamente assentado sobre motivos primários vinculados às virtudes cardeais de Cícero¹⁷), um conceito que se baseia sobre a forma da vontade e que não utiliza qualquer incentivo senão a representação da lei moral ela própria. Mas com isso Kant se vê obrigado, ao *não* abandonar a doutrina de que o sumo bem está vinculado à ação moral como seu fim último, a voltar novo esforço de esclarecimento para a natureza desse fim. “Ao invés da busca pela motivação ou incentivo para a ação, nós agora encaramos a pergunta sobre a realidade objetiva de tal conceito [de sumo bem]”¹⁸. Com a garantia da motivação em função da lei gerando respeito, a tese da 1ª *Crítica* – apresentada na doutrina dos postulados, sempre mantida por Kant, como o fato de que o sumo bem precisa ser localizado num mundo necessariamente vindouro – não tem mais razão de ser. Conseqüentemente, a demonstração da realidade objetiva do sumo bem procederá ao exame da sua possibilidade “nesta vida, neste mundo”¹⁹. Isso determinará a identidade *clássica* da doutrina dos postulados na 2ª *Crítica*. Mas concomitantemente, o conceito de felicidade também passa a ser o de algo *intramundano*. A felicidade *moralizada*, que pode ser designada como “felicidade *cum* moralidade pura”, da 1ª *Crítica*, passa a ser uma felicidade definitivamente *física*, empírica. Segundo Förster, na 2ª *Crítica*, a felicidade é compreendida exclusivamente como felicidade empírica²⁰, um conceito afastado do “sistema de felicidade” do Cânone. Mas é só por meio desse novo conceito que podemos ter de fato uma dialética antinômica da razão prática, e não só aquela dialética natural da razão comum desassistida filosoficamente. Mas com isso os postulados também têm uma nova função: Deus passará a intera-

¹⁶ Cf. Förster, *op .cit.*, p.126.

¹⁷ Como se sabe, Hume muito fez dessa máxima ciceroniana sobre o primeiro motivo da ação moral ser natural e não poder ser uma consideração pela moralidade da ação.

¹⁸ Förster, *op .cit.*, p. 128.

¹⁹ Förster, *op .cit.*, p. 127. Cf. a 2ª *Crítica*: “(...) Requer-se também a *felicidade* (...) no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral *no mundo* como fim em si” (5: 198-9, minha ênfase). Mary Gregor, infelizmente, tem aí o seguinte: “(...) in the judgment of an impartial reason, which regards a person in the world generally as an end in itself (p.228 da Cambridge Edition). Em alemão: “(...) im Urteile einer unparteiischen Vernunft, [die jene {Glückseligkeit} überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet]”.

²⁰ Cf. Förster, *op .cit.*, p.128.

gir causalmente com este mundo e precisará conhecer a disposição moral dos agentes racionais²¹.

Paul Guyer concede que a posição kantiana sobre o sumo bem e os associados postulados práticos sobre Deus e a imortalidade da alma no seu modo clássico de apresentação não precisa necessariamente confundir a tese (1) de que a virtude deverá ser recompensada com a felicidade com uma outra tese, a saber, (2) que a promessa da felicidade é a motivação para se ser virtuoso²². A posição kantiana distingue o *motivo* do *objeto* da moralidade: para Kant essa distinção passa pela defesa de que o motivo da moralidade não tem qualquer relação com o nosso desejo pela felicidade. Na *TP*, Kant insiste que a moralidade nos ordena “a trabalhar com o máximo de nossas habilidades para (...) a felicidade universal combinada e em conformidade com a mais pura moralidade disseminada pelo mundo”²³, e que nós, conseqüentemente, não teríamos razões para tentar alcançar esse objeto se nós não tivéssemos razões para crer que ele é *possível*.

As reservas de Guyer, no entanto, se apresentam através da consideração de que a racionalidade parece poder exigir *somente a ausência* de razões para crer que o objetivo seja *impossível*, e não que haja uma *garantia* quanto à exequibilidade da possibilidade de alcançarmos esse objetivo²⁴. A argumentação de Kant, no entanto, visa estabelecer que precisamos acreditar na existência de Deus para estarmos seguros quanto à possibilidade do sumo bem. Mas, segundo Guyer, “pode ser perfeitamente racional perseguir um objetivo somente na medida em que temos boas razões para crer que alcançá-lo *não é impossível*”²⁵. O que é o “merecimento da felicidade”, se ele traz consigo a existência de Deus e a imortalidade da alma?

Examinemos melhor o conceito de felicidade na 2ª *Crítica*.

²¹ Cf. Förster, *op. cit.* p.130.

²² Cf. Guyer, *Kant* (Routledge, 2007), p. 235.

²³ *TP* AA 08: 279 (*On the Common Saying: That may be correct in theory, but is of no use in practice*, [1793] trad. Mary Gregor; in: *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1999).

²⁴ Cf. Guyer, *op. cit.*, p. 236.

²⁵ Guyer, *op. cit.* p. 236. Cf. Marcus Willaschek para a defesa, em relação aos postulados, de que uma crença praticamente necessária pode ser racional sem evidências. Como vimos, Guyer discordaria quanto à crença ser “praticamente necessária”. Cf. também uma afirmação de Willaschek que parece direcionada a Guyer: “Desse modo, Kant afirma que embora não possamos provar que é impossível realizar o sumo bem de acordo com as leis da natureza, nós podemos conceber como é possível realizar o sumo bem somente por apelo a Deus” (“The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate”, p. 192; in: Reath & Timmermann (eds), *Kant's Critique of Practical Reason: a Critical Guide*. Cambridge U.P., 2010. pp. 168-96).

3. Hedonismo em Kant: a visão comumente criticada

Na Analítica da 2ª *Crítica*, os primeiros 2 teoremas são os que mais nos interessam quanto ao tópico da felicidade. O 1º teorema afirma que princípios práticos que se assentam sobre um *objeto*, isto é, a *matéria* da faculdade de desejar, são todos *empíricos*, e por essa razão não podem ser uma lei prática (5: 22). Fica suficientemente claro na enunciação mesma desse teorema que a referência à empiria na constituição de princípios práticos os torna todos dependentes de desejos no sentido restrito, ou seja, num ato da faculdade de desejar que é *antecedido* por um prazer. Nesse caso, a faculdade de desejar é determinada por um “sentimento” de prazer cuja realidade – e em relação a que objeto – só pode ser conhecido *a posteriori*, exatamente na experiência. O problema para Kant está em que com isso dependemos de uma condição subjetiva que é a receptividade do sujeito ao prazer e desprazer – “que sempre só pode ser conhecido empiricamente e não pode ser válido igualmente para todos os entes racionais” (5: 21). A esses princípios, então, lhes falta “necessidade objetiva, que tem de ser certeza *a priori*” (5: 21-22).

O 2º teorema capitaliza esse ponto e afirma que tais princípios práticos *materiais*, dependentes do desejo (determinado pelo prazer) por objetos que são a matéria da faculdade de desejar, são todos de um só tipo e que por isso estão sob o “princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (5: 22). É a argumentação de Kant para esse 2º teorema que *parece* envolvê-lo com a seguinte dupla tese: que (1) determinações materiais, empíricas, da faculdade de desejar, são todas pautadas pelo prazer, ou seja, são *hedonicamente determinadas*, e que (2) a escolha entre a satisfação de desejos (no sentido restrito) conflitantes se dará exclusivamente em função da *quantidade* de prazer esperado pela satisfação. Tratar-se-ia de dois aspectos de uma visão hedonista da psicologia humana, um *hedonismo psicológico* quanto às ações não-morais e um *hedonismo de escolha* entre ações dessa espécie²⁶. O que é importante para os nossos propósitos é que a felicidade que os homens podem buscar seria, conseqüentemente, uma “felicidade própria” constituída exclusivamente *hedonicamente*. As evidências para tal compreensão da posição de Kant *seriam* as seguintes.

Evidências para (1). Quando o prazer é o fundamento determinante da faculdade de desejar, então, diz Kant, isso “funda-se sobre a *receptividade* do sujeito, porque ele [o prazer] *depende* da existência de um objeto; (...) ele [o prazer] pertence ao sentido (sentimento)” (5: 22).

²⁶ Essa distinção é feita nesses termos por B. Herman em “Rethinking”. A análise que se segue depende fortemente do argumento de Herman nesse e ainda num outro texto (a ser indicado adiante).

Desse modo, “[o fundamento] é prático somente na medida em que a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de desejar” (5: 22). Se agora compreendermos por *felicidade* – o que parece razoável – “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida que acompanha ininterruptamente toda a suas existência”, e por *amor de si* “o princípio de tornar [a felicidade] o fundamento determinante supremo da faculdade de desejar” (5: 22), então, segundo Kant, “todos os princípios materiais, que põem o fundamento determinante da faculdade de desejar no prazer e desprazer (...) são totalmente da *mesma espécie* na medida em que pertencem em seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria” (5: 22).

Nesse caso, diz Kant, princípios práticos materiais são determinantes da vontade em função de uma nossa faculdade de desejar *inferior* (5: 22).

Evidências para (2). Kant, após esclarecer que determinar a faculdade de desejar por meio da faculdade de desejar *inferior* não depende da *origem* da representação envolvida nessa determinação via “sentimento de prazer”, ou seja, não importa se a representação é de um objeto dos sentidos ou [NB] do *entendimento*, – “pois, se nos perguntamos pelos fundamentos determinantes do desejar e os colocamos em um esperado agrado de algo qualquer, não nos interessa de onde a *representação* desse objeto deleitante provém mas somente de quanto ele deleita” (5: 23) – Kant então apresenta como ilustração dessa tese um conjunto de *escolhas* de um determinado homem.

Um mesmo homem pode restituir, sem ter lido, um livro instrutivo que só uma vez chega às suas mãos, para não perder a caçada, ir embora em meio a um belo discurso para não chegar tarde demais à refeição, abandonar uma conversação racional, que ele afora isso apreciava muito, para sentar-se à mesa de jogo, e até despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isto sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro (5: 23).

Em função da realidade dessas escolhas, elas ocorrem com muita frequência, Kant nos convida a entreter um radical hedonismo de escolha em relação a toda e qualquer escolha entre ações não-morais.

Se a determinação da vontade depende do sentimento de agrado ou desagrado que ele por algum motivo espera, então lhe é inteiramente indiferente através de que modo de representação é afetado. Para decidir-se pela escolha só lhe importa quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão frequentemente repetido seja essa agrado (5: 23).

Esse é o hedonismo *de escolha* de corpo inteiro, o *rationale* do mesmo é a tese da *fungibilidade* de todo prazer²⁷: prazer é convertível, no sentido de comparável e conseqüentemente trocável, em qualquer prazer. A comparação com o padrão ouro de valor é reveladora.

Do mesmo modo como àquele que necessita ouro para por em circulação é totalmente indiferente se a sua matéria, o ouro, foi escavada da montanha ou se surgiu da areia, contanto que por toda parte seja aceita pelo mesmo valor, assim nenhum homem pergunta, quando apenas o agrado da vida o interessa, se se trata de representações do entendimento ou do sentido, mas somente *quanto e quão grande deleite* elas pelo máximo de tempo lhe proporcionam (5: 24).

Se considerarmos em conjunto os dois aspectos de hedonismo destacados, a posição que deveríamos ficar tentados a atribuir a Kant sobre a determinação da faculdade de desejar quando de escolhas de objetos para satisfazer nossos desejos, pautados por prazeres antecedentes a essa determinação, é a de um hedonismo radical e reducionista. Não importa se se trata do simples exercício da força física, da fortaleza da alma para superar obstáculos, até mesmo da cultura dos talentos do espírito – essa fonte de “satisfações e regozijos mais *finos*” – todos eles seriam casos de um mesmo modo de determinação da vontade, a saber, essa que se dá “simplesmente pelo sentido” (5: 24).

Bem, essa posição da Analítica, vista como um hedonismo grosseiro, é amplamente tida como insatisfatória. Duas seriam as considerações, interligadas, decisivas. (1) Nem todo ato da vontade, todo desejo, tem como objetivo a felicidade *própria*. Há uma variedade de fins pessoais que se identificam com o genuíno bem-estar *dos outros*. Teríamos, de fato, um interesse altruísta na felicidade dos outros. Esse não seria um caso em que estaríamos determinados a agir por buscarmos a nossa satisfação. (2) Os prazeres não são hedonicamente fungíveis. Há casos de satisfação inconvertíveis em outras formas de satisfação. Pense-se na satisfação de uma amizade madura e saudável. A reação de um kantiano em particular a essas duas considerações é emblemática e sua insuficiência instrutiva. Trata-se de Andrews Reath²⁸: “A minha defesa de Kant nesse artigo é a de que, quando Kant sustenta que nos ‘interesses da inclinação’ o prazer antecede à determinação da faculdade de desejar como

²⁷ Cf. 5: 24 para a expressão: “totalmente homogêneo”, para prazer que é o deleite com a virtude em relação aos “mais rudes sentidos”.

²⁸ “Hedonism, Heteronomy and Happiness” (in: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. Clarendon Press, 1989; pp. 33-66).

a *causa* de desejos em sentido estrito, isso deve ser visto como uma posição meramente a respeito da história causal das inclinações, de modo algum como um pronunciamento sobre quais podem ser os fins ou objetivos dessa forma de determinação”²⁹. Desse modo, a ubiquidade do prazer se limitaria à ancestralidade causal da formação de desejos no sentido próprio, e não prejudicaria a possibilidade de adotarmos fins com outros propósitos do que o de obter prazer. Isso é o que Reath lê nos dois teoremas da 2ª *Crítica* e em outros pontos dessa obra³⁰. A homogeneidade do prazer é relegada a uma etapa causal anterior na formação de desejos em geral³¹, e assim abre-se espaço para uma concepção liberal dos fins pessoais não-morais possíveis. “(...) Reconhe[se] uma diversidade entre os objetos de nossos desejos, os objetivos de nossas ações e os tipos de considerações substantivas que tomamos por razões”. A tese é a seguinte: “Certamente fins e atividades que representam formas importantes de auto-expressão têm o direito [*claim*] de serem expressões de nossa autonomia no sentido ordinário da palavra; e pode ser que uma concepção aceitável de autonomia deva ser capaz de incluir tais atividades”³².

Em 2005, no Appendix ao texto referido, Reath mudou de posição. A tese da antecedência do prazer na determinação da faculdade de desejar na *Analítica* da 2ª *Crítica* não deve ser compreendida mais como uma tese causal sobre a pré-história da formação de desejos. A tese, então, não é mais vista como articulando, no contexto da argumentação dos 2 teoremas, uma posição sobre a *natureza da ação* em geral e do lugar do prazer nessa posição. Mas se não é sobre a *ação* e a determinação da faculdade de desejar em relação a ela *em geral*, a quem toca a diatribe contra a felicidade na *Analítica*?

4. Hedonismo em Kant: a radicalidade da recusa

Meu objetivo agora é *corroborar* a tese de que a referência ao prazer e à felicidade no contexto da *Analítica* pertence a uma teoria do *valor* objetivo. Ou seja, trata-se da *recusa* de uma teoria hedônica do valor.

Voltemo-nos ao teorema 2 e à sua posição sobre a natureza dos princípios práticos não-morais. Por que são esses princípios *materiais* –

²⁹ Appendix (2005), p. 57.

³⁰ Cf. *op. cit.*, p. 57.

³¹ “Kant não pensa que esse sentimento [prazer] é o objetivo ou motivo de tal conduta, mas que ele precisa ser citado para se explicar como certos tipos de escolhas são possíveis” (p.51).

³² Reath, *op. cit.* pp.45 e 54, respectivamente.

NB: assim compreendidos – todos de uma mesma espécie, princípios de amor de si? A melhor resposta é que a tese é *formal*³³. Esse argumento se deve a Barbara Herman. Dizer que princípios materiais são princípios de amor de si é dizer que amor de si, por *ser* uma preocupação com os *nos-sos* interesses justamente *como* nossos interesses, é o que caracteriza princípios materiais pautados pela busca de *nossa* satisfação³⁴. Mas disso se *segue* que algo como um princípio de felicidade *própria* é um princípio de amor de si. Vejamos isso melhor.

A felicidade foi definida como “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência” (5: 22). Se ela é isso, então ela é algo que não podemos deixar de desejar tão logo a representemos desse modo, não importando o que mais possamos desejar. Então, se a felicidade é um tal objeto de nosso desejo, ela envolve uma forma de desejar pautada pelo princípio do amor de si.

Importante é notar que esse resultado sobre o princípio da felicidade – que ele é um princípio de amor de si – não prejudica o *conteúdo* da felicidade. O que quer que pensemos que povoa nossa felicidade na vida, pensamos que a felicidade é no todo de nossa existência esse agrado ininterrupto. Essa concepção do que é a felicidade, em termos tão gerais e indefinidos quanto ao seu conteúdo específico, é, no entanto, suficiente para torná-la um *fim* para seres como nós³⁵.

Dados meus desejos, gostos, e interesses, quaisquer que sejam seus objetos, eu serei levado a planejar e a viver de modo que, tanto quanto possível, as coisas ocorram bem para mim, e que eu receba satisfação do que faço (...). Isso não torna a felicidade um fim inclusivo ou somatório de tudo; ele não é nem um complexo de fins subordinados, nem um todo de fins que um agente pode ter (nem mesmo de todos os fins compossíveis). Também não há a ideia de que todo elemento de uma vida feliz deva satisfazer separadamente³⁶.

É como Kant afirma na Anotação II ao teorema em questão: a felicidade como fim é uma *tarefa*, um *problema* imposto a nós.

Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua fa-

³³ Cf. Herman, “Transforming Incentives, Feelings and the Making of the Kantian Moral Agent”, p. 23 (in: Åsa Carlson (ed), *Philosophical Aspects of Emotions*. Stockholm: Thales, 2005). Esse texto sera referido por “Transforming” daqui por diante (e é o outro texto de Herman crucial para a minha argumentação).

³⁴ Cf. Herman, “Transforming”, p. 23.

³⁵ Cf. Herman, “Transforming”, p. 23.

³⁶ Cf. Herman, “Transforming”, pp. 23-4.

culdade de desejar. Pois o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que presuponha uma consciência de sua auto-suficiência independente, mas um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de desejar, isto é, a algo referente a um sentimento de prazer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base, mediante o que é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado (5: 25).

Como se trata, então, de um fundamento determinante *material* da faculdade de desejar, conhecível pelo sujeito a seu próprio respeito somente de modo *a posteriori*, de um modo *empírico*, essa *tarefa* para todos nós não pode ser objeto de uma *lei* (cf. 5: 25). Essa é a tarefa que todos nós temos em relação à nossa felicidade *natural*. Ela é um problema para nós quanto aos seus elementos e à sua articulação, é o objeto de um *projeto* de vida.

Mas, quanto à recusa da teoria hedônica do valor, o teorema trata da subsunção de princípios materiais ao (NB) *princípio* da felicidade, isto é, com esses princípios materiais nós tornamos o princípio da felicidade o guia último em todas as nossas escolhas e desse modo determinamos o que tem mais *valor* para nós³⁷. É claro desse modo que o que é valioso em primeiro lugar é a busca, por parte do agente, de sua própria felicidade. O que é crucial aqui quanto a essa consideração axiológica não é que se trate de um egoísmo que busca somente a vantagem do agente, é antes, ao olhos de Kant, a condição de auto-referência na concepção de valor. NB: não é meramente a felicidade que é valorizada, ela é incorporada num *princípio* de avaliação de escolhas. O problema não é que tenhamos ou desenvolvamos um *interesse* em nossa felicidade³⁸, mas que em função deste ser um interesse da nossa sensibilidade e desse modo não encontrar *nela* nenhum limite, o *princípio* de felicidade seja um *princípio* do amor de si, o problema está em tomarmos o *princípio* da felicidade como *incondicional*, isto é, como uma *lei*³⁹. Desse modo, nossa preocupação natural conosco, nossa dedicação à concepção da nossa vida como globalmente satisfatória, torna-se algo essencial para o que *podemos valorizar*.

O ponto aqui é não permitir que o *princípio* da felicidade ocupe o lugar de um princípio prático *objetivo*, o lugar da *lei moral*. É importante que se veja que não se elimina a felicidade completamente desse

³⁷ Cf. Herman, "Transforming", p. 24.

³⁸ Cf. Herman, *loc. cit.*

³⁹ Cf. Herman, "Transforming", p. 25. "Nosso interesse na nossa felicidade, não importa como o preenchemos, oferece a condição para nossos outros interesses materiais. Por contraste, nosso interesse na felicidade não tem tal condição" (*loc. cit.*).

modo, que esse ponto sobre o valor da felicidade é compatível com o problema, a tarefa, da felicidade natural. Note-se bem que essa tarefa é em primeiro lugar uma tarefa quanto ao *conteúdo* da felicidade. Mas, vimos anteriormente, que para a posição de Kant há uma *incumbência*, da parte sensibilidade, à razão: “de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida” (5: 61). Mas o que pode a razão quanto a isso?⁴⁰

A *tarefa* da felicidade natural é uma tarefa que se realiza de fato num processo de individuação⁴¹. Mas, ao tornarmo-nos pessoas particulares nós resolvemos a indeterminação na nossa ideia da imaginação que é a felicidade. É nessa calibragem entre buscar a felicidade e tornarmo-nos pessoas particulares que nos tornamos efetivamente agentes: “[Pessoas] com interesses razoavelmente estáveis e mutuamente ajustados, desejos de segunda ordem, capacidades executivas e tudo o mais”⁴².

O ponto fundamental é o seguinte: um processo de auto-individuação é uma condição necessária da agência *racional* em seres finitos com necessidades. É assim que a real satisfação de alguns desejos que são parte da ideia de felicidade de agentes é um imperativo da razão. É por isso que o capítulo dos *incentivos* da razão prática *pura* da 2ª *Crítica* apresenta a relação moralmente correta da felicidade com a moralidade como sendo a do amor racional. “Por suas próprias razões, a razão não pode ignorar nossos desejos, e especialmente nosso desejo pela felicidade”⁴³.

O que a razão pode, então, é acomodar o *interesse* da felicidade, acomodação que não se impõe meramente pelo fato de termos desejos e necessidades, interesse esse que se desenvolve através da ideia que formamos sobre as nossas vidas. É desse modo que a razão não prevê uma contradição – quanto à *agência* – entre a moralidade e a felicidade, pois “nossa capacidade de agir moralmente é realizada somente através da busca pela felicidade”⁴⁴. A contradição existe, como vimos, entre a moralidade e o *princípio* prático da felicidade. Essa ausência de uma oposição contundente pode ser muito bem atestada em relação ao hedonismo de escolha anteriormente referido.

⁴⁰ “Ou a preocupação com a felicidade tem um direito em relação à razão em seus próprios termos – mas por que haveria de ter? – ou se preocupar com a felicidade é de algum modo essencial às tarefas da própria razão” (Herman, “Transforming”, p. 26).

⁴¹ Cf. Herman, *loc. cit.*

⁴² Herman, *idem.*

⁴³ Herman, *ibidem.*

⁴⁴ Herman, *ibidem.*

5. Hedonismo de escolha?

O propósito de Kant com os casos de escolhas hedonicamente fungíveis de um mesmo homem (lembremo-nos: ir à caçada e deixar de ler um livro “instrutivo”, etc) não é endossar a inevitabilidade do hedonismo de escolha em relação à escolha entre ações e fins não-morais. É antes *ilustrar*, via exemplos realistas, a *insuficiência* do hedonismo sobre valor. Com a adoção dessa posição sobre o que é o valor, a escolha entre ações e fins será inevitavelmente feita pelo hedonismo de escolha: o que é – Kant nos convida a *notar* – claramente insatisfatório.

Se for assim, o problema do *conteúdo* da felicidade natural pode receber também uma qualificação importante. O que precisamos é ver qual é a conexão entre a nossa *dignidade* como agentes racionais (que se assenta na lei moral como a lei da nossa vontade⁴⁵) e nossas escolhas não-morais. Como a dignidade se “aplica” no domínio da busca da felicidade?

Uma ideia de grande trânsito é aquela empirista – de J. Stuart Mill, por exemplo – de que atividades eminentemente não-morais têm consequências causais inevitáveis quanto aos nossos caracteres morais. P. ex., trabalho manual repetitivo tende a aniquilar as nossas capacidades de julgar apropriadamente e a nos tornar dependentes desse ponto de vista: *menores*. Mas a concepção kantiana vai além dessa advertência quanto à possibilidade da instrumentalização de escolhas e ações não-morais.

A posição de Kant é que nossa dignidade afeta o *conteúdo* da felicidade para nós principalmente através do efeito do reconhecimento da autoridade da lei moral sobre nossos sentimentos em geral. É como afirma B. Herman: “Àquele que busca a felicidade, o encontro com a lei moral envolve um choque de auto-reconhecimento”⁴⁶. Ele vê que o que ele tomava como prioritário na ordem de valor, a sua satisfação, não tem esse caráter. O agente vê que sua própria natureza racional é uma fonte de valor que tem autoridade sobre *todas* as suas ações e escolhas. E isso envolve uma espécie de auto-aprovação que, em função de sua origem, pode afetar “a estrutura dos incentivos materiais: ao alterar nosso senso de quem nós somos, el[a] muda o que consideramos como sendo o nosso bem-estar”⁴⁷.

Desse modo parece ser o caso que para Kant a moralidade e a felicidade continuam a ser elementos *distintos* na nossa agência, que preci-

⁴⁵ Cf. Herman, “Rethinking”, p. 195.

⁴⁶ “Rethinking”, p. 196.

⁴⁷ Herman, “Rethinking”, p. 196.

sam ser mantidos alinhados corretamente para atender até mesmo os interesses da felicidade, pois a satisfação entretida numa felicidade pautada pela dignidade só pode ser uma posse genuína se nos tornamos merecedores dela⁴⁸. Desse modo também a dignidade *somente qualifica* a busca pela felicidade, não resolve nosso problema da felicidade natural⁴⁹. Mas Kant, ao que parece, não visa desse modo *necessariamente* resolver esse problema, antes mostrar que por essa via *pode-se* fazer progresso: a via da concepção da “felicidade formada pela dignidade”. Quando a dignidade é “valorizada pelo seu valor, a dignidade transforma a subjetividade”⁵⁰.

6. Coda

Mas se essa argumentação estiver na direção correta, então será o caso que a relação da razão com a busca da felicidade se dará no âmbito da concepção da *agência racional moral*, tópico que não diz respeito, propriamente, à metafísica da ação anteriormente apresentada. Para isso temos os argumentos de Kant. A radicalidade da recusa do hedonismo do valor não elimina o papel da felicidade na concepção dessa *agência racional moral*. Mas, e quanto à concepção do sumo bem e de sua noção-chave do “merecimento da felicidade”? A implicação dessa pergunta feita retoricamente é que os argumentos de Kant para tal ideia precisam ser mais bem apresentados e então examinados.

Um ponto de Dieter Henrich pode encerrar adequadamente essa convicção:

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant também coloca o prazer que temos na nossa felicidade e na felicidade dos outros sob a condição de uma boa vontade. No entanto, nessa obra ele não é mais parte da natureza do bem ele próprio. Alguém que possui uma boa vontade é merecedor da felicidade, mas ele [já] não é mais bom porque é merecedor da felicidade⁵¹.

Resumo: Não obstante o fato do prazer e desprazer estarem inescapavelmente presentes na teoria da ação de Kant, como antecedentes ou consequentes à determinação da vontade, a posição kantiana sobre o valor do prazer e desprazer não lhes parece favorável: no contexto da Analítica da segunda Crítica, princí-

⁴⁸ Cf. Herman, “Rethinking”, p. 196.

⁴⁹ Cf. Herman, “Rethinking”, p. 197.

⁵⁰ Herman, “Rethinking”, p. 200, para as duas passagens.

⁵¹ “The Concept of Moral Insight”, p. 229 n. 24.

pios práticos materiais são todos de uma e mesma espécie, a saber, incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria. Consequentemente, motivos não-morais parecem ser todos vistos como assentados numa base hedonista. Mas a felicidade não é desse modo suprimida da concepção do bem: a moralidade não é todo o bem. A teoria do sumo bem tem lugar para a felicidade. O propósito do presente trabalho é especificar a posição kantiana sobre a felicidade no que toca à agência moral e à efetivação do bem no mundo na teoria do sumo bem. A felicidade será concebida como baseada na dignidade quanto à primeira, e isso será visto como defensável. Quanto ao segundo ponto, as dificuldades são maiores.

Palavras-chave: hedonismo, sumo bem, motivos morais, felicidade, dignidade

Abstract: Despite the fact that pleasure and displeasure are inevitably present in Kant's action theory, as antecedents or consequences of the determination of the will, the Kantian position on the value of pleasure and displeasure does not seem favorable: in the context of the Analytic of the second *Critique*, material practical principles all belong to a single kind, namely, the principle of self-love, or one's own happiness. Hence, all non-moral motives seem to be grounded on a hedonistic basis. But happiness is not thus ruled out from the conception of good. The theory of the highest good has a place for happiness. The purpose of this paper is to identify Kant's view on happiness regarding moral agency and the actualization of good in the world. Happiness is to be conceived as based on dignity in the former case, which is shown to be tenable. As for the latter case, there are greater problems.

Keywords: hedonism, highest good, moral motives, happiness, dignity

Kant leitor de Epicuro

[Kant reader of Epicurus]

Miguel Spinelli*

UFSM, Santa Maria

Duas coisas sobressaem na obra de Kant na medida em que nos dispomos a estudá-lo: a primeira, a figura do professor; a segunda, a do filósofo. Foi como um professor de filosofia, e não feito um filósofo de gabinete que Kant escreveu e, constantemente, reescreveu a sua obra. Assim o fez a título de um compromisso ético sob três orientações: para consigo mesmo, para com os seus alunos (e leitores) e para com a verdade (ou se preferir, para um contínuo aperfeiçoamento de suas teses, e, por suposto, de sua obra). A propósito das *Lições de Antropologia*, é curioso ver Kant preocupado (como escreveu a Herz) que as suas aulas fossem para os alunos, “do início ao fim, divertidas e nunca áridas”¹. Seu aluno e biógrafo, Reinhold Jachman, deu de suas aulas o seguinte testemunho: “movimentando-se no mundo dos sentidos”, o sublime pensador iluminava a todos. “As suas observações eram cheias de astúcia (...) e (...) encantavam qualquer ouvinte (...). Era um deleite ver como os jovens gostavam da nova visão dos humanos e da natureza que lhes eram expostas (...). Homens de negócios e de grande conhecimento (...) também encontravam ali alimento para seus espíritos”².

A obra de Kant, em seu conjunto, carrega um profundo vínculo com a história da filosofia e com um número diversificado de autores. Nas lições de *Lógica*, ele sintetizou assim o percurso histórico da filosofia a partir dos gregos: “O primeiro a introduzir o uso da razão especula-

* Email para contato: migspinelli@yahoo.com.br

¹ “Estou oferecendo neste inverno, pela segunda vez, um curso de antropologia que pretendo transformar em uma disciplina acadêmica própria... Meu intuito é expor através dele as fontes de todas as ciências, da moral ou habilidade, do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático... Incluo muitas observações da vida comum, de forma que, meus leitores terão muitas oportunidades para comparar sua própria experiência com as minhas considerações, e assim, do início ao fim, achar as aulas divertidas e nunca áridas” (KANT, Carta a Marcus Herz, datada de 25 de Outubro de 1773; X: 145-146).

² KANT, I. *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Die Biographen von L. E. Borowski, R. B. Jachmann, und E. A. Wasinski. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. 118.

tiva (disse ele) e de quem derivamos também os primeiros passos do entendimento humano em direção à cultura filosófica foi Tales...”. “A época mais importante da Filosofia” começou, no entanto, com Sócrates, que “deu ao espírito filosófico e a todas as cabeças especulativas uma direção prática totalmente nova...”. Platão, o discípulo predileto, deu continuidade às “doutrinas práticas de Sócrates”, e Aristóteles, o discípulo de Platão, foi “quem mais alto elevou a Filosofia especulativa”. “A Platão e Aristóteles (prossegue) sucederam os epicuristas e os estóicos... Os primeiros situavam o mais alto bem num coração alegre e chamavam-no de volúpia; os segundos encontravam esse bem na elevação e na fortaleza da alma, que nos permitiriam prescindir de todas as comodidades da vida” (KANT, 1992, pp.44-47; L, A 31 e A 34).

Relacionado estóicos e epicureus, Kant fez ainda, na *Lógica*, a seguinte observação: “A escola epicureana jamais conseguiu alcançar a fama a que chegara a escola estóica”. Aos epicureus, em particular, ele fez um importante elogio: “Não importa” (disse ele) “o que se possa dizer dos epicuristas, pelo menos o seguinte é certo: eles deram provas da máxima moderação no prazer e foram os melhores filósofos da natureza entre todos os pensadores da Grécia” (KANT, 1992, p.47; L, A 35). Isto Kant não diz, mas a grande razão pela qual os estoicos se sobrepuseram (*positivamente*) em *fama* sobre os epicureus, decorreu do seguinte: do fato de que a moral estóica foi concebida sob os arranjos da grandiloquência retórica, com que os estóicos promoviam um elevado sentimento em favor do agir excelente e do cultivo de uma consciência altamente edificante, tudo, porém, num plano emotivo (do sentimento) e intencional sem que houvesse uma rigorosa requerência da contrapartida prática. Sentindo-se emotiva ou sentimentalmente estimulado, o “bom” estoico se reconhecia (no fruir dessa emoção) moralmente comprometido, e, por ela (acrescido da consciência de nobres ideais), sentia-se moral e suficientemente engajado.

Kant lê Epicuro submetendo evidentemente à sua própria linguagem, e em raros momentos entra no mérito propriamente dito da ética epicurista. A rigor não há em Kant qualquer preocupação no sentido de compreender a doutrina de Epicuro inserindo-se no ponto de vista de Epicuro, e sim a partir do seu, de modo a transformar a doutrina epicurista (e assim a dos estóicos) em contraposto estimulante para a sua própria reflexão. Em vista disso, se impõem pelo menos três modos de conceber o “Epicuro em Kant”: um, que toma como referência o ponto de vista de Epicuro e observa em Kant como ele foi “manipulado”; outro, que toma Kant como referência e confere em Epicuro a veracidade das postulações kantianas dadas como sendo de Epicuro; o terceiro é ainda mais comple-

xo, mas certamente seria o mais completo: ele implica a) em primeiro lugar, em detectar as fontes das quais Kant se serviu como sendo fontes de Epicuro; b) em segundo, investigar como, a partir dessas fontes, Kant postulou uma concepção filosófica atribuída a Epicuro; c) em terceiro, analisar os dois focos, ou seja, Kant e suas fontes, e, em dependência das referências feitas por ele, recorrer a Epicuro, e avaliá-las. O alcance deste estudo e análise não vai muito além do primeiro item: detectar as fontes das quais Kant se serviu como sendo fontes de Epicuro.

A importância da referida tríplice análise se justifica por uma suposta necessidade de, por um lado, desfazer a perspectiva de uma eventual análise meramente oblíqua (no sentido de que Kant possa ter se apropriado da doutrina de Epicuro valendo-se de algum intermediário, e não propriamente de textos remanescentes de Epicuro); por outro, e em vista da primeira observação, evitar a perspectiva de se atribuir como doutrina de Epicuro a interpretação kantiana, que, além de submetida à própria linguagem, reproduziria a interpretação e a linguagem de algum outro intérprete. Não se trata, evidentemente, de um trabalho simples, e em qualquer circunstância (em dependência da opção por este ou por aquele dos *modos* supramencionados) carece de ser bem delimitado. Um exemplo do terceiro tipo (se bem que na relação *Kant e os estoicos*), sem aqui entrar no mérito da análise propriamente dita, podemos entre nós encontrar, com certas limitações, um breve estudo de Valério Rohden: “A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo”³. Valerio, nessa sua análise, tomou de empréstimo (sem em profundidade averiguar a veracidade) a tese (digamos *minimalista*) de Klaus Reich⁴ segundo a qual no *De finibus bonorum et malorum* de Cícero (ao qual Valerio denomina inapropriadamente de “o estoico romano”) está a fonte da qual Kant efetivamente se valeu⁵. Ora (e isto é o que veremos), as fontes das quais Kant se serviu quer como referência aos estoicos quer como referência aos epicureus, foi bem mais além que Cícero, sendo que o teor da análise de Cícero encontra bem pouco eco nas referências proferidas por Kant.

É inegável que Kant se valeu de Cícero, mas, no concerne especificadamente à doutrina de Epicuro, é bem improvável que tenha sido a

³ *Dois Pontos*, vol. 2, n. 2 (2005): 157-173

⁴ REICH, K. 1964. *Die Tugend in der Idee*. Zur Genese von Kants Ideenlehre, in: H. Delius & G. Patzig. *Argumentationen*. Festschrift für Joseph Klönig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁵ A par de Zenão de Cício (335-263 a.C.), Crisipo (285-205 a.C.) é considerado o cofundador do estoicismo, quer por ter sido o escritor (o teórico e o lógico) do estoicismo quer por ter sucedido Zenão da direção da escola. Fontes atuais do estoicismo: ARNIM, Johannes von (Org.). *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols. Stuttgart: Teubner, 1968; um bom número de fragmentos encontra-se em LONG, Anthony A. & SEDLEY, David N. (Orgs.). *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

sua primordial fonte. Cícero (106-43 antes de Cristo) foi, isto sim, juntamente com Quintiliano (35-95 depois de Cristo), a primordial fonte da linguagem filosófica latina (derivada de cuidadosas traduções da terminologia grega), e que teve o mérito de registrar para a posteridade o teor das doutrinas (bem mais que da de Platão e de Aristóteles) do epicurismo, do estoicismo, do ceticismo (no caso, o ceticismo da Academia, cultivado por Arcesilau e Carnéades, do qual Cícero mostrou-se um entusiasmado simpatizante), e também do ecletismo (particularmente o de Antíloco, sucessor de Carnéades na Academia⁶, do qual Cícero fez seu modelo). Cícero, assim como Antíloco, foi sobretudo um eclético: alguém (a exemplo tal como se portava na vida política) que não se dispunha a aderir a um sistema filosófico, tampouco a proferir julgamentos, contendo-se, ao modo do método socrático-platônico (método que, bem depois de Cícero, foi adotado com muito entusiasmo por Abelardo e pelos acadêmicos medievais), em apenas expor os *prós* e os *contras*, deixando para os ouvintes a decisão de acolher por si mesmos o suposto como verdadeiro. Relativo ao estoicismo, mais que Cícero, foi, todavia, Sêneca o grande divulgador dos ideais estoicos. O sucesso da obra de Sêneca adveio do ideário que nela ela impôs: o de uma vida bem regrada e simples, sem grandes ambições e movida pelo cultivo de valores humanos. A sua obra, no entanto, contém, a bem da verdade, uma retórica oposta ao que na prática Sêneca vivenciou: ele foi um político em tudo muito ambicioso, cultor do fausto e da riqueza, e que, uma vez instalado no poder, mostrou a mesma crueldade da qual, enfim, acabou sendo vítima⁷. O mesmo se aplica ao estoico Marco Aurélio, que, como impera-

⁶ O ecletismo veio a ser uma mescla de elementos estoicos, platônicos e aristotélicos. Com a morte de Platão (347/348 a.C.) o seu sobrinho Speusipo assumiu a Academia onde permaneceu como escolarca por oito anos (de 347 a 339 a.C.). Na sequência, por eleição, assumiu Xenócrates, até à morte, por vinte e cinco anos (de 338 a 314 a.C.), depois veio Pólemon de Atenas, por quarenta e quatro anos (de 314 a 270 a.C.); seu sucessor foi Crates de Atenas, por cinco anos (de 270 a 265 a.C.), depois Arcesilau, por vinte e cinco anos (de 265 a 240 a.C.), com quem a Academia iniciou a sua fase céptica.

⁷ Sêneca foi o preceptor de Nero, filho de Agripina, irmã de Calígula. Nero (Lúcio Domício Aenobarbo) nasceu do primeiro casamento de Agripina com Gneu Domício Aenobarbo. Viúva, casou com seu tio, o imperador Cláudio, do qual veio a ser a conselheira, a ponto de convencê-lo a adotar Nero como filho e sucessor. Na medida em que Agripina viu seu poder diminuir, não teve dúvida em envenenar Cláudio, e elevar Nero, com apenas 16 anos, ao trono. Sem capacidade de governar, coube então a Sêneca fazê-lo, sob o título de *amicus principis*, e logo tomou providências no sentido de acerrar-se de fiéis amigos, de prover o assassinato de Britânico, filho legítimo de Cláudio, e, junto com Nero, planejar a morte da mãe. Morta Agripina, coube a Sêneca usar de todo o seu talento retórico para escrever o discurso justificativo de Nero no Senado. Acusado posteriormente de conspirar contra Nero, Sêneca teve um destino inusitado: Nero mandou matar todos os conspiradores, mas exigiu que Sêneca ele próprio se suicidasse, e ele o fez...

dor, não teve qualquer constrangimento em mandar decapitar Justino e outros cristãos.

O curioso é que a grandiloquência da retórica estoica ganhou bem mais fama e acolhimento que as ideias de Epicuro, que ficaram à sombra até o século XVI. As razões dessa sobreposição (que amplamente analisamos no livro *Os Caminhos de Epicuro*⁸), não decorreram a rigor por causa do próprio Epicuro, mas de seus intérpretes, particularmente estóicos e cristãos⁹. O mesmo ocorreu com o ceticismo, que voltou a ser retomado na vida acadêmica a partir das traduções (do grego para o latim) das obras de Sexto Empírico: da *Hipotiposes pirronianas*, traduzida em 1562 por Henri Estienne¹⁰; e da *Adversus mathematicos*, traduzida em 1569, por Gentien Hervet¹¹. O epicurismo repareceu, primeiro, a partir do século XII, na Escola de Chartres com Guilherme de Conches (1080-1145) que se ocupou em vincular a cosmologia do *Timeu* de Platão com a física atomística de Epicuro. Sobressai nesse seu empenho particularmente a estratégia de que se valeu para driblar o *status quo* do estabelecido (construída aproximadamente sob este argumento: a doutrina de Epicuro é falsa (dizia), mas nenhuma doutrina é tão falsa (justificava) a ponto de não conter nada de verdadeiro. Quando os epicureus dizem que os átomos não são princípios (conclui), isso é verdadeiro, porque só Deus pode ser princípio, e, portanto, os átomos foram criados¹².

Além de Conches, também Guilherme de Ockham (1290-1350) se interessou pela doutrina do epicurismo. Foi, entretanto, depois das traduções das obras – *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laécio, e do *De rerum natura*, de Lucrecio – que Epicuro começou a

⁸ São Paulo: Loyola, 2009.

⁹ Até Hegel se impressionou, e fez seguinte comentário: “Seus adversários (registrou), principalmente os estóicos, difundiram uma série intermináveis de histórias malignas e mesquinhas anedotas acerca dele, todas elas inventadas” (HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. vol. II. Edición preparada por Elsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 375-376).

¹⁰ Também conhecido pelos nomes latinos de Henricus Stephanus e Henricus Westenium... Henri Estienne nasceu em Paris em 1528, e morreu em Lyon, em 1598 [filho de Robert Estienne (1503-1559) e neto de Henri I Estienne (1470-1520)].

¹¹ Da vida de Hervet (1499-1584), pouco se sabe, a não ser que foi escritor e controversista, e que frequentou, em Orleães, sua cidade natal, o ensino de Erasmo de Rotherdam.

¹² CONCHES, Guillaume. *Glosae super Platonem*. Texte critique avec introduction, notes e tables par Édouard Jauneau. Textes philosophiques du Moyen Âge, XIII. Paris: Vrin, 1965; GARIN, Eugenio. *Studi sul platonismo medievale*. Firenze: Le Monnier 1958; GREGORY, Tullio. *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*. Firenze: Sansoni 1955; JE-AUNEAU, Etienne. *L'age d'or des écoles de Chartres*. Chartres: Houvet 1995; LEMOINE, Michel. *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*. Milano: Jaka Book, 1998.

encontrar definitivo espaço na escolaridade medieval. No caso da obra de Diógenes (escrita na primeira metade do III século), a primeira tradução latina e publicação se deram em Firenze entre os anos de 1425-1433, feita pelo monge Ambrogio Traversari (1386-1439). Logo ela foi reeditada por Benedetto Brugnoli (1427-1502): primeiro, em Roma (*Vitae et Sententiae Philosophorum*, apud Giorgio Lauer), em 1472; depois, em Veneza: 1475, 1490, 1493 e 1497. Essa mesma tradução foi igualmente publicada em 1485, em Brescia, em 1495, em Bologna, e em 1504, em Paris¹³. Tudo isso mostra o quanto a obra foi bem acolhida na ocasião, período em que o Renascimento italiano se deslançava com todo o vigor.

A primeira edição grego-latina (sob o título *Diogenis Laertii. De vitis, decretis et responsis celebrium philosophorum Libri decem, nunc primum excusi*) foi editada e traduzida por Hyeronimus Frobenius et Nicolaus Episcopus, e publicada pela Universidade de Basel, em 1533. Outra tradução ocorreu na Bélgica, em Antuérpia (*Laertii Diogenis. De vita et moribus philosophorum, libri X*), por Ioannis Sambuci, apud Christophori Plantini, em 1566. Em 1570, a obra passou aos cuidados da família (da casa editora) dos Estienne (trata-se de uma família de filólogos que se constituiu numa grande dinastia de impressores de grande influência no contexto da Renascença europeia¹⁴). Em 1594 tivemos em Roma (apud Aloysium Zanettum) a primeira tradução italiana comentada e anotada, por Tommaso Aldobrandini; em 1615, a primeira tradução francesa por Isaac Casaubon (casado com a filha de Henri Estienne). Em 1692, quando a tradução de Henri Estienne foi reeditada em Amsterdam com a inclusão do texto grego (editado por Marcus Meibom), da obra

¹³ FRIGERIO, Salvatore (Org.). *Ambrogio Traversari: un monaco e un monastero nell'umanesimo fiorentino*. Siena: Camaldoli, 1988; GARIN, Eugenio. *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*. In: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*. Genova: Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 217-231; Idem. *Umanisti, artisti, scienziati: Studi sul Rinascimento Italiano*. Roma: Editori riuniti, 1989; GENTILE, S.. "Il ritorno della culture classiche". In: *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli. Milano: Mondadori, 2002.

¹⁴ "Outre ses ouvres personnelles – études linguistiques, dictionnaires et écrits politiques – il a édité et corrigé plus de deux cents ouvrages anciens" (J. CÉARD, J., KECSKEMÉTI, J., BOUDOU, B. & CAZÈS, H. (Edit.). **La France des Humanistes I. Henri II Estienne, éditeur et écrivain**. Paris: Brepols, 2003); TOURNON, André. Images du pyrrhonisme selon quelques écrivains de la Renaissance. In: ISHIGAMI-IAGOLNITZER, Mitchiko (Ed.). *Les humanistes et l'Antiquité Grecque*. Paris: Presses du CNRS, 1989; SCHMITT, C. B. *Cicero scepticus: a study of the influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972; BAYLE, Pierre. *Pour une histoire critique de la philosophie: choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Introduction et présentation par Jean-Michel Gros, avec la collaboration de Jacques Chomarat. Paris: Honoré Champion, 2001. O *Dictionnaire historique et critique* (publicado nos anos de 1695 a 1697, em Rotherdam) de Pierre Bayle (1647-1706) se constituiu para a época em verdadeira Enciclopédia.

veio a fazer parte as anotações e comentários tanto de Tomaso Aldobrandini quanto de Isaac Casaubon, isso sob os cuidados de Méric Casaubon (filho de Isaac) e de Gilles Ménage. Depois dessa publicação (sob o título: *Diogenis Laertii. De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum, libri X*) com a inclusão do texto grego, a obra de Diógenes encontrou, enfim, a sua primordial fonte de referência para as demais traduções até os dias de hoje¹⁵.

O certo é que foi depois da tradução latina de Traversari que as filosofias helenísticas (o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo) encontraram um novo chão na cultura européia, de modo que foi em latim que o Ocidente inicialmente descobriu tais fontes¹⁶. As traduções e difusão da obra de Diógenes Laércio contribuíram muito para ampliar o diálogo com a filosofia antiga, e, sobretudo, para despertar no mundo acadêmico o interesse pelos estudos filosóficos das duas correntes – a do ceticismo e do epicurismo – que (ao contrário do estoicismo) ficaram na penumbra, “esquecidas” pelos escolásticos medievais. Envolvido à obra de Diógenes, o grande fator do estudo da doutrina de Epicuro foi Pierre Gassendi, que, em 1647, publicou em Lyon o *De vita, moribus, placitisque Epicuri – Sobre a vida, costumes e preceitos de Epicuro*, e, logo depois, em 1649 (no qual inseriu o estudo anterior), o *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri – Observações ao décimo livro de Diógenes Laércio, que trata da vida, dos modos de proceder e dos preceitos de Epicuro*¹⁷. Gassendi também publicou em Lyon no mesmo ano de 1647 o *Syntagma* philosophie Epicuri, cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt – Arranjo da filosofia de Epicuro, com refutações das doutrinas que, contra a fé cristã, alegam como sendo dele*.

¹⁵ CELLUPRICA, Vicenza. “Diocle di Magnesia come fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio”. In: *Orpheus. Rivista di Unità Classica e Cristiana*, 10 (1989): 58-79; GARIN, Eugenio. “La prima traduzione latina di Diogene Laerzio”. In: *Giornale della Filosofia Italiana*, 38 (2009): 283-285; DORANDI, Tiziano. *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.

¹⁶ “C’est en latin, à partir de la *versio* Ambrosiana (même si elle a été imprimée et diffusée de manière infidèle), que l’Occident latin a véritablement découvert les *Vies* de Diogène Laërce” (DORANDI, Tiziano. “Il Diogene Laërce du moyen âge à la renaissance”. In: RICKLIN, Thomas (Ed.). *Exempla Docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque international 23-25 octobre 2003. Université de Neuchâtel. Paris: Vrin, 2006, p.48).

¹⁷ Nos valemus de GASSENDI, P.. *Vie et mœurs d’Épicure*. Version bilingue, notes, introduction et commentaires par S. Taussig, Paris: Les Belles Lettres, 2006.

* Latinização de Gassendi da palavra grega *syntagma*, usada para designar o contingente (no sentido do conjunto arranjado) da tropa: daí o sentido de arranjo, alinhamento, composição, ordenamento de algo que se apresenta desordenado. A palavra sintaga, portanto, comporta o sentido de sistematização.

Mais do que sair em defesa da doutrina de Epicuro, Pierre Gassendi se ocupou em reabilitar o nome e a pessoa de Epicuro, e, com ele, a autoridade de Diógenes Laércio¹⁸. Numa carta a um amigo, a Nicolas de Peiresc¹⁹, ele forneceu claramente o motivo que o levou a esse estudo: “Aquilo com que me ocupo atualmente (escreveu) é traduzir o décimo livro de Laércio, todo dedicado a Epicuro, mas com tantos erros que não é facilmente reconhecido no conjunto das mais importantes referências. Tenho comigo diversas traduções, notas e manuscritos, e, conferindo o conjunto com o pequeno conhecimento que tenho da filosofia deste homem, me dedico em fazer uma tradução ao meu modo, e que poderei debitar quando me servir da autoridade de Laércio”²⁰.

Apesar de sistematicamente criticado, o método e o trabalho filológico de Gassendi (sobre o livro X de Diógenes²¹), acabou se transformando em fonte de referência para boa parte do estudo posterior do preceituário epicurista²². Os “tantos erros” a que na carta se refere diziam respeito ao manuseio da obra de Diógenes pelos tradutores latinos, escribas e editores²³. Daí que o grande mérito da edição de Gassendi foi ter

¹⁸ “... la finalité du travail, employer l’ *autorité de Laërce*, montre qu’il s’agit bien d’établir l’*autorité* d’Épicure par la voix de Diogène Laërce” (BURY, E.. “Gassendi: philologie et République des Lettres”. Op. cit. p. 657); Idem. *Littérature et politesse. L’invention de l’honnête homme (1580-1750)*. Paris: PUF, 1996.

¹⁹ De 11 de setembro de 1629. Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (ou Peyresc): nasceu em Belgentier, em 1580, e morreu em Aix-em-Provence, em 1637. Dedicava-se à atividade política (era conselheiro no parlamento de Provence), literária e científica (astronomia e botânica).

²⁰ “Ce à quoi je m’occupe maintenant, c’est de traduire le Xe livre de Laërce qui est tout d’Épicure rempli de tant de fautes qu’il n’est pas presque reconnaissable en tous les lieux les plus importants. J’ay devant moy diverses traductions, notes et manuscrits et conferant le tout avec la petite connaissance que j’ay de la philosophie de cet homme, je tasche d’en faire une traduction à ma mode, et que je puisse débiter quand j’employeray l’*autorité de Laërce*” (*Lettres de Peiresc*, publ. par P. Tamizey de Larroque, t. IV, p. 217 apud BURY, Emmanuel. “Gassendi: philologie et République des Lettres”, *Revue Dix-septième siècle* – Cairn.info, 4, n° 233, 2006, p. 657; Conferimos igualmente: In: *Lettres de Peiresc*, IV, p. 217-218 apud BRUNDELL, Barry. *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*. Boston: D. Reidel, 1987, pp. 49-50). JOY, Lynn Sumida. *Gassendi the atomist*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002.

²¹ No livro X Diógenes registrou não só opiniões ancestrais a respeito da doutrina e da vida de Epicuro, como também três *Cartas* (uma a *Heródoto*, outra a *Pítocles* – ambas relativas à física e à canônica – e uma a *Meneceu*, sobre a questão ética). Além das *cartas*, Diógenes também compilou as chamadas *Máximas principais* (*Kýriai dóxai*), de Epicuro, num total de 40.

²² Algra Keimpe foi um dos estudiosos que ultimamente tem saído em defesa de Gassendi: “le jugement très négatif que la plupart des savants du XIX et XX siècle ont porté sur cet ouvrage n’est pas justifié. Même si les compétences philologiques de Gassendi n’égalent pas ses qualités de philosophe, il a donné une impulsion non négligeable à l’établissement du texte de Diogène grâce à sa connaissance de l’épicurisme et à sa maîtrise du grec” (KEIMPE, Algra. “Gassendi e le texte de Diogène Laërce”, *Elenchos: Rivista di Studi sul Pensiero Antico*, 15 (1994): 79-103).

²³ Gassendi “dispunha da edição de Froben (Basel, 1533), que é a *princeps* da de Henri Estienne (Paris, 1570), e também obteve (...) a edição de Aldobrandini (Roma, 1594); a sua edição de Lucrécio foi a de Gifanius (van Giffen, de Antuérpia, 1565), que comporta também o texto grego da *Carta a Heródoto* de Epicuro. Concretamente, Gassendi “dispunha (esta observação advém de Emmanuel

colocado à margem do texto latino, o texto grego, e, listando em paralelo, passagens de Lucrecio, e, além delas, de Cícero nas quais punha sobretudo em questão o ideário da física epicurista²⁴. Quer dizer: a sua grande preocupação não se reteve em Diógenes, mas se estendeu para as fontes também tidas como primordiais (Lucrecio e Cícero) que, na época, conservavam a doutrina epicurista.

Além de Gassendi, outro estudioso que acolheu e amplamente difundiu as principais teses de Epicuro foi o economista e literato italiano (de Milão) Pietro Verri (1728-1797). Ele produziu duas obras dedicadas ao estudo de Epicuro, ambas publicadas anonimamente em Livorno, em 1763: *Meditações sobre a felicidade* (*Meditazioni sulla felicità*) e o *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* (*Discorso sull'indole del piacere e del dolore*), que foi reeditado em 1773. Essas duas obras de Pietro Verri ainda hoje se mantêm muito difundidas, e constantemente reeditadas²⁵. Assim que foram publicadas, as obras de Verri tiveram grande divulgação, a ponto de terem chegado às mãos de Kant, que, *Nas Lições de Antropologia* (ministradas a partir do inverno de 1772-1773, e publicadas em 1798)²⁶, fez menção explícita a Verri, nestes termos: as “teses do conde Ver(r)i eu as subscrevo com plena convicção” (KANT, 1970, p. 94; A §60)²⁷. Cuidadoso como Kant sempre foi, por certo não se valeu de terceiros para tão incisiva observação, e, certamente, pode ter se valido das duas obras: das *Meditações sobre a felicidade*, publicada em 1763, e do *Discurso sobre a índole do prazer e da dor*, de 1773. Ocorre

Bury) da edição de Froben (Basel, 1533), que é a *princeps* da de Henri Estienne (Paris, 1570), e também obteve (...) a edição de Aldobrandini (Roma, 1594); a sua edição de Lucrecio foi a de Gifanius (van Giffen, de Antuérpia, 1565), que comporta também o texto grego da *Carta a Heródoto de Epicuro*” (BURY, Emmanuel. “Gassendi: Philologie et République des Lettres”. Op.cit., p. 660).

²⁴ “... le mérite de cette édition est de mettre en marge du grec d’Épicure, des renvois précis aux passages parallèles de Lucrèce, et de donner une liste des passages de Cicéron où il est question de la physique épicurienne. Toute cette *philologie doxographique*, typique du mode éditorial humaniste, sera mise à profit dans les *Animadversiones*, et il est évident que le *Syntagma* en porte encore la marque” (BURY, Emmanuel. “Gassendi: Philologie et République des Lettres”. Op. cit., p. 660).

²⁵ VERRI, Pietro. *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. A cura de Silvia Contarini. Roma: Carocci, 2004; *Meditazioni sulla felicità*. A cura di C. Francioni. Pavia: Ibis, 1996. As duas obras também podem ser encontradas numa mesma edição: *Discorsi sulle felicità e sull'indole del piacere e del dolore*. Roma: Editori Reuniti, 2002.

²⁶ “Kant avait commencé son enseignement de géographie dès 1756; les cours d’Anthropologie en revanche n’ont été inaugurés probablement que pendant l’hiver 1772-1773. L’édition du text que nous connaissons coincide avec la fin des cours... parue chez Nicolovius en octobre 1798” (FOUCAULT, Michel. “Notice Historique”. In: KANT, 1970, pp. 7-8). A *Crítica da Razão Pura* foi publicada em 1781 e a *Razão Prática* em 1788.

²⁷ O professor Piero Giordanetti do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Milano se ocupou em organizar um livro, uma compilação de textos sobre o prazer e a dor, em que relaciona Kant e Verri: KANT, Immanuel & VERRI, Pietro. *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, a cura di P. Giordanetti Milano: Unicopli, 1998.

que Kant ministrou as suas *Lições de Antropologia* desde o final de 1772 até 1797, ano em que publicou em forma de livro tais lições. Esse é um dado; um outro diz respeito à tradução para a língua alemã do *Discurso* de Verri ocorrida em 1777²⁸, justo no período em que Kant ainda lecionava a disciplina de *Antropologia*, cuja obra veio a ser definitivamente redigida e publicada em 1798²⁹.

Pelo teor da exposição de Kant a partir de Verri, não resta dúvida de que ele realmente se valeu do *Discurso sobre a índole do prazer e da dor*, e que essa obra efetivamente chegou às suas mãos. Com certeza existia naquela época um grande intercâmbio cultural entre as nações europeias. Verri, por exemplo, no seu *Discurso sobre a índole do prazer e da dor*, além de Descartes, cita também Christian Wolff e Johann Georg Sulzer³⁰. O que importa aqui destacar é a rapidez com que as obras circulavam pelo meio acadêmico de então, e isso se explica pelo costume dos filósofos e mestres da época cultivarem entre si uma constante correspondência epistolar. No tempo de Descartes, inclusive, existiu o que denominaram de “République des lettres”: um movimento (tipo uma agremiação) que vinculava pesquisadores e estudiosos que firmavam o compromisso de, assim que concluíssem uma obra, enviá-la aos outros membros, a fim de com eles trocar impressões e promover debates. Daí que *cartas* e *obras* acompanhavam umas às outras, de tal modo que esse intercâmbio promovido pela “République des lettres” se expandiu e acabou solidificando um hábito adotado por toda a Europa.

Na medida, como já dito, em que Kant subscreveu as teses de Verri (dado que Verri adotou as de Epicuro), por suposto, Kant igualmente “subscreveu” as de Epicuro. Como de fato o fez, basta lermos o contexto no qual cita Verri para logo nos dar conta disso. A afirmação, por exemplo, de Kant, de que a “natureza colocou no homem a dor como um estimulante da ação, e de cujo estímulo não pode se livrar a fim de que sempre progrida em vista do melhor”³¹, se constitui numa verdadeira

²⁸ “Kant si riferisce a: Anonimo [ma Pietro Verri]: Gedanken über die Natur des Vergnügens. Aus dem Italiänischen übersetzt, und mit Anmerkungen begleitet von Christoph Meiners Professor der Weltweisheit in Göttingen. Leipzig in der Weygandschen Handlung 1777” (VERRI, P. & KANT, I. *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, a cura di P. Giordanetti. Milano: Unicopli, 1998, n. 1).

²⁹ “Um certain nombre d’indices permettent de situer avec assez d’exatitudo le moment où fut rédigé le texte de l’*Athropologie*, parue chez Nicolovius en octobre 1798” (FOUCAULT, Michel. “Notice Historique”. In: *Anthropoligie du point de vue pragamatique*, op. cit., p. 8).

³⁰ Christian Wolf (1679-1754) e Johann Georg Sulzer (1720-1779) são nomes constantes na obra de Kant. Principais obras filosóficas de Sulzer: *Moralische Betrachtungen über die Werke der Natur – Considerações morais sobre as obras da natureza* (Berlin, 1741) e *Allgemeine Theorie der schönen Künste – Teoria geral das belas artes* (Leipzig, 1771).

³¹ KANT, 1970, p. 96; A § 61

síntese do *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* de Verri, cuja principal tese é a seguinte: o prazer é cessação da dor, e a dor é a condição dominante da vida – e essa tese, por suposto, remonta a Epicuro.

A “dor, diz Verri, é o princípio da ação”, mais precisamente “é o princípio motor do homem”³². É um sentimento que em nós se ativa permanentemente e que dele não podemos nos subtrair jamais; entretanto, fugindo sempre da dor (em busca do prazer) vamos nos edificando. Está visto que, neste ponto, Kant concorda com Verri, e, portanto, com Epicuro. Outro ponto de concordância está na contraposição de Verri a Rousseau. Quer dizer: Verri concorda com Rousseau, e ambos nesse caso concordam com Epicuro, que o fim natural ao qual tende o homem é a felicidade, e que a infelicidade se dá pelo desequilíbrio entre os nossos desejos e o nosso poder de satisfazê-los, para o que é necessário ou moderar os desejos ou qualificar o poder de satisfazê-los, ou, melhor ainda, fazer ambas as coisas ao mesmo tempo. Distinto, porém, de Rousseau, mas bem aproximado de Kant, Verri (e por sobre ele Epicuro) defende que a nossa natureza se determina mediante o aperfeiçoamento e o cultivo da razão³³, e com a conquista das “boas maneiras” cívicas requeridas por uma comunidade: o cuidado de si, o respeito mútuo, a cortesia, e, acima de tudo, a benevolência e a amizade. Verri, a partir de Epicuro, tende a encontrar no próprio homem tudo aquilo que, como fim, deve ser estabelecido em conexão com a natureza, quer a felicidade (que seria o fim natural primeiro) quer a qualificação humana, que, todavia, não pode se subtrair, mas também não se dá só sob condições meramente empíricas.

Os vínculos entre Kant e a doutrina de Epicuro relativa aos sentimentos de prazer e de dor são, efetivamente, bastante estreitos. Mas aqui, neste momento, importa apenas destacar a presença de Epicuro em Kant, e que ela ali comparece não como uma citação meramente figurativa, tampouco a título de uma alusão genérica. Ali, naquele contexto das *Lições de Antropologia*, assim que Kant cita Verri e diz subscrever as teses dele, logo em seguida cita também Epicuro integrando-o dentro de seu próprio ponto de vista. Esta é a citação: “A disposição habitual à jovialidade (escreveu Kant) é, na maioria das vezes, uma qualidade do temperamento, mas também pode ser um efeito dos princípios; tal como é o assim chamado por alguns de *princípio do prazer* em Epicuro, e de-

³² “... il dolore è il principio dell’azione”; “... credo che il dolore è il principio motore dell’uomo” (VERRI, P. *Discorso*, op.cit., Cap. XI, p. 84).

³³ “Tutti i piaceri morali che nascono dalla stessa umana virtù, altro non sono che uno spignimento dell’animo nostro nell’avvenire, antivedendo le sensazioni piacevoli che aspettiamo” VERRI, P. *Discorso*, op. cit., Cap. XI, p.84).

negrido justamente por isso, e que, entretanto, em sua origem significava *o coração sempre alegre do sábio*” (KANT, 1970, p. 97; A, § 62).

Na explicação de Kant, *o coração sempre alegre do sábio* correspondia a um coração equânime, ou seja, em tudo moderado, e igualmente constante em qualquer circunstância, sempre imparcial em seus julgamentos, reto e equitativo. Kant, na verdade, simpatizou muito com esse conceito epicurista, a ponto de muitas vezes, proferi-lo como se fosse seu, tal, por exemplo, como nas *Lições de Pedagogia* (ministradas no inverno letivo de 1776-1777) em que diz: “Só um coração alegre é capaz de encontrar prazer no bem” (KANT, 1996, p. 88; p. 485). Por *coração alegre*, no entender de Kant (mas este ponto de vista pertence a Epicuro), entende-se um estado de ânimo, sob todos os aspectos, sereno, tranquilo, sem qualquer tensão (não se trata, no entanto, de uma serenidade aparente, tipo, por exemplo, a tranquilidade que em geral observamos no mar ou nos grandes rios).

Quando, aliás, Kant diz que um coração alegre é um coração equânime, ele o explica assim: “Equânime (diz ele) é aquele (coração) que nem se regozija e nem se contrista”, de modo que em si conserva sempre um humor igual sem excesso de júbilo e sem excesso de perturbação, distinto do *coração* tipo o daquele que ora se expande em excesso de alegria, ora de tristeza; trata-se, pois (explica Kant ainda), de alguém “fortemente distanciado do tipo que, perante as contingências da vida, é *indiferente*, e que, por consequência, tem um sentimento embotado” – um sentimento que carece de vigor ou de humana sensibilidade. Do fato, enfim (ainda segundo palavras de Kant), de o sábio “ter sensibilidade” isso nele “não se opõe à equanimidade”, à regularidade do humor; ao contrário, a sua sensibilidade “é uma faculdade e uma força” que leva a sua mente a prover uma escolha: a eleger para si o “estado de prazer” e a recusar “o de desprazer” ou de dor (KANT, 1970, p. 97; A § 62). E Kant, aqui, e mais uma vez nesse momento, reconhece em Epicuro o vigor desencadeado pela sensibilidade enquanto pura espontaneidade, a título de uma força natural diretiva na escolha (estimulada pelo *páthos* do prazer) e na rejeição (contraída pela dor).

A par da de Diógenes Laércio, outra obra que contribuiu, e muito, na consolidação do estudo da doutrina de Epicuro foi o *De rerum natura* de Lucrécio. Também ela, a partir do século XVI, fez parte de toda uma grande profusão da *filologia doxográfica* bem típica do mundo editorial humanista renascente³⁴, e que se punha imediatamente em pro-

³⁴ Sobre as traduções e conservação das fontes do poema de Lucrécio tratamos abundantemente no *Os Caminhos de Epicuro*, p. 215 ss.

veito da vida e dos estudos acadêmicos. Com o *De rerum* de Lucrecio ocorreu, todavia, um fenômeno distinto que em relação às obras fontes de Epicuro (em particular contidas e derivadas do livro X de Diógenes Laércio). O inusitado em relação a Lucrecio, se deu em vista de seu pronto reconhecimento enquanto poeta, que ultrapassava, e muito, o de filósofo, de tal modo que os ideais filosóficos presentes e difundidos no poema acabaram postos em segundo plano, e, os supostos erros, foram curiosa e sistematicamente atribuídos a Epicuro. A ilusão (a bem da verdade uma estratégia do mundo acadêmico perante o zelo do poder político e religioso estabelecido) era mais ou menos esta: Lucrecio era tido como um extraordinário poeta, e não como um filósofo. A doutrina expressa em seu maravilhoso poema era de Epicuro, e não dele. Não sendo dele, mas de Epicuro, então os erros eram de Epicuro, de tal modo que seria uma injustiça atribuir a Lucrecio e ao seu maravilhoso poema erros que não eram seus. Que ilusão – mero exercício de retórica ingenuidade... O resultado foi que, na medida em que o mundo acadêmico se dedicou particularmente ao estudo da métrica e das técnicas compositivas do poema Lucrecio, acabou ao mesmo tempo difundindo os ideais epicuristas, e muitos jovens logo se sentiram estimulados em adotá-los (dentre eles, como visto, Pierre Gassendi).

*

Kant, na *Antropologia*, além de Pietro Verri, como já dito, cita explicitamente por três vezes o nome de Lucrecio: uma, a propósito de uma passagem retirada do livro III do *De rerum natura*, relativa à consideração de Lucrecio (com a qual Kant concorda), segundo a qual “certas imaginações inventivas” da juventude só podem ser curadas com o casamento, em particular naquele momento em que “se arranca a máscara e surge a realidade”³⁵; a segunda citação ele a retirou do livro II do poema de Lucrecio, justo do afamado *suave mari magno*, versos que constituem o intróito do segundo livro; a terceira, ele a retirou do livro V, a fim de com ela propor ao leitor uma outra versão do fenômeno do choro no nascimento humano: “Distinto dos outros animais (esta é a versão de Kant – mais imaginativa que verdadeira), a criança, assim que é expelida do ventre materno, faz acompanhar de um grito a sua entrada no mundo; essa razão por si só parece indicar que a criança experimenta, feito uma violência, a sua incapacidade de se servir de seus membros, e com isso anuncia imediatamente a sua aspiração por liberdade (algo que nenhum

³⁵ *eriptur persona, manet res* (LUCRÉCIO, III, v. 58; KANT, A § 33)

outro animal detém a representação”). Ora, Lucrécio (anota Kant), “deu um outro sentido a este fenômeno realmente notável no reino animal”; diz Lucrécio que “a criança (...), logo que a natureza a lança, com grandes esforços, do ventre da mãe às praias da luz, enche o recinto de queixosos lamentos, como é normal para quem ainda tem de passar tantos males durante a vida”³⁶.

O *suave mari magno* Kant o citou a partir da seguinte consideração: “Padecemos com os demais (disse ele) por meio da imaginação, e nos alegramos simplesmente por não estarmos comprometidos com o mesmo destino”³⁷. Foi como se Kant dissesse: da dor ou da desgraça alheia padecemos pela imaginação (em dependência, supomos, da experiência que tivemos ou não da dor que o outro está em nossa presença sentindo). Trata-se, com efeito, de um paradoxo: em meio a esse imaginário de dor, nós, entretanto, nos alegramos pelo fato de estarmos distanciados (livres, imunes) dessa condição, qual seja: a de um *não comprometimento*, mais precisamente pelo fato de não estarmos vinculados ao *destino* ou a alguma desgraça sazonal alheia que tantas vezes presenciamos, e que naquele momento dela não participamos. A fim de ilustrar o que disse, Kant recorreu ao *suave mari magno* de Lucrécio, cujos versos, em português, soam nestes termos: “Como é doce (realçou Lucrécio) da terra observarmos em meio ao grande mar, revoltos pelos ventos, a agonia alheia; não que a desgraça dos outros seja um agradável prazer, mas apenas porque é suave de longe presenciar o mal que em nós não sofremos”³⁸.

Porquanto o *suave mari magno* é atribuído a Lucrécio, o conceito filosófico nele contido é de Epicuro e retém o significado já expresso do *coração alegre* cultivado pelo sábio, cultor da vida serena e feliz, mesmo que diante das próprias desgraças ou dos infortúnios alheios. Daí que o *suave mare magno*, está vinculado ao conceito de “*coração feliz*” – conceito, como já visto, acolhido por Kant com muita simpatia, e repetido várias vezes em seus escritos. Em Lucrécio, no livro II, o conceito epicurista de “*coração alegre*” (no sentido de uma alma leve, de uma mente destituída de tormentos) vem expresso nos seguintes termos: co-

³⁶ “puer... cum primum in luminis oras nixibus ex alvo matris natura profudit, vagituque locum lugubri complet, ut aequumst cui tantum in vita restet transire malorum” (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv. 222-227 – *De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1985, 1990).

³⁷ KANT, 1970, p. 99; A § 66.

³⁸ “Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,/ e terra magnum alterius spectare laborem;/ non quia vexari quendam est incunda voluptas,/ Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est” (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv.1-5). Citamos esse texto a título de intróito em *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009, p.16.

mo “um coração vazio (*vacuum pectus*)”, livre de temores e bem cuidado³⁹. Haveria, pois, de ser assim, segundo Lucrecio e Epicuro o ânimo do sábio: sempre feliz, sem se deixar abalar por nenhum tormento, nem pelos seus nem pelos dos outros, e assim ir levando a vida com serenidade e paz.

Não seria próprio de um sábio, estar aberto, por exemplo, aos ataques da *fortuna* (do acaso, do imprevisto ou do descuido); ele vive sob a orientação e disposição de sua natureza racional, em vista da qual recolhe para si o que é devido e o necessário, e o que é conforme à honradez e aos princípios da sabedoria e da justiça. Em vista disso, e dado a sua serenidade de alma, não recolhe para o seu viver cotidiano as dores de todos os males e infortúnios com os quais se depara. Mesmo inserido num mar humano de sofrimentos e de inquietudes, ele vai tocando serenamente a própria vida. Daí o que relatou Cícero, nas *Tusculanas*, a respeito do sábio de Epicuro: que ele, “em meio aos mais rudes tormentos, sempre poderá exclamar: *Como é doce a vida*”⁴⁰. Bons exemplos para entendemos o sábio de Epicuro encontramos nos dias de hoje: assistimos, por exemplo, pela televisão, em cores e em ampla tela, a crueldade das guerras, e nos impressionamos bem mais com as sofisticadas técnicas de destruição e matança que com a desgraça humana, e, o mais curioso, é que fazemos isso jantando, ou simplesmente tomando uma agradável cerveja.

O curioso é que sempre aparece, impreterivelmente, os que se indignam com o *suave mari magno* de Lucrecio, inclusive, não é incomum encontrarmos uma reprovação sob o título de *egoísta*. A razão disso, evidentemente, está vinculada a uma errônea e falsa compreensão do *egoísmo*⁴¹. Ora, não há nenhum insulto no sábio de Epicuro que, perante o mar humano de desgraças, exclama, “como é doce a vida”! Certamente há mais insulto, ou melhor, podemos acolher como insultos (depois de noticiar sobretudo catástrofes e desgraças) o sorriso e o boa noite do jornalista do noticiário da tevê! Quanto a Kant, de sua parte, ele encontrou na figura desse sábio, sob os versos de Lucrecio, pelo menos duas coisas: a) uma profunda certificação de realidade (do tipo, por exemplo,

³⁹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, v.46

⁴⁰ *quam hoc suave est!* (CÍCERO, 1958, p.365 e 2005, p.33; V, 10, 31). Charles Appuhn: “le sage en proie à la plus cruelle souffrance dira: ‘Qu’on est bien!’”.

⁴¹ O egoísta (em sentido negativo) é por exemplo, aquele que busca a cura de sua própria dor no compadecimento alheio: envolvendo egocêntrica e estrategicamente o outro a sofrimentos, e concedendo-lhe desgraças que não lhe pertencem. A dor, nesse caso, funciona para o egocêntrico como uma estratégia psicológica com a finalidade de granjear o compadecimento a título de benevolência e aprazível cuidado alheio. Kant definiu o egoísta como aquele que em tudo e por onde pode se ocupa em reluzir o seu bem amado *eu* (KANT, 1991, p. 17; A § 2).

como o próprio Kant realça: “o povo (disse ele) ocorre com muito mais apetite para ver a condução e a execução de um delinquente, que ao teatro”; b) Kant encontrou nessa figura de sábio uma compreensão muito razoável da condição humana no tocante ao necessário cultivo do gosto de viver. Ele observou que os que se afligem cotidianamente com todas as dores e desgraças alheias, que “anda agoniadamente preocupado” pela constante e iminente possibilidade da morte, “jamais sentirá a alegria de viver”, e, por suposto, não conseguirá cultivar um *coração alegre* (*fröhliches Herz*)⁴².

Kant adotou, tão de bom grado, o *suave mari magno*, e se empolgou tanto com o tema a ponto de até mesmo “plagiá-lo” em outras ocasiões, como nesta, por exemplo: (nas *Lições de Ética*): “quando, em meio a uma tormenta (escreveu), enquanto estamos comodamente instalados à mesa e ao calor do braseiro mencionamos alguém que em semelhante tempestade está de viagem ou no mar, saboreamos bem mais nossa sorte, e também ampliamos, em vista (da desgraça) dele, a comodidade que desfrutamos”⁴³. Não cabe aqui uma análise detalhada desse tema, mas cabe entretanto realçar o paradoxo perante a dor alheia, que, inevitavelmente, nos ativam atenção e, na maioria da vezes, o silêncio. De um modo geral a dor alheia quebra em nós a indiferença, num misto de curiosidade e de imaginosa reflexão. O mais inusitado é como experimentamos, por vezes, sentimentos antinômicos de prazer e dor frente ao padecimento alheio: sofremos na medida em que imaginamos a nós mesmos soterrados naquela condição de dor, mas ao mesmo tempo nos alegamos pela certificação iminente de que não estamos expostos ou vivenciando aquela dor. Enfim, relativo a Kant, ele próprio reconhece, sem hipocrisia,

⁴² KANT, 1970, pp. 99-100; A § 66.

⁴³ KANT, 2002, p. 263; VE, 438-439: “Wenn wir bei Sturm oder üblem Wetter am warmen Ofen und am Kaffeetisch sitzen und wir bringen den Mann, der bei solchem Wetter unterwegs oder auf der See ist, aufs Tapet, so genießen wir dadurch unser Glück desto besser, es erhöht die Annehmlichkeit”. O entre parênteses foi acrescentado. Não só Kant, mas até mesmo o nosso Joaquim Maria Machado de Assis, em seu livro de poemas *Ocidentais* (de 1880), se valeu do *suave mari magno* como título de um soneto, no qual, todavia, expressa o mesmo paradoxo humano relatado aqui por Kant e suposto por Lucrecio. Este é o soneto: “*Suave Mari Magno*: Lembra-me que, em certo dia,/ Na rua, ao sol de verão,/ Envenenado morria/ Um pobre cão./ Arfava, espumava e ria./ De um riso espúrio e bufão./ Ventre e pernas sacudia/ Na convulsão./ Nenhum, nenhum curioso /Passava, sem se deter./ Silencioso./ Junto ao cão que ia morrer./ Como se lhe desse gozo/ Ver padecer” (MACHADO DE ASSIS, J.M.. “Ocidentais”. In. *Obra Completa*. v. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994). “Então considerei que as botas apertadas são uma das maiores venturas da terra, porque, fazendo doer os pés, dão azo ao prazer de as descalçar. Mortifica os pés, desgraçado, desmortifica-os depois, e aí tens a felicidade barata, ao sabor dos sapateiros e de Epicuro” (MACHADO DE ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Amadora: Imprensa Portugal-Brasil, s./d., p. 134).

que “de um modo geral estamos bem mais predispostos a escutar com regozijo as desgraças alheias” que o relato das virtudes⁴⁴.

*

Que Kant efetivamente tenha se valido de Verri, isso é certo⁴⁵; que ele também se valeu do *De rerum natura* de Lucrécio não há como negar. Kant, com efeito, foi leitor de um Epicuro sob vários aspectos reabilitado, sendo que Kant, ele próprio, se ocupa em fazê-lo. Assim que Epicuro entrou no mundo acadêmico, sobretudo disponibilizado pelas traduções da obra de Diógenes Laércio, ele logo veio a ser reconhecido como valioso no desenvolvimento histórico da Filosofia, e, inclusive, como um indispensável complemento à ética prudencial de Aristóteles, em particular concernente aos itens da *mediania* (da moderação ou da medida justa), do amor ou do cuidado de si (da *autárkeia*), da felicidade ou do prazer (da *eudaimonía*), da amizade (da *phília*), e, além desses, do bem viver ou do cultivo de uma vida boa (*eû zên*), sob os termos tal como os gregos conceberam a *aretê* (a virtude cívica). Kant, de sua parte, inegavelmente se encarregou de reabilitar ainda mais Epicuro; um bom exemplo, nesse sentido, encontramos-lo nas *Lições de Ética*, nas quais não teve qualquer constrangimento em ensinar aos seus alunos, que o prazer referido por Epicuro (tão criticado por muitos) apenas dizia respeito ao “prazer dos sábios”, dos que cultivam um coração alegre, e não dos dissolutos⁴⁶. E Kant ainda acrescentou: as “reprovações feitas por ele (pelo próprio Epicuro em seu tempo), e por outros” discípulos seus, no decorrer do tempo, denunciam por si só que a doutrina de Epicuro “não era uma filosofia do prazer, no entanto, foi feito dela um grande mal entendido” (KANT, 2002, p. 42; VE, 250). Quer dizer: já no tempo de Epicuro (como já foi mencionado, e aqui realçado pelo próprio Kant) a sua doutrina teve um acolhimento externo negativo, fundado particularmente sobre o mal entendido. E Kant, nesse contexto das *Lições* (em uma referência explícita à *Carta a Meneceu*), diz que Epicuro escreveu “a alguém”, isto é, a Meneceu, oferecendo proposições ou “objetivos modestos”, a fim de que viesse a viver “com um coração alegre – *mit einem fröhlichen Herzen*” (KANT, 2002, p. 42; VE, 250).

Kant, por suposto, tinha em mente aquele trecho no qual Epicuro propôs a Meneceu as seguintes máximas: “tudo o que é natural (escreveu ele a Meneceu) é bem mais fácil de se obter, enquanto que o inútil (*tò dè*

⁴⁴ KANT, 2002, p. 263; VE, 438-439

⁴⁵ As obras de Verri são de 1763 e de 1773, anteriores à própria *Crítica da Razão Pura*.

⁴⁶ “... eine Wollust eines Weisen” (KANT, 1990, p. 19).

kenón) é mais difícil de se conseguir. Os alimentos mais simples (aconselha) proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se elimina a dor da falta delas; tanto que apenas pão e água produzem extraordinário prazer para os que necessitam. Habituar-se às coisas simples (acrescenta ainda) e a um modo de vida sem luxo não só é conveniente para a saúde, como torna o homem mais alerta perante as adversidades da vida... Quando então dizemos que o prazer é o fim (conclui), de modo algum estamos nos referimos aos prazeres dos dissolutos ou dos que tiram dos sentidos o seu gozo, como crêem alguns que ignoram a nossa doutrina, ou que não concordam com ela, ou que simplesmente a interpretam muito mal...⁴⁷. Daí que os mal entendidos no confronto da doutrina de Epicuro começaram bem cedo, a ponto de o próprio Epicuro em seu tempo já se lamentar da existência deles.

Do fato de Kant, desde a *Dissertação de 1770*, assim como nas *Lições de Ética* (ministradas entre os anos de 1775-1785), e assim como *Crítica da Razão Pura* (1781) e na *da Razão Prática* (1788) dar grande destaque a Epicuro, isso mostra o quanto a doutrina de Epicuro já estava bem difundida e, sobretudo, muito bem acolhida na vida acadêmica. Comprovam essa grande difusão as *Lições sobre a História da Filosofia*, de Hegel. Hegel as iniciou⁴⁸ no inverno de 1805-1806⁴⁹, ou seja, um ano após a morte de Kant. O que mais importa aqui, antes de tudo destacar, é o fato de efetivamente Hegel ter tido o mérito de reabilitar na vida acadêmica o estudo de Epicuro⁵⁰. Foi, por exemplo, sugestionado por suas *Lições* e também pela *História da Filosofia Moderna* de Feuerbach, que Marx, em 1841, elaborou e defendeu na Universidade de Jena a sua tese de doutorado, na qual analisou as semelhanças e diferenças entre Demócrito e Epicuro⁵¹. Hegel dedicou nas *Lições*, só para Epicuro, 29 páginas, e nelas cita explicitamente como bibliografia de referência para o seu

⁴⁷ *Carta a Meneceu*, 131

⁴⁸ Como consta no *Prólogo* do editor Karl Ludwig Michelet, da primeira edição, em 1833

⁴⁹ “Hegel dió em total nueve cursos sobre esta materia en las distintas universidades en las que trabajó. La primera vez durante el invierno de 1805-1806 em Jena; las dos ocasiones siguientes en Heidelberg durante los semestres de invierno de 1816-1817 y 1817-1818; las seis restantes en esta universidad [Berlín] en el verano de 1819 y en los semestres de invierno de 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828 y 1829-1830. Había empezado sus cursos de invierno (entre ellos el décimo de história de la filosofía el diez de noviembre de 1831, habiendo dado ya dos clases sobre historia de la filosofía com grande fluidez y amenidad, cuando fué alcanzado por la muerte” (MICHELET, Karl Ludwig, “Prólogo del Editor a la Primera Edición”. Berlín, 28 de abril de 1833. In: HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, I, trad. de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. XIII).

⁵⁰ A esse respeito, dedicamos um estudo específico – “O epicurismo e a sua posteridade histórica” no livro *Os Caminhos de Epicuro* (São Paulo: Loyola, 2006. p. 333 ss.).

⁵¹ *Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*. Trad. de Edson Bine e Armandina Venâncio (São Paulo: Global, 1979).

estudo: primeiro, e a principal, Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*), depois, quatro obras de Cícero (*De natura deorum*, *De finibus bonorum et malorum*, *De divinatione* e o *De fato*). De Sexto Empírico, ele cita a *Adversus mathematicos*, e, além dele, cita também a *Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker (publicada em Leipzig, a partir de 1741 – sendo que Brucker viveu entre os anos de 1696-1770)⁵². Hegel não cita o *De rerum natura* de Lucrécio, mas não dá para duvidar de que dele tivesse se valido. Ora, é muito plausível de se supor que Kant teve em mãos e à sua disposição as mesmas fontes de Hegel, e ainda outras, como já ficou saliente, com as quais o seu contato foi lento, mas aprofundado e progressivo.

A primeira importante citação (em que consta explicitamente o nome de Epicuro no conjunto da obra de Kant) comparece na *Dissertação* de 1770, na qual Kant vincula ao de Epicuro o nome de Shaftesbury e dos moralistas ingleses. Kant faz a citação num contexto em que põe em questão o critério em decorrência do qual se dão os princípios do agir moral. “A filosofia moral (escreveu Kant), na medida em que fornece os princípios primeiros do discernimento, não é conhecida senão pelo intelecto (*intellectum*) puro e ela mesma pertence à filosofia pura”; “em vista disso (acrescenta), é com justa razão que se repreende Epicuro por ter manifesto como critério (*criteria... protraxit*) da moral a sensação de prazer ou de dor (*sensum voluptatis aut taedii*)...”; ao que ainda acrescentou: *repreende-se* Epicuro “junto com alguns recentes, que, de alguma maneira, o seguem de longe (*longinquo... secutis*), assim como Shaftesbury e seus adeptos” (KANT, 1983, p. 198, § 9; AA II, 396)⁵³.

Em decorrência desse dizer de Kant se impõem algumas observações: uma que diz respeito ao que ambos (Kant e Epicuro) compreendem por moral⁵⁴; outra, em dependência dessa, se efetivamente foi com “justa razão” que Kant repreendeu Epicuro”; terceira, se é plenamente

⁵² *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. Publicada em seis volumes, em Leipzig, 1741-1744; da qual fez um sumário sob o título *Institutiones historiae philosophicae*, publicado em 1747.

⁵³ “Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, uti Shaftesbury et asseclae” (AA II, 396). Fonte: KANT, Emmanuel. *Dissertation de 1770* [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis]. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier. Bibliothèque des textes philosophiques. (Paris: J. Vrin, 2007).

⁵⁴ Em Kant “filosofia moral” e “moral” não comporta distinção significativa. Hume, por exemplo, assim como os demais moralistas ingleses, sob o termo *filosofia moral* abrangem um campo mais amplo que o da *moral* em sentido estrito. Por *filosofia moral* eles compreendiam não tudo o que incluímos no termo *humanidades*, mas algo próximo disso. Cf. STEWART, J.B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume* (New York: Comumbia University Press, 1963. p. 10).

satisfatória a atribuição de Kant a Epicuro de que a “sensação (*sensum*) de prazer ou dor” se confirma efetivamente em Epicuro como critério da moral; quarta, sob que termos poderíamos compreender a vinculação feita por Kant entre Epicuro e Shaftesbury e seus adeptos (*asseclae*)⁵⁵. Tendo em vista aqui a restrição do tema, não cabe uma resposta para cada uma dessas questões, ficando em aberto para um outro momento de investigação. Uma coisa, todavia, é certa: o envolvimento de Kant com os moralista ingleses foi de tal ordem a ponto de promover uma extraordinária influência em seu desempenho filosófico. Herder (um de seus alunos em Königsberg) disse de Kant que ele foi “um filósofo do sublime e do belo da humanidade, de cuja filosofia humana (foi) um Shaftesbury da Alemanha”. Não há indícios de que Kant tenha ou não se sentido lisonjeado por isso!

A obra de Shaftesbury, “Investigação sobre a virtude, ou sobre o mérito – *Inquiry concerning Virtue or Merit*”, publicada na Inglaterra em 1699, foi traduzida para o alemão em 1747. É de se supor que Kant tenha tido contato com ela. O curioso é que nessa obra Shaftesbury não cita Epicuro; mesmo em outras, quando cita, o faz, mais a título de um crítico que de um adepto. Quer dizer: existem aproximações plausíveis a serem feitas entre Shaftesbury e Epicuro, mas dizer que ele seja um epicurista seria um grande exagero, o mesmo que dizer que Kant, só porque Herder disse que ele é o “Shaftesbury da Alemanha”, fora um filósofo do *moral sense*. Quanto à vinculação feita por Kant entre Shaftesbury e Epicuro, Mendelssohn numa carta de 25 de dezembro de 1770, fez a Kant a seguinte observação: “Você incluiu Lord Shaftesbury no número daqueles

⁵⁵ Tais *asseclae* (sequazes, acólitos) seriam: Francis Hutcheson, [James Harris, sobrinho de Shaftesbury, Henry Home, o Lord Kames, 1696-1782], Adam Smith, Thomas Reid [e David Hume]. O colchete está para salientar uma dúvida se Kant, no contexto da referência, na *Dissertação*, incluía ou não esses três autores, inclusive Hume. James Harris (1709-1780) publicou três tratados: um sobre a arte; outro sobre a música, a pintura e a poesia; e um terceiro *sobre a felicidade* no qual desenvolve ideias de seu tio o conde de Shaftesbury. Ele se dedicou principalmente à filologia e à gramática, e foi um grande amante da música. A sua obra mais conhecida: *Hermes, a philosophical inquiry concerning universal grammar*, de 1751. Dizem que foi no ano de 1770 que Kant entrou em contato com a obra de Hume, mas isso não deve ser correto. Certamente foi na década de 1760-1770, e esse contato, evidentemente, fortificou sobremaneira a sua vinculação com os moralistas escoceses. Hume (1711-1776) vivera, afinal, praticamente toda vida em Edimburgo, ao lado de Glasgow, e era amigo de Adam Smith, que, por sua vez, era amigo de Thomas Reid, e, ambos, discípulos de Hutcheson, e, todos, de Shaftesbury. Na medida, pois, em que vinculamos Kant a Hume não há como, imediatamente, não relacioná-lo aos demais. Também, claro, não há como não relacioná-lo a Henry Home (o Lord Kames), formulador dos *Elementos do criticismo*, e com ele Hume compartilhava descendência biológica, cultivou uma relação quase filial e de profunda amizade. Além de Home, também Rousseau esteve vinculado a Hume, que, em Londres, lhe deu abrigo – “Ao Senhor David Hume. Strasburgo, 04 de dezembro de 1765. Vossa bondade, senhor, me atingiu de tal forma que me honrou. A mais digna resposta que posso dar a esta oferta é aceitá-la, e eu a aceito. Partirei dentro de cinco ou seis dias...”.

que seguem, ao menos de longe, Epicuro. Até agora eu acreditava que fosse necessário distinguir cuidadosamente o *instinto moral* de Lord Shaftesbury do *prazer* epicurista. É uma faculdade inata, em Shaftesbury (explica Mendelssohn a Kant), que distingue o bem do mal graças ao sentimento, enquanto que em Epicuro é o prazer, que, não só é o critério do bem, como também é o bem supremo” (KANT, 2007, p. 97, n. 49)⁵⁶.

Do que está dito por Mendelssohn fica claro que, do ponto de vista dele, Shaftesbury não poderiam ser identificado a Epicuro, mas, ao contrário, distinguido dele. Mendelssohn também põe em destaque a expressão de Kant de que Shaftesbury e seus adeptos *seguem* Epicuro *ao menos de longe* (*longinquo... secutis*). Nesse caso, ao *longinquo secutis* de Kant, Mendelssohn sobrepôs o significado de “distante no tempo”, mas isso foi fruto de uma restrição interpretativa, na medida em que o *longinquo secutis* de Kant tanto pode significar “distante no tempo” (como interpretou Mendelssohn) quanto “distante nas ideias”, o que seria mais plausível. Do pouco que aqui convém parar em Shaftesbury⁵⁷, a primeira impressão é de que ele esteve próximo tanto da mentalidade estoíca quanto da epicurista⁵⁸, sem que a rigor se possa dizer que ele privilegiou uma em detrimento da outra. Ele apenas vinculou à sua con-

⁵⁶ “Vous comptez Lord Shaftesbury au nombre de ceux qui suivent Épicure de loin, à tout le moins. J’ai cru jusqu’à présent qu’il fallait soigneusement distinguer l’*instinct moral* de Lord Shaftesbury du plaisir épicurien. C’est une faculté inée chez l’Anglais que de distinguer de bien du mal grace au sentiment. Mais chez Épicure, le plaisir n’était pas seulement critère du bien, il était le bien suprême” (AA 10, 114 – apud trad. francesa: *La Dissertation de 1770. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier (Paris: Vrin, 2007)).

⁵⁷ *Oeuvres de mylord comte de Shaftesbury*. Établissement du texte, introduction et notes para Françoise Badelon, traduction par Alain Gigandet (Paris: Honoré Champion, 2002); *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (Edited by Lawrence E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999) – na qual vem inseridas a *Letter Concerning Enthusiasm* (pp. 4-28), e a *Sensus Communis: Na Essay on the Freedom of Wit and Huour* (pp. 29-69) na qual vem inseridas a *Letter Concerning Enthusiasm* (pp. 4-28), e a *Sensus Communis: Na Essay on the Freedom of Wit and Huour* (pp. 29-69). Citamos dois valiosos comentários: GILL, Michael B., *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); SCHEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. (New York: Cambridge University Press, 1998).

⁵⁸ Françoise BADELON, que editou na França as *Oeuvres de mylord comte de Shaftesbury*, também publicou recentemente sobre ele dois artigos em que descreve mais como um estoíco que um epicurista: “L’épicurisme selon Shaftesbury: fébrifuge ou imposture” *Revue du Dix-Huitième siècle*, 35 (2003): 141-155; “Le stoïcisme flegmatique de Shaftesbury”, *Le magazine littéraire*, 461 (2007): 47-49. Laurent JAFFRO que dedica seus estudos, desde o doutorado, a Shaftesbury, defende opinião semelhante: “Les Exercices de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire”. In: MOREAU, P.-F. (Org.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Les retour des philosophes antiques à l’age classique* (Tome I. Paris: Albin Michel, 1999. pp. 340-354). O mesmo se dá com Mark-Georg DEHERMANN, autor de *Das ‘Orakel der Deisten’. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung – O ‘Oráculo do Deista’. Shaftesbury e o iluminismo alemão*” (Göttingen: Wallstein Verlag, 2008), no artigo: “Shaftesburys stoischer Sokratismus”, *Aufklärung*, 22 (2010), pp. 77-103.

cepção da moral elementos retirados dos estóicos e dos epicureus, e, em dependência deles, sem a preocupação de identificar um e outro, recolheu para os seus interesses teóricos o que lhe pareceu mais verossímil ao seu próprio pensar. Quando, por exemplo, ele diz *sense*, não está se referindo a uma percepção rigorosamente empírica, mas racional (ao que Mendelsshon, talvez de modo não muito apropriado, disse ser um *instinto moral*). *Sense*, pelo que observamos, diz respeito a uma apreensão da mente, a uma percepção interna, e, portanto, a uma consciência, derivada natural e internamente ao sujeito, quanto ao que é certo ou ao que é errado (na expressão de Shaftesbury, *sense of right or wrong*); sendo que aqui não se trata de *certo* ou de *errado* em conformidade quer com *preceitos* ou quer com *valores* (sejam eles culturais, religiosos ou políticos), mas apenas em conformidade com uma *consciência* naturalmente derivada ou decorrente da razão. Por *sense*, portanto, não cabe entender uma mera performance da alma no sentido de um *feeling*: de uma capacidade de *externar* um sentimento (de benevolência ou de uma vontade que quer o bem, ou que promove a piedade, etc.), e sim de interiorizar (nos termos de uma consciência) uma atitude acompanhada de uma ação moral. Uma coisa, pois, é exhibir sentimentos grandiloquentes, outra bem diferente, tomar concretamente uma atitude em decorrência de um sentimento, que, antes de se externar numa mera emoção amplificada, se exterioriza numa ação dotada de um efetivo *sense* moral. Tal *sense*, enfim, depende bem menos de algo exterior que de uma sensibilidade interna suscitada e acolhida pelo sujeito racional, e que, por suposto, se dispõe a agir moralmente intencionado. Daí que, se sobrepomos ao *sense* a expressão de Mendelsshon – *instinto moral* – por *instinto* cabe entender um móvel interior, não, todavia, um impulso da natureza “animal”, e sim da natureza da própria razão, inerente à qual se dá um padrão inato feito um esquema, uma marca ou uma herança de comportamento requerido. Resultaria então, que, em Shaftesbury, a razão prontamente não diz o que é certo ou o que é errado, nela apenas se dá o *sense of right or wrong*. De certo modo, tal *sense* não estaria, por um lado, desvinculado de um senti; por outro, é na razão que tal *sense* se dá, e assim é de se supor que a razão amplia ou fortifica o sentimento, convertendo-o em sentimento moral. Nesse ponto, Shaftesbury converge para Kant, segundo o qual (esta frase é de Kant) *a reflexão torna maior o sentimento* (Refl., 579; XV, 284). O sentimento, mais precisamente o de respeito, dá força à obrigação moral. Trata-se, todavia, de uma força afetante da razão, sem qualquer respaldo (ou tutela) fora dela mesma, e pela qual, por força de suas leis, e não, a rigor, decorrente de qualquer senso inato, a lei moral se faz presente na consciência de cada um.

Na medida em que Kant fez do pensar crítico um projeto de vida, relativo ao agir moral, ele deu igualmente para si mesmo a obrigação de desvendar um grande dilema, que aqui resumimos em três grandes questões: Como ser moral? Para quê ser moral? E como saber se realmente somos morais? Além dessas três questões, outras se impuseram, por exemplo: se o sentimento moral não é da mesma índole do empírico, qual sentimento supra-empírico seria esse? Sendo em definitivo da razão a capacidade de fixar princípios para o agir moral, seria dela igualmente sozinha a capacidade de levar a vontade a conformar *princípio* e *ação*? Eis aí, por certo, grandes questões que ativaram a mente e os projetos de Kant. Se bem que a essas questões ainda se acresce esta outra (mais propriamente, uma constatação que foi comum a Epicuro, a Shaftesbury e ao próprio Kant): se o agir moral independe do querer de um Deus ou dos Deuses, e vai que nem um Deus e nem os Deuses existem, então o agir moral resta apenas como uma tarefa exclusivamente humana, própria de sua índole racional, faculdade com a qual administra muito bem, a *contento* e sem grandes esforços, os próprios interesses subjetivos. E o problema está todo aqui: Como? Por quê? Para quê ser moral? Não bastaria apenas essa resposta “epicurista”: para dar completude ao *contentamento* – no sentido de a *contento* cuidar bem de si mesmo nesta vida (quer de sua saúde e cultivo físico, quer de sua saúde e cultivo mental), e assim viver sem restar para os outros como um peso ou um incômodo!

Mas, enfim, limitado aqui a um roteiro de investigação, cabe por último ponderar que, nas referências de Kant a Epicuro e/ou aos epicureus, não constatamos em nenhuma ocasião qualquer manifestação depreciativa ou denigratória; no caso específico das citações em que comparece o nome de Epicuro, elas foram feitas por Kant com alguma reverência e com reconhecimento filosófico. Quer dizer: Kant em seu tempo passa a levar filosoficamente a sério Epicuro e a sua doutrina, de modo a lhe conceder importância e valor histórico na discussão filosófica quer de um ponto de vista em que entra em questão a reflexão epistêmica (em particular na *Crítica da Razão Pura*) quer do ponto de vista em que investiga a questão do agir moral (na *Crítica da Razão Prática*). Dentro, portanto, da sistemática kantiana a doutrina de Epicuro encontrou não só reconhecimento filosófico, como também, e, sobretudo, um lugar produtivo tanto como inspiração quanto como contraposto para a reflexão filosófica de Kant. Como efetivamente se dá essa inserção de Epicuro em Kant, inclusive como se equaciona a autonomia (de Kant) e a prudência mundana (de Epicuro) no agir moral, fica em aberto como proposta de continuidade para esse estudo.

Referências

a) a Kant

- KANT, Immanuel (1970). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin; confrontamos com a tradução espanhola de José Gaos (*Antropología em sentido pragmático*) Madrid: Alianza, 1991.
- _____. (1980). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1980). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1983). *Textos Pré-Críticos*. Seleção e introdução de Rui Magalhães. Trad. de José Andrade e Alberto Reis. Porto: Rés; confrontamos, no que concerne à *Dissertação de 1770*, com a tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985 – seguida da *Carta a Marcus Herz*, tradução de António Marques.
- _____. (1984). *Introdução à Crítica do Juízo*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. pp.163-203.
- _____. (1992). *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2002). *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2002). *Lecciones de ética*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica; seguimos de perto a versão alemã *Eine Vorlesung über Ethik*, organizada por Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- _____. (1989). *La metafísica de las costumbres*, de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos. Acompanhamos também a tradução de Édson Bini: *A Metafísica dos Costumes*, Bauru: Edipro, 2003. Sempre priorizamos a tradução portuguesa, visto que é um dever provermos boas traduções para a vida acadêmica. Nesse caso, optamos, no entanto, pela espanhola em razão de a tradução portuguesa, primeiro, carecer da numeração original, segundo, e logo na Introdução, p.57, ter feito uma inversão do item I pelo II, além de outras questões que não cabe aqui elencar.
- _____. (2007). *La Dissertation de 1770*. [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*]. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier. Paris: Vrin.

b) fontes subsidiárias

- AUBENQUE, P. “Kant et l’épicurisme”. In: AA. VV., *Actes du VIIIe Congrès de Association Guillaume-Budé* (Paris, 5-10 abril de 1968). Paris: Les Belles Lettres, 1969. pp. 293-303.
- DÜSING, K. “Kant und Epikur”. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, I, 1976. pp. 39-58.
- BADELON, Françoise. “L’épicurisme selon Shaftesbury: fébrifuge ou imposture”, *Revue du Dix-Huitième siècle*, 35 (2003): 141-155.
- BOYER, Alain. *Kant et Epicure: le corps, l’âme, l’esprit*. Paris: P.U.F, 2004.
- BRUGÈRE, Fabienne & MALHERBE, Michel (Eds.). *Shaftesbury: philosophie e politesse*. Paris: Honoré Champion, 2000.
- CÍCERO. *Tusculanae disputationes/Tusculanes*. Traduction nouvelle avec notice e notes para Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1958.
- _____. *De natura deorum*. With an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. “A virtude e a Felicidade”. Tradução do livro V das *Tusculanas* por Carlos Ancedê Nogueú. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DORANDI, Tiziano. “Il Diogène Laërce du moyen âge à la renaissance”. In: RICKLIN, Thomas (Ed.). *Exempla Docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque international 23-25 octobre 2003. Université de Neuchâtel. Paris: Vrin, 2006.
- GARIN, Eugenio. *Ricerche sull’Epicureismo del Quattrocento*. In: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*. Genova: Istituto di Filologia Classica, 1959. pp. 217-231.
- _____. *Umanisti, artisti, scienziati: Studi sul Rinascimento Italiano*. Roma: Editori riuniti, 1989.
- GASSENDI, Pierre. *Vie et moeur d’Épicure*. (Vols. I e II). Traduction, introduction, annotations par Sylvie Taussing. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- GIORDANETTI, Piero (Org.). KANT, Immanuel & VERRI, Pietro. *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, a cura di P. Giordanetti Milano: Unicopli, 1998.
- HEGEL, G.W.F.. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. vol. II. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. pp. 375-376.
- JAFFRO, Laurent (Éd.). *Sens moral: une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris: PUF, 2000.
- MICHELI, G.. *Kant storico della filosofia*. Padova: Antenore, 1980.

- SHAFTESBURY. *Exercices (Askêmata)*. Traduction, présentation et notes, sur le manuscrit autographe du Public Record Office, de Laurent Jaffro. Paris: Aubier, 1993.
- SCHNEEWIND, J.B. *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SCHINK, W. “Kant und Epikur”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 27 (1914): 257-227.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- TORZINI, Roberto. “Epicuro nella Critica della ragion pratica”. In: *Annali del Dipartimento di Filosofia 2003-2004*. Firenze: Firenze University Press, 2005. pp. 61-91.

Resumo: Este trabalho atém-se em identificar referências e analisar como Kant lê Epicuro submetendo-o à sua própria linguagem sem a preocupação no sentido de entrar no mérito propriamente dito da ética epicurista. Daí que um dos objetivos consiste em destacar como Kant busca, de um modo geral, compreender a doutrina de Epicuro sem a rigor se inserir no ponto de vista de Epicuro, mas apenas circunscrevendo a doutrina epicurista em contraposto estimulante de sua própria reflexão.

Palavras-chave: Epicuro, Kant, ética, prudência, autonomia

Abstract: This paper is focused on identifying references and analyzing how Kant reads Epicurus. Kant submits Epicurus into his own words without worrying much about the merits of the Epicurean ethics properly speaking. Hence one of the goals here is to highlight how Kant in general seeks to understand Epicurus's doctrine without actually inserting himself into Epicurus's point of view, but merely circumscribing his doctrine as a stimulating counterpoint to his own reflections.

Keywords: Epicurus, Kant, ethics, prudence, autonomy

***Summum bonum*: a perspectiva medieval**

[*Summum bonum*: the medieval perspective]

Noeli Dutra Rossatto*

UFMS, Santa Maria

1. O problema do Sumo bem na perspectiva medieval

Atualmente alguns autores retomaram o que Étienne Gilson acunhou na década de sessenta do século passado como sendo a “metafísica do Êxodo”¹, ou seja, a prevalência do *summum esse* no interior da Filosofia Medieval, e, contra isso, recuperam a noção de Deus como *summum bonum*.² Apesar dessas análises reconhecerem sem reticências a vertente grega no tratamento da problemática do ser na História da Metafísica Ocidental, elas, não obstante, agregam que, quando houve o traslado para o mundo medieval, a recepção da metafísica do ser foi aquilataada pela leitura dos escritos bíblicos, mais precisamente por aquela conhecida passagem do livro do Êxodo (3, 14), que diz: *Ego sum qui sunt* (Eu sou aquele que é).

Ao lado da tese que remete à história do ser na metafísica medieval, acrescenta-se o debate empreendido em torno do que se costuma chamar de a metafísica do bem, que tem origem nos textos platônicos e, sobretudo, nas reformulações operadas ao longo de sua recepção pelo neoplatonismo antigo e medieval.

Limitando nosso estudo ao pensamento medieval, partimos do pressuposto de que a metafísica do ser se instaura, notadamente e de forma sistemática, a partir da escolástica de Tomás de Aquino. É neste momento preciso que a metafísica do bem, que se baseava até certo ponto em algumas passagens dos textos de Agostinho, e posteriormente na exegese do *corpus Dionysiacum* em curso a partir do século V d.C., so-

* Email para contato: Rossatto.dutra@gmail.com

¹ GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: 1948.

² Pode-se ver aqui o livro de MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires e France/Quadrige, 1991 (com a primeira edição pela Librairie Arthème Fayard, 1982). Para o presente propósito, nos valemos sobremaneira do estudo de MARTINS, M. M. Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de '*Dieu sans l'être*', em Lusofia, Covilhã, 2008. Texto disponível em: www.lusofia.net.

frerá seu principal desvio. Conforme avalia Gilson, e na sequência dele Jean-Luc Marion, a interpretação de Tomás de Aquino orientará a recepção de Dionísio de um modo tal que acabará por alicerçar a tese da subordinação do *summum bonum* ao *summum esse*. Com isso, além do redirecionamento impingido à perspectiva neoplatônica dos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita, Tomás, em seu lugar, reintroduz a metafísica do ser, que até hoje domina alguns meios acadêmicos.

Nosso propósito aqui, no entanto, não é o de avaliar o debate contemporâneo sob a perspectiva da história do ser na Metafísica Ocidental. Tampouco pretendemos entrar na discussão que propõe, entre outras coisas, a substituição da ideia de um Deus Supremo ser por aquela de um Deus Sumo bem. Também não nos vamos deter nas implicações que isso traz para a proposta de um pensamento pós-metafísico, que tende a ver no decreto da “morte de Deus” (Nietzsche), no niilismo e nas diversas formas de ateísmo (Sartre entre outros) uma busca compensatória da reprimida vertente da teologia negativa.³ De outro modo, num corte de perspectiva histórica, pretendemos nos deter prioritariamente no interior do pensamento medieval; e num viés analítico-conceitual, vamos explorar a tese de que o bem ficou subordinado ao ser, tirando daí algumas indicações que servirão para melhor compreender o significado do predicado *bonum* e da expressão *summum bonum*.

Algumas questões são importantes.

Que argumentos de Tomás de Aquino indicariam a subordinação do *summum bonum* ao *summum esse*? Que impacto isso provocará na recepção alto medieval da vertente platônica e neoplatônica, sabidamente mediada pela influência aristotélica? E, por fim, a que significados remetem os termos *bonum* e *summum bonum* em seu uso medieval?

2. A tese da substituição do bem pelo ser

Tomás de Aquino trata a problemática do bem em geral (*bono in communi*) e, em especial, do Sumo bem (*summum bonum*), em diferentes momentos de sua obra. Podemos enumerar, além de seu estudo sobre Dionísio – *Expositio in Dionysium De divinis nomibus*, de 1261-67, a Questão 21 (*De veritate*) das *Questões disputadas*, 1256-59 e partes da *Suma contra os gentios*, de 1261-64. Por fim, a Questão V (*De bono in communi*) da Primeira Parte da *Suma teológica* (1260-68). Nestes diferentes estudos, realizados no período de sua segunda estadia na Univer-

³ Cf. MARION, J.-L. “De La mort de Dieu aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique”, in: *L’être et Dieu. Travaux du CERIT*. Paris: Éditions du Cerf: 1986.

cidade de Paris (entre os anos 1269 e 1272), para a qual foi chamado com o propósito de intervir nas controvérsias contra as ordens mendicantes, ele expõe os pontos principais de sua avaliação da obra de Dionísio.

Na *Suma contra os gentios* (cap. XVII, n. 1990), Tomás observa que o Sumo bem é apenas um e está identificado com Deus, como fim supremo de todos os bens inferiores, para o qual eles tendem: “...*summum bonum est unum tantum, quod est Deus...*” A teoria dos graus de perfeição do bem, sublinhada neste momento, tem um contorno marcadamente neoplatônico, na medida em que leva a concluir que “...todas as coisas encontram-se ordenadas em diversos graus de bondade sob um Sumo bem, que é a causa de toda a bondade” (Cap. XVII, n. 1993). O sumo bem, que é Deus, é entendido como um bem geral, superior ou comum (*bonum commune*), do qual depende a hierarquia dos bens presentes em todas as coisas; e dele também depende o bem inerente a cada coisa, do que decorre que tudo está ordenado em direção a um só bem último.

É importante notar desde logo que a conclusão de Tomás mescla elementos da teoria dos graus de perfeição do bem de Dionísio com sua teoria, de cunho aristotélico, dos graus de perfeição do ser, em que o bem será apenas um dos atributos do ser. Para ele, a maior ou menor proporção em que o bem se manifesta no mundo não irá indicar a perfeição do bem, mas, de outro modo, a perfeição do ser, como mais tarde vai reaparecer claramente na sua quarta prova da existência de Deus (*S. theol. Q. II, a. 3*). Em uma cadeia de causas ou de seres, em que se ascende dos inferiores aos superiores, encontramos Deus no mais alto da escala, não obstante seu nome não será mais o Sumo bem, como na tradição platônica, mas o Sumo ser.

2.1. O problema da extensão do ser e do bem

Neste contexto de sua obra, Tomás investiga especialmente a distinção entre ser e bem. Na *Suma teológica* (q. V, a. 1), ele trata o problema com base na seguinte questão: se o bem difere realmente do ser. Na solução desta *quaestio*, ele argumenta que o bem e o ser são, *de fato*, iguais, mas diferem segundo a razão. Em seguida (*Artigo 2*), ele retoma o problema apresentando os argumentos de Dionísio na defesa da tese da anterioridade do bem sobre o ser. Três são os argumentos principais listados pelo escolástico. O primeiro diz respeito aos nomes divinos, onde, para Dionísio, o nome bem antecede o nome ser. O segundo argumento, também de Dionísio, afirma que a primeira noção deve ser aquela que se atribui a um maior número de objetos: daí que, para o Areopagita, o bem

teria maior extensão que o ser e, por isso, o antecederia. Aqui Tomás cita uma frase lapidar do texto *Dos nomes divinos* (V, 1), que será retomada outras vezes na sua análise, e que evidencia a tese da precedência do bem sobre o ser, e, isto é, “O bem se estende às coisas que existem e às que não existem, ao passo que o ser, (se estende) só ao que existe” (*Bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum*).⁴

Outro argumento que, apesar de Tomás não explicitar, tem raízes em Dionísio, diz que não só o ser é desejável, mas a vida, a sabedoria e outras coisas semelhantes, do que decorre que o ser é um caso particular do desejável e o bem é o universal, isto é, o bem é o desejável por excelência.

Estas são as principais razões elencadas por Tomás de Aquino a propósito da antecedência do bem em relação ao ser com base no texto *Dos nomes divinos* de Dionísio Areopagita.

Na argumentação contrária, Tomás cita apenas uma passagem lacunar do *Liber de causis* (IV, 37) que diz: “A primeira das coisas criadas é o ser” (*Prima rerum creatarum est esse*).

Na Solução (*Respondeo*) da Questão (q. V, a. 4), Tomás busca apoio declarado na *Metafísica* (IX, 10) de Aristóteles, e não no *Liber de causis* que antes havia citado, para introduzir a tese de que o ser é anterior ao bem. Ele argumenta, de acordo com Aristóteles, que o ser é o objeto próprio do intelecto, sendo, por isso, o primeiro inteligível, do mesmo modo que o som é o primeiro audível. E na sequência, em *Resposta à primeira objeção (ad primum)*, Tomás isola parte da afirmação de Dionísio, que diz “o bem se estende ao que não existe”, e expõe mais claramente sua diferença com o platonismo dionisiano. O ponto de discordância é que, para o escolástico, os platônicos, ao considerarem a matéria prima um não-ser, ficam impossibilitados de estender o nome “ser” ao mesmo número de coisas que o nome “bem”. A assimetria entre os predicados ser e bem decorre então da concepção platônica de matéria informe ou bruta como não-ser. É tal suposto que, segundo Tomás, impede a atribuição do predicado ser ao que ainda não é, ou seja, ao que é possível, potencial e sem forma. Era apenas em decorrência disso que os platônicos concluíam que o bem era anterior ao ser.

Para Tomás, o problema se resolve, a seu favor, no momento em que se passa a considerar a matéria prima como participante do ser. Com isso, ela deixa de figurar como não-ser, pois apenas momentaneamente

⁴ DIONÍSIO. Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos* (ND V, 1). Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar editorial, 2004, p. 127-28: “Deus como bem... estende-se a todas as coisas que existem e às que não existem e está acima das coisas que existem e das que não existem.”

estaria privada de ser; e, com efeito, não haveria mais porque dizer, como queria Dionísio, que, diferentemente do ser, *o bem se estende ao que não existe*. Em seguida, de acordo com o pressuposto aristotélico de que o ser é o primeiro inteligível, Tomás encontra a justificativa perfeita para alçar o ser a um patamar superior ao bem. Para entender este segundo passo do escolástico, é preciso levar em conta três pressupostos gerais de sua filosofia: o de que o objeto do intelecto é o ser; o de que o objeto da vontade é o bem; e o de que, em última instância, o intelecto não só é anterior à vontade, mas também a dirige.

2.2. Sumo bem: transcendência e imanência

É neste momento preciso de nossa exposição que a tese de Etienne Gilson ganha força e pertinência. Para o medievalista francês, Tomás não ficaria restrito apenas à equiparação entre o ser e o bem. O escolástico, de outro modo, provocaria uma verdadeira inversão no tradicional legado da metafísica de origem platônica. Conforme avalia Gilson⁵, no comentário que Tomás faz a Dionísio, inicialmente ele parece estar de pleno acordo com o pensamento platônico, mas não é isso o que ocorre de fato: em vez de continuar com a orientação teórica de que o ser participa do bem, conforme indica o texto dionisiaco, ele trabalha com o pressuposto contrário de que o bem é um aspecto do ser.

A propósito disso, observa Maria Manuela Martins, na esteira do que escreve Gilson:

Na verdade, o hiato existente entre uma metafísica do ser e uma metafísica do amor foi instaurado a partir do momento em que a exegese dos textos do Pseudo-Dionísio, nomeadamente, a interpretação que faz S. Tomás, orienta a história deste texto para uma subordinação do *summum bonum* ao ser, contrariando assim a perspectiva platônica e enaltecendo, portanto, e sobremaneira, a dignidade de uma metafísica do Êxodo (Ser) relativamente a uma metafísica do Bem.⁶

A citação acima não só indica a subordinação do bem ao ser por Tomás de Aquino, mas, num passo seguinte, aponta para uma reorientação que daí decorre: a da subordinação do *summum bonum* ao ser, o que contraria a perspectiva da metafísica do bem de corte platônico e, em troca, afirma a metafísica do ser. Porém, esta citação, separada de seu contexto, poderia nos levar a equívocos. Sabemos que a autora aqui está

⁵ GILSON, 1948, p. 94: "Commentant à son tour le commentaire de Denys, saint Thomas se déclare d'accord avec lui, mais on a justement remarqué qu'il ne l'est pas, car au lieu de voir dans l'être une participation du bien, ce que le texte de Denys suppose, il voit dans le bien un aspect de l'être".

⁶ MARTINS, 2008, p. 10.

se referindo à mudança de uma metafísica baseada no bem para uma baseada no ser e o que isso acarreta para o tratamento da ideia de Deus. Ou o que dá no mesmo: trata-se da troca da noção de Deus como Sumo bem pela de Deus como Sumo ser.

É certo que Tomás continua admitindo textualmente em suas obras posteriores, com Dionísio e a tradição platônica, a ideia de Deus como Sumo bem: *Deus est summum bonum*, diz ele na *Suma teológica* (q. VI, a.2), por exemplo. No entanto, a expressão *summum bonum* não tem mais a mesma força e não ocupa mais a função que tinha nos sistemas de corte platônico. Além disso, ele também introduz uma distinção de fundo aristotélico que reforça a premissa de que o Sumo bem *qua* Deus não se manifesta no mundo de maneira total por seus efeitos. Neste momento, nos restringimos a observar que, para Tomás, é verdade que *Deus est summum bonum*, mas também é verdade que isso só vale enquanto entendido de forma “*simpliciter*” (absoluta), ou seja, enquanto Deus é uma causa não-unívoca que, no mundo criado, atua de forma relativa, ou seja, atua com bondade diminuída ou ordenada; e, por isso, não se efetivaria plenamente no mundo. Daí decorre que o sumo bem que atua no mundo não é o mesmo Sumo bem que se mantém potencialmente em Deus.

Também é certo que, para Tomás, Deus é o Sumo bem de forma absoluta, ou seja, enquanto entendido de modo transcendente ou como *substantia* separada do mundo criado. Porém, desde uma perspectiva imanente, o Sumo bem se realizaria *relativamente* ao mundo, identificando-se com a ordem de perfeição dos seres. Assim, pois, é preciso notar aqui que o acento está deslocado para os termos “ordem” e “ser”, que, a nosso ver, podem ser identificados como uma espécie de Sumo bem imanente, como indício da presença de Deus no mundo, conforme indicará em outro momento a quarta via das provas da existência de Deus. Mas, de modo algum, o Sumo bem imanente pode ser equiparado com o que pretende dizer Tomás quando afirma: *Deus est summum bonum*.

Este tópico tomasiano, que aqui aparece de modo sucinto, a nosso ver, tem de ser lido à luz de outra *quaestio* da *Suma teológica* (v. II, parte 1, q. XXV), referente ao problema da potência divina. Quando Tomás assume a terminologia escolástica, herdada de Pedro Lombardo,⁷

⁷ Pedro Lombardo, *Liber sententiarum* (I, 43-44): “*Aiunt enim: non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit... Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult: falsus est... Fateamur itaque Deus plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit... Potest ergo Deus aliud facere quam facit, et tamen si*

que distingue os conceitos de potência absoluta (*potentia absoluta*) e potência ordenada (*potentia ordinata*), está admitindo tacitamente que Deus, como ser absoluto, opera no mundo com potência diminuída ou ordenada. A explicação é justificada com base na aplicação do Princípio de Potência, derivado da *Física* (VIII, 266a25) de Aristóteles, que diz: uma magnitude ou corpo finito não pode comportar uma potência infinita. De acordo com este princípio, Tomás terá de rejeitar o antigo Princípio de Plenitude, de origem platônica, que diz ter Deus criado o melhor dos mundos possíveis. Os platônicos, de acordo com este princípio derivado de uma passagem do *Timeu* (29b-c), defendiam que Deus era bom e o melhor não podia ter inveja alguma (*Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est*).⁸ Sendo assim, eles concluíam que Deus, como Sumo bem, só poderia ter criado o melhor dos mundos, caso contrário seria um Deus mesquinho. Daí a adoção, pelos platônicos, da tese que dizia ter Deus criado o melhor dos mundos, atualizando toda sua bondade em seus efeitos.

Para Tomás, embebido na física aristotélica, que, além do citado Princípio de Potência, defendia a ideia de que o lugar estava contido nos corpos (*Física*, 266a 25), o mundo não poderia comportar o infinito em ato. Devido a isso, Deus, ser infinito, por vontade própria, e não por necessidade, só poderia ter criado o mundo com potência diminuída; e, portanto, não criara o melhor dos mundos.

Ao analisar o texto de Dionísio, Tomás até concede, usando uma terminologia próxima ao platonismo, que todas as perfeições desejadas, numa escala descendente, efluem (*effluunt*) do Sumo bem.⁹ No entanto, a

aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult. Potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit, meliora ea facere quam facit."

⁸ *Timeu* (29e), na tradução latina de Calcídio (s. V). Esta afirmação, segundo alguns, vai dar origem ao Princípio de Plenitude, defendido nos meios platônicos da Idade Média; em reação a isso, teremos o Princípio de Potência e a ideia de Potência ordenada que, entre os escolásticos, serve para embasar a argumentação de que Deus não criou o melhor dos mundos possíveis, mas, por vontade própria, diminuiu sua potência. Esses princípios, que dividem platônicos e aristotélicos desde a Idade Média, reaparecerão na discussão renascentista e moderna (Bruno, Patrici, Mercenne, Descartes, Kant). Para Tomás, ver: *S. theol.*, v. II, Parte 1, q. XXV – *De divina potentia*. Para os platônicos: PEDRO ABELARDO. *Du bien suprême (Theologia summi boni)*. Intr., trad. e notas J. Jolivet. Montreal-Paris: Ballarmin-Vrin, 1978; BRUNO, G. *Del infinito: el universo y los mundos*. Introdução, tradução e notas de M. A. Granada. Madrid: Alianza editorial, 1993. Para uma abordagem histórica do problema: KOIRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979; LOVEJOY, A. *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*. Barcelona: Icaria, 1993.

⁹ Temos presente aqui o texto da Suma teológica (vol. I, Primeira Parte, q. VI, a. 2: "*Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a causa. Nona utem effluunt ab eo sicut ab agente unívoco, ut ex superioribus patet; se sicut agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, Nec in ratione generis. Similitudo autem effectus: in causa quidem unívoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius...*"

efusão a que se refere o escolástico não pode ser equiparada à processão (*próodos*) da bondade divina, que “transborda” plenamente no mundo sem sofrer diminuição,¹⁰ como quer Dionísio. No caso de Tomás, Deus, como Sumo bem – assim como a divina Potência infinita ou absoluta –, ao ingressar no mundo, por vontade própria, diminui sua intensidade. Se antes Tomás recriminava Dionísio por não haver estendido o ser à matéria bruta, e por isso podia considerar o ser menor que o bem, agora temos um procedimento inverso: como resultado da aplicação do conceito aristotélico de lugar, tanto a potência divina quanto o bem, não poderão jamais ingressar plenamente no mundo, pois terão de ser diminuídos em obediência à própria constituição do mundo, segundo os preceitos da física aristotélica. Para os platônicos isso é inconcebível: se o Sumo bem não transbordar no mundo como excelência da bondade divina teremos o protótipo de um Deus mesquinho. Na ótica tomasiana, admitir isso seria postular que Deus havia operado como causa não unívoca, por necessidade e não por vontade, o que levaria a entender que Ele teria criado por necessidade e, além disso, seria guiado por seus efeitos.

O mesmo pressuposto tomasiano de que o bem está subordinado ao ser reaparece no tratamento dos transcendentais.

2.3. Ser e bem como transcendentais

Sabe-se que Tomás de Aquino atribui a Deus os predicados *verum* (verdadeiro), *bonum* (bom) e *unum* (uno), e estes, juntamente com os predicados *ens* (ser), *aliquid* (outro) e *res* (coisa), são chamados transcendentais.¹¹ Ao que tudo indica, os transcendentais seriam reversíveis um ao outro, aspecto normalmente aceito pela historiografia crítica. Não obstante, no artigo que abre a primeira seção das *Questões Disputadas sobre a Verdade* (Q. 1, a.1), Tomás explicita que, dentre os demais predicados, o ser (*ens*) antecede a todos. E ele avança um pouco mais quando agrega que o bem não acrescenta nada ao ser seja a nível real (*nec res*) seja a nível racional (*nec ratione*): “*ergo bonum non addit aliquid super ens nec re nec ratione*” (*De veritate, q. 21, a 1; Contra Gent., 1, 38*).

A respeito disso, comenta J.-L. Marion que, quando Tomás postula que “o bem não acrescenta nada ao ser”, nem ao nível real nem ra-

¹⁰ A propósito de Dionísio, podemos ler na “Introdução” de Bento Silva Santos, in DIONÍSIO, 2004, p. 29: “É a Bondade de Deus, isto é, da absoluta *moné* de Deus, que se chega à sua *próodos*, e é por meio dela que Ele, sem necessidade alguma, ‘transborda’ de si, concedendo o ser a outros, sem que Ele mesmo sofra diminuição ou aperfeiçoamento.”

¹¹ Cf. STORCK, A. A noção de indivíduo segundo Tomás de Aquino, in *Analytica*, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1998.

cional, ele não se limita a sublinhar a reversibilidade dos transcendentais, como normalmente se admite, mas está introduzindo uma nova tese: a tese da anterioridade do ser sobre o bem.¹² Esta tese, como já vimos, se diferencia significativamente do que vinha sendo admitido até então pela tradição platônica. Com efeito, firmar o primado do ser (*summum esse*) sobre o primado do bem (*summum bonum*) traz como consequência imediata uma metafísica que fixa o ser como Causa primeira, e não mais o Bem. Além disso, a única via metafísica que se abre para ascender a Deus é a do conhecimento, do intelecto, do conceito, e não mais a da vontade ou a da bondade, do dom e do amor (*caritas*). E, de outro modo, a via descendente, que trata da presença do Primeiro princípio no mundo, terá de ser vista a partir de um hiato que se faz acompanhar de uma significativa redução da presença de Deus no mundo. Em suma, Deus como Primeiro princípio, causa ou ser está definitivamente afastado do mundo, e para ingressar nele terá de respeitar os princípios da física – e em outros casos da lógica – aristotélica.

Não deixa de ser significativo que, neste momento preciso da História da Filosofia, vai surgir com Tomás de Aquino, e antes dele com Anselmo, a necessidade de provar a existência de Deus. Em Tomás, temos as “cinco vias” que, segundo ele, servem para provar que “Deus é” (*Deum esse*): “*Respondeo. – Dicendum quod Deus esse, quinque viis probari potest*” (*S. theol, I, Q. II, a.3, p. 18*). Na raiz disso, podemos desde logo destacar duas coisas. Primeiro que a necessidade de provar que Deus é surge no exato momento em que o Primeiro princípio – a antiga *arké-telos* dos gregos ou mesmo a noção cristã de Trindade – passa a ser visto como substância ou essência *meta-physica*, isto é, separada do mundo e dos homens. Numa escala descendente, de fato, o *summum esse* e o *summum bonum* deixam de fluir em toda sua plenitude no mundo. Por uma via ascendente, passa a vigorar apenas uma perspectiva no caminho de volta ao Ser supremo: a via intelectual afirmativa. Nos sistemas platônicos e neoplatônicos de corte clássico não havia necessidade de provar o Primeiro princípio, pois ele se manifestava efetivamente no mundo e dele os seres participavam e podiam assim experimentá-Lo. Além disso, a via intelectual afirmativa – isto é: aquela que atribui os nomes a Deus, entre eles o nome “ser” – não era a mais importante, pois as outras vias ascendentes – a apofática ou negativa e a mística – se mostravam mais eficazes, como veremos adiante.

Cabe ainda uma última observação. A análise que considera o *summum bonum* um atributo ou predicado de Deus pode remeter a dois

¹² Cf. MARION, 1991, p. 112.

modos distintos de predicação. Se Deus é uma essência ou substância e o sumo bem é a Ele predicável como atributo, podemos entender perfeitamente que Deus é o sujeito e o sumo bem um de seus predicados; ou, de outro modo, podemos considerar que o sujeito e o predicado coincidem; e assim, o Sumo bem seria a própria essência divina.

A problemática acima nos põe outra vez no centro da discussão platônica a respeito do bem. Cabe agora, com o objetivo precípuo de propor na sequência uma análise comparativa mais pontual, retomarmos alguns aspectos do pensamento de Dionísio Areopagita.

Se há uma questão a fazer é a seguinte: porque em Dionísio o *summum bonum* não se subordina ao ser? E outra: como ele se efetiva no mundo por uma escala descendente? E ainda: por quais vias podemos regressar a ele?

3. O primado do bem

Seguimos até aqui com a tese de que, com Tomás de Aquino, a metafísica do bem ficou submetida a uma metafísica do ser e, conseqüentemente, o bem acabou subsidiário do ser. O aspecto mais destacado atualmente como consequência dessa subordinação é o fechamento da via da *caritas*, da bondade e do dom no tratamento da questão de Deus. Porém, como já deixamos claro desde o início, não nos interessa aqui dar cabida a uma alternativa ao discurso sobre Deus, como Deus do amor ou da *caritas*, tal como propõem, de diferentes perspectivas, muitos autores contemporâneos.

Relembremos que o foco principal da discussão que reconstruímos entre Tomás e Dionísio era o problema da assimetria entre o ser e o bem. Para Dionísio, o bem se estendia a mais coisas que o ser, visto que o ser recuava ante o amplo campo atribuído ao não-ser ou matéria bruta. Por sua vez, Tomás contra-atacava na tentativa de desabilitar a noção neoplatônica de não-ser como matéria prima, colocando em seu lugar a ideia de privação. Com isso, em um primeiro momento, a assimetria pode ser compensada em um momento, pois o ser teria a mesma extensão que o bem, e em outro, o ser – e não mais o bem – segundo nossa proposta de análise, acabava alçado ao mais alto pedestal da metafísica tomasiana.

A questão agora é dirigida a Dionísio: por que o bem não se subordina ao ser?

Dando um passo mais que o da referência tomasiana ao argumento isolado de Dionísio, segundo o qual o bem tem maior extensão

que o ser, cabe neste momento, ainda que sumariamente, apresentar o esquema geral da proposta dionisiana.

No Capítulo IV do tratado *Dos nomes divinos*, Dionísio apresenta a Ideia do Bem como ponto de partida de todo seu sistema. Segundo ele, todo ser tem origem, subsiste e retorna para aquilo que é bom. O Sumo bem, então, se assemelha à Ideia do Bem descrita por Platão na *República* (507b-509c) com base na conhecida analogia do sol. Não obstante, em Dionísio, a iluminação divina se articula como uma grande “cascata de luz” em que dimanam as diferentes processões (*próodos*) das ideias dos seres como uma “imensa circulação de amor”, para usar as palavras de Gilson.¹³ Do alto do céu até a terra, as ideias dos seres se distribuem por degraus e engendram naturalmente uma só hierarquia divina ou celeste.

De acordo com a analogia do sol, fica justificado o ponto de partida da metafísica de Dionísio, pois, tal como o sol torna a visibilidade possível, e é por si mesmo visível, de igual modo o Sumo bem é inteligível como Ideia, estando não apenas acima do ser em dignidade, mas também dando sustentação a ele; e, por fim, tornando as próprias ideias dos seres inteligíveis.¹⁴

Ao final do mesmo Capítulo IV do tratado *Dos nomes divinos*, há uma parágrafo em que Dionísio resume os pontos principais de sua metafísica:

Em uma palavra, todo ser vem daquilo que é belo e bom e subsiste naquilo que é belo e bom e se converte naquilo que é belo e bom. E todas as coisas que existem e vêm a ser, existem e vêm a ser por causa daquilo que é belo e bom e para ele todas olham, e por ele tudo se move e se conserva, e de todas as coisas ele é o fim e meio; (...) tudo que existe deriva daquilo que é belo e bom, e todo não-ser reside supersubstancialmente naquilo que é belo e bom ...¹⁵

Podemos, a partir deste parágrafo, destacar os quatro movimentos amorosos desencadeados entre os seres desejosos do bem. O primeiro movimento desce em sentido vertical, do superior ao inferior, pela via da providência (*pronoetikôs*). Através dele todo o ser promana daquele que é bom. O segundo movimento, também vertical, de modo contrário, sobe do inferior ao superior, caracterizando a via da conversão (*epistreptikôs*) ou do retorno. Por ele, todas as coisas criadas tendem para o bem, lugar de onde saíram, como indica de forma figurada a citação acima: “e para

¹³ GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1962, p. 83.

¹⁴ Cf. DIONÍSIO, (ND IV,1), 2004, p. 90, especialmente, a nota 48 do tradutor.

¹⁵ DIONÍSIO, (ND IV,10), 2004, p. 101.

ele todas olham”. Por esses dois movimentos, temos a caracterização de uma das tradicionais representações platônicas da descida da alma (espírito ou Ideia) no mundo. Por um movimento descendente, as almas (não só intelectivas, mas sensitivas e vegetativas) – ou melhor: as ideias dos seres – saem da morada divina (*moné*) e ingressam no mundo, abrigo-se nos seres e dando ser aos entes; e por um movimento reverso, elas retornam ao seu lugar de origem.

O terceiro movimento diz respeito à manutenção de cada ser em seu lugar natural e naquilo que ele é. E é a via da conservação (*sinektikôs*) em que, pelo bem, “tudo se move e se conserva”. A via da comunhão (*koinonikôs*), por sua vez, compreende o movimento horizontal entre os seres de uma mesma espécie.¹⁶

Como bem destaca Bento Silva Santos, em Dionísio, “todas as processões são processões do único Bem originário, que outorga o ser, dá a vida e produz a sabedoria.”¹⁷ E, nesta mesma ordem, o ser é quem por primeiro participa do Bem; e a essência do Bem é que faz com que a bondade se estenda a todos os seres.¹⁸ Além disso, o Sumo bem, concebido como Ideia, ao contrário do que pensava Tomás de Aquino, poderá ser inteligível, tendo em vista que, sendo ele uma “ideia”, compete ao intelecto conhecê-lo. Em Tomás, isso é impossível porque, como já dissemos, ele segue o pressuposto de que o objeto do intelecto é o ser e o da vontade o bem; e que, em última instância, o intelecto dirige a vontade.

Pode-se traçar, ainda com Gilson, uma última interpretação da doutrina das Ideias divinas. Diz ele que, diferentemente de Agostinho, Anselmo, Boaventura e Tomás de Aquino, que identificam as Ideias com Deus, Dionísio entende que as mesmas estão subordinadas a Deus, ou seja, são elas uma espécie de primeira hipóstase; e, deste modo, pelas afirmações “Deus é o Ser” – “Aquele que é” – ou “Deus é o Bem”, devemos compreender que as ideias “ser” e “bem” não são mais que “nomes” atribuídos a Deus; nunca, porém, identificados com a própria divindade.¹⁹

De qualquer forma, a via afirmativa dos Nomes ou Ideias não é para Dionísio a única, tampouco a mais decisiva no tratamento de Deus.

¹⁶ Ver nota 80 do tradutor em DIONÍSIO, (ND IV,10), 2004, p. 102.

¹⁷ SANTOS, B. S. “Introdução”, in DIONÍSIO, 2004, p. 42.

¹⁸ DIONÍSIO, (ND IV,1), 2004, p. 89: “...afirmando que, por ser o bem enquanto bem substancial, difunde a sua bondade em todos os seres”; na tradução catalã, DIONÍSIO. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução e edição de Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986, p. 63: “Afirmen, també, que l’èsser del bé essencial, és qui fa que la bondat s’estengui a tots els éssers.”

¹⁹ Cf. GILSON, 1962, p. 83; e DIONÍSIO, (ND V, 4), 2004, p.129.

Sua proposta tem em vista dois passos mais elevados: o da via negativa ou apofática e o da via mística ou simbólica.

Se pela via afirmativa, Deus era identificado com os nomes Bem, Ser, Vida e Sabedoria, a via negativa se recusará a fazer o mesmo, tendo em vista que estes nomes são ditos sempre de forma inadequada ou imprópria, dado que Deus os possuiria de uma maneira superlativa ou super-eminentemente (*hyperékhos*).²⁰ Da perspectiva da teologia negativa, pode-se, então, dizer que Deus não é o Bem, não é o Ser, não é a Vida e não é a Sabedoria. E se antes, pela via positiva, afirmou-se que Deus é o Sumo bem, com Dionísio agora retrucamos: “E nem mesmo o nome de bondade impomos a ela (a Suprema divindade) de modo ajustado, mas pelo desejo de entender e dizer algo acerca daquela natureza inefável, consagramos-lhe, primeiro, o mais venerável dos nomes.”²¹

Deste ponto de vista, fica claro que o Sumo bem é a ideia mais adequada para nomear Deus. Também se evidencia que este nome, apesar de sua mais alta eminência, jamais poderá ser atribuído propriamente a Deus, pois Ele, em última análise, é mais que a Ideia de Bem e mais que a Ideia de Ser. Neste sentido, em uma escala hierárquica, a Ideia de Bem poderia ser tomada como a primeira hipóstase divina e a de Ser como a segunda; e estas duas ideias, assim como todas as outras (Vida, Sabedoria), seriam negadas como nomes identificáveis a Deus. Talvez aqui, novamente, se possa ver a sombra da teoria das ideias na recusa da assimilação de Deus ao nome ou ideia de Bem, que ilumina todos os seres. O Sumo bem, em última instância, não seria mais que um dos nomes divinos; o mais adequado com certeza, mas sempre distinto de Deus.

É importante observar que o método apofático não pretende negar o que foi conquistado anteriormente por meio da atribuição de nomes a Deus. Ao contrário, esta via espiritual tem em vista alçar a alma a um nível mais elevado de compreensão em que a contemplação ascende no sentido de chegar a um estágio de plena suspensão da própria atividade discursiva (predicativa ou nominativa). É o momento antecede a via unitiva, própria à teologia mística ou simbólica. Neste último estágio, o da mística, o ofuscamento da inteligência pela luz excessiva joga o conhecimento teórico ou afirmativo numa região super-luminosa, de treva ou ignorância; e ali, sem nomes ou palavras, efetivar-se-á, por fim, a união com o Inominável.²²

²⁰ SANTOS, B. S. “Introdução”, in DIONÍSIO, 2004, p. 37.

²¹ Cf. DIONÍSIO, (ND XIII, 3), 2004, p.175-76.

²² Cf. DIONÍSI. 1986, p. 27 (*Introducció*).

Deste modo, podemos dizer, por fim, que a via mística ou simbólica de Dionísio se distingue da teologia negativa ou apofática na medida em que remete ao exercício e à prática. A mística ou teologia simbólica é, em suma, uma “experiência vivida” (*páskhein tà theîa*)²³, na qual o conhecimento não se guia mais por palavras, conceitos ou nomes, mas pela experimentação do conhecido; e o ser do conhecido se dilui no ser que conhece.

4. Conclusão: Sumo bem um conceito polissêmico

Neste momento da conclusão, estamos em condições de distinguir dois significados gerais na expressão *Summum bonum*: o Sumo bem transcendente, absoluto ou fora do mundo e o Sumo bem no mundo ou imanente. Por sua vez, estes dois significados gerais se ramificam em outras significações subsidiárias mais específicas.

1. O Sumo bem transcendente, em amplo sentido, pode ser identificado com Deus: *Deus est summum bonum*. Não obstante, podemos tomar o conceito de Deus tanto como Bem quanto como Ser e, em ambos os casos, o bem e o ser poderão ser associados a Deus, no sentido de que os predicados “bem” ou “ser” coincidem com o sujeito “Deus”. Assim, Deus poderá ser enunciado como Sumo bem ou Sumo ser.

Não obstante, se os termos forem tomados como não coincidentes, isto é, o “bem” ou “ser” são predicados do sujeito “Deus”, então, o termo “Deus” não se identificará com os predicados “bem” ou “ser”. Neste caso, poder-se-á dizer, por fim, que *Deus non est summum bonum e non est summum esse*. Na linha da teologia negativa, o divino poderá ser pensado como um superlativo. Será enunciado como mais que bem ou mais que ser.

E ainda, em um último caso, podemos identificar o termo “bem” ao termo “Deus”, mas sobrepor o “ser” ao “bem”, o que caracterizaria a metafísica do bem de corte platônico. Ou, ao contrário, o termo “ser” poderia coincidir com o termo “Deus” e se sobrepor ao bem, o que caracterizaria a chamada metafísica do ser (ou do Êxodo), retomada pela vertente escolástico-aristotélica. Cabe observar que a tradição que associa

²³ Cf. SANTOS, B. S. “Introdução”, in DIONÍSIO, 2004, p. 40. Em DIONÍSIO, (ND II,9), 2004, p. 79, lemos: “Mas essas coisas foram suficientemente tratadas por nós em outros lugares e foram celebradas pelo nosso nobre mestre de modo admirável em seus *Elementos teológicos*, quer as tenha recebido dos escritores sagrados, quer as tenha extraído mediante uma investigação científica das sagradas escrituras, depois de muito exercício e prática, quer tenha sido iniciado por uma inspiração mais divina, depois de ter não só aprendido mas também experimentado as coisas divinas...”

Deus ao bem, e não o ser – e, por isso, professa a ideia de um Deus moral –, mais tarde estará presente em Leibniz e no próprio Kant.

Passemos agora ao Sumo bem imanente, relativo ou no mundo.

2. O Sumo bem imanente, relativo ou no mundo, por sua vez, poderá de igual modo indicar uma ordem de perfeição dos seres ou uma hierarquia de perfeição do bem. Em ambos os casos, o Sumo bem no mundo se define como o ponto de convergência de todos os bens particulares. Não obstante, cada ser particular, no âmbito de sua escala, poderá atingir o mais alto grau de excelência através do desenvolvimento de sua máxima potencialidade e, com isso, atingir em si e por si mesmo o Sumo bem. Deste modo, haveria duas compreensões possíveis do Sumo bem. Ele tanto pode indicar a totalidade da escala de perfeição dos seres ou do bem, quanto a excelência alcançada em cada um desses graus de perfeição em particular.

De qualquer modo, o Sumo bem seria identificado com uma causa final – nunca, porém, com uma causa inicial ou eficiente –, para a qual tenderiam todos os bens ou seres em particular. Tomado deste modo, não haveria diferença entre platônicos e aristotélicos. A diferença residiria mais no aspecto referente ao conteúdo destas ordenações: se para os platônicos, a ordem hierárquica é de cunho moral, posto que radicada no bem, e a atração se dá mediante o exercício do amor ou da *caritas*; no caso da escolástica, a ordem de perfeição dos seres decorre de um entrelaçamento quase-natural – e, portanto, não construído –, entre os mesmos. Em um caso, o Sumo bem diz respeito aos movimentos que constroem uma ordenação do mundo a partir de valores como o amor ou a *caritas*; o Sumo bem é, então, a máxima fluência do bem no mundo e o modelo aqui é a comunhão (*koinonikôs*), a *comunitas*, que é anterior e superior aos seres individuais. No segundo, tem relação com a manutenção quase-natural de uma ordenação social, em que a soma dos individuais resultam no comum; o modelo aqui já é a *societas*, e não mais a *polis* ou a *comunitas*.

Uma última conceituação do Sumo bem pode advir da diferenciação entre o que é uma Ideia que ilumina e uma ideia que é abstraída dos entes particulares. No primeiro sentido, o Sumo bem é tomado como uma Ideia que, ao sair de si e voltar a si, imprime a bondade na totalidade dos seres particulares, independentemente de que esta ideia seja identificada com Deus ou com as Ideias na mente divina. No segundo, o Sumo bem não realiza o movimento de sair de si, mas resulta de um processo de abstração do que há comum (*species*) a cada ente em particular.

Referências

- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- BRUNO, G. *Del infinito: el universo y los mundos*. Introdução, tradução e notas de M. A. Granada. Madrid: Alianza editorial, 1993.
- DIONÍSIO. Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar editorial, 2004.
- _____. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução catalã e edição de Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986.
- GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiéval*. Paris: 1948.
- _____. E. *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1962.
- KOIRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- LOVEJOY, A. *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*. Barcelona: Icaria, 1993.
- MARTINS, M. M. *Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de 'Dieu sans l'Être'*. In: Lusofia, Covilhã, 2008. Texto disponível em: www.lusofia.net.
- MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 1991.
- _____. "De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique", in *L'être et Dieu. Travaux du CERIT*. Paris: Éditions du Cerf: 1986
- PEDRO ABELARDO. *Du bien suprême (Theologia summi boni)*. Intr., trad. e notas J. Jolivet. Montreal-Paris: Ballarmin-Vrin, 1978.
- PEDRO LOMBARDO. *Sententiae in IV Libros distinctae*. 3 vols. Grottaferrata: 1971.
- PLATÃO. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In: *Socitate operis Coniuncto* P. J. Jensen e Edidit J. H. Waszink. Editio altera. London-Leiden: E. K. Brill (Plato Latinus 4), 1975, pp. CXCIV – 436.
- STORCK, A. "A noção de indivíduo segundo Tomás de Aquino", *Analytica* 3.2 (1998): 13-53.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/UCS, 1980.
- _____. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão de Moura. Porto Alegre: Edipucrs/Est, 1996.

_____. *Le questioni disputate*. Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana. Vol. III – *La veritate* (Questioni 21-29). Bolonha: Edizioni Studio domenicano, 1993.

Resumo: Investiga-se o significado do summum bonum (sumo bem) na perspectiva medieval. Inicialmente, apresenta-se a tese de Tomás de Aquino segundo a qual o summum esse (Sumo ser) fica submetido ao Sumo bem. Depois, recupera-se o viés platônico, sobretudo o de Dionísio Areopagita, em que o Sumo bem ocupa um lugar privilegiado em relação ao ser, que dele é subsidiário. No entanto, recuperar a metafísica do bem em confronto com a metafísica do ser não nos levará ao caminho que, atualmente, propõe retomar a ideia de Deus em termos da metafísica do bem e do amor. De outro modo, nosso objetivo é o de simplesmente indicar a multiplicidade dos significados do predicado bonum e da expressão sumo bem em seu uso medieval.

Palavras-chaves: Summum bonum, Summum esse, metafísica, ética, valores.

Abstract: This paper investigates the meaning of summum bonum (highest good) from the medieval perspective. It begins by presenting Aquinas, according to whom summum esse (highest being) is submitted to the highest good. We then recover the Platonic view, mainly in Dionisius, for whom the highest good has a privileged place relative to being. However, recovering the metaphysics of good does not bring us to the path that currently places the idea of God in terms of a metaphysics of good and love. Our goal here is merely to indicate the various meanings of the predicate bonum and of the phrase 'highest good' in its medieval uses.

Keywords: Summum bonum, Summum esse, metaphysics, ethics, values

O fato da razão e o sentimento moral enquanto disposição moral do ânimo

[The fact of reason and the moral feeling as a *moral disposition of the mind*]

Flávia Carvalho Chagas*

UFPEL, Pelotas

Como se sabe, a problematização kantiana sobre a fundamentação de um princípio moral universalmente válido (o imperativo categórico) é bastante extensa, pois encontramos já na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (KrV)¹ uma tentativa de justificar tal princípio no Capítulo do Cânone da Razão Pura, além, é claro, dos textos clássicos da GMS e da KpV. De fato, a GMS e a KpV pretendem, resumidamente, provar a validade e a necessidade da lei moral, isto é, de um princípio moral válido universalmente para todo ser racional e necessariamente obrigatório.

O sucesso desta tarefa (Aufgabe) depende também de mostrar que e como a consciência a priori da lei moral pode determinar a vontade humana ao agir moral. Por conseguinte, o sucesso deste projeto passa pelo tratamento da relação entre princípios a priori e as disposições e faculdades empírico-subjetivas do sujeito. A solução desta tarefa é fonte de grandes desacordos na interpretação da ética kantiana, quer dizer, saber que lugar ocupam as figuras de caráter empírico-psicológicas na fundamentação do princípio moral, tais como o móbil moral ou as disposições morais.

Antes de entrar nos detalhes desta discussão de caráter de justificação, gostaria de chamar a atenção para o que lembra Dieter Schönecker em seu artigo “O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant”², a saber, que “em nenhuma outra parte da sua obra Kant escreve sistematicamente algo sobre [as] *disposições morais do ânimo*” além do que é dito no Capítulo XII da Introdução

* Email para contato: flaviacarvalhochagas@bol.com.br

¹ Adotarei as siglas usuais das obras de Kant: *Crítica da Razão Pura* (KrV), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), *Crítica da Razão Prática* (KpV) e *Metafísica dos Costumes* (MS).

² SCHÖNECKER, D. “O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant” (2009).

à Doutrina das Virtudes. Mas por que seria necessário que Kant se detivesse um pouco mais neste assunto?

Chamo a atenção para este ponto que é a do tratamento kantiano das disposições morais justamente pelo fato de que o problema deste trabalho consiste na reconstrução dos argumentos de Kant sobre como se dá a ligação (que deve ser a priori e, portanto, necessária) entre a consciência da lei moral e as disposições morais do ânimo. Anteriormente, em outros trabalhos³, procurei tratar da ligação a priori da consciência da lei moral e do móbil moral a partir dos textos clássicos mencionados que tratam da fundamentação do princípio supremo da moralidade. Sem entrar nos pormenores desta discussão, vou me concentrar na abordagem desta ligação, a saber, da consciência moral com as disposições morais e, em particular, ao sentimento moral (ocasionalmente também ao respeito).

O problema que se coloca de imediato é saber qual é o fundamento da obrigação moral, tendo em vista, por um lado, a tese da KpV de que se a razão pura é prática, então o reconhecimento da necessidade prática da lei moral consiste no único fato a priori da razão pura, ou seja, na consciência a priori da obrigação moral, independente de qualquer condição empírica (inclusive do sentimento moral) e, por outro lado, a tese da Metafísica dos Costumes (MS) de que “qualquer consciência da obrigação depende do sentimento moral para nos tornar cientes do constrangimento presente no pensamento do dever”⁴. A partir disso, este trabalho será dividido nos seguintes passos:

- 1) reconstruir a posição kantiana sobre o fato da razão, esboçando uma alternativa interpretativa;
- 2) apresentar o argumento geral de Kant referente ao estatuto e função das disposições morais presentes na Seção XII da Introdução da Doutrina das Virtudes. Neste momento defenderei uma interpretação diferente da sustentada por Dieter Schönecker em seu artigo anteriormente mencionado;
- 3) analisar a figura do sentimento moral enquanto uma disposição moral e investigar se é introduzida uma nova concepção do sentimento moral na MS. Neste ponto apontaremos uma leitura que nos parece equivocada quanto à análise do sentimento moral, que é a posição de Loparic, exposta em seu artigo sobre o fato da razão.

³ Os outros trabalhos aos quais me refiro aqui são: dissertação de mestrado (*Sentimento moral, respeito e fato da razão*, defendida em 2004 pela UFSM) e a minha tese de doutorado (*O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática*, defendida em 2009 pela UFRGS).

⁴ KANT, *Metaphysik der Sitten*, Ak 36.

1. O fato da razão e o fenômeno da consciência moral

Embora nós possamos apontar algumas passagens do Prefácio da segunda edição da KrV (1787) em que Kant já esteja se referindo à figura do fato da razão⁵, ela aparece sistematicamente pela primeira vez na segunda Crítica (1788) no contexto da discussão da fundamentação da **validade** e da **necessidade** do princípio da moralidade. Não vou me deter na questão sobre a ligação desta obra com a GMS, em especial, à sua III Seção, mas apenas partir da pressuposição de que Kant abandona duas teses na KpV, a saber 1) o projeto da III Seção da GMS de estabelecer uma dedução do imperativo categórico e 2) o projeto de fundamentar a consciência da lei moral na consciência da liberdade transcendental e, com isso, fornecer uma prova teórico-especulativa do princípio moral.

Com efeito, a KpV pretende mostrar, acima de tudo, que a razão pura é prática, ou seja, que a razão pura pode ser um fundamento determinante da vontade humana, logo que a consciência da lei moral não é apenas uma ideia hipotética ou problemática, mas, de fato, tem realidade na medida em que todo ser racional humano reconhece originariamente (ursprüngliche) a sua legitimidade e “produz”, com base nela, efeitos no mundo, quer dizer, ações morais⁶.

Mas isso não significa que a doutrina do fato da razão “resolva” aquilo que ficou indemonstrável na última parte da III Seção da GMS, a saber, a compreensibilidade da necessidade prática do princípio supremo da moralidade, pois a tese kantiana segundo a qual nós “não compreendemos, é verdade, a necessidade incondicional prática do imperativo moral, mas compreendemos, no entanto, a sua incompreensibilidade” (GMS, Ak 463) permanece, na KpV, sem resposta. Neste sentido, então, a solução proposta por Kant na KpV não significa que a figura do fato da

⁵ As passagens as quais me refiro são B XXI-XXII e B XXIX, em que Kant afirma “Após ter sido negado à razão especulativa todo progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda nos resta ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados (ob sich nicht in ihrer praktische Erkenntnis Data finden) para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado (...) Com um tal procedimento, a razão especulativa ainda assim nos conseguiu pelo menos um lugar para tal ampliação, embora tivesse que deixá-lo vazio, e ainda somos por conseguinte ainda livres, e a tanto até exortados por ela, a preenché-lo, se o pudermos, com dados práticos da mesma (ihn durch praktische Data derselben)”. A outra passagem, em B XIX: “Admitamos agora que a Moral pressuponha necessariamente a liberdade (no sentido mais rigoroso) como propriedade da nossa vontade na medida em que aduz a priori princípios práticos originários sitos em nossa razão como dados da mesma (...)”. No original: “Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data derselben a priori anführt (...)”.

⁶ Deixo de lado aqui, por motivos de tempo, a discussão sobre como podemos saber e, portanto, ter certeza de que uma ação que parece ter valor moral foi baseada, de fato, no móbil moral genuíno, problema este reconhecido por Kant em vários trechos de suas obras.

razão substitui uma suposta dedução do princípio supremo da moralidade, mas apenas indica, em um primeiro momento, o reconhecimento de Kant de que uma tal via de fundamentação da lei moral é não apenas inútil, como desnecessária⁷. **Também** por este motivo, lemos nesta obra que

[...] a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar a sua certeza apodíctica, nem ser confirmada pela experiência e deste modo ser provada a posteriori e, contudo, se mantém firme por si mesma [steht dennoch für sich selbst fest]. (KpV, AA 47)

O modo como o aparato dos princípios morais formulados por Kant funciona é, como ele mesmo admite, bastante estranho (*befremdlich*), “pois o **pensamento** (*der Gedanke*) *a priori* de uma legislação universal, que, portanto, é **meramente problemático**, é ordenado incondicionalmente como lei, **sem tomar algo emprestado da experiência** ou de qualquer vontade exterior (...) Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão”⁸.

Afirmar que a consciência da lei moral se manifesta através de um fato, parece implicar diretamente em um dogmatismo moral, pois como objetar o cético com a introdução da figura de um fato não empírico, mas *a priori*, a saber, o único fato da razão pura enquanto fundamento da justificação do princípio moral? E como pode ser justificada a tese kantiana diante de um argumento que parece completamente arbitrário, logo injustificável?

O indício do caminho perseguido por Kant já aparece nas primeiras linhas do Prefácio da KpV: esta Crítica “deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, critica toda sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se **excede**, com uma faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa). Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato (*durch die Tat*) e toda arguição dessa possibilidade é vã”⁹.

A partir desta passagem, fica claro que o problema em relação à razão prática pura não se confunde com o da razão teórica, pois a valida-

⁷ KpV, AA 47.

⁸ KpV, AA 31, negritos meus.

⁹ KpV, AA 3, negritos meus.

de objetiva do princípio moral não depende¹⁰ de qualquer atestado empírico através da intuição de fenômenos como prova da sua realidade, e sim de ser mostrado que e como a razão pura pode ser um fundamento determinante subjetivo suficiente do arbítrio humano.

Se o problema referente à razão prática pura não se dirige a determinação do limite da razão com respeito ao uso legítimo dos seus princípios, então a Crítica da Razão Prática tem, acima de tudo, a tarefa de mostrar que e porque o uso empiricamente condicionado do uso prático da razão é ilegítimo, isto é, trata-se, antes de mais nada, de uma crítica ao empirismo¹¹.

Como lemos na literatura sobre o tema, a palavra Faktum pode ser entendida tanto como um feito da razão (Tat) – um efeito produzido pela razão prática pura –, como também enquanto uma realidade dada (Tatsache). Não vou tematizar estas questões já discutidas amplamente na literatura¹², mas apenas me concentrar nas seguintes perguntas:

- 1) o que significa a expressão “fato da razão”?
- 2) qual é problema que esta figura pretende responder?
- 3) Kant tem sucesso na resposta ao problema com o fato da razão?

A expressão “fato da razão” não ocorre mais que doze vezes na KpV¹³, sendo que em algumas dessas ocorrências Kant não utiliza a ex-

¹⁰ É importante lembrar não só que a razão prática pura independe de qualquer atestado empírico como prova da sua realidade, mas como deve independer na medida em que a partir das ações mesmas nós jamais poderemos ter a certeza se a mesma possui valor moral. Cf., por exemplo, GMS, AA 406/407.

¹¹ Cf. por exemplo, KpV, AA 30: “Aqui, portanto, a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma”; e AA 31: “Portanto a *Crítica da Razão Prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade. O uso da razão pura, se se concluir que tal razão existe, é unicamente imanente; o uso empiricamente condicionado, que se arroga ao domínio absoluto, é, ao contrário, transcendente e manifesta-se em pretensões e mandamentos que excedem totalmente seu domínio, que consiste precisamente na relação inversa do que podia ter sido dito sobre a razão pura no seu uso especulativo”.

¹² Ver, por exemplo, o comentário sobre este aspecto de Guido de Almeida no artigo “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou decisionismo’ moral?” (1998). Cf. também sobre as possíveis interpretações do fato da razão o artigo de Michael Wolff “Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist: Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral” (2009).

¹³ As passagens que me refiro são as seguintes: 1) “Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda arguição dessa possibilidade é vã” (AA, 3); 2) “ (...) a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da liberdade (embora, como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá meramente podia ser pensado” (AA, 6); 3) “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão” (AA, 31); 4) “Contudo, para considerar esta

pressão fato (*factum*), mas ato (*Tat*)¹⁴, ou “como que” e “por assim dizer” um fato (*gleichsam als ein Faktum* ou *gleichsam durch ein Faktum*)¹⁵. Embora nos pareça que esta oscilação no uso das expressões possa ser resolvida pela análise dos conceitos envolvidos, só podemos decidir se este é o caso se compreendermos o que exatamente Kant entende pelo fato da razão.

Vou partir da pressuposição que a distinção central¹⁶ que deve ser feita consiste na consideração do fato da razão enquanto a lei moral, considerada ela mesma, e a consciência da lei moral, de modo que outras definições desta figura, como, por exemplo, “a autonomia na proposição fundamental da moralidade”¹⁷ podem ser consideradas como logicamente equivalentes pela análise dos conceitos em questão.

Tendo em vista que o argumento central de Kant não se refere propriamente a esta distinção, pois se trata do **único** fato a priori da razão, pretendo fornecer alguns breves apontamentos para esclarecer porque tal figura não pode ser entendida como a lei moral considerada enquanto tal.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a lei moral consiste em um princípio que só pode ser tornado “real” ou efetivado na medida em que o sujeito for capaz de ter consciência do mesmo e agir com base

lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*) (AA, 31); 5) “O *factum* antes mencionado é inegável” (AA, 32); 6) “Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato” (AA, 42); 7) “Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela” (AA, 42); 8) “Contrariamente a lei moral fornece, ainda que nenhuma perspectiva, contudo um *factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão. Esse *factum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o determina positivamente, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei” (AA, 43); 9) “Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo” (AA, 47); 10) “A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*” (AA, 55); 11) “Primeiro se tinha de estabelecer e justificar essa proposição fundamental segundo a pureza de sua origem, mesmo no juízo dessa razão comum, ainda antes que a ciência pudesse tomá-la em mãos para fazer uso dela, como se fosse um *factum* que antecede toda a argumentação sutil sobre a sua possibilidade e sobre todas as conseqüências que se desejassem tirar dela” (AA, 91); 12) “Ora, tudo dependeu meramente de que esse poder fosse transformado em um ser, isto é, de que se pudesse provar em um caso efetivo, como que através de um *factum*, que certas ações, quer elas sejam efetivas ou também só ordenadas, isto é, praticamente necessárias, pressupõem uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada)” (AA, 104).

¹⁴ Cf. KpV, AA 3.

¹⁵ Cf. KpV, AA 81, 96, 164, 187.

¹⁶ Cf. Beck.

¹⁷ Cf. KpV, AA 72.

nele. Em outros termos, a lei moral não é uma lei necessária da vontade de um ser como o homem no sentido de que ela seria capaz de determinar o arbítrio humano independente da vontade dele querer agir motivado por tal lei. Numa palavra, a lei moral não é uma “lei natural” da vontade humana.

É exatamente nesta direção que temos que entender o argumento kantiano de que somente o homem, enquanto racional, é o único ser que tem a capacidade de agir segundo a representação de leis. Ora, justamente por isso, o projeto crítico no âmbito do uso prático da razão está destinado à prova de que tal princípio, a saber, a lei moral, pode ser prático; ou ainda, que a razão pura pode ser prática.

Não é de causar estranheza, portanto, que uma das formulações do fato da razão segue esta direção: “Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato” (KpV, AA 42).

Assim, se o fato da razão não pode ser entendido como a realidade da lei moral enquanto tal, porque esta lei só pode ser efetivada na medida em que o sujeito for capaz de agir com base na representação desta, então nos parece que somente a consciência da lei moral pode ser expressar corretamente o significado da expressão “fato da razão”.

Mesmo que nós admitamos que o fato da razão deva ser entendido não como a própria lei, mas como a sua consciência, ainda cabe a seguinte pergunta: trata-se da consciência da lei moral considerada do ponto de vista de um ser puramente racional ou trata-se da consciência da lei moral considerada do ponto de vista do ser racional humano? A pergunta que se estabelece, portanto, é a seguinte: o que significa dizer que o fato da razão consiste na consciência da lei moral?

Para responder a esta questão, faz-se necessário recorrer a importantes argumentos de Kant, os quais são apresentados basicamente na GMS e na KpV:

1) O primeiro aspecto diz respeito à estratégia de prova da GMS III e as dificuldades que dela decorrem a partir da necessidade da exigência da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Assim, segundo Kant, embora nós possamos, na medida em que somos seres racionais, compreender a validade da lei moral (enquanto uma proposição analítica) na medida em que nos consideramos hipoteticamente como seres dotados de uma vontade absolutamente boa ou perfeitamente racional (se nos abstrairmos da influência das inclinações e interesses

empíricos), a tese da KpV consiste em que a consciência da lei moral “se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada em nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade (...)” (KpV, AA 31).

Assim, se na GMS III ficou claro em que sentido “se nós pressupormos a liberdade da vontade, segue-se a moralidade pela mera análise do seu conceito (GMS, AA 446)”, a KpV sustenta, todavia, que a consciência da lei moral não pode ser derivada “de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente)” (KpV, AA 31), mas ao contrário, é ela, enquanto *ratio cognossendi* da liberdade, que é “dada” através do único fato *a priori* da razão pura (*durch die Tat*).

Outra pista interessante na tarefa de explicitar em que sentido nós somos conscientes *a priori* da lei moral é a indicação de Kant de que o fato da razão significa a imposição do princípio moral como uma proposição sintética *a priori*. Ora, se lembramos do argumento da GMS III, então é claro que a consciência da lei moral se expressa por uma proposição analítica para seres puramente racionais, sendo que seres não puramente racionais são conscientes da lei moral enquanto uma proposição sintética *a priori*, a saber, o imperativo categórico¹⁸.

A explicação kantiana na GMS III de como “são possíveis os imperativos categóricos” tem como fundamento a ideia da liberdade, pois segue Kant nesta explicitação:

[...] porque a ideia da liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, donde resulta que, se eu fosse isso apenas, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que eu me vejo ao mesmo tempo como membro do mundo sensível, *devem* ser conformes <a ela>; o qual dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*. (GMS, AA 454)

Como já foi ressaltado, a estratégia da justificação da validade da lei moral na KpV não tem como ponto de partida a ideia da liberdade ou do mundo inteligível, mas a consciência da lei moral. Assim, a síntese *a priori* operada entre o princípio moral, enquanto a capacidade de univer-

¹⁸ Não vou me deter neste argumento. Apenas gostaria de chamar a atenção para o argumento de Kant de que a ideia da moralidade, enquanto o universalmente e absolutamente bom, se impõe e se manifesta à nossa vontade na forma de um dever, ou seja, de um imperativo incondicional ou necessário pelo fato de que nós não somos seres absolutamente bons e puramente racionais. Todavia, esta consciência empírica pressupõe a compreensão ou consciência *a priori* da moralidade na medida em que a validade da lei moral se baseia, não na consciência empírica e contingente de um determinado agente, mas na razão prática pura e só por isso tal princípio é válido para a nossa vontade.

salizabilidade das máximas da vontade, e a vontade humana depende da necessária pressuposição da (auto) consciência **a priori** da lei da moralidade.

Por conseguinte, a consciência empírica que todo ser racional humano (presumivelmente) tem de um dever pressupõe sistematicamente a consciência a priori da lei moral enquanto um imperativo categórico. Por um lado, apesar da fragilidade **teórica** da argumentação, Kant afirma na KrV que mesmo o conceito empírico da liberdade já envolve a liberdade transcendental. Não obstante, ele sustenta, na KpV, que a consciência moral não designa a mera representação empírica e contingente do princípio moral, mas **necessariamente** pressupõe a autoconsciência a priori do dever na medida em que somos seres dotados de razão **prática**; numa palavra, **somos autoconscientes de que somos seres autônomos do ponto de vista prático.**

Para se compreender o projeto prático-moral de Kant, é importante investigar o ponto de partida do mesmo, o qual consiste na tese de que antes da tematização do conteúdo do princípio moral entendido como o imperativo categórico, nós temos que pressupor que todo ser racional humano reconhece originariamente, isto é, a priori, o que ele deve fazer, pois “é a *lei moral*, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece *primeiramente* a nós” (KpV, AA 29-30).

O argumento kantiano segue na explicitação sobre como nós podemos ter consciência da lei moral, de modo que a resposta consiste em afirmar uma analogia com o uso teórico da razão pura, tendo em vista que

[...] podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete. (KpV, AA 30)

Obviamente que, a partir deste momento da argumentação, poderá surgir certo sentimento de frustração no leitor. Contudo, vemos, principalmente, no decorrer do parágrafo sétimo e no Capítulo “Da dedução das proposições fundamentais práticas” que e como a tese do fato da consciência a priori da lei moral manifesta-se como a única via crítica do projeto de justificar (mesmo com a impossibilidade de explicar e, portanto, fornecer uma dedução) do princípio supremo da moralidade para seres não puramente racionais.

Portanto, a premissa fundamental da ética kantiana é a de que a consciência moral constitui uma forma de compreensão originária, que não se confunde com nenhuma intuição intelectual, por um lado, e também, por outro, não pode ser resumida na mera consciência empírica de deveres morais. Assim, a consciência que o sujeito tem do que ele deve fazer em uma determinada situação pressupõe o reconhecimento a priori (sistematicamente antes e independente de qualquer ação) de que a consciência moral não é uma fantasia da imaginação, mas tem realidade. Numa palavra, o agente que reconhece que deve fazer X ou que é moralmente necessário algo em uma determinada situação, aprova imediata e originariamente a validade da moralidade; logo parece descabida ou sem sentido a pergunta, neste momento, como posso saber que tal consciência é real ou não; ou ainda, que além da consciência da necessidade de fazer X ainda preciso de algum tipo de intuição ou garantia teórica de que estou certa no momento em que reconheço um dever moral.

É exatamente neste ponto sistemático que Beck e Henrich afirmam, de modo similar, que se trata de um pseudo-problema ou falso dilema o ceticismo teórico em relação ao tipo de compreensão que é a consciência moral, justamente porque nós não podemos provar, apelando para o campo da experiência, a realidade da mesma¹⁹. Por outro lado, Kant pensa que se nós sustentamos certas crenças morais, então elas não devem se fundamentar no costume ou nas preferências subjetivas, nem mesmo em ideias teológicas, mas na racionalidade, tendo em vista que se trata de um critério universal aplicável a qualquer ser dotado de razão e vontade.

Voltando à investigação sobre as passagens em que Kant utiliza a expressão fato da razão, cabe chamar a atenção para a que sustenta a inegabilidade do mesmo. Assim, na segunda Anotação do sétimo parágrafo da Analítica lemos que “o Faktum antes mencionado é inegável (unleugbar)”²⁰.

Michael Wolff, em seu artigo sobre o fato da razão, afirma que Kant estaria se referindo aqui a uma situação dialógica; ou seja, a tese acerca da inegabilidade do fato da razão estaria relacionada a uma exigência do agente pensar a si mesmo em uma situação de diálogo²¹.

¹⁹ Ver HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft” (1973); e BECK, L. W. “Das Faktum der Vernunft’: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik” (1959).

²⁰ KpV, AA 31.

²¹ Wolff, M, 2009, p. 238. Nesta passagem a que me refiro, o autor afirma: “Der Satz, der hier die Behauptung der Unleugbarkeit des Vernunftfaktums stützen soll, ist nur dann zu verstehen, wenn man ihn auf mögliche (gleichsam experimentelle) Dialogsituationen bezieht, auf die schon das Adjektiv “unleugbar” anspielt: Kein Mensch, so Will Kant offenbar sagen, wird leugnen können, die

Para responder a esta questão sobre em que sentido o fato da razão é inegável, nós precisamos lembrar um argumento kantiano recorrente, a saber, a tese de Kant de que a sua filosofia moral não pretende ter “inventado” um novo princípio moral, mas apenas esclarecê-lo tendo em vista que o senso comum reconhece a priori o que deve ser feito. Em outras palavras, a ética kantiana não é uma ética para filósofos ou acessível somente para os mesmos. Ao contrário, a consciência do que o sujeito deve fazer é, para Kant, inegável no sentido de que todo ser racional reconhece, não apenas empiricamente, mas a priori a exigência moral²².

Por isso, a consciência moral remete implicitamente a um tipo de compreensão originária do moralmente bom. Isso significa que aquilo que eu reconheço como bom não é a expressão de um desejo ou um interesse empírico e contingente, e sim implica a aceitação da universalidade e imparcialidade do bom. Em uma palavra, se a consciência moral fosse a expressão de um sentimento, não haveria consciência de uma coerção ou obrigação necessária.

Por fim, antes de passar para o tratamento da relação entre consciência moral e vontade humana, cabe chamar a atenção para a tese forte de Kant no que se refere à filosofia moral, a saber, que a faculdade capaz de provocar ou produzir ações morais no mundo não é a razão teórica e seus respectivos cálculos hipotéticos, mas a razão prática. Na terminologia contemporânea, podemos dizer que a razão prática pode ser causa de eventos no mundo²³.

Todavia, como salientamos anteriormente, a prova da realidade da consciência moral exige que a razão pura possa ser prática, ou seja, que possa determinar no nível subjetivo a vontade humana. Para tanto, faz-se necessário esboçar, mesmo que de forma resumida, a solução kantiana, a qual, como se sabe, passa pelo tratamento do sentimento moral.

2. A consciência e o sentimento moral

Antes de tematizar a figura do sentimento moral enquanto disposição moral do ânimo para a receptividade da consciência do dever, pretendemos fazer um breve comentário sobre a função e o lugar sistemáti-

Gültigkeit des reinen praktischen Vernunftgesetzes zu *wollen*, wenn man ihn nur darauf aufmerksam macht, was mit ihm gewollt ist”. Neste trabalho, Wolff menciona que Onora O’Neill também argumenta nesta mesma direção. Cf. O’Neill, O, *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7-8: 30-41), 2011, pp. 71-85.

²² Conferir as seguintes passagens sobre este argumento: KpV, AA 8 (nota de rodapé), KpV, § 6 (Anotação).

²³ Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

co deste sentimento nos textos que tratam sobre o problema da fundamentação do princípio moral, que são, a GMS e a KpV.

Como foi mencionado, a realidade da consciência da lei moral ou da razão pura prática exige a prova de como tal reconhecimento determina a vontade humana ao agir moral. Assim, a estratégia do argumento consiste em dizer que a consciência da **necessidade prática objetiva** da lei moral, concebida como o único fato a priori da razão pura prática, acaba por produzir também no nível subjetivo um móbil capaz de incentivar a vontade humana ao agir moral: o único sentimento, que não é empírico, mas moral, a saber, o sentimento de respeito pela lei. Isto significa que o sentimento moral constitui o fundamento do interesse que o sujeito pode tomar pela realização da consciência moral. É justamente neste sentido que lemos trechos como: “o sentimento de respeito é um sentimento que produz a si mesmo através dum conceito da razão”²⁴ tendo em vista que ele é um efeito subjetivo do reconhecimento objetivo da necessidade prática da lei moral pelo sujeito; lei esta que consiste em uma autolegislação. E, em outro, da KpV, segundo o qual o sentimento de “respeito não é o móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil”²⁵.

Assim, para prosseguirmos na temática deste trabalho, devemos ter claro que 1) Kant não sustenta a existência de sentimentos morais, mas do único sentimento moral que é produzido a priori pela razão pura prática, o qual consiste, segundo ele, no sentimento de respeito pela lei e, além disso, 2) este sentimento cumpre uma função sistematicamente crucial no conjunto do projeto moral kantiano, que é a de ser responsável pela motivação moral.

Com efeito, segundo Kant, o reconhecimento de que eu devo fazer algo, isto é, a consciência do dever moral, é uma condição necessária, mas não suficiente para que a razão pura seja prática. Por isso, além do reconhecimento da necessidade prática de agir moralmente, o sujeito tem que ter, como ele afirma, uma força motora (em alemão, *Triebfeder*), ou uma mola propulsora, que determine a vontade humana ao cumprimento daquilo que foi anteriormente (do ponto de vista sistemático) reconhecido como moralmente bom. Esta é, assim, a função que cumpre o sentimento de respeito pela lei moral.

Por último, antes de partir para o tratamento das disposições morais, vale notar que alguns comentadores da ética kantiana (particular-

²⁴ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 402 – nota de rodapé. No texto original: “Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl (...)”.

²⁵ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 134.

mente aqueles de viés mais intelectualistas ou formalistas) vêm com estranheza a importância dada a esta figura do sentimento de respeito como a mola propulsora da moralidade. Contudo, com ela, Kant pretende exatamente se opor, ao que parece, a estas interpretações que sugerem que a lei simplesmente poderia funcionar tanto como o fundamento de determinação objetivo, mas também subjetivo da vontade. Com efeito, parece-nos que a interpretação intelectualista²⁶, segundo a qual a lei, unicamente, ou a sua consciência, constitui o único motivo de determinação da vontade, acaba, inevitavelmente, por comprometer-se com sérios problemas, como, por exemplo, com um tipo de determinismo moral. Isto quer dizer, então, que ao introduzir a necessidade de um móbil moral para a realizabilidade da consciência da lei da moralidade, a ética kantiana deixa o espaço em aberto para ações genuinamente livres, de modo que o problema todo, como lemos na primeira seção da GMS, consiste na decisão livre do sujeito perante a encruzilhada em que ele se encontra, pois cabe a ele agir por interesses baseados nas sensações de prazer ou de desprazer ligados às inclinações, ou agir motivado pelo único interesse moral, que se baseia no também único sentimento gerado a priori pela razão, o sentimento de respeito pela lei moral²⁷.

O que nos resta agora investigar é se Kant introduz um novo sentimento moral na MS, pois nesta obra publicada em 1798, após a publicação das três Críticas, ele afirma que o sentimento moral consiste em

²⁶ Ver, por exemplo: Robert Wolff, *The Autonomy of Reason* (1986); Onora O'Neill, "Achtung on Principles" (1974).

²⁷ Na tentativa de esboçar uma resposta à pergunta sobre a função teórica acerca da "fenomenologia" que envolve a figura do sentimento de respeito, gostaria de lembrar aquilo que na ocasião do encontro foi afirmado, a saber, que Kant não pretende fornecer uma explicação (teórica) sobre como este sentimento se instala na sensibilidade humana. Com efeito, na medida em que temos isso claro, podemos sustentar que o sentimento de respeito envolve tanto um elemento negativo na medida em que o sujeito, enquanto considera a si mesmo como um ser sensível, não pretende satisfazer os seus interesses empíricos ligados às inclinações. Por outro lado, Kant sustenta que há um componente positivo no respeito, o qual surge da autoconsciência subjetiva de que a lei que exerce a incondicional obrigatoriedade nada mais é do que a expressão da própria autolegislação racional prática do agente considerado do ponto de vista da razão prática pura. Todavia, é preciso apontar para algo que Beck afirma em seu comentário sobre a KpV, a saber, "para evitar a noção de que o respeito seja um sentimento sensível experienciado passivamente, Kant parece hesitar não apenas chamá-lo de prazer mas mesmo chamá-lo de sentimento", ou seja, o perigo, segundo ele, consiste em interpretar equivocadamente o sentimento de prazer que surge do reconhecimento da autonomia como condição da validade objetiva do princípio moral. Como este problema já foi tratado em outros trabalhos, gostaria apenas de chamar a atenção para a tese kantiana de que o sentimento de respeito consiste na própria consciência da lei moral sob o ponto de vista subjetivo. É exatamente nesta perspectiva lemos que "o respeito pela lei não é um móbil para a moralidade, mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como móbil, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência" (KpV, AA 134). Sobre este problema, publiquei o artigo "O problema da motivação moral em Kant" (2007), o qual resultou da minha dissertação de mestrado.

uma das quatro disposições do ânimo para a receptividade da consciência moral. Mas antes de entrar no exame deste ponto, é preciso reconstruir a argumentação geral sobre as disposições morais, tal como Kant as apresenta no Capítulo XII da Introdução à Doutrina das Virtudes.

3. As disposições morais para a receptividade da consciência da lei moral

No Capítulo XII da Introdução à Doutrina das Virtudes da MS, Kant apresenta as quatro disposições morais do ânimo, as quais são, como lemos no próprio título do texto, pré-condições ou pressupostos da sensibilidade (*Ästhetische Vorbegriffe*) para a receptividade do ânimo aos conceitos de dever. Ele afirma que o sujeito não é obrigado a estar na posse de tais condições, tendo em vista que estas são condições de possibilidade subjetivas para ser afetado pela consciência objetiva da lei moral. Como o trecho acerca do tratamento geral das disposições morais é curto, vale citar a passagem completa:

Há certas condições²⁸ morais (*moralische Beschaffenheiten*) que qualquer um que não os tenha poderia não ter dever algum de adquiri-los. São o sentimento moral, a consciência, o amor pelo próximo e o respeito por si mesmo (auto-estima). **Não há obrigação em tê-los porque jazem na base da moralidade (*zum Grund liegen*) como condições subjetivas da receptividade ao conceito do dever, não como condições objetivas da moralidade.** Todos eles são predisposições naturais da mente (*natürliche Gemütsanlagen*) (*praedispositio*) para ser afetada por conceitos de dever, **predisposições antecedentes do lado da sensação.** Experimentar essas predisposições não pode ser considerado um dever; ao contrário, todo ser humano as experimenta e é **em virtude delas que pode ser submetido à obrigação. A consciência delas não tem origem empírica; esta consciência pode, pelo contrário, somente resultar da consciência de uma lei moral, como efeito que isso exerce sobre a mente.**²⁹

Em primeiro lugar, parece não ser problemática a justificativa da tese de que não pode ser considerado um dever ter estas disposições, tendo em vista que são elas que possibilitam estar-afetado pela consciência objetiva da lei moral. Isto é, seria autocontraditório afirmar que o sujeito tem que ser obrigado a possuir determinadas predisposições se essas possibilitam o reconhecimento subjetivo da obrigação moral.

²⁸ Na tradução brasileira da MC encontramos o termo “dotes” e não condições. Cf. Kant, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 241.

²⁹ KANT, *Metaphysik der Sitten*, A 35, negritos meus.

Além disso, Kant sustenta que tais disposições (Anlage) são pré-condições “naturais” (logo, não adquiridas) para receber ou sentir o constrangimento moral inscrito na consciência a priori da necessidade prática do princípio moral. Estas pré-disposições morais não dependem da constituição subjetiva e particular do caráter do sujeito, mas estão na base, ou melhor, são constitutivos do agente, considerados como sujeitos dotados de razão e vontade. O texto original não deixa dúvidas quanto a este ponto, pois o termo utilizado por Kant é Anlage e não Gesinnung. Assim, tais disposições (Anlage), no seu sentido “objetivo”, referem-se a estas capacidades especificamente humanas que possibilitam tanto o reconhecimento subjetivo da necessidade ou da obrigação do princípio moral, como também a realização de ações morais.

Em terceiro lugar, parece-nos importante reconhecer que as disposições morais do ânimo não são condições de possibilidade da validade, nem do reconhecimento objetivo da própria consciência da lei moral. Isso significa que as disposições morais não constituem o fundamento da validade universal e necessária do princípio moral, por um lado, nem podem ser a única via de acesso ao reconhecimento da necessidade prática da lei moral, isto é, a consciência da necessidade prática objetiva da lei moral antecede e independe sistematicamente do estar-afetado subjetivamente pela consciência do dever; justamente porque é a primeira que fundamenta a segunda. É exatamente neste sentido que podemos recapitular a tese kantiana mencionada na citação acima: “a consciência delas (das disposições morais) não tem origem empírica; esta consciência pode, pelo contrário, somente resultar da consciência de uma lei moral, como efeito que isso exerce sobre a mente”.

Este parece ser o ponto problemático na interpretação de Dieter Schönecker, visto que ele afirma, em seu artigo supramencionado, que “o estar afetado das disposições morais do ânimo é uma condição para que nos tornemos conscientes do caráter coercitivo ou obrigatório do imperativo categórico e, com isso, para que entendamos a lei moral como um imperativo categórico”³⁰.

Um pouco mais adiante, ele reconhece que “a tese de Kant *de que* as disposições morais do ânimo ‘servem de fundamento’ ao conceito de dever” é “consideravelmente mais difícil”³¹, de modo que a sua proposta de interpretação consiste em afirmar que “as disposições morais do ânimo constituem o fundamento sensorial para entender o teor compro-

³⁰ SCHÖNECKER, “O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant”, p. 54.

³¹ *Ibidem*, p. 55.

missivo e motivacional das leis morais e para ser motivado por ele”³². Esta passagem não nos parece problemática, na medida em que as disposições morais são, segundo Kant, condições subjetivas para a receptividade dos conceitos de dever. Todavia, no fim da primeira parte do seu texto, Schönecker apresenta a conclusão do seu argumento: “Portanto, uma consciência da lei moral sempre tem de ser também uma consciência do seu caráter obrigatório, e visto que as disposições morais do ânimo são uma condição necessária para a consciência de seu caráter obrigatório, elas são uma condição necessária para a consciência da lei moral”³³.

Com base nestas passagens, a dificuldade parece estar em afirmar que as disposições morais são condições de possibilidade do reconhecimento do caráter obrigatório do princípio moral, ou ainda, segundo Schönecker, na medida em que as disposições morais são condições do reconhecimento do princípio enquanto um imperativo categórico, elas são também condições necessárias para a consciência da lei moral.

O problema que parece decorrer desta posição é a seguinte: o reconhecimento da obrigação de um princípio a priori depende de condições a posteriori, ou seja, empírico-psicológicas, como as disposições morais. Esta posição parece contradizer o próprio texto kantiano, tendo em vista que, segundo Kant, tais disposições são **condições subjetivas da receptividade ao conceito do dever, não como condições objetivas da moralidade**. Ora, a validade e a necessidade do imperativo categórico são, segundo ele, objetivas e só mediante a consciência a priori deste constrangimento é que as disposições são possíveis enquanto efeitos desta no ânimo. Numa palavra, parece-nos imprescindível para a correta compreensão da posição kantiana fazer a distinção entre necessidade prática objetiva e subjetiva, pois a interpretação de Schönecker parece ter como consequência o problema da falta de um argumento que responda a pergunta: qual é o fundamento da consciência prática a priori?

Na verdade, ele parece estabelecer a separação entre a validade e a necessidade do princípio moral, de modo que apenas a validade do mesmo é independente das condições subjetivas do agente. Contudo, Kant estabelece a diferença entre a consciência a priori e a empírica da necessidade prática da lei moral, pois o sujeito só é capaz de reconhecer a necessidade prática subjetiva (estética) porque ele reconhece esta necessidade de um modo objetivo, ou seja, a priori. Por último, se não fizermos tal distinção, corremos o risco de identificar o fato da razão com

³² Ibidem.

³³ Ibidem, p. 59.

o sentimento de respeito, tendo em vista que na interpretação de Schönecker parece não haver lugar para a distinção entre a consciência da lei enquanto um imperativo categórico (necessidade prática objetiva – o fato da razão) e a consciência subjetiva da lei moral (necessidade prática subjetiva – sentimento de respeito)³⁴.

Para concluir esta parte do trabalho, cabe destacar que a objeção principal a esta solução é baseada na necessidade de partirmos de uma premissa prática-moral quando se trata de justificar a validade e a necessidade do princípio moral para seres racionais humanos, a saber, a realidade da razão pura prática, ou ainda, a consciência a priori da obrigação ou da necessidade prática da lei moral, a qual se apresenta a nós a priori como um imperativo categórico ‘produzindo’ certos efeitos na sensibilidade, como as disposições morais do ânimo. Esta objeção só pode ser levantada com a adoção da solução kantiana apresentada na KpV com a figura do fato da razão, o que significa o abandono do tipo de justificação apresentada por Kant na III Seção da GMS, pois esta é baseada na dedução do imperativo categórico a partir do uso teórico-especulativo da razão, isto é, a partir da pressuposição da liberdade transcendental.

4. O sentimento moral enquanto disposição moral do ânimo

Tendo em vista que as disposições morais não constituem o fundamento da obrigação objetiva da lei moral, mas, ao contrário, são condições da sensibilidade para a consciência – portanto subjetiva – da necessidade prática ou do caráter obrigatório do imperativo categórico,

³⁴ Para compreendermos melhor a solução que Dieter Schönecker apresenta seria necessário recorrer a outros trabalhos em que ele trata da fundamentação da validade da lei moral, pois parece-nos que a sua interpretação parece estar comprometida com a justificação kantiana da validade do princípio moral defendida não na KpV, mas na III Seção da GMS. Um exemplo consiste no texto “How is a categorical imperative possible is?”. Neste trabalho, Schönecker afirma, defendendo uma justificação da validade da lei moral com base no primado da espontaneidade teórica-especulativa da razão, que “once the human being understands himself as a member of the world of understanding because of his theoretical faculty, he also may understand his reason as a practical faculty, i. e. he may understand his will to be a member of the world of understanding and hence to be free” (Schönecker, 2006, p. 310). Com efeito, a sua interpretação acerca do fundamento objetivo da obrigação moral do imperativo categórico baseia-se no que ele denomina por um princípio ontológico, o qual ele formula do seguinte modo: “*The world of understanding and thus the pure will as a member of this world of understanding are ontically superior to the world of sense, and therefore the law of this world and will (the moral law) is binding as a categorical imperative for beings that are both members of the world of understanding and the world of sense*” (Schönecker, op.cit, p. 318). Recorrendo agora a este texto, podemos dizer, se eu não estou errada, que Schönecker estabelece, mesmo que implicitamente, a distinção entre necessidade prática objetiva e subjetiva, mas de tal modo que a necessidade prática objetiva não reside na consciência a priori da lei moral, enquanto fato da razão, mas na superioridade ôntica da espontaneidade teórica da razão pura. Cf. p. 316. Ver também o subcapítulo intitulado “Das Argument der Deduktion” do livro “Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs” (1999).

cabe investigar se Kant introduz uma nova sensibilidade para a receptividade da consciência da lei moral com a figura do sentimento moral.

A seção sobre o sentimento moral é a primeira das disposições morais e está dividida em três parágrafos. No primeiro parágrafo, Kant afirma que a determinação de arbítrio depende sempre de um sentimento de prazer ou de desprazer enquanto “motor” que impulsiona o sujeito a agir, sendo que esta capacidade, segundo a qual o agente é levado a agir, está fundada nas representações de ações possíveis; na terminologia da GMS, em determinados imperativos. Assim, se o sentimento de prazer ou desprazer antecede a representação prática com base na qual a ação será feita, então o sentimento, enquanto conteúdo sensível desta faculdade, é, segundo Kant, um sentimento patológico. Caso contrário, se o sentimento de prazer ou desprazer se segue da representação da lei moral, então trata-se do sentimento moral.

Este argumento é particularmente importante quando se tem em vista o lugar sistemático e a função do sentimento moral na concepção moral kantiana, na medida em que este parágrafo mostra que este sentimento não cumpre nenhuma função epistemológica, isto é, o reconhecimento da obrigação moral não pode depender do sentimento moral visto que este “só pode se seguir da representação da lei”. Numa palavra, o reconhecimento de que se deve fazer algo necessariamente independe do estado de prazer ou de desprazer (contingente) de um agente.

Além disso, a proposta kantiana é mostrar que além da possibilidade de ser afetado por representações práticas de modo geral (imperativos hipotéticos), há uma consciência moral em particular, que é, segundo ele, é obrigatoriamente necessária e universal (imperativo categórico) e, não obstante o seu caráter a priori, pode ser reconhecido também na sensibilidade através de um estado de ânimo peculiar, que é o sentimento moral.

No segundo parágrafo Kant retoma o argumento do tratamento geral das disposições, afirmando que não pode haver nenhuma obrigação em ter ou adquirir o sentimento moral, uma vez que este é condição de possibilidade da consciência subjetiva da necessidade prática do princípio moral na medida em que possibilita o estar-afetado pela representação da lei moral. Alguns intérpretes³⁵ sustentam, com base nesta passagem, que o sentimento moral fundamenta a consciência da obrigação moral. Todavia, parece-nos que esta posição só pode ser sustentada criticamente se o sentimento moral, enquanto disposição para ser afetado

³⁵ Schönecker, D. (2010).

pela consciência da lei moral, consiste em tal fundamento apenas e exclusivamente no nível subjetivo.

Com base em uma passagem deste parágrafo, na qual lemos que “toda consciência da obrigatoriedade depende deste sentimento enquanto fundamento para se tornar consciente da necessidade que reside (liegt) no conceito de dever”³⁶, dois problemas são esclarecidos: 1) a consciência da obrigatoriedade (SUBJETIVA) depende deste sentimento, enquanto fundamento, porque tal sentimento consiste na possibilidade do sujeito ser afetado pela consciência a priori e objetiva da necessidade prática da lei moral, ou ainda, o conteúdo (sentimento moral, enquanto sentimento de respeito), que expressa a consciência empírica da obrigatoriedade moral, depende da predisposição ou capacidade para poder ser afetado pela consciência a priori da lei moral e 2) a necessidade (é necessário sublinhar, necessidade prática) de que o homem deve poder ser consciente reside, não no sentimento ele mesmo, mas no conceito de dever, isto é, na lei moral. Com efeito, esta tese é expressa na última frase deste parágrafo, na medida em que Kant sustenta que a obrigação do sentimento moral não pode ser a de ter ou adquirir o mesmo, mas simplesmente a de cultivá-lo devido a sua origem na representação racional da moralidade.

Outro ponto que, à primeira vista, é de difícil interpretação consiste na pergunta se quando Kant introduz a noção do sentimento moral como uma capacidade moral de sentir prazer ou desprazer a partir da consciência da lei moral, ele está se aproximando da posição dos moralistas britânicos do *moral sense*, tal como Hume, por exemplo.

Nesta via de interpretação, Zeljko Loparic afirma em seu artigo “O Fato da Razão – uma interpretação semântica”³⁷ que

[...] desde a segunda *Crítica*, Kant afirma, portanto, a existência de dois diferentes tipos de sensibilidade (*Sinnlichkeit*), uma cognitiva – afetada pelos objetos eles mesmos-, e uma não cognitiva, afetada não pelos objetos, mas pelas representações de objetos (1797, p. 2). Quando os efeitos recebidos provêm de ideias práticas, a sensibilidade é chamada de volitiva moral. Finalmente, quando a determinação do ânimo resulta de ideias morais, a sensibilidade em jogo é, ela mesma, chamada de moral.³⁸

³⁶ KANT, *Metaphysik der Sitten*, A 36.

³⁷ LOPARIC, Z., “O Fato da Razão: uma interpretação semântica” (1999).

³⁸ Loparic, Z., “O Fato da Razão: uma interpretação semântica”, p. 37. Sobre a interpretação de Loparic, segundo a qual Kant introduz ainda na KpV um novo domínio sensível ou uma nova sensibilidade moral, que seria, então, o sentimento moral, ver também pp. 39, 42, 47.

Mesmo já tendo tematizado a interpretação de Loparic em outros trabalhos³⁹, cabe fazer algumas anotações. Em primeiro lugar, parece-nos um pouco estranho que ele afirme que desde a segunda Crítica Kant estabelece a diferença entre dois tipos de sensibilidade sem indicar, ao menos, um “lugar” nesta obra em que ele faria tal coisa. Com efeito, além de não indicar a passagem em que supostamente Kant introduziria uma nova sensibilidade moral na KpV, a citação acima tem como referência, não a KpV, mas justamente o Capítulo XII da MS. Ou seja, Loparic parece fundamentar esta posição de que Kant estaria introduzindo um novo domínio sensível moral, ou, como ele afirma, uma nova sensibilidade, a saber, o sentimento moral a partir do Capítulo XII da MS.

Mas embora o texto da MS seja de difícil interpretação, no último parágrafo da seção sobre o sentimento moral Kant adverte justamente para esta possível confusão que a predisposição do ânimo para ser afetado pela consciência da lei moral “não pode ser confundido com um senso moral”, ou seja, como um sentido moral especial, tal como entendiam os moralistas britânicos. Assim, lemos que “nós não temos um sentido especial para o (moralmente) bom e mal, enquanto nós temos pela verdade, embora se fala desta maneira (*ob man sich gleich oft so ausdrückt*), e sim (a) *receptibilidade* do livre arbítrio para sermos movidos (*für die Bewegung*) pela razão pura prática (e sua lei), e isto é o que nós chamamos de sentimento moral”⁴⁰.

Com isso, fica claro que a receptibilidade ou a predisposição consiste na mera capacidade para ser afetado pela consciência moral, produzindo, a partir desta afecção, um determinado conteúdo sensível que faz com que a vontade humana seja movida moralmente por este mesmo conteúdo, a saber, o sentimento moral; nas palavras da GMS e da KpV, pelo único sentimento autoproduzido a priori pela razão pura prática: o sentimento de respeito pela lei.

Obviamente que o cético ainda pode levantar a objeção de que nós não podemos pressupor esta *pré-disposição* (assim como as outras) como uma capacidade subjetiva universal de todo ser humano, pois alguém poderia dizer que não se sente afetado pela consciência moral. Podemos esboçar uma possível resposta kantiana nos seguintes termos: 1) a destituição desta força vital moral, quer dizer, o sentimento moral, seria idêntico a afirmação de que o ser humano seria moralmente morto, o que implicaria na mera animalidade do mesmo e 2) é verdade que o sujeito pode abrir mão da sua liberdade, enquanto ser natural, mas ele

³⁹ CHAGAS, F. “Beck, Guido de Almeida e Loparic: sobre o fato da razão” (2010).

⁴⁰ KANT, MS, A 37.

jamais deixará, enquanto ser moral, de reconhecer a priori deveres ou obrigações morais.

Cabe ainda destacar que o segundo argumento, ao contrário do primeiro, é, por assim dizer, neutro. Isto significa apenas que, segundo Kant, todo agente, enquanto sujeito moral, reconhece necessariamente e originariamente deveres morais, independente da necessidade da adoção do imperativo categórico como critério de solução de problemas desta natureza.

Por último, seria interessante tratar das outras três pré-disposições mencionadas na MS, a saber, a consciência, o amor ao ser humano e o respeito, tarefa esta adiada por falta de tempo. Mesmo assim, parece-nos que Kant mantém a compatibilidade dos argumentos da MS com os textos em que ele trata do problema da fundamentação do princípio moral, buscando, assim, a coerência interna da sua filosofia prático-moral, tendo em vista que as disposições consistem somente nas condições necessárias e fundamentais, mas subjetivas, para poder ser afetado pela consciência a priori da necessidade prática ou da obrigatoriedade de tal princípio moral. Além disso, como ser afetado pela consciência prática da lei moral não garante a sua estrita executabilidade, então, o nosso dever, enquanto agentes morais, consiste na necessidade de cultivar tais disposições morais e isso, claro, é o mínimo que se pode esperar de seres não puramente racionais.

Referências

- ALMEIDA, G. A. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” *Studia Kantiana* 1.1 (1998): 53-81.
- BECK, L. W. “‘Das Faktum der Vernunft’: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”, *Kant-Studien* 52 (1959): 271-282.
- _____. *A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- CHAGAS, F. C. “Beck, Guido de Almeida e Loparic: sobre o fato da razão”, *Veritas* 55.3 (2010): 186-201.
- _____. “O problema da motivação moral em Kant”, *Kant e-Prints*, Série 2, 2.1 (2007): 1-15.
- DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: G. Prauss (org.), *Kant. Zur Deutung*

- seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973. pp. 223-254.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausgegeben von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Werke in Sechs Bänden. Band IV, 2011.
- LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão: uma interpretação semantic”, *Analytica* 4.1 (1999): 13-55.
- O’NEILL, O. *Constructions of reason: exploration of Kant’s practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. “Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7-8: 30-41)”. In: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011. pp. 71-85.
- SCHÖNECKER, Dieter. “How is a categorical imperative possible is?”. In: Horn & Schönecker, *Groundwork for the metaphysics of morals*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- _____. “O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant”, *Studia Kantiana* 8 (2009): 54-69.
- _____. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1999.
- WOLFF, M. “Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009): 511-549.
- WOLFF, R. P. *The autonomy of reason: a commentary on Kant’s ‘Groundwork of metaphysics of morals’*. Massachusetts: Gloucester, 1986.

Resumo: Um dos problemas cruciais da filosofia crítica-transcendental consiste na fundamentação da relação entre os princípios a priori da razão pura e a sua conseqüente aplicabilidade através de faculdades e disposições humanas, as quais, necessariamente, envolvem aspectos empírico-psicológicos. Assim, pretendemos investigar a argumentação kantiana acerca da ligação a priori entre a

consciência da obrigação moral, cujo reconhecimento se dá, segundo Kant, mediante o único fato a priori da razão, e as disposições morais, as quais, conforme lemos na *Metafísica dos Costumes*, são: o respeito, o amor aos seres humanos, o sentimento moral e a consciência. Tendo em vista que a fundamentação do princípio da moralidade não é suficiente para mostrar que e como este se torna efetivo na práxis humana, este trabalho tem por objetivo analisar em que medida Kant tem sucesso nas tarefas de mostrar quais são as condições de possibilidade para a realização de tal efetivação da consciência da moralidade, bem como justificar a coerência interna do seu projeto crítico da filosofia prática-moral.

Palavras-chave: lei moral, fato da razão, aplicabilidade, disposição moral

Abstract: One of the crucial problems of transcendental-critical philosophy is the foundation of the relation between the a priori principles of pure reason and its ensuing applicability through human dispositions and faculties, which necessarily involve psychological-empirical features. We thus intend to investigate Kant's reasoning on the a priori connection between consciousness of moral obligation, which is acknowledged through the only a priori fact of reason, and the moral dispositions, which, as we read in the *Metaphysics of Morals*, are the following: respect, love of human beings, moral sentiment and consciousness. Having in mind that the foundation of the principle of morality is not enough to show that and how it becomes effective in human praxis, this paper aims at analyzing the degree to which Kant succeeded in the tasks of showing what are the conditions of possibility for the actualization of the consciousness of morality, as well as justifying the internal coherence of his plan for practical-moral philosophy.

Keywords: moral law, fact of reason, applicability, moral disposition

A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana

[The idea of the Highest Good and Kantian moral theory]

Jair A. Krassuski*

UFMS, Santa Maria

Em textos de diferentes períodos Kant afirma que toda a filosofia é teoria ou prática e que, em ambos os casos, diz respeito à regras. No âmbito teórico, refere-se às regras do conhecimento, enquanto no âmbito prático, às regras da conduta humana e do livre arbítrio. As regras que orientam a ação humana são aquelas da moralidade, que se diferenciam das regras de habilidade (problemáticas), e das regras da prudência (pragmáticas, pois que visam um fim, por exemplo, a felicidade). As regras morais ou éticas apresentam-se na forma do dever e são as que ordenam a vida moral de entes racionais. É no contexto de explicitação da abrangência do âmbito da moralidade e do reiterado surgimento de novas exigências referentes à fundamentação moral que se insere o problema do sumo bem na filosofia kantiana. A ideia de sumo bem é descrita nas *Lições de ética*¹ (publicadas em 1924 a partir de lições recolhidas por três de seus alunos, entre os anos de 1775-1781), alguns anos antes do aparecimento da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), como “um mundo perfeitíssimo, é o bem mais alto que se possa criar, um mundo em que todas as criaturas racionais sejam felizes e dignas de sê-lo” (LE, p. 8). Conforme esta afirmação o sumo bem, em primeiro lugar, representa um mundo ou a ideia dele; em segundo lugar, neste mundo, a regra da prudência e a regra da moralidade exercem uma função conjunta e complementar, ou seja, a de possibilitar que, ao mesmo tempo, os seres humanos possam ser felizes desde que sejam dignos de sê-lo, pela virtude. Este, a meu ver, é o centro que envolve a consideração do conceito de sumo bem na proposta moral kantiana, relação que gostaria de explo-

* Email para contato jkrassuski@hotmail.com

¹ Para as citações das *Lições de ética*, indicadas pela abreviação LE, utilizei a edição italiana: KANT, I. *Lezioni di etica*. Traduzione di Augusto Guerra. Roma: Editori Laterza, 1991. As demais citações dos textos de Kant referem-se à *Edição da Academia (Kants Werke, Band I – XIII, Berlin)*, e a tradução remete às obras indicadas na referência bibliográfica.

rar evidenciando aspectos deste conceito enquanto relacionado à vida moral e à religião.

Nos escritos kantianos que tratam dos interesses práticos da razão, muitos problemas são solucionados a partir da metafísica moral. O conceito de sumo bem (*das Höchste Gut*) aparece em passagens importantes da obra de Kant e em períodos diferentes, mas será no contexto da aplicabilidade da teoria moral que o seu significado será determinado. Ele considera que, na tradição filosófica, o sumo bem é o conceito central dos principais sistemas morais, principalmente os antigos que se diferenciam entre si, justamente, pelo modo como responderam à questão do sumo bem nas suas propostas. Alguns destes sistemas morais são analisados no início das *Lições de ética* onde Kant avalia, detalhadamente, as doutrinas morais que propõem como base a noção de sumo bem. A definição do sumo bem que ele assume, neste momento, como sua, é: “Defino o *summum bonum* um ideal, isto é, o mais alto grau concebível do objeto em cujo confronto toda coisa vem definida e valorada. Em cada ocasião se deve, primeiramente, assumir um modelo no confronto do qual se passa dar um juízo de tudo. O *summum bonum* é dificilmente alcançável, mas este constitui somente um ideal, isto é um modelo, uma ideia, um arquétipo de todo nosso conceito de bem.” (LE, p. 8) Esta definição toma como pressuposto a ideia de mundo perfeitíssimo em que felicidade e virtude correspondem uma a outra. Neste contexto, o que se coloca em contraposição às teorias morais antigas e modernas é o fato que, para Kant, a felicidade, por si só não pode dar consistência à realização do sumo bem. Para identificar o papel e o lugar adequado da felicidade em um sistema moral, devemos considerar, como sugere Kant, a heterogeneidade do conceito de sumo bem a partir dos seus dois elementos constitutivos, a saber, felicidade e virtude. Somente a partir da aceitação desta heterogeneidade a ideia do sumo bem pode desempenhar um papel de unidade da filosofia crítica. Sob esta condição, segundo Kant, é possível acolher a felicidade como elemento do sumo bem enquanto felicidade proporcional à virtude, asseverando em praticamente todas as passagens que “desde que digno dela”. A felicidade é um fim que pertence ao âmbito da sensibilidade, como sabemos, e diz respeito ao bem estar, a fruição de algo que causa satisfação e prazer. A virtude e o princípio da moralidade são de ordem puramente racional e, por sua vez, pertencem ao âmbito incondicionado da liberdade. O princípio formal da moralidade, a lei moral, é o único e irreduzível movente da ação moralmente boa. A combinação destes dois elementos, felicidade e virtude, consiste no sumo bem. Nas *Lições de ética*, Kant afirma que, para o princípio da moralidade, “ocorre distinguir norma de movente (*Triebfe-*

der). A norma é o princípio de discriminação da obrigação e o movente aquele da sua realização. Perdida esta distinção, tudo está corrompido na moral” (LE, p. 42).

Na teoria moral kantiana duas características centrais da felicidade permanecem imutáveis: “a felicidade é aquilo a que, por natureza, todos os homens necessariamente aspiram e consiste na satisfação completa e duradoura de todas as suas inclinações (...) a felicidade é um estado e não uma atividade e é um estado do homem enquanto ser finito no mundo sensível” (TAFANI, 2006, p.2). Pode parecer estranho que, após ter considerado a felicidade e o sumo bem em grande estima, Kant, na *Fundamentação da metafísica*, deixa de lado o sumo bem, e, portanto a felicidade como base e fundamento da moralidade. Ele entende que para estabelecer a base racional e universal da moralidade, basta “mostrar”, apontar, o princípio da moralidade para garantir que esta lei totalmente incondicionada possa ser assumida como fundamento do agir humano. Para este propósito, o melhor é não dar espaço para velhas discussões e refutar de imediato as teorias morais heterônomas, justamente por fazerem recurso a moventes externos (geralmente à felicidade), como capazes de fornecer a base da regra das ações morais. Poderíamos então admitir alguma concessão à felicidade na fundamentação da teoria moral kantiana? Parece que não, o que não responde satisfatoriamente quanto ao lugar que pode ser dado à felicidade na teoria moral kantiana nos textos posteriores à *Fundamentação da metafísica*.

A ideia do sumo bem permite articular a reflexão do seguinte modo: o sumo bem se refere a um conceito heterogêneo no qual estão implicados dois elementos, o bem estar e a boa conduta, felicidade e virtude, que são por sua vez diferentes um do outro. Kant admite que, de algum modo, podemos e devemos considerar que a felicidade compareça na vida moral de seres humanos racionais, ou seja, que se considere um mundo em que é possível uma concomitância entre felicidade e virtude, o que precisa ser avaliado com atenção. Ele afirma na segunda crítica que não é ilícito ou errôneo pensar nesta possibilidade. Não somente a virtude, como merecimento de ser feliz, mas também a felicidade caracteriza e manifesta o bem completo e consumando dos seres humanos, finitos e racionais. Afirma Kant: “Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio” (CRPr, 199), e conclui que virtude e felicidade constituem, em conjunto, a posse do sumo bem em uma pessoa. Se, por um lado, é possível uma correspondência entre felicidade e virtude, fica também esta-

belecido que há uma irredutibilidade nos conceitos em questão, pois felicidade e virtude são buscas diferentes nas pessoas e não podem ser reduzidas uma à outra, como muitas teorias morais admitem.

O que se percebe nos textos de diferentes períodos é que a ideia de sumo bem é relevante para Kant, tanto que ele trata do conceito no período pré-crítico e continua a problematizá-lo nas obras críticas, sempre com o objetivo de estabelecer uma função aceitável para a felicidade que, no entanto, não substitua ou comprometa a teoria moral. Ou seja, há o esforço de apresentar uma solução a este persistente problema sem que felicidade concorra com a lei moral quanto à fundamentação moral. Como felicidade e virtude, imanentes ao conceito de sumo bem podem ser consideradas no sistema ou em vistas ao todo do ser humano, sem prejuízo à teoria moral? O problema consiste em articular, sem ser conduzido a contradições em relação ao estabelecido no exame do uso teórico e prático da razão, a saber, a filosofia crítica como um todo e também o que ficou estabelecido como base da moralidade, ou seja, a lei moral. O que surge como algo novo no desenvolvimento da teoria moral kantiana é o conceito de autonomia, central para a moralidade, ainda não totalmente claro e estabelecido antes do texto da *Fundamentação da metafísica*. A ideia de autonomia, terceira seção, descarta totalmente a felicidade como possível movente da ação moral, pois: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto dotados de razão, e a liberdade seria a propriedade que esta causalidade possuiria de poder agir independentemente de causas estranhas que a determinam” (FMC 446). Ou seja, a vontade é moral somente enquanto autônoma e não determinada por causas estranhas, entenda-se, a felicidade, esta é a conclusão da análise da indicação de um fundamento absoluto para a moralidade.

Um passo importante na compreensão da ideia do sumo bem no sistema kantiano é dado no final da *Crítica da razão pura* (1781), e suscita importantes considerações com implicações para a teoria moral, além de mostrar a complexidade do tema. Kant sugere que o problema central não é somente a junção da felicidade e da virtude no conceito de sumo bem, mas a natureza da relação entre os dois elementos. No Cânone, o sumo bem é descrito como **originário** enquanto princípio da unidade de moralidade e felicidade e **derivado** enquanto procede do mundo inteligível da moralidade. O sumo bem mundano é derivado do sumo bem originário, portanto, o mundo criado remete à existência de um criador do mundo e das coisas e que, em última instância, garante a medida proporcional e justa, entre felicidade e virtude. Como conceito puro da razão, o sumo bem é apresentado no Cânone na sua relação com um possível mundo moral produzido a partir da ideia de liberdade prática.

Kant entende que o ser humano é instigado pela razão a realizar o sumo bem no mundo. A impossibilidade do sumo bem frustraria ou tornaria impraticável a lei moral. Portanto, para ele é muito importante mostrar que a lei moral é possível propondo a exequibilidade da moralidade através do conceito de sumo bem. Como ele afirma: “Estes fins supremos, por sua vez, segundo a natureza da razão, devem ter unidade para fazer progredir em comum aquele interesse da humanidade que se encontra subordinado a nenhum outro superior” (CRP, B826), e é neste sentido um *fin final*. O mundo moral é produzido a partir da ideia de liberdade prática e deve ser pensado a partir do uso puro da nossa razão, na esfera do inteligível. O sumo bem é, portanto, um objeto próprio da razão prática e, para Kant, “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (CRP, B828). O que passa a ser aceito é o conceito do sumo bem como elemento determinante do fim último da razão. Qual o propósito desta concessão? Uma resposta superficial seria de que existe uma unidade programática que visa conferir unidade ao sistema que denominamos filosofia; como assevera Kant na continuidade do texto. A razão, conforme o programa kantiano orienta sua pesquisa para o domínio teórico que responde à pergunta: “Que posso saber?” ou prático, que responde à pergunta: “Que devo fazer?” No entanto uma a terceira pergunta: “Que me é permitido esperar?” é prática e teórica ao mesmo tempo e sugere que neste contexto a esperança humana confronta-se com a ideia ou o conceito de felicidade. Kant afirma que:

Num mundo inteligível, isto é, num mundo moral, em cujo conceito fazemos abstração de todos os obstáculos à moralidade (às inclinações), pode pensar-se também como necessário semelhante sistema de felicidade, proporcionadamente ligado com a moralidade, porque a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma a causa da felicidade geral e, portanto, os próprios seres racionais, sob a orientação de semelhantes princípios, seriam os autores do seu próprio bem-estar durável e ao mesmo tempo do bem estar dos outros. Mas este sistema da moralidade que se recompensa a si própria é apenas uma ideia, cuja realização repousa sobre a condição de cada qual fazer o que deve, isto é, de todas as ações dos seres acontecerem como se brotassem de uma vontade suprema, que compreendesse nela ou subordinasse a ela todos os arbítrios particulares. (CRP, A 809/ B 837)

Esta passagem antecipa o que vai ser desenvolvido posteriormente na *Religião nos limites* (1794), ou seja, a ideia de uma vontade suprema legisladora moral do mundo, como grandeza subjetiva e social. Kant desenvolve uma linha de raciocínio que pressupõe que as ações motivadas por princípios morais visem ao bem estar durável próprio de

uma pessoa e também o bem-estar dos demais, isto é, coletivo. No contexto da crítica à religião ele apresenta um novo significado do sumo bem relacionado à ideia de perfeição moral. “Designo por ideal do sumo bem a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz)” (RL, 007)

O conceito de sumo bem cumpre uma função sistemática na filosofia kantiana sob dois aspectos: Primeiro, possibilita uma ideia de perfeição e completude como manifestado na ideia de *mundo*. Neste sentido, o conceito é um modelo, um arquétipo que enlaça os dois elementos, felicidade e virtude, e indica que o mundo moral é possível e não uma quimera; segundo, no sentido indicado na primeira crítica, o sumo bem é um conceito originário e derivado, ou seja, remete à ideia de um ser perfeito e artífice da ordem moral do mundo. O argumento da existência deste ente não poderia ser derivado analiticamente do conceito de sumo bem, portanto, uma argumentação moral da existência de Deus passa a ser elaborada por Kant. No desenvolvimento da teoria moral kantiana o bem e o mal, moralmente justificados, somente podem ser indicados ou mostrados a partir da posse da regra ou do princípio da moralidade. O ponto de partida, logo na abertura do texto, apresenta a *boa-vontade* (FMC, 393) como o conceito central da vida moral e que depende unicamente do sujeito. Na moral, o que deve ser determinada é a vontade restando à figura de Deus, aceita por Kant, neste momento “por absurdo”, um papel relegado quanto a fundamentação moral. A partir da realidade da lei moral e da natureza dualista do homem a Deus é proposto como uma espécie de garantidor da felicidade para os bons e como o dispensador moral. A lei moral, não contendo em si o movente para a realização do dever e não podendo prometer por si só alguma felicidade, seria incapaz de determinar a vontade, este parece ser um problema que acompanha Kant desde as *Lições de ética*, pois, segundo ele, a moral permaneceria um ideal, se não fosse um ser que possibilitasse execução à ideia. (Cf. LE, p.9). Na *Fundamentação da metafísica* Kant parece ter fracassado ou dado pouca importância para apresentar ou fornecer uma dedução da realidade da lei moral. Neste sentido não aparece na sua elaboração nenhum argumento a favor da existência de Deus ou da possibilidade do sumo bem. A vontade boa é a única coisa incondicionalmente boa e identificá-la com o sumo bem somente é possível, na condição de inseparabilidade entre felicidade e virtude de forma igualmente incondicional. A relação entre estes dois elementos vai ser o centro da reflexão sobre a religião.

Na *Crítica da razão prática* (1788), o interesse kantiano volta-se para conexão entre a realidade da lei moral, a possibilidade do sumo bem e a existência de Deus. São duas as teses desenvolvidas no texto para a solução do problema: a do fato da razão e a de que o sumo bem constitui a totalidade do conteúdo prescritivo do imperativo categórico, ou seja, o objeto necessário da vontade boa, dando a entender que “a impossibilidade do sumo bem implicaria a quimericidade, ou seja, a falsidade da lei moral”. Ou seja, na segunda crítica “Kant buscou garantir a possibilidade do sumo bem considerando-o como o fim necessário de uma vontade moralmente determinada, como a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura” (TAFANI 2006, p. 90). O conceito do sumo bem conforme esta nova exigência é desenvolvido no segundo capítulo da *Dialética da razão prática*, “Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem”:

O conceito de sumo <Höchsten> contém já uma ambigüidade, que, se não se presta atenção a ela, pode ensejar contendas desnecessárias. Sumo pode significar o supremo (*supremum*) <das Oberste> o também o consumado (*consummatum*). (...) Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção a moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o sumo bem de um mundo possível. Assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral” (CRPr, 199).

Como podemos constatar nesta longa passagem, Kant apresenta importantes características do conceito do sumo bem além da imprescindível conexão entre felicidade e virtude: a felicidade pode ser esperada em proporção à virtuosidade ou motivação moral. O conceito de sumo bem reassume a função de articular a conexão entre felicidade e virtude em vistas da realização da moralidade humana. Kant parece querer mostrar que é possível para todos os homens, do mais simples ao erudito, assumir a lei moral como princípio de ação no mundo, mostrando por exemplos, arquétipos e modelos que é possível, enquanto seres racionais

finitos, viver conforme a lei moral. No concernente à teoria moral, a segunda crítica esclarece o modo como o conceito de bom e mau devem ser pensados no contexto da moralidade, ou seja: “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela”. (CRPr, 110)

A ideia de autonomia, desenvolvida plenamente na *Fundamentação da metafísica*, estabeleceu definitivamente o que já estava alinhavado anteriormente na teoria moral kantiana, a saber, que a figura de Deus é desnecessária enquanto fundamento e justificação da moralidade. O sujeito enquanto ente racional é o único autor da máxima segundo a qual a vontade se determina. A esta altura da elaboração da teoria moral, a figura de um ser supremo não corre o perigo de ser apresentado como autor da lei moral. O homem não precisa de Deus para agir moralmente: “Nenhum ser, nem mesmo Deus, pode, portanto, ser o autor das leis morais, porque essas não trazem a sua origem do arbítrio, mas da necessidade prática” (LE, p. 58). Kant admite, no entanto, que Deus pode ser tomado como legislador (*Gesetzgeber*) e não como autor (*Urheber*) das leis, atribuindo a esta figura um caráter moral, como segue: “Deus deve ser considerado não como um legislador pragmático, mas como um legislador moral” (LE, p. 59). O que vai ser apresentado como argumento moral da existência de Deus permite considerar que uma ação conforme a moralidade está de acordo no grau máximo com a vontade divina de um Legislador moral do mundo.

Na *Religião nos limites*, a ideia do sumo bem é representada ou apresentada na figura de Deus como sumo bem subordinada à moral a partir do argumento moral. Kant desenvolve a hipótese de que a ideia de um ser perfeitíssimo não provém de uma necessidade teórica da razão. O passo decisivo desta argumentação é que a ideia de um ser supremo é admitida na religião como *postulado*, concebido como legislador moral supremo do mundo que possibilita alcançar a finalidade do sumo bem humano. Ele já havia esboçado esta hipótese na segunda crítica: “a felicidade exatamente proporcionada ao valor moral não pode ser esperada no mundo e deve ser considerada impossível e que, pois, sob este aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo” (CRPr, 262). Postular a existência de Deus a partir da moralidade possui somente um objetivo prático cuja finalidade é a própria moralidade. Na religião, a perfeição moral passa a ser buscada não somente como objetivo individual, mas também comunitário. A figura de um Legislador moral do mundo parece ser apropriada para este fim e, para Kant, esta ideia está em concordância com sua

concepção de natureza, pois, “*para conservar o empenho da conciliação de felicidade e virtude, e, portanto, o desenvolvimento equilibrado da consciência humana, é necessário desenvolver a consciência da transcendência do Sumo Bem e da ideia de santidade que lhe é própria*” (JACOBELI, 1996, p. 327). Kant irá admitir que, além do que se realiza individualmente para a perfeição moral, fazer parte de uma comunidade moral diz respeito a uma finalidade coletiva dos seres humanos. Esta constatação confirma a religião como parte do sistema crítico kantiano e não apenas como uma reflexão histórica e apêndice da antropologia. Ele entende que há uma relação irreduzível entre a moral autônoma e a religião, pois no contexto da religião nos deparamos com o papel da comunidade na vida moral dos indivíduos. O início do texto remete a um significado da religião que se depara com o mal, na ideia do mal radical e desenvolve-se na explicitação do conflito entre o bom princípio e o mau princípio pela posse do homem. Para Kant, se a história humana inicia com o mal radical na natureza humana e culmina com a paz perpétua, ela tem, como fio condutor a lei moral. Este é o sentido de realizar um estudo crítico da religião e ao mesmo tempo assegurar a teoria moral não determinada ou conduzida pelos resultados desta crítica.

A moral kantiana conduz a reflexão, como admite o próprio Kant, ao âmbito da religião e nele a ideia do sumo bem adquire novas configurações. Na religião, como pretende Kant, a esperança humana confronta-se com a liberdade e a lei moral, confrontadas pela presença do mal radical na natureza humana, realidade constante de luta e conflito pela *posse* do homem. O sumo bem é apresentado em um contexto ainda não esgotado na literatura kantiana, a saber, enquanto garantia da realização da esperança. O significado racional desta temática, já esboçado na primeira crítica e na correspondência de Kant, explicita o que ele pretende em seu projeto filosófico e pretende responder à pergunta: “o que me é permitido esperar” (CRP, A 805/ B 833). A *Religião nos limites* é o texto que trata da esperança humana, do sumo bem e da prova moral da existência de Deus, argumentos decisivos para o exame da verdadeira religião. Para a religião moral, fundada racionalmente, a justificativa do seu significado somente pode ser esboçado no domínio prático-moral:

Ainda que uma religião pudesse ser fundada pelo caminho teórico, seria realmente distinta, em consideração dos sentimentos (nos quais, no entanto, consiste sua essência), daquela outra, na qual o conceito de Deus e a convicção (prática) de sua existência procedem de ideias fundamentais da moralidade. (CJ, V, 481)

Kant considera como, nas religiões em geral, o que ele denomina *serviço a Deus*, as iniciativas de correspondência às divindades originam ritos, cultos e instituições. Ele aceita o fato que as diferentes manifestações religiosas históricas convergem naquilo que é comum e autenticamente religioso e, ao mesmo tempo, estabelecem o que está fora desse domínio. Porém, ele não julga necessário propor um conceito teórico de Deus, e mostra a impossibilidade de tal pretensão. O conceito de Deus, como vimos anteriormente, não é necessário para a razão prática ou para a fundamentação da moral. No entanto, para a religião racional ou em concordância com a moralidade, ele admite um ente moral como fim, por entender ser uma necessidade da razão em geral que, como tal, não apresenta contradição:

Algo de inteiramente diverso é ocupar-se do conceito de um primeiro *ser primordial* como inteligência suprema e, ao mesmo tempo, como sumo bem. [...] Sem admitir um criador inteligente, é impossível, sem cair em puros absurdos, aduzir ao menos um fundamento *inteligente* dessas coisas. (SOP, VIII, 137)

A *Religião nos limites* considera uma concepção de Deus como um ente moral proposto como *sumo bem*, e, como tal, é um conceito que, segundo Kant, poderia ser aceito universalmente. Na religião, os homens aceitam, subjetivamente, cumprir os deveres morais e observá-los como mandamentos divinos e não porque originam de Deus. Com este escopo, a lei moral apresenta a ideia de um fim como sumo bem, e é isso que torna o fim algo desejável e compatível com a moralidade: “Todas elas (leis morais) conduzem à ideia do *sumo bem*, que é possível no mundo, a saber, a *moralidade*, na medida em que apenas é possível pela *liberdade*” (SOP, VIII, 140). A crítica da religião desenvolve uma importante característica do sumo bem em Kant, a saber, o dever assumido como mandamento divino é um empreendimento de grandeza coletiva e implica sempre os outros seres humanos. Ele afirma: “Temos aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com os homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário” (RL, VI, 097). O fim comunitário do sumo bem é suficiente para obedecer aos mandamentos divinos¹. A religião desenvolve a ideia do *bem supremo* como grandeza social e histórica, permitindo a vinculação entre natureza e liberdade, permitindo a representação desse conceito e sua aplicabilidade, adequadamente:

A noção de 'bem supremo', particularmente como este é elaborado na *Religião nos limites da simples razão*, serve como a mais completa resolução que Kant dá dentro do seu projeto crítico da questão da relação mútua entre o exercício da liberdade (moral) humana e o nexo da relação causal que constitui a natureza (ROSSI, 1991, p. 132).

A necessidade de admitir a ideia de Deus é de ordem prática e pertence à razão subjetiva, pois Kant permanece inflexível que seja necessário qualquer conhecimento teórico de Deus. A ideia de uma inteligência suprema como sumo bem serve “para dar realidade objetiva ao conceito de bem supremo, isto é, para impedir que este, juntamente com toda a vida ética, se considere apenas um puro ideal, se em nenhum lado existe aquilo cuja ideia acompanha indissolúvelmente a moralidade” (SOP, VIII, 141). Para Kant a existência de Deus procede da argumentação moral, e o seu conceito, que parte da prova moral da sua existência, é a base da referência necessária da razão a um fim que possa adequar-se à religião em geral.

A abordagem sobre a religião inicia submetendo o sistema de crenças e a experiência religiosa ao exame racional, pela averiguação dos princípios e conceitos envolvidos, a começar por Deus: “O conceito de Deus e até a convicção de sua existência só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêm, nem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada mesmo pela maior autoridade” (SOP, VIII, 142). Trata-se de um conceito *a priori* que ultrapassa, pela moral, o caráter deísta ou teísta da concepção kantiana. A existência de um ente postulado pela razão faz parte da convicção kantiana, no momento da investigação sobre a religião. Resta, no entanto, estabelecer como essa ideia possa articular-se no interior de uma religião em geral e na religião nos limites da simples razão. A solução encontrada por Kant provém da relação entre a teologia moral e a teleologia, que possibilita, na ideia de um Ser Supremo, um fim final, o *Summum Bonum* como unidade do sistema:

A exigência de admitir um *bem supremo* no mundo – possível ademais, graças a nosso concurso – como fim final de todas as coisas não é exigência que nasça de uma falta de moventes morais, senão de uma falta de circunstâncias externas, nas quais, e somente nas quais, pode ser realizado, de acordo com ditos móveis, um objeto que é fim em si mesmo (*fim final* moral) (TP, p. 11).

O sumo bem moral orienta-se ao reino dos fins e, na religião, exerce a função articuladora que permite essa passagem. Ao longo da obra

de Kant, desde os escritos pré-críticos até às obras póstumas, a formulação da ideia de Deus sofre uma variação significativa, como podemos observar nos traços e atributos reservados ao exame das provas da existência de Deus, na primeira crítica, onde eles aparecem em quantidade proporcionalmente maior que os oferecidos na argumentação da prova moral.

Na *Religião nos limites* Kant parte da prova moral da existência de Deus e, a partir dela, elabora a relação entre a moral e a religião. Fica clara a incomunicabilidade do conceito de Deus e também dos objetos da religião; para o uso prático, como é o caso da religião, não se pode esperar que a razão teórica possa apresentar qualquer tipo de prova. O “sagrado” a que as religiões se referem possuem somente significado prático, para o indivíduo, ou seja, somente para o seu uso moral subjetivo:

Em todos os tipos de fé que se referem à religião, a investigação choca inevitavelmente, por detrás da qualidade interna dos mesmos, com um *mistério*, isto é, com algo de *sagrado* que, sem dúvida, pode ser *conhecido* por cada um, mas não publicamente *professado*, isto é, universalmente comunicado. – Como algo de *sagrado*, deve ser um objeto moral, portanto, um objeto da razão e pode ser assaz reconhecido interiormente para o uso prático, mas não, enquanto algo de *misterioso*, para o uso teórico; pois então deveria igualmente ser comunicável a qualquer um e, portanto, poder ser também externa e publicamente professado (RL, VI, 137).

Kant não tem dúvidas quanto à impossibilidade de descrever o núcleo central da experiência religiosa, distanciando-se da metafísica dogmática e liberando a religião de uma dependência externa ou de uma relação de troca justificada pelas práticas religiosas. Por sua vez, a experiência religiosa encontra um lugar em sua possibilidade possa ser realizável, a saber, no domínio da interioridade e da vida prática, subjetivamente assumida. A crítica de kantiana da religião conduzirá a uma concordância quanto a impossibilidade de comunicação conceitual de objetos supra-sensíveis. Portanto, o objeto da religião ou o fenômeno religioso, como será compreendida a questão contemporaneamente, pertencem a um âmbito que deve ser preservado, tanto dos ataques da especulação da metafísica dogmática quanto de uma justificação a partir da experiência ou dos sentimentos religiosos. O interesse racional pela religião, que de forma autônoma e progressiva confirma-se, a partir da modernidade, pode ser identificado no esforço para definir o que recai sob a crítica da religião. Passa-se a aceitar que, para desenvolver de modo consistente a religião, ela deva ser criticamente assumida. A religião não consiste em um conhecimento extraordinário, detentor de uma capacidade enigmática

que orienta as decisões e as ações humanas. Com Kant a religião somente pode situar-se na qualidade interna dos conteúdos e relações que devem ser assumidos enquanto conceitos racionais totalmente *a priori*. Como mostraram as considerações sobre Deus, os conceitos e princípios devem ser submetidos ao juízo e confrontados aos limites e possibilidades da razão e não os objetos em si. A crítica da religião considera, de modo decisivo, a determinação da vontade, porém depara-se com objetos, relações, finalidades e efeitos da ação no mundo. A religião, definida como atitude subjetiva, está orientada a realizar, no conjunto da humanidade, o reino dos fins, ou seja, o mundo constituído socialmente.

Kant discorreu, na analítica e na dialética do conceito de religião, a articulação entre causalidade da natureza e causalidade por liberdade. Na analítica do conceito da religião, ele procurou mostrar, como regra da verdade, as proposições religiosas fundamentais e chegar aos conceitos. A dialética resultante dessa análise trata de dissolver as aparências em relação aos objetos da religião e as falsidades na aplicação equivocada dos conceitos e princípios, identificadas na superação da superstição e na prática do verdadeiro culto. O que identifica a religião é a referência ao sumo bem, enquanto fim, o que não significa propor um motivo, além da lei da moralidade, como fundamento da ação. No texto é colocado em evidência o papel que o bem e o mal desempenham no indivíduo, mas, principalmente, na história e na sociedade humanas, na relação entre liberdade e natureza.

A afirmação central do texto sobre a religião, “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende” (RL, VI, 006), apóia-se na existência de um ser moral ou, como prefere Kant, de um legislador moral de todos os homens, bem supremo do mundo e que será proposto no contexto da finalidade. A realização do bem supremo, no mundo, supõe, na sua objetividade, a realização moral dos indivíduos. Consequentemente, não é possível separar a crítica da religião do seu fundamento, ou seja, da moral comum, que parte de uma metafísica dos costumes e alcança o princípio formal incondicionado da moralidade. A analítica da religião conduz a essa conclusão, pois agir bem consiste em agir no mundo, segundo a lei incondicional da moralidade.

A religião move-se no domínio que toma como fundamento da determinação da vontade a proposição sintética: “Faze do sumo bem possível no mundo o teu fim último” (RL, VI, 007), pela qual a razão prática se estende para além da moralidade. Essa proposição, introduzida pela lei moral e que retoma o conceito do sumo bem no contexto da religião indica uma superação possível pela razão prática, dada a necessidade que o homem possui de pensar, para todas as ações, além da lei, um

fim que subministre o conceito da moralidade e da liberdade com a causalidade no mundo. Para a religião, tal ideia moral de finalidade ou teleológica, na sua conveniência, estabelece o que é possível esperar, devido à própria limitação humana:

Visto que a capacidade humana não chega a tornar efetiva, no mundo, a felicidade, em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isso acontece, i.é, a moral conduz inevitavelmente à religião (RL, VI, 007).

Para finalizar resta a seguinte questão: como a realização do sumo bem e a figura de um ser supremo moral se articulam no contexto da teoria moral? Observa-se uma oscilação quanto a possibilidade de fornecer um argumento moral a favor da existência de Deus e do sumo bem. O lugar destes conceitos na teoria moral kantiana remete a uma compreensão finalística que tem como cerne a moralidade. Restam alguns problemas na solução kantiana do sumo bem na religião, pois ele, “Não vai além de admitir um Deus reduzido à ideia da lei moral personificada, e quanto ao sumo bem, a reconduzir a um limite antropológico a necessidade de ver unida à virtude uma felicidade proporcionada” (TAFANI, 2006, p. 110). É importante lembrar que o Kant do período crítico faz um esforço muito grande para justificar e garantir princípios, principalmente o que confere à moralidade o seu valor absoluto e irrenunciável. Ou seja, ele não tem receio, para este objetivo, de retomar temas e conceitos já problematizados anteriormente como felicidade, virtude e sumo bem, desde que subordinados à noção de finalidade que é, notadamente moral. A realização do sumo bem, a partir da crítica da religião, passa a ser entendido como escopo final da criação, e uma tarefa que não pode ser realizada pelos homens, mas somente por Deus. Esta parece ser a conclusão da *Religião nos limites* ao propor uma comunidade ética capaz de fomentar o bem supremo como bem comunitário, ou uma “república universal reta segundo leis da virtude” (RL, VI, 099).

Na crítica da religião Kant mostra que a moralidade é possível, mesmo que a figura de um ser supremo expressa na ideia do sumo bem não passe de uma pálida expressão da perfeição moral e pouco permaneça da tradição teológica e cristã em que se assenta a referência de Deus. Agrega-se a esta releitura do cristianismo o fato de que Kant, a partir dos anos 80 reavalia a interpretação da relação entre sumo bem e religião por entender que, já na antiguidade, os estóicos e epicureus, nas suas teorias morais entendiam ser supérflua a questão do sumo bem na religião. No entanto, para ele, somente a religião pode fornecer um significado corre-

to para a relação dos dois elementos constitutivos do sumo bem, felicidade e bem moral, que, por possuírem origem totalmente diferentes, sem a religião jamais poderiam aparecer juntos. Este parece ser o centro da expressão ou da ideia da esperança de ser feliz. Existe um caráter sintético na ligação entre felicidade e moralidade e, portanto, não é possível estabelecer um nexos causal entre estes elementos, nem por obra da natureza, nem por obra do homem. Por isso o recurso à ideia de um ente moral onipotente, artífice da ordem moral do mundo é colocada na teoria moral kantiana, até este momento, como algo necessário, passando do argumento do absurdo para a prova moral da sua existência.

Referências

- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução, baseada na edição original de 1788, com introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- _____. *La metafísica de las costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1999.
- _____. *Lezioni di etica*. Tradução de Augusto Guerra. Bari: Laterza, 1991.
- _____. *Teoría y práctica*. Tradução de Juan Miguel Palacios; M. Francisco Péres López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1986.
- FÖRSTER, Eckart. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”, *Studia Kantiana* 1.1 (1998): 29-52.
- HARE, John E. *God’s call: moral realism, God’s commands, and human autonomy*. Cambridge: William B. Erdmans Publishing Company, 2001.

- JACOBELLI, Angela M. Isoldi. “Criticismo trascendentale, trascendenza, religione”, *Giornale di Metafisica* 3 (1996): 321-338.
- ROSSI, Philip. J.; WREEN, M. *Kant's philosophy of religion reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- SULLIVAN, Roger J. *Immanuel Kant's moral theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- TAFANI, Daniela. *Virtù e felicità in Kant*. Firenze: Leo S Olscki Editores, 2006.
- WIKE, Victoria S. *Kant on happiness in ethics*. New York: State University of New York Press, 1994.

Resumo: Este artigo pretende investigar o conceito de sumo bem na teoria moral kantiana acompanhando os desdobramentos que ocorrem a partir da primeira crítica e as sucessivas retomadas da questão. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* o conceito perde sua força pela centralidade da *autonomia* na teoria moral. Felicidade e virtude, elementos constitutivos do sumo bem são revistos na crítica kantiana da religião, sempre compreendidos no contexto da realização moral em vistas de uma correspondência entre natureza e liberdade, a partir da idéia do sumo bem.

Palavras-chave: sumo bem, felicidade, virtude, moralidade

Abstract: This article investigates the concept of highest good in the Kantian moral theory following the developments that occur from the first Critique and successive follow-ups of the matter. On the *Groundwork of the Metaphysic of Morals* the concept loses its force by the centrality of *autonomy* in moral theory. Happiness and virtue, constitutive elements of the highest good are reviewed in the Kantian criticism of religion, always understood in the context of having in view moral realization of a correspondence between nature and freedom in the light of the idea of highest good.

Keywords: highest good, happiness, virtue, morality.

Conflitos de deveres e a casuística na filosofia moral de Kant

[Conflicts of duty and casuistry in Kant's moral philosophy]

Ricardo Bins di Napoli*

UFMS, Santa Maria

1. Introdução

Este capítulo busca, de modo geral, apontar possíveis relações entre a questão do conflito de deveres morais e a casuística, tratadas por Kant na obra *Metafísica dos Costumes* (1797). Admitindo que essa tenha sido uma questão ainda pouco abordada entre os comentadores da obra kantiana¹, espera-se que seu exame sirva para esclarecer melhor o lugar de Kant na ética aplicada. Especificamente o capítulo visará alcançar os três objetivos indicados a seguir.

Inicialmente, na segunda e na terceira parte, discute-se a abordagem kantiana do conflito de deveres, explicitada por Kant em uma passagem da *Metafísica dos Costumes*, na qual ele afirma que uma colisão de deveres seria inconcebível em seu sistema ético. É possível afirmar que o argumento kantiano na referida passagem é vago e o entendimento do conceito de deveres e a sua negação² dependeria quase inteiramente de um melhor entendimento do conceito de “fundamentos de obrigação”, o qual Kant não elucida na *Metafísica dos Costumes*. Na terceira parte ofereço uma interpretação para o conceito de “fundamentos de obrigação”.

Em segundo lugar, defende-se na quarta parte que Kant, na *Metafísica dos Costumes*, ao analisar casos (exemplos) mostrando por meio deles situações de conflito de deveres morais, ofereceria ao seu leitor

* Email para contato: Riedinapoli2@yahoo.com.br

¹ Kim (2009) parte da mesma constatação e sugere que tenha sido estranho que o próprio Kant tenha demorado a tratar tal assunto. Há uma suposição que Kant tenha sido motivado a tratar a casuística após a bem sucedida tradução de Christian Garve do conhecido texto *De officiis* do estóico romano Cícero do latim para a língua alemã. Está fora do escopo deste artigo tratar tal questão.

² Não se versará aqui especificamente sobre a questão da negação dos conflitos de deveres, pois esta já foi abordada em Napoli & Nunes (2009).

mais razões para acreditar que estava também interessado na aplicação de conceitos e princípios (suas noções morais) a situações empíricas descritas em sua antropologia. Essa tese é coerente com a afirmação de Kant na *Introdução à Metafísica*, parte II. Afirma ele:

Mas precisamente como deve haver princípios universais numa metafísica da natureza para aplicação desses princípios mais elevados de uma natureza em geral a objetos da experiência, *uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação*, (...), com a finalidade de nela mostrar o que pode ser inferido a partir de princípios morais universais. Mas isto de modo algum prejudicará a pureza desses princípios ou lançará a dúvida sobre sua fonte *a priori*, o que equivale a dizer, de fato, que uma metafísica dos costumes não pode ser baseada na antropologia, embora possa, não obstante, *ser aplicada a esta* (Kant, AA VI, 216-217. Grifo meu).³

Em terceiro lugar, na quinta parte, defende-se que a pretensão de Kant de fazer análise casuística parece, então, ter pelo menos uma função na sua teoria moral, isto é, a de demonstrar que, por meio da análise de conflitos de deveres (casuística), se inicia a formação moral (*Bildung*) das crianças e se pode motivá-las para a reflexão moral. Não obstante, diante do valor atribuído à análise dos casos difíceis, nos quais os conflitos de regras emergem, Kant preferiu defender que o conflito de deveres morais seria “incompatível com sua teoria”.

Passo ao primeiro tópico.

³ Segue a passagem completa na edição da *Academia*: “Wenn daher ein System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Principien a priori eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. – Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.”

2. A questão do “conflito de deveres” na *Metafísica dos Costumes*

A questão do conflito de deveres⁴ na filosofia moral de Kant fica evidente em uma famosa passagem da *Doutrina das Virtudes*.⁵ Nesta passagem Kant faz clara alusão à impossibilidade de deveres conflitantes:

Um conflito de deveres (*collisio officiorum, s. obligationum*) seria uma relação recíproca na qual um deles [dos deveres] cancelasse o outro (inteira ou parcialmente). Mas visto que dever e obrigação são conceitos que expressam a necessidade prática objetiva de certas ações, e *duas regras mutuamente em oposição não podem ser necessárias ao mesmo tempo, se é um dever agir de acordo com uma regra, agir de acordo com a regra oposta não é um dever, mas mesmo contrário ao dever; por conseguinte, uma colisão de deveres é inconcebível. Entretanto, um sujeito pode ter uma regra que prescreve para si mesmo dois fundamentos de obrigação (rationes obligandi), sendo que um ou outro desses fundamentos não é suficiente para submeter o sujeito à obrigação (rationes obligandi non obligantes), de sorte que um deles não é um dever* (KANT, 2003, p. 67; Grifos dos autores).⁶

Ao analisá-la é possível notar que, por um lado, Kant exprime claramente a impossibilidade da “colisão de deveres” que deveriam ser obedecidos simultaneamente, pois se isso ocorresse um dos deveres não poderia ser aceito como uma obrigação objetiva. Ele argumenta que se as regras estão em oposição (ou seja, se há uma contrariedade tal que é obrigatório fazer A e obrigatório fazer não-A), então elas não podem ser necessárias simultaneamente. Também é afirmado que tal exigência de realizar duas obrigações seria “contrária ao dever”. Mas isso não é intuitivamente inteligível, a menos que os deveres em “oposição” pudessem ser entendidos no sentido de “máximas”.

Kant, como bem afirmou Betzler (2001), parece indicar algo nessa direção. Ele afirma que os deveres de virtude são mais latos que os deveres de direito, os quais são estritos. Isso significa que uma máxima pode ser restrita por outra máxima (“o amor ao semelhante em geral pelo amor aos próprios pais”⁷. Ver: AA VI, 390; 1990, p. 23). Mas esse caso seria apenas uma possibilidade.

⁴ Os deveres morais, definidos nas primeiras duas obras éticas kantianas mencionadas acima, seriam comandos exclusivos da razão, que só poderiam ser experimentados por seres racionais.

⁵ Para os não familiarizados com a obra de Kant, *A Doutrina das Virtudes* forma a segunda parte da obra *A Metafísica dos Costumes*.

⁶ Ver texto alemão: <http://www.korpora.org/kant/aa06/404.html>

⁷ Esta afirmação reforça também a plausível interpretação de Ross (2002) de que há deveres que são considerados deveres *prima facie*. Mas Ross não quer dizer que os deveres sejam entendidos como

Por outro lado, Kant parece admitir algum tipo de conflito entre os chamados “fundamentos de obrigação”. Além disso, ele conecta tal noção com o fato de que um dos fundamentos é um dever e o outro não. Betzler (2001) identifica da mesma forma as duas afirmações de Kant nesse trecho. Vê também que os “fundamentos de obrigação” poderiam ser entendidos como “razões para agir”⁸.

Em outra passagem há também menção a tais fundamentos:

Para qualquer dever singular, só pode ser encontrado um fundamento de obrigação; e, se alguém produz duas ou mais provas para um dever, é um sinal seguro de que ou não encontrou ainda uma prova válida ou que tomou dois ou mais deveres distintos por um (KANT, 2003, p. 245; Grifo do autor)⁹.

Nessa segunda passagem, temos o que poderia ser uma explicação do papel desempenhado pelos fundamentos de obrigação em deveres. Um fundamento de obrigação está, segundo Kant, relacionado a um “dever singular”. O que “singular” poderia indicar? É provável que se refira a um dever aplicável a uma situação circunstância específica, como no exemplo apresentado por ele de alguém que quer defender o “dever de veracidade”.

Observe-se, primeiramente, que Kant afirma que um fundamento é uma espécie de “prova” para um dever. Ele acrescenta que no campo de “provas da filosofia” (moralidade), não se pode pensar como se estivesse no campo de “provas da matemática”, porque para Kant “qualquer prova moral só pode ser delineada a partir de conceitos e não como na matemática, pela construção de conceitos” (2003, p. 245). Os conceitos matemáticos permitiriam muitas provas para uma única proposição, enquanto que na moralidade isso não seria possível, porque, de acordo com Kant, na filosofia se procede demonstrativamente. Em outras palavras, na filosofia “provas têm que proceder por fundamento e consequentes numa *única série*” (2003, p. 246).

Veja-se o exemplo agora. Suponha-se que alguém deseja oferecer uma prova a favor do dever de veracidade. Ela poderia fazê-lo mencionando que a mentira causa dano a outros seres humanos. Em seguida,

“deveres próprios”, ou seja, como aqueles deveres que valerão antes da ação efetivamente como norma de ação para um agente.

⁸ Introduzo a noção de “razões”, mas reconheço que esse conceito não faz parte do vocabulário kantiano.

⁹ “Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.” (KANT, AA VI, 403)

poderia justificar que o mentiroso não tem dignidade, uma vez que a violação do dever de veracidade fere o respeito por si mesmo. Na primeira justificativa, fica provado o dever por ato de benevolência e não por obrigação de se dizer a verdade, como se pretendia inicialmente. A indignidade do mentiroso seria uma justificativa complementar no caso. É por isso que, segundo Kant, quando se está tentando fundamentar um dever, muitas provas diferentes entre si jamais conduzirão a um e somente um dever de maneira unívoca, pois, quando “diferentes razões são justapostas, uma não é compensatória da deficiência das demais para efeito de certeza ou mesmo probabilidade” (KANT, 2003, p. 246.). Isso significa para ele que apresentar muitas razões pode produzir apenas um efeito retórico, pois se uma delas é errada, não seria compensada pelas outras certas. É dessa forma que Kant defende, então, que só há um fundamento de obrigação possível para um único dever. E, ainda, que as provas de fundamentação para um dever seriam, portanto, sempre demonstrativas. Para que um fundamento de dever seja suficiente, suas provas têm que proceder “por fundamento e consequentes numa única série” (KANT, 2003, p. 245).

Em suma, o que se pode concluir, a partir das duas passagens da *Metafísica dos Costumes* anteriormente expostas, é o seguinte: na primeira, apesar de afirmar que uma colisão de deveres seria inconcebível, Kant diz que “fundamentos de obrigação” podem vir a conflitar. A segunda passagem ocupa-se da demonstração exata de como um “fundamento de obrigação” desempenha um papel na justificação de um dever. Kant, ali, deixa explícito que não aceita que um dever possa ter dois fundamentos de obrigação.

Fica claro que na segunda passagem que Kant argumenta como se justifica um dever por meio um fundamento de obrigação, utilizando-se da noção de prova demonstrativa. É preciso afirmar, então, que Kant, não aborda o problema do conflito nessa passagem, mas sim que as afirmações sobre os fundamentos de obrigação são inconsistentes: ora o dever pode ter dois fundamentos, ora o dever não pode ter dois fundamentos. Como entender os fundamentos de obrigação e sua relação com o dever?

Em minha opinião, permaneceria a pergunta de *como* exatamente ocorreria um conflito entre os fundamentos de obrigação. Pode-se também perfeitamente imaginar que para cada máxima moral a ser testada pelo imperativo categórico, possa encontrar-se um fundamento (razão) e que elas possam ser universalizadas. Mas seriam os fundamentos das máximas? Não se pode concluir. Permanece, portanto, ainda em aberto: *o que* seriam exatamente esses fundamentos?

Mas se Kant está mais preocupado em negar a possibilidade de conflito, então poder-se-ia supor que estava preocupado com a coerência da teoria, porque a existência de um conflito interno viria a demonstrar que a teoria apresenta alguma inconsistência se ela afirmasse, ao mesmo tempo, que X deve fazer A, X deve fazer não-A.

Admitindo-se que fosse possível um conflito de deveres genuíno, ou seja, aquele no qual as duas alternativas de ação têm o mesmo peso¹⁰, a questão seria então como lidar com tais conflitos a partir da filosofia moral de Kant ou qualquer outra. Como foi mostrado, ele tenderia negar a existência de um conflito lógico.

Normalmente um conflito genuíno de normas poderia ser tratado como uma exceção, algo extraordinário, que não teria sido previsto em um sistema coerente de normas. Nesse sentido, na análise casuística uma teoria poderia apresentar uma lacuna, da mesma forma que normas jurídicas não esgotam todos os casos da realidade.¹¹ Mas será que os casos dilemáticos na moral não poderiam ser vistos como parte daquele conhecimento geral contido na teoria, no caso aqui, da teoria moral de Kant?

Deve-se supor primeiramente, que toda teoria moral deveria ter três partes: uma metaética, uma ética ou normativa e uma aplicativa. A metaética ocupa-se da semântica dos conceitos, dos aspectos lógicos da argumentação moral, do aspecto epistemológico do conhecimento moral etc. A parte normativa, da definição dos critérios (conceitos) para julgamento de ações como boas. A terceira parte trata da aplicação desses critérios.

Sendo assim, se a teoria moral kantiana, como normalmente é entendida, quando trata da justificação do dever e outros conceitos, constitui-se em sua parte metaética. Ao definir um método, que permite ao agente testar normas (máximas) morais por meio do denominado “Imperativo Categórico” (uma espécie de meta-regra) como bom ou mau, e poder indicar, a partir desse procedimento, quais ações tem um valor moral, Kant constrói a dimensão normativa de sua filosofia moral. Por fim, se Kant parte de máximas aprovadas e procura decidir uma situação particular do agente, então ele estaria constituindo sua ética aplicada. Para utilizar-me da linguagem kantiana, sua teoria tem uma perspectiva puramente racional (transcendental) e não empírica, isto é, todos os conceitos, o método baseado no imperativo categórico (IC) e sua aplicação

¹⁰ Admitindo-se que tal tipo de conflito seja possível. Um exemplo bastante citado é o caso apresentado no romance de W. C. Styron (1925-2006) *A escolha de Sofia* (*Sophie's Choice*, 1979), que deu origem também ao filme de mesmo nome (1980), interpretado por Meryl Streep.

¹¹ Ruth Barcan Marcus (1980) compreendeu de forma exemplar tais situações no campo moral.

não devem conter ou considerar elementos de natureza sociológica, psicológica ou mesmo biológica.

Nesse contexto, a casuística estaria relacionada com os conflitos, porque normalmente ela é um procedimento usado para analisar situações particulares, nas quais os conflitos afloram. Em alguns desses conflitos (chamados de dilemas genuínos) é difícil deliberar qual dentre duas regras morais (máximas ou dever) igualmente universais seria mais correta e possível de ser aplicada. Kant examinou algumas situações ou casos¹² em suas obras, em particular na *Doutrina da Virtude da Metafísica dos Costumes*.

Como não poderei examinar todas aqui, tomarei apenas o caso do suicídio, mas antes seria importante voltar aos conceitos de fundamentos de obrigação e o de casuística, que examinarei nas duas próximas seções.

3. Os conflitos de “fundamentos de obrigação”

Se a posição de Kant nega o conflito de deveres, que espécie de conflitos, então, seria admitido por Kant na casuística da *Doutrina da Virtude*? Para responder a essa pergunta, primeiro precisa-se detalhar o que seriam exatamente os “fundamentos de obrigação”, já comentados acima. Em segundo lugar, seria relevante esclarecer o papel dos exemplos mencionados na casuística e a sua relação com a menção aos conflitos de “fundamentos de obrigação”, pois, na casuística, à primeira vista, Kant deixa no leitor a expectativa de que ele quer analisar os conflitos e dar uma resposta a eles.

Retomo, pois, o conceito de “fundamentos de obrigação”. No intuito de clarificar esse conceito, Timmermann (2001), por exemplo, utilizou-se das ideias de Ross (2001) acerca do conceito dos deveres “*prima facie*”¹³. Para Timmermann, tal “fundamento de obrigação”, seguindo o

¹² Além do suicídio, Kant coloca questões importantes sobre vícios como a concupiscência, o entorpecimento por meio da bebida e alimento, a mentira, a avareza, o servilismo entre outras; e sobre virtudes como a beneficência, a solidariedade. Deve-se salientar que Kant tem sérias críticas à concepção de virtude de Aristóteles. A esse propósito Kant se expressou: “A distinção entre virtude e o vício nunca pode ser procurada no grau em que alguém acata certas máximas; deve ser, ao contrário, procurada somente na qualidade específica das máximas (sua relação com a lei). Em outras palavras, o famoso princípio (de Aristóteles) que situa a virtude na *mediania* entre dois vícios é falso.” (KANT, AA VI, 404)

¹³ A expressão *dever prima facie* sugere, como diz Ross, “que se fala de certo tipo específico de dever, que, entretanto, não seria de fato um dever propriamente dito, mas algo relacionado de uma maneira especial, com o dever” (ROSS, 2002, p. 20). Ross prefere com isso indicar mais um substantivo a uma espécie de adjetivo. Ele ainda afirma que a expressão “dever *prima facie*”, do ponto de vista de um agente, melhor sugere que tal dever se trata de uma aparência. Ross discorda ainda do

sentido dado por Ross, não seria ainda um dever propriamente dito (dever próprio). Contudo ele poderia vir a ser suficiente para comandar uma ação moral gerando apenas um dever *prima facie*. Um dever *prima facie* não poderia jamais vir a ser um “dever mais forte”, tal que prevaleceria sobre outros. Assim, se houvesse para um agente em uma dada situação “fundamentos conflitantes de dever”, o mais forte deles prevalecendo, se constituiria o “dever próprio”. Em outras palavras, segundo Timmermann (2001), o agente teria de julgar qual deles seria mais forte e apenas um comando unívoco restaria do conflito, que poderia ser chamado de “dever”. E só haveria um. Evidentemente esta é apenas *uma* possibilidade de interpretação acerca do que poderiam vir a ser tais “fundamentos de obrigação”. Essa interpretação tem o mérito de esclarecer o caso de conflitos, nos quais se identifica dois “fundamentos de obrigação”. Mas, se esses forem identificados como “deveres *prima-facie*”, ainda se precisará apontar qual é o mais forte, para então identificá-lo como único dever de virtude.¹⁴ Será que Kant não imaginou a situação, na qual dois fundamentos de obrigação tem o mesmo peso? Creio que tal conflito de “fundamentos de dever” com força diferente não podem ser realmente chamado de “dilema genuíno”. Parece que mereceria apenas o posto de “pseudodilema”, pois um dilema moral genuíno deveria ser entendido propriamente como uma situação onde as alternativas de ação do agente tivessem um mesmo peso. De todo modo, a interpretação de Timmermann estaria, a meu ver, completamente adequada à ideia kantiana de conflito de fundamentos. Apoio por isso a ideia de que os conflitos de fundamentos de obrigação, sejam interpretados como máximas ou deveres *prima facie*.

Mas, Kant poderia ter pensado em situações nas quais os fundamentos têm a mesma força. Se os *fundamentos* são máximas morais candidatas a orientar uma determinada ação de um agente, ele só poderia dizer que apenas uma seria o “verdadeiro” dever, desprezando o resultado, ou seja, as implicações psicológicas da decisão como o arrependimento. Esse invoca, em uma decisão em situação dilemática, que o agente fica com um resquício (um resto), dando a impressão de que, mesmo tendo feito algo moralmente correto, fez algo errado por não ter podido realizar a alternativa de ação moralmente aceitável do dilema. Esse fato

uso da expressão *claim* (direito), porque esta envolve duas pessoas: uma que exige algo de outra (ROSS, 2002, p. 20).

¹⁴ Esta operação está de acordo com Kant também, pois ele afirma que: “Quando dois fundamentos tais conflitam entre si, a filosofia prática não diz que a obrigação do mais forte tem precedência (*fortior obligatio vincit*), mas que o *fundamento de obrigação* mais forte prevalece” (Kant, 2003, p. 67).

só é esclarecido entendendo-se que Kant é um racionalista. Sendo assim, a razão comanda a deliberação moral. Não haveria, para ele uma questão suspensa. A alternativa não realizada é semelhante a uma falsa crença a ser abandonada (ver Williams, 1964).

4. A casuística kantiana em uma perspectiva atual

Pergunto-me mesmo depois da conclusão do tópico anterior, por que, mesmo negando o conflito de deveres, ainda assim Kant voltou, no meu entender, a eles nas “Questões Casuísticas”, na *Doutrina da Virtude?* Parece-me que nessa parte da obra Kant aplica suas regras morais às circunstâncias particulares e depara-se com os supostos exemplos “práticos”, onde vislumbraria os “conflitos” de fundamentos de dever. Em tais passagens, fica claro que o próprio Kant, em muitas delas, deixou em aberto a maneira adequada de resolvê-los (uso excessivo da bebida, avareza, beneficência, gratidão e ingratidão). Tal fato pode indicar que ele achasse que talvez não fosse possível resolvê-los.

A casuística não é nem uma ciência nem uma parte dela. A casuística, na *Doutrina das Virtudes*, diferente do Direito que trata dos deveres perfeitos (ou estritos, ou seja, que se seguem diretamente do procedimento de julgar e não permitem exceção alguma¹⁵), abordaria os perfeitos e os imperfeitos para consigo mesmo e os deveres para com os outros. Para Kant, a casuística “leva a questões que requerem julgamento para decidir-se como uma máxima *tem que ser aplicada* a casos particulares (...)”. Por isso, a “aplicação a casos particulares” definiria um papel novo para a ética, na versão kantiana, que se faz agora presente. Esse papel identifica-se com a de uma ética aplicada. Entretanto, seria ainda disputável se Kant de fato não intencionaria sugerir uma metodologia para tratar dos casos particulares.

A decisão ética, por ocupar-se dos deveres de virtude, deixa um espaço (*Spielraum*) de julgamento para a decisão de como uma máxima, é aplicada em um caso particular (Kant, 2003, p. 253; Kant, 1990, pp. 46 ss.; AK411). Para Kant, a casuística não é uma doutrina, mas um ‘exercício’ (*Übung*). Ela é uma “prática de como buscar a verdade”. Ela é

¹⁵ As noções de deveres perfeitos e imperfeitos não são muito claras em Kant. Na *Fundamentação* (AA 04, 422), em uma nota de rodapé, Kant afirma que o dever perfeito é aquele “que não permite exceção alguma em favor da inclinação”. Na *Metafísica*, Kant afirma primeiro que quanto mais lata a obrigação, mas imperfeito é o dever. Desse modo, os deveres morais de virtude seriam imperfeitos, enquanto os deveres de direito seriam perfeitos. Como afirma: “Deveres imperfeitos são, consequentemente, apenas deveres de virtude” [“Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten”. (Kant, AA 06, 391)]. Contudo, Kant admite deveres de virtude perfeitos para consigo mesmo (AA 06, 421).

importante, como ele diz afirma, como uma prática pedagógica para educar. Na última página da “Doutrina dos Métodos da Ética”, Kant fala que a casuística seria útil no ensino da ética por meio do método catequético: “(...) seria sumamente útil para o desenvolvimento moral das crianças suscitar algumas questões casuísticas na análise de todo dever e permitir que as crianças reunidas testassem seu entendimento fazendo com que cada uma declarasse como resolveria o problema complicado proposto” (Kant, 1991, p. 134; AA 06, 483-484).¹⁶ Esta afirmação corrobora minha observação acima de que Kant em sua filosofia prática não estaria apenas preocupado com uma fundamentação de princípios para julgar normas e nem somente com conceitos e normas adequadas para a ação, mas com a aplicação dos princípios a situações práticas (casos típicos ou difíceis e dilemas).

Mas se Kant está preocupado com a aplicação de princípios, então sua filosofia prática não pode ser entendida apenas como uma teoria metaética de fundamentação de conceitos e princípios, mas como uma teoria normativa, que se preocupa com a avaliação não só de máximas de ação através do procedimento do IC e do valor moral de determinadas ações, mas da aplicação máximas adequadas às ações, definindo as que são possíveis de serem realizadas.

Assim, é possível, por um lado, aceitar que na teoria moral na *Doutrina da Virtude* fica claro que Kant considera a promoção da virtude como uma capacidade ou força da vontade a superar os obstáculos em nossa natureza como mencionou Wood (2004, p.14). Por outro lado, parece-me impossível aceitar outra tese de Wood com relação à *Metafísica dos Costumes*, a saber, que ela, por integrar aplicação de princípios, deveria ser compreendida como uma espécie de Antropologia. Kant é bem claro ao distinguir a *Metafísica dos Costumes* da *Antropologia*, dizendo que a *Metafísica* é o contraponto da *Antropologia*. Para Kant a *Antropologia* trataria apenas das condições subjetivas do homem que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir. A *Metafísica dos Costumes* deve preceder a *Antropologia* e não pode estar misturada com essa última,

¹⁶ In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. – Nicht allein daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Cultur der Vernunft ist (weil diese Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird (Kant, AA VI, p. 483-484).

a fim de não se produzir leis morais falsas que não estariam baseadas em preceitos *a priori* da razão pura (Kant, 2003, p. 59-60).

Eu tenderia a concordar com Paton, pois não vejo uma ruptura com a FMC, mas uma continuidade na pretensão apriorística, combinada com uma busca de estabelecer uma aplicação para seu trabalho de fundamentação. Como afirma Kant: “Não é inútil, muito menos ridículo, investigar na metafísica os primeiros fundamentos da doutrina da virtude, uma vez que alguém, na condição de filósofo tem que ir aos primeiros fundamentos desse conceito do dever, pois, de outra maneira, não se poderá esperar nem certeza, nem pureza em parte alguma da doutrina da virtude” (MC, 2003, p. 220). Caso contrário, como afirma Kant, o dever não poderia ser ditado pela razão, “mas apenas instintivamente e, assim, cegamente”. Por isso, Kant acredita que, sem remontar à metafísica apriorística, não é possível esperar de uma doutrina da virtude nem certeza e pureza, nem força impulsionadora (2003, p. 220).¹⁷

A noção de casuística em Kant parece, então, com uma noção de casuística que “visa reparar as malhas desfeitas pela singularidade das circunstâncias” (Boarini, 2003, p. 219). Isto é, a de uma ética aplicada que se volta para aplicação de normas morais – prescrições universais. Mas será essa mesma a situação de Kant? Seria importante entender um pouco mais a análise casuística como é entendida e praticada hoje.

A casuística é a arte de aplicar princípios abstratos, máximas ou regras aos casos concretos. Por exemplo, se pensarmos em uma pessoa seriamente doente que está sobrevivendo ainda somente auxiliada por um respirador mecânico, o ato de retirar-se o respirador mecânico pode ser considerado um assassinato ou é um ato simples de “deixá-la morrer”? Hoje, existem basicamente dois procedimentos de análise casuística. O primeiro tipo é denominado de “*top-down*” (de cima para baixo), e é o modo tradicional ou moderado que avalia os dilemas morais como casos particulares aos quais se aplica uma teoria para tomar-se uma decisão. O segundo tipo parte de uma descrição detalhada dos casos particulares e chegar a uma decisão moral mais adequada para aquele caso. As

¹⁷ Entretanto há algumas diferenças da *Fundamentação* (FMC) para com a *Metafísica dos Costumes* (MC). Diferentemente da *Fundamentação*, Kant passa a valorizar outros sentimentos ditos “não empíricos” (MC, 399-403) para a ética: além do respeito, o sentimento moral, consciência de e o amor dos seres humanos. Na *Doutrina da Virtude*, uma visão teleológica passa a ser importante para Kant e não só deontológica. Com isso, Kant estaria rompendo com a ideia de para sua ética somente orienta-se por deveres independentemente de fins do agente. Kim (2009) enfatiza o fato de que na FMC Kant dedica-se mais a tratar da lei moral, enquanto MC estaria mais presente o dever. De modo geral, eu concordaria com ele, mas de fato, não creio que seja assim. Kant trata do conceito de dever tanto na primeira seção da FMC, como na segunda. Na primeira, visando demonstrar como do conceito de vontade se pode derivar o dever. Na segunda, mostrando que o conceito de dever puro contém a noção de uma vontade livre, ou autônoma.

análises “*bottom-up*” (de baixo para cima) consistem, então, em independentemente de uma teoria normativa, buscar-se, pelo conhecimento do caso, a melhor decisão moral pautada em um princípio abstrato, mais adequado àquela situação (Arras, 2001, p. 106).

Toda abordagem casuística precisaria, segundo a concepção atual, também de um procedimento em quatro etapas. A primeira delas consiste em realizar uma descrição detalhada e densa do caso de modo a identificar suas características (interesses e desejos das partes envolvidas, condições dos indivíduos envolvidos e prognósticos, no caso de ser um paciente, a história das partes envolvidas que levaram ao impasse moral e os princípios de nível médio que estão gerando os conflitos). A terceira etapa consiste em classificar o caso atual em uma taxonomia já desenvolvida de outros casos, pois ela é o depósito estruturado que permite a identificação das respostas que foram dadas às questões semelhantes. Para o casuísta moderno, uma certeza moral pode ser forjada na análise desses casos semelhantes, não em princípios abstratos. O quarto passo ou etapa consiste em encontrar um lugar para a nova problemática em um espectro de situações que vai do extremo aceitável ao extremo inaceitável. Esta é uma das tarefas cruciais do casuísta: comparar o atual caso com os demais já existentes de modo a identificar de que modo o atual caso difere ou se assemelha com os outros casos anteriores. Esse processo seria semelhante com a tipificação dos casos no direito.

Outro aspecto a considerar na casuística atual diz respeito às diferentes correntes filosóficas de abordagem da questão. Os filósofos casuístas dividem-se em dois grupos. Os particularistas radicais acham que os princípios de ação emergem dos casos analisados. Já os casuístas moderados acreditam que os casos paradigmáticos são aqueles que mais claramente, poderosamente e evidentemente, incorporam os princípios morais ou máximas (Arras, 2001, p. 109). Um exemplo análise casuística moderada seria a utilizada pela Teoria Principlista da bioética.¹⁸

Na base desta teoria estão os filósofos que partem de princípios normativos (kantianos e utilitaristas) para orientar a conduta humana. Desse modo, poderia-se situar Kant, penso, como um defensor de casuística moderada de tipo “*top-down*”, porque ele parte sempre de máximas e tenta averiguar se se aplicam ao caso em questão.¹⁹ Kim (2009, p. 339)

¹⁸ O Principlismo defende que temos princípios fundamentais para orientar nossas ações: a autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça. Tal teoria não estabelece qual princípio tem prioridade na avaliação das ações morais. Somente a análise do caso poderia demonstrar o princípio principal implicado.

¹⁹ Para isso, temos que admitir que Kant pense o dever moral nesse caso como máxima e estas são guias (legislação) para a ação humana e não o imperativo na sua forma pura, embora deva ser ex-

afirma adequadamente que a casuística kantiana não se dispõe a fazer exceções. Para ilustrar, pode-se selecionar o exemplo da pergunta se o homem pode cometer suicídio. Esse caso é tratado no livro I (Dos deveres perfeitos consigo mesmo), capítulo I da *Doutrina das Virtudes* (AA 06, 422-423) e em outras passagens de suas obras, tais como a da *FMC* (AA, 422) e da *Crítica da Razão Prática* (AA 05, 44).

Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* já havia feito uso de um caso de suicídio, embora diferente.²⁰ Lá, ele o ilustra por meio de uma pessoa que, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas ainda estaria bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesmo se não seria talvez contrário ao dever para consigo mesmo atentar contra a própria vida. E, para obter a resposta à sua pergunta, formula a seguinte máxima: “Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la” (KANT, *ibid.*, p. 60). Poderia tal máxima vir a se tornar lei universal da natureza? Poderia vir a passar no teste do imperativo categórico?

Segundo Kant (2005), não, de forma alguma, porque uma natureza (animal ou homem), cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, contradiria a si mesma e, portanto, não existiria como natureza. Desse modo, a máxima que se mencionou acima jamais poderia ser aceita como lei universal, sendo absolutamente contrária a todo o princípio do dever. Resumindo, o que podemos concluir até o momento, pela leitura da *Funda-*

pressa na forma de imperativo categórico. Como diz Kant na *Fundamentação*: “Conseguimos, portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e [deve] conter uma verdadeira legislação para nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos (...) (Kant, 1994, 425. Grifo meu)”. Diverso é o conceito de dever empregado na *Crítica da Razão Prática*. Na citação a seguir, ao criticar uma máxima que pudesse aceitar o suicídio, Kant utiliza-se da expressão “razão prática” como instrumento de avaliação de máximas. Esse instrumento é, em outras palavras, o Imperativo Categórico. “Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkürlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein, und so in allen übrigen Fällen (Kant, KpV, AA, 05; 44. Grifo meu).

²⁰ Na *Fundamentação* a pergunta de Kant se refere à condição de uma pessoa que sofreu muitas desgraças na vida, mas ainda bastante consciente para se fazer uma pergunta, qual seja: Não poderia eu a fim de evitar viver mais desgraças dar fim a minha própria vida? A resposta de Kant é negativa, pois a máxima que tal pessoa formularia seria contraditória. Heck (2005, p. 76) faz menção também a uma passagem de um dos textos pré-criticos de Kant, mas não vou abordá-la aqui para não me estender demais na abordagem do problema.

mentação da Metafísica dos Costumes, é que Kant não abre ressalvas ao dever de preservar a própria vida.

Na *Metafísica dos Costumes*, o suicídio é definido por Kant como “assassinato de si mesmo” (KANT, 2003, p. 263), na medida em que aquele que o comete estaria “aniquilando o sujeito da moralidade na própria pessoa [...]. Consequentemente, dispor de si mesmo como um mero meio para algum fim discricionário é rebaixar a humanidade na própria pessoa” (Kant, *ibid.*, p. 264). O suicídio contraria o próprio imperativo categórico, como bem expresso na fórmula da humanidade: “Aniquilar o sujeito da moralidade na própria pessoa, é erradicar a existência da moralidade mesma no mundo. Consequentemente, dispor de si mesmo como um mero meio para algum fim arbitrário é rebaixar a humanidade na própria pessoa (*homo noumenon*), à qual o ser humano (*homo phaenomenon*) foi, todavia, confiado para preservação” (Kant, 2003, p. 264-265). Lembro que a preservação de si mesmo na qualidade de pessoa é um dever perfeito para consigo mesmo.

Porém, logo após apresentar a definição de suicídio, Kant coloca na casuística uma pergunta diferente daquela apresentada na *Fundamentação*: “É assassinato de si mesmo lançar-se a uma morte certa (como Cúrcio), com o propósito de salvar a pátria?” (Kant, *ibid.*, p. 265). Esse caso exige uma reflexão acerca dos fundamentos de tal dever de preservar a própria vida. Kant afirma que se ocupar não apenas com a forma da máxima da ação do agente, mas também com a relação entre meios e fins, implícita em tal máxima, nos leva à inevitável pergunta: seria a máxima “devemos tirar nossa vida, quando isso pode salvar nossa pátria” aceitável? Seria a referida máxima passível de ser aplicada e moralmente justificada quando tendo vistas a um fim nobre, no caso, salvar um número muito maior de vidas? Poderia tal máxima, vir a ser considerado um dever, na situação peculiar de Cúrcio?²¹

Com relação ao suicídio, a um primeiro olhar, Kant pareceu considerar a possibilidade de ser moralmente correto evitar uma injustiça na ação que faz uso desse meio, se fosse o único disponível.²² Mas, novamente, as exceções não parecem bem-vindas, pois Kant afirma que “um ser humano ainda permanecerá obrigado a preservar sua vida simplesmente em virtude de sua qualidade de pessoa” (Kant, 2003, p. 264). No

²¹ Timmerman (2001, p. 347), comenta que “Teríamos muitas vezes dificuldade quando o que parece ser um ‘dever estrito’, suposto para comandar ações diretamente, ao invés de fins de ações. Ele encontrar-se-ia sob ameaça devido a um fim importante prescrito por um dever ‘total’. Meios imorais *prima facie* poderiam sempre ser justificados por um fim bom?”

²² Deve-se considerar ainda que, na casuística, o exemplo da mentira é abordado por Kant de forma semelhante.

caso de Cúrcio então o conflito entre “não cometer o suicídio em hipótese alguma” e “praticá-lo somente para salvar a pátria” seria em princípio resolvido para Kant optando-se pela primeira alternativa. Entretanto, a segunda alternativa do conflito entre máximas também não coloca em xeque, a meu ver, a condição de universalização desta máxima, porque, como a primeira alternativa, ela não contrariaria a fórmula do imperativo categórico. Na segunda, seria permitindo que o uso de tal meio fosse usado para alcançar ação o seu fim (nobre), pudesse ser justificado.

Afinal, como argumentou Hare (2003), uma máxima de cometer o suicídio em tal situação poderia ser universalizável, passando no teste do imperativo categórico, porque a generalidade da máxima “praticar o suicídio em qualquer caso” está sendo abandonada em prol de uma norma mais particular “praticar o suicídio somente para salvar a pátria”, que poderia ser universalmente aceita. Kant parece não ter considerado tal situação e não respondeu diretamente a questão de Cúrcio.

Timmermann (2001), abordando a mesma questão, afirma que as dificuldades do texto de Kant revelam que uma mera exegese do texto, sobre o conflito de deveres, não traria o efeito desejado. Por essa razão, o tema permaneceria ainda em aberto. Contudo, penso que talvez não seja esse o caso. Afirmar-se taxativamente que Kant não concebeu os dilemas morais não faria sentido. Por que razão, então, ele deu tanta relevância às situações difíceis na casuística da *Doutrina das Virtudes*? Para responder a essa pergunta, opto por outra interpretação à luz dos próprios textos de Kant.

5. A função da *casuística* na filosofia moral de Kant e os conflitos de deveres

A interpretação que proponho busca entender qual a *função* que Kant atribui à casuística e por consequência tenta identificar sua relação com os conflitos morais. A resposta a essas questões revela uma tarefa surpreendente. A *função* da casuística é pedagógica.²³ Ou seja, Kant mostra que a virtude por não ser inata precisa ser ensinada por meio da

²³ “In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. – Nicht allein daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessen Cultur der Vernunft ist (weil diese Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird” (Kant, AA, 06, 483-484).

discussão dos conflitos de deveres. E isso se faz apresentado questões casuísticas (Kant, 2003, p. 219). Essa ideia demonstra que Kant segue os estoicos, porque como eles não basta ensinar o conceitos de dever, precisa-se exercitá-los e cultivá-los com esforço de “combater o inimigo interior dentro do ser humano (ascese), pois não se pode incontinenti fazer tudo que se quer sem primeiramente ter experimentado e exercitado os próprios poderes” (Kant, 2003, p. 219). A decisão humana contrária ao vício deve ser imediata e não paulatina.

Desse modo, o ensino da ética deve ser metódico como a ciência. Para ensinar as crianças e adolescentes, Kant sugere o que chama de método de “catequese”.²⁴ Esta inclui duas modalidades: uma dogmática e outra maiêutica platônica. Para Kant, o diálogo platônico, no qual mestre e discípulo fazem-se mutuamente perguntas e oferecem respostas, não seria apropriado, já que os jovens não fazem ideia de que questões formular. Se, ao contrário, o mestre questionar seus alunos, então as respostas deles às perguntas ficarão gravadas nas suas memórias. Kant afirma que as análises permitiriam às crianças em grupo “testassem seu entendimento fazendo com que cada uma declarasse como resolveria o problema complicado a ela proposto.” Kant imagina com isso levar os alunos a interessarem-se pela moralidade (Kant, 2003, p. 326).

Os bons exemplos oferecidos pelo mestre no treinamento moral dos alunos não serviriam apenas como modelo, mas principalmente porque eles “servem como prova de é possível agir em conformidade com o dever” (Kant, 2003, p. 322). Creio que não se poderia em nada a objetar a essa função “catequética” da casuística, como um aprendizado não religioso. E essa distinção tem um sentido importante para Kant, ou seja, a catequese moral não deve ser nem mesclada à religiosa, nem seguir-se à religiosa. Ao contrário, deve orientar o aprendizado dos deveres “sem a força do medo” (Kant, 2003, p. 326).

Supondo-se que ele percebia claramente em sua época o modo como os religiosos com os quais Kant ensinavam seus pupilos, ele propôs uma coisa diferente. Impor certas ideias às crianças, causando-lhes

²⁴ Não confundir com a catequese de cunho religioso. Kant define que o método da ética difere do usado na doutrina do direito, porque a ética trataria de deveres imperfeitos. Na ética, como já foi afirmado no texto acima, portanto, se teria sempre que julgar como uma máxima deveria ser aplicada em casos particulares. Por isso, a ela precisa de, ou como diz Kant ela cai (*gerät*) ou “se enquadra” em uma casuística que não teria lugar na doutrina do direito (Kant, 2003, p. 253; AA 06, 412). No texto alemão consta: “Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß”.

medo, faria com que as crianças posteriormente simulassem um interesse pelo dever “que não está presente em seu coração” (Kant, 2003, p. 326). Além disso, Kant acreditava que a religião enquanto “doutrina dos deveres a Deus situa-se totalmente além dos limites da ética puramente filosófica” (Kant, 2003, p. 330). Por isso, a ética deve ficar restrita aos “limites dos deveres dos seres humanos entre si” (Kant, 2003, p. 333).

Mas se ele havia negado o conflito de deveres, não pareceria contraditório atribuir ao mesmo tempo a ele uma função? Como compatibilizar esse ponto na sua teoria? Kim (2009, p. 340) defendeu que a casuística seria “um expediente que nos ajuda a proceder da regra moral ou dever para a ação concreta”. A casuística, no entanto, não serviria para “corrigir a regra ou o dever em si, para não falar [do caso] de prover novas” (Kim, 2009, p. 340). Esta interpretação vem ao encontro do que penso e é compatível com o universalismo kantiano.

Como consequência, pode-se concordar também que Kant não se identifica com alguns dos casuístas atuais que, como apontados por Arras (2001), procuram explorar dois pontos positivos da casuística: 1) ser mais acessível àqueles que não querem ou não tem tempo de se dedicar profundamente às teorias morais, permitindo deliberações a partir dos casos; 2) permitir alcançar maior consenso de um nível médio sendo compatível com o pluralismo moral característico das sociedades democráticas contemporâneas (Arras, 2001, p. 110-112).

6. Conclusão

Para concluir, retoma-se o percurso trilhado e suas conclusões parciais de modo a evidenciar aquilo que se pretendeu no início deste capítulo. 1) Primeiramente, ficou claro que há uma relação entre a negação do conflito de deveres, feita na Introdução da *Metafísica dos Costumes*, e a casuística, apresentada na parte referente a *Doutrina da Virtude*, uma vez que a casuística consiste no exame das situações particulares onde de fato o conflito de regras mais se explicita.

2) Em segundo lugar, o conflito de fundamentos de obrigação, todavia não explicitados claramente por Kant, podem ser entendidos como conflito de deveres *prima facie*, no sentido de D. Ross. Defendeu-se que Kant afirma que um fundamento é uma espécie de “prova” ou razão para um dever, mas não no sentido de “provas da matemática”, porque para ele a prova moral só pode ser delineada a partir de conceitos e não como na matemática, pela construção de conceitos (Kant, 2003, p. 245.). Na filosofia moral, procede-se demonstrativamente. Kant argumentou certamente a partir de exemplos fornecidos na sua casuística.

Muitos dos exemplos, como o caso da prática da beneficência (um dever de amor ao outro), não levantam casos dilemáticos genuínos, pois tal questão coloca um problema de medida. A pergunta apresentada por Kant visa responder se um uma pessoa caridosa poderia gastar seus próprios recursos ou gastá-los a ponto de ela própria vir a precisar da beneficência dos outros. Nesse caso, a pessoa não está entre praticar ou não uma ação beneficente, mas indaga qual deve ser a medida para que o dever de caridade seja satisfeito.

Esse conflito mereceria apenas o posto de “pseudo-dilema”, pois um dilema moral genuíno deveria ser entendido propriamente como uma situação onde as alternativas de ação do agente tivessem um mesmo peso. Contudo, no caso do suicídio onde duas regras morais poderiam de fato se contrapor como de idêntico valor, dependendo como forem lidas, seria possível identificar um dilema genuíno. Tal dilema poderia ser decidido, se interpretado como sendo a segunda alternativa “Deve-se praticar o suicídio, quando a pátria se encontra ameaçada, para salvar muitas outras vidas”, tanto a favor de uma como de outra.

3) Em terceiro lugar, pode-se concluir que a casuística kantiana e os conflitos têm um papel pedagógico na teoria. A casuística tem um lugar importante na teoria moral de Kant, se for entendido que ela se expressa como uma determinada aplicação de sua teoria normativa, para a qual somente máximas absolutas do dever podem identificar o valor moral de uma ação. Contudo, na aplicação das máximas não se deve permitir que o conflito entre elas, autorize, ao mesmo tempo, duas obrigações distintas. Essas até podem ter fundamentos ou razões, constituindo-se deveres *prima facie*. Esses para Kant, entretanto, não são deveres no sentido próprio. Só um dever pode orientar de fato nossa ação para Kant. Nesse sentido, a alternativa não cumprida seria descartada pelo agente racional sem problema de consciência.

A casuística serve de fato para Kant como um exercício aplicativo pedagógico a ser oferecido pelo mestre aos seus alunos (crianças ou jovens). No caso específico analisado o do suicídio, concluí que uma boa resposta kantiana ao problema de Cúrcio, exigiria uma revisão do imperativo categórico como forma do dever. Por exemplo, aceitando-se que a universalidade de uma máxima pode ser atingida sem a exigência de generalidade ou abrangência. Isto é, a teoria de Kant poderia, de certo modo, aceitar o suicídio de Cúrcio, bastando para isso aceitar que uma máxima fosse formulada do seguinte modo: “Devemos cometer suicídio, quando a nossa pátria está em perigo”. Com essa formulação, poderia-se dizer que a máxima seria passível de ser universalizável e que ela é fruto da autonomia do agente racional.

Poderia ocorrer o caso de alguém não percebesse que a fórmula geral e a fórmula da natureza (do imperativo categórico) seriam contrariadas, porque os agentes morais imparciais prefeririam que todos os seres racionais morressem em tal situação. Mas contra tal regra poder-se-ia mostrar que a fórmula geral do IC (Ver: Kant, 2005, p. 59) é violada, pois conjunto de máximas é tal que se deveria seguir uma máxima para fazer A e seguir uma máxima para fazer B, quando ambas não poderiam ser realizadas ao mesmo tempo.

Máximas, segundo Kant, têm de ser logicamente possíveis. Um mundo, no qual sujeitos devam agir de acordo com as máximas A e B, quando ambas não podem ser realizadas em conjunto, não seria aceitável para ele. Ora, então, o requerimento da fórmula da lei universal do imperativo categórico, que exige que se aja como se as máximas pudessem transformar-se em leis universais, exclui a possibilidade de conflito moral, novamente. A máxima “Devemos cometer suicídio, quando a nossa pátria está em perigo”, contraria a fórmula da humanidade, caso se entendesse que cometer suicídio seria um simples meio para salvar a pátria. Hill (1996) afirma, a propósito da “fórmula da humanidade” que a mera existência de tal fórmula do imperativo moral por si só é capaz de gerar dilemas, pois

[...] a ideia de Kant do valor incomparável da humanidade em cada pessoa poderia muitas vezes conduzir de forma poderosa através de cursos de ação opostos, sem nos dizer de forma definitiva: “Faça isso”, “Faça aquilo” ou, até mesmo, “Não faça nada”. (HILL, 1996, p. 180)

O caso de Cúrcio seria a meu ver um exemplo. É possível ficar-se indeciso (a) entre cometer suicídio e/ou permitir que o seu povo seja morto. Hill (1996) afirma que, no caso da fórmula da humanidade, se o reconhecimento de cada pessoa implica um valor substantivo, isto tem como consequência que o agente é colocado em situação de conflito de deveres *prima facie*. Da mesma maneira, se a mesma pessoa está diante de outra situação na qual valores diferentes estão implicados, ela precisa fazer uma avaliação, a fim de saber se eles podem ser aplicados a fim de ela decidir qual a ação correta a praticar.

Mas, ao considerar valores potencialmente conflitantes como sendo incondicionais, incomensuráveis, uma pessoa fica impedida de encontrar uma solução de conflitos pelos usuais métodos de peso. Logo, no exercício de comparar e avaliar um valor com relação ao outro, ela perde a referência e não sabe o que fazer, pois se depara com valores absolutos, e fica sem critério para poder escolher por um ou por outro.

Os defensores racionalistas de Kant poderiam até propor outros procedimentos para se decidir o que fazer em tais casos, mas as propostas iriam além da fórmula da humanidade em si. Por isso, não é casual o fato de Hill ter afirmado que a teoria kantiana possui certas “lacunas”²⁵, que podem deixar o agente sem ajuda nenhuma diante de alguns tipos de conflito moral. Tais lacunas seriam mais bem percebidas, se o estudo do pensamento de Kant fosse feito à luz de novas perspectivas da ética contemporânea. A esse propósito que insisti em ver como os três níveis da ética (nível metaético, normativo e aplicado) poderiam ser identificados na filosofia de Kant.

Creio que minha interpretação é plausível, pois nem sempre se pode esperar completude em uma teoria filosófica em diante de interrogações difíceis que surgem em uma realidade cada vez mais complexa. Ela não satisfaz às nossas intuições, segundo as quais, em alguns casos pelo menos, os conflitos morais genuínos são possíveis e, reconhecidamente, desde os poetas gregos (Sófocles, p. ex.) são casos de erros morais inescapáveis, nos quais a tragédia moral pode fazer parte de nossa vida. De todo modo, a investigação que pretendi aqui para dar um sentido à rejeição kantiana de aceitação dos conflitos de deveres, ao menos nos traz uma prova da sensibilidade pedagógica de Kant concedendo aos dilemas morais um papel relevante na educação moral.

Referências

- ARRAS, J. D. “A case approach”. In: P. Singer & H. Kuhse, *A companion to bioethics*. Malden, Mass.: Blackwell, 2001.
- BETZLER, M. “Moralische Konflikte: Versuch einer kantischen Deutung”. In: V. Gehardt, R. Horstmann & R. Schumacher, *Kant*

²⁵ Hill (1996) afirma que o fato de uma teoria moral apresentar lacunas não é um problema de séria gravidade. Ele recorda que até mesmo as melhores teorias morais podem precisar admitir lacunas e que na maioria dos casos elas seriam bem vindas. Primeiro, porque não é nenhuma virtude teórica de uma teoria ética o fato de ela eliminar lacunas. A “vida” em si mesma é muitas vezes complexa e trágica. As lacunas podem refletir aspectos importantes de nossa experiência moral que o “fechamento” da teoria poderia distorcer. Segundo, porque, embora o nosso interesse em teorias morais seja prático, há uma diferença significativa entre esse interesse e em quão frequentes e importantes são os casos trágicos aos quais as lacunas da teoria nos expõe. Felizmente não somos forçados todos os dias a encarar escolhas como as de Antígona, Abraão, Sofia e etc. Se a nossa teoria nos abandona apenas nesses casos extremos, então talvez possamos viver com isso. Terceiro, os valores incomensuráveis que abrem lacunas na teoria kantiana podem ajudar a explicar por que deveríamos tentar evitar conflitos morais trágicos, afinal deveríamos desejar usar de todos os meios honrados possíveis (não covardemente) para evitar criar ou cair em situações de dilemas trágicos. E quarto, não é sempre uma boa ideia tentar resolver conflitos potenciais antes de alguém os ter enfrentado. Pode haver custos morais e psicológicos e nenhuma necessidade de tê-los resolvidos adiantadamente.

- und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongress.* vol. 3. Berlin: De Gruyter, 2001. pp. 141-151.
- BITTNER, R. “Máximas”, Trad. por Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo, *Studia Kantiana* 5 (2003): 7-25.
- BOARINI, S. “Casuística contemporânea”. In: M. Canto-Sperber (org.), *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. vol. 1, pp. 215-220.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DONAGAN, A. “Consistency in rationalist moral systems”, *The Journal of Philosophy* 81 (1984): 291-309.
- ESSER, A. “Kant und moralischer Konflikte”. In: Gehardt, R. Horstmann & R. Schumacher, *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongress.* vol. 3. Berlin: De Gruyter, 2001. pp. 195-201.
- HILL, T. E. “Moral dilemmas, gaps and residues: a Kantian perspective”. In: H. E. Mason (org.), *Moral dilemmas and moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. pp. 167-198.
- HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Unesp, 2003.
- HÖFFE, O. *Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. In: I. Kant, *Kants Werke*. Akademie Textausgabe, vol. VI. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: I. Kant, *Werkausgabe*, Band VIII. (Ed. W. Weischedel) 10ª ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- _____. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. 7ª ed. (Ed. Karl Vorländer). Hamburg: Felix Meiner, 1994.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft/ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: I. Kant, *Werkausgabe*, Band VII. (Ed. W. Weischedel). 11ª ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A metafísica dos costumes*. Trad. de Edson Bini. 1ª ed. Bauru: Edipro, 2003.
- _____. “Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens”. Trad. Theresa Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente. In: F. R. Puente (org), *Os filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. pp. 73-83.

- KIM, S. B. “The formation of Kant’s casuistry and method problems of applied ethics”, *Kant-Studien* 100 (2009): 332-345.
- KORSGAARD, C. M. “Kant’s analysis of obligation: the argument of Groundwork I”. In: P. Guyer (org.), *Kant’s Groundwork of the metaphysics of morals: critical essays*. New York: Oxford University Press, 1998. pp. 51-77.
- MARCUS, R. B. “Moral dilemmas and consistency”, *Journal of Philosophy* 3 (1980): 121-136.
- MATSON, W. I. “Kant as casuist”, *Journal of Philosophy* 25 (1954): 855-860.
- McCONNELL, T. “Moral dilemmas”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas>. Acesso em: 31 out. 2006.
- NAPOLI, R. B. Di; NUNES, L. de Lacerda. “A questão do conflito de deveres no sistema ético kantiano”, *Ethic@* 8.2 (2009): 187-210.
- ROSS, W. D. *The right and the good*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- SOSSOE, L. K. “Dever”. In: M. Canto-Sperber (org.), *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. vol. 1, pp. 431-440.
- TIMMERMANN, J. “The dutiful lie: Kantian approaches to moral dilemmas”. In: Gehardt, R. Horstmann & R. Schumacher, *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongress*. Vol. 3. Berlin: de Gruyter, 2001. pp. 344-353.
- WILLIAMS B. “Ethical consistency”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 39 (1965): 103-124.

Resumo: Este artigo busca apontar possíveis relações entre a questão do “conflito de deveres” morais e a casuística, tratadas por Kant na obra *Metafísica dos Costumes*. Inicialmente, discute-se a abordagem kantiana do “conflito de deveres”, explicitada por Kant em uma passagem da *Metafísica dos Costumes*, na qual ele afirma que uma colisão de deveres seria inconcebível em seu sistema ético. Afirma-se que o argumento kantiano na presente passagem é vago e que o entendimento do “conflito” depende da elucidação da noção de “fundamentos de obrigação”. Em segundo lugar, defende-se que Kant, na mesma obra, ao analisar casos (exemplos) mostrando situações de conflito de deveres morais, nos dá razões para afirmar que ele estava interessado na aplicação de seus conceitos morais. Em terceiro lugar como conclusão, argumenta-se também que a análise casuística de Kant tem o objetivo de demonstrar que se pode iniciar a

formação moral das crianças e jovens e motivá-las a agir moralmente a através da reflexão moral dos casos de “conflitos de deveres”.

Palavras-chave: onflitos de deveres, casuística, educação moral, Kant, filosofia prática

Abstract: This article aims at the clarification of the relation between *conflicts of duties* and *casuistry* as it is presented in Kant’s *Metaphysics of Morals*. The paper first discusses Kant’s approach to conflicts of duty by an analysis of the famous passage from *Metaphysics of Morals* in which Kant mentions that a collision of duties would be inconceivable in his ethical system. Kant’s argument in the passage is quite vague and his understanding of the meaning of “conflict” depends on a clarification of the concept of “ground of obligation”. The paper then shows that that Kant, while examining examples used in casuistry and examining conflict situations, gives us reasons to say that he was interested in the application of his moral concepts. Finally, the paper also argues that the cases of conflict of duties are used by Kant have the purpose of showing that we can start the moral education of children and of the young and motivate them to act morally through moral thinking about some *conflicts of duties*.

Keywords: conflict of duties, casuistry, moral education, Kant, practical philosophy

Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?*

[Freedom and coercion: can moral autonomy be taught?]

Robinson dos Santos

UFPel, Pelotas

A educação, portanto, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens. (Immanuel Kant)

1. Posição do problema

Para Kant, como se sabe, o ser humano é o único que, por meio de sua liberdade e de sua capacidade racional, pode subtrair-se ao puro mecanicismo ou determinismo da natureza e ser o formador de seu próprio caráter. No homem, como ser racional-sensível, o arbítrio pode ser influenciado pela sensibilidade (*arbitrium sensitivum*), mas não é um arbítrio simplesmente animal (*arbitrium brutum*), isto é, patologicamente necessitado, conforme a definição de Kant já na primeira crítica. Ele é um *arbitrium liberum* “porque a sensibilidade não torna necessária sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (KrV, III 363)¹.

Na *Antropologia* ao se referir ao *caráter da espécie* Kant aponta para a dificuldade de se estabelecer o caráter da espécie humana. Na falta

* Este texto é uma reformulação de minha apresentação no Simpósio Internacional de Ética e Meta-ética: Lei moral, reino dos fins e sumo bem no mundo, da UFSM. Agradeço aos colegas Christian Hamm e Flávia Carvalho Chagas pelos valiosos comentários e sugestões que me foram feitos naquela ocasião e também posteriormente. Email para contato: dossantosrobinson@gmail.com

¹ Todas as citações de Kant seguirão aqui a disposição da *Akademie-Ausgabe*. A citação segue as abreviaturas comuns das obras de Kant, seguida do número em romano, indicando o volume correspondente da edição da Academia em que se encontra a obra, seguido do número da página do mesmo. As abreviações estão dispostas da seguinte maneira: ApH=Anthropologie im pragmatischer Hinsicht; Aufkl.=Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?; GMS=Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Idee=Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; KrV=Kritik der reinen Vernunft; KpV=Kritik der praktischen Vernunft; Logik=Logik; MS, RL=Metaphysik der Sitten, Rechtslehre; MS, TL=Metaphysik der Sitten, Tugendlehre; Nach.=Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766; Rel.=Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; ÜP=Über Pädagogik; VM=Vorlesungen zur Moralphilosophie.

de um *tertium comparationis* não é possível indicar pela experiência o que a torna distinta perante outra espécie, justamente pelo fato de não termos acesso a esta por esta via. Por isso, ele entende que não resta outra opção do que “afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume” (ApH, VII 321). Enquanto animal meramente dotado de racionalidade (*animal rationabile*), ele tem condições de fazer de si mesmo um animal racional (*animal rationale*), isto é, fazer de si mesmo um ser livre, muito embora possa não necessariamente vir a fazê-lo. Nesse processo, assim prossegue Kant, “ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade” (Id., Ibid. 322)

Notadamente já na passagem acima citada está contida, de certo modo, a concepção do homem como ser que se desenvolve sem uma pré-determinação no sentido forte do termo. É certamente condicionado por sua constituição natural, mas do ponto de vista de certas faculdades é um ser cujo desenvolvimento não é passível de previsão por meio de cálculos ou via experimentação. Por essa razão é que ele se refere a esta tarefa, nas preleções de Pedagogia com a seguinte definição: “A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade” (ÚP, IX 441). Este processo de auto-realização inclui notadamente o desenvolvimento moral do homem.

Aqui já aparece de modo emblemático o problema que será explorado neste ensaio, a saber, o da *destinação do homem*, enquanto tema fundamental da filosofia kantiana². Extrair tudo de si mesmo, quer dizer o mesmo que *cultivar-se*, *civilizar-se* e *moralizar-se* e, portanto, pode-se dizer que temos aí o sentido mais profundo e complexo do que o conceito de autonomia pode expressar. E o programa no qual se insere o projeto kantiano – o *Aufklärung* – visa a emancipação ou maioridade (*Mündigkeit*) do ser humano como autonomia, porém não apenas entendida como auto-legislação moral ou autonomia no agir, mas também como autonomia no uso da própria faculdade racional, isto é, autonomia como maioridade intelectual, enquanto pensar por si mesmo³.

² Sobre este tema Reinhard Brandt, estudioso da filosofia de Kant e conhecedor como poucos da sua *Antropologia* oferece argumentos que nos parecem razoáveis para sustentar esta ideia. Cf. BRANDT (1999, 2007a e 2007b).

³ Neste sentido, as palavras iniciais de Kant na “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?” ilustram muito bem o que procuramos apontar aqui: “O Esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade autocolpada. A menoridade é incapacidade de se servir do entendimento sem a orienta-

A colocação dos termos enquanto verbos reflexivos (cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se) indica que a tarefa cabe tanto à espécie humana como também é papel do próprio indivíduo. Esclarecimento – no sentido de pensar por si mesmo – e autonomia moral – ser o legislador da própria conduta – são, deste modo, palavras-chave quando se trata da definição do homem em Kant.

É preciso esclarecer, no entanto, desde o princípio de qual ponto de vista estamos considerando o homem aqui, para justificar tais ideias. Esta perspectiva de auto-desenvolvimento e de auto-realização por meio do aperfeiçoamento das suas capacidades e disposições naturais pode sugerir uma falsa ideia, qual seja, a de que Kant nos apresenta meramente uma psicologia moral ou uma antropologia empírica como base ou como critério para considerar o aperfeiçoamento moral do ser humano.

Precisamente neste ponto as coisas podem ser mal-entendidas, conforme a leitura que fizemos da relação entre moral e antropologia em Kant.

Dito de outro modo, a partir da perspectiva da crença kantiana no progresso e no aperfeiçoamento moral do gênero humano, parece que obtemos a noção de uma “aposta” no gradual melhoramento qualitativo do agir humano. Precisamente este aspecto tomado isoladamente encorajaria a defesa da tese de que *a autonomia moral* seria fruto do desenvolvimento natural do ser humano e que, portanto, *é ensinável*.

Esta visão pode ser, todavia, contestada com argumentos extraídos do mesmo Kant, pois choca-se justamente contra o que ele procurou sustentar no seu tratamento do tema da moral. A autonomia moral, para ser estabelecida como princípio válido *a priori*, em sua necessidade e universalidade, prescinde da antropologia. Além desta distinção, é fundamental termos clareza de quando se está falando da *autonomia como princípio supremo da moralidade* (princípio da autonomia moral) e da *autonomia* entendida no contexto do *desenvolvimento da personalidade moral*, isto é, interpretada desde a psicologia moral e *como aplicação daquele princípio por meio do cultivo das virtudes*.

Temos então, por outro lado, uma antítese que sugere claramente o contrário, ou seja, pode-se muito bem sustentar que, para Kant, *a autonomia moral* não é obtida por meio de qualquer tipo de aprendizado e, portanto, *não é algo ensinável*.

ção de outros. Tal menoridade é *autoculpada* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outros.” (Aufkl., VIII 35)

Ora, temos que admitir, de certo modo, que a auto-determinação moral está na mais própria e intransferível responsabilidade do indivíduo e pode ser apenas concebida sob o pressuposto da liberdade. Não obstante, um comportamento moral é algo que é adquirido apenas por meio do aprendizado, o que por sua vez implica no uso da coerção.

Neste sentido, *afirmar* que a autonomia moral é ensinável, significa defender uma posição de que a autonomia é *produzida* ou *causada* desde o exterior do sujeito, o que é insustentável para Kant e incompatível com todo os argumentos apresentados por ele, sobretudo nos escritos sistemáticos relacionados à *fundamentação* da moral, como a *GMS* e a *KpV*.

Por outro lado, *negar* que a autonomia moral seja passível de ser ensinada significa defender indiretamente que ela pode até valer como princípio, mas pode significar que talvez ele seja inaplicável ou, até mesmo, inacessível ao homem. Ainda implicitamente contida nesta posição estaria a ideia de que a autonomia moral poderia ser fruto do desenvolvimento natural do indivíduo, o que valeria defender que nos tornaríamos seres morais por natureza, o que para Kant decididamente é um absurdo.

Diante de tais problemas, todo o discurso sobre educação moral ou educar para autonomia parece marcado por uma enorme contradição: afirmando-se sua ensinabilidade empobrecemos e violentamos seu mais sagrado princípio; mantendo-se a inviolabilidade do princípio, parece que o tornamos inacessível ou inalcançável para o homem real.

A partir destas considerações gostaríamos de argumentar em favor de que este paradoxo é apenas aparente e, de modo semelhante à terceira antinomia da *KrV*, passível de solução, nos termos de Kant. Para isso é necessário destacar como o conceito de autonomia moral, que é elementar na fundamentação da ética de Kant, prescinde da antropologia, mas como em seguida, para sua aplicação no homem sensível requer que se considere o homem na perspectiva de um ser que aprende a moralidade, no sentido de que, por meio da instrução, da cultura e da sociabilidade, pode qualificar sempre mais o seu agir na medida em que eleva suas máximas a uma conformidade com as leis da sua própria razão legisladora.

Nesta direção, isto é, enquanto *aprendiz*, o indivíduo é submetido a um processo inevitável de coerção, uma vez que, não tem ainda a capacidade de pensar e agir por conta própria. O quanto este processo carrega de ambivalência e o quanto é problemático em suas sutilezas, considerado como “mal necessário” (ou seja, o quanto ele é mais “de-

formador” do que formador, mais “destrutivo” do que construtivo para o homem), não posso analisar aqui⁴.

O fato é que sem a coerção, tanto aquela exercida pelo direito, quanto aquela posta em prática pela educação, o exercício da liberdade fica comprometido. Sem este conceito aliás, nem as preleções de Kant sobre pedagogia, nem sua ideia de educação moral do homem podem ser adequadamente compreendidas. É neste sentido que parece haver uma tensão ou aparente contradição entre liberdade como autonomia e a necessidade de coerção. Ora, coerção é exatamente o oposto da liberdade e, todavia, parece ser, por outro lado, uma condição indispensável para ela. É necessário esclarecermos a relação destes conceitos para compreendermos se e em que sentido a autonomia moral pode ser ensinada.

1. *Homo noumenon* e autonomia como princípio: observações sobre o significado de autonomia moral na *GMS*

Na sua caracterização sobre os imperativos, em particular, quando argumenta na *Segunda Seção* da *GMS* Kant aponta para a incompatibilidade entre *interesse* e *validade incondicional*, como base para legitimidade de um princípio. Ele explicita ali porque o princípio de toda a vontade humana poderia ser muito bem um imperativo categórico enfatizando que este “precisamente por causa da ideia da legislação universal, *não se baseia em qualquer interesse* e, portanto, entre todos os imperativos possíveis é o único que pode ser *incondicional*” (*GMS*, IV 432). O imperativo categórico, se é possível que ele exista – Kant ainda não o provou aí –, teria tal característica precisamente por fundar-se numa vontade livre, isto é, numa vontade que pode “ter a si mesma (...) como universalmente legislante”. Resumindo: para valer incondicionalmente este princípio “não pode ter qualquer interesse como fundamento” (*GMS*, IV 432).

Neste contexto argumentativo, fazendo referência aos esforços empreendidos por seus antecessores na busca e fundamentação de um princípio supremo para a moralidade, Kant alude às dificuldades daqueles e aponta para a causa do fracasso de suas empreitadas:

Via-se o homem ligado a leis por seu dever, mas não passava pela cabeça de ninguém que ele estaria submetido *apenas à sua legislação própria*, embora *universal*, e que ele só estaria obrigado a agir em

⁴ Para este aspecto já existe célebre ensaio de Rousseau, redigido em 1749 e premiado em 1750 pela Academia de Dijon, acerca da questão de se o progresso nas ciências e nas artes contribuem para a melhoria dos costumes. Uma interpretação contemporânea deste tema em Kant oferece uma discussão deste aspecto. Cf. SOMMER, 1988.

conformidade com sua vontade própria, mas legislando universalmente, segundo o «seu» fim natural. Pois, se ele era pensado tão-somente como submetido a uma lei (qualquer que seja), então esta tinha de trazer consigo um interesse qualquer como atrativo ou coerção, porque ela não se originava como lei da *sua* vontade, mas esta era, sim, necessitada em conformidade com a lei por *alguma outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude, porém, dessa inferência absolutamente necessária, todo o trabalho para encontrar um fundamento supremo do dever estava irremediavelmente perdido. (GMS, IV 432-433).

Levando em consideração estes aspectos e outros argumentos arrolados nesta seção, Kant estabelece que vai chamar esse princípio – isto é, aquele que não tem qualquer interesse como fundamento – de *princípio da autonomia*, o qual se opõe a quaisquer outros, que para Kant são compreendidos sob a rubrica da *heteronomia*. Neste sentido, “A *moralidade*, portanto, é a relação das ações com a autonomia da vontade”. (GMS, IV 434) E, mais adiante, reitera ele: “A *autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (GMS, IV 436).

Em passagem posterior, o conceito de autonomia é novamente explicitado da seguinte forma: “A autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer”. (GMS, IV 440) Caso a vontade encontre a lei em qualquer outra fonte que não em si mesma “o resultado será sempre a heteronomia” (GMS, IV 441).

É com base neste princípio – o princípio da autonomia – bem como nos conceitos correlatos, isto é, liberdade da vontade ou vontade livre (vontade legisladora), reino dos fins, dignidade, humanidade, que toda a filosofia moral kantiana será concebida e desenvolvida⁵ em suas diferentes etapas e desdobramentos. Temos, portanto, neste conceito o pilar de sustentação da fundamentação da filosofia moral kantiana.

Kant é enfático ao criticar e rejeitar todas as demais posições que buscam ancorar o princípio supremo da moral seja no “céu” ou mesmo na “terra”⁶. É na razão humana, enquanto esta é capaz de ser prática, isto é, capaz de determinar a vontade que ele nos mostra o significado fundamental de uma ética da autonomia, válida para todo o ser racional em

⁵ [Mesmo assim sabemos persistem grandes controvérsias a respeito do êxito de suas teses na *GMS* e de uma possível nova tentativa na *KpV*, questões sem dúvida muito importantes, mas que não serão objeto da discussão feita aqui].

⁶ Esta alusão é feita por ele quanto se reporta criticamente aos defensores da moral amparada na Teologia e aos que procuram ancorar os princípios na antropologia empírica, vale dizer, na natureza humana.

geral e também para os seres racionais-sensíveis como no caso do homem.

Fica claro que nem a felicidade, nenhum princípio extraído da experiência, por meio de exemplos e nenhuma “verdade” sustentada pela teologia valem como critério para estabelecer a validade incondicional do princípio, pois todos estes nada mais oferecem do que heteronomia.

Digna de nota é, ainda, a distinção que Kant realiza entre uma vontade absolutamente boa e uma vontade não absolutamente boa (final na segunda seção), assim como a diferença entre os seres racionais e os demais objetos da natureza (início da segunda seção).

Uma vontade moralmente perfeita ou absolutamente boa é aquela “cujas máximas se põem necessariamente de acordo com as leis da autonomia” (GMS, IV 439), isto é, esta é uma vontade santa. Falar de dever para uma vontade santa é sem sentido, na medida em que seu querer é sempre idêntico à lei. Uma vontade não absolutamente boa, como é o caso dos seres racionais sensíveis, isto é, o caso dos seres humanos, vê-se em uma relação de dependência ou de submissão ao princípio da autonomia (*necessitação moral*). É por isso que a lei se apresenta a este como uma obrigação e se impõe como dever.

A segunda distinção é aquela entre seres racionais e seres da natureza. “Toda coisa da natureza”, assim diz Kant, “atua [wirkt] segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*”. (GMS, IV 412). Enquanto *fenômeno* (ser sensível), ele está limitado pela causalidade da natureza e a ela submetido. Mas como ser racional, ao mesmo tempo, ele também é caracterizado pela liberdade da *vontade* e com isso pode *pensar-se* como membro do mundo inteligível.

Já na *KrV* ele chamava atenção para este ponto quando afirmava que “por um lado, ele mesmo [o homem] é, sem dúvida um fenômeno, mas, por outro lado, do ponto de vista de certas faculdades, também é um objeto meramente inteligível, porque sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade.” (KrV, III 371).

Por isso, *enquanto inteligência* (portanto, não do lado de suas forças inferiores) um ser racional tem de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; por conseguinte ele tem dois pontos de vista a partir dos quais pode se considerar e vir a conhecer leis do uso de suas forças, conseqüentemente de todas as suas ações: *primeiro*, na medida em que pertence ao mundo sensível sob leis da natureza, *segundo* enquanto pertencente ao mundo inteligível,

sob leis que, independentes da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas. (GMS, IV 452)

Do que se expôs brevemente até aqui fica claro que se há um problema relativo à autonomia moral do ser humano, este não está localizado no campo da fundamentação de sua possibilidade, enquanto princípio, mas talvez muito mais no que concerne à sua *aplicação*, campos devidamente tratados em separado por Kant, por razões metodológicas e sistemáticas.

A autonomia moral, assim como os conceitos correlatos como dever e obrigação, como Kant deixa claro, não valem para vontades santas e nem para as coisas da natureza ou até mesmo para os animais. Este conceito se aplica apenas aos seres racionais sensíveis (seres humanos).

Se tivéssemos pois que dar uma resposta à pergunta sobre a ensinabilidade da autonomia neste âmbito ela seria claramente negativa. Autonomia moral é uma qualidade da vontade e só pode ser pensada na medida em que a razão atua como uma espécie de causa determinante das ações. É a razão sendo prática por ela mesma, prescindindo de qualquer outro tipo de mola propulsora.

Portanto, neste contexto específico, a pergunta sobre a ensinabilidade da autonomia moral está *fora de lugar* e se tivéssemos que responder, a resposta seria “não”. A autonomia moral não é ensinável, pois é constitutiva do *homo noumenon* e não um acréscimo feito a ele. Nesta perspectiva a ideia de educação moral é um conceito vazio. A partir disso temos que fazer a passagem (*Übergang*) da moral para a antropologia e é aqui que emerge a paradoxalidade do problema.

2. *Homo phaenomenon*: sobre a necessidade da coerção

Por meio desta distinção do homem, já mencionada anteriormente, com relação a tudo o mais que se encontra sob o primado da causalidade natural e também de tudo o que possa se situar para além da esfera do que é cognoscível, como uma vontade santa, por exemplo, o homem passa a ser o *destinatário* (enquanto *homo phaenomenon*) e, ao mesmo tempo, como já vimos o *portador* da moralidade (*homo noumenon*), mesmo que ele, enquanto indivíduo, jamais possa realizá-la por completo⁷. Isso, todavia, em nada diminui ou macula a validade da lei moral. Kant deixa claro que a perfeição moral só pode ser pensada no conjunto da espécie humana.

⁷ Importante conferir esta definição no escrito *Idee* especialmente na segunda proposição. O desenvolvimento pleno das *disposições naturais* só pode ser levado a termo na espécie e não no indivíduo.

Cabe ao homem como *destinatário* do aperfeiçoamento moral o papel de realizar “tentativas”, “exercícios” em vista de uma “aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para o outro”, conforme a segunda proposição no opúsculo *Idee* de 1784 (Idee, VIII 18). Neste contexto pode-se fazer referência à autonomia moral *enquanto* desenvolvimento da personalidade, enquanto processo de auto-constituição do homem. A autonomia moral é compreendida assim sob a perspectiva da aplicação do princípio ou ainda como realização (*Verwirklichung*) do que há de mais valioso para Kant como *telos* ou *destinação* do homem. Incluem-se como condições imprescindíveis para esta emancipação o exercício da sua razão, da faculdade de julgar e a prática da virtude, entre outros requisitos.

Esse destaque à posição *sui generis* do homem é reiterado na *Antropologia*, destaque este que aponta, ao mesmo tempo para sua *destinação* [Bestimmung]:

O fato de que o homem possa ter uma representação de si, coloca-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem sobre a terra. Através disso o homem é uma pessoa e graças à unidade da consciência, em meio a todas as transformações que possam lhe afetar, é uma e mesma pessoa, isto é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto dos animais irracionais que, do mesmo modo que coisas, se pode dispor ou usar. (ApH, VII 127)

Neste contexto é importante salientar que o termo *Bestimmung* merece uma atenção especial. Conforme Blaß (1978, p. 28) falar em *Bestimmung des Menschen* em Kant significa novamente uma dupla consideração a ser feita:

O termo *Bestimmung* tem um duplo significado. De um lado, ele pode significar tanto quanto determinabilidade/determinação [*Bestimmtheit*], determinação como *isso*, ser determinado como isto ou aquilo que é, e ele se deixa muito acertadamente expressar através da palavra latina *determinatio*. Por outro lado *Bestimmung* pode ter o sentido de *determinação para*, isto é o sentido de determinação final e ele é, igualmente de modo correto, caracterizado por meio da palavra latina *destinatio*. No caso de *determinatio* *Bestimmung* tem o significado de um termo (lógico) ontológico; no caso de *destinatio* *Bestimmung* tem o significado de um termo (teleológico) ético.

Por essa razão é importante atentar para as diversas distinções antropológicas de Kant, isto é, para quando se refere à determinação essencial do ser humano [*Wesensbestimmung*] e para quando se refere à determinação final ou destinação do ser humano [*Zweckbestimmung*].

O homem está destinado através de sua razão, a estar numa sociedade com outros homens, e nela por meio das artes e das ciências, a cultivar-se, civilizar-se e a moralizar-se, por maior que seja sua propensão animal a entregar-se passivamente aos estímulos da comodidade e da vida boa, a qual ele chama de felicidade, e a fazer-se ativamente, em luta com os obstáculos advindos da sua rude natureza, digno de humanidade. (ApH, VII 325)

Ora, é partir desta referência que as suas ideias sobre a educação moral do homem e, portanto, de uma possível *realização da lei moral no mundo*, por meio do aperfeiçoamento moral e, conseqüentemente, por meio da formação do caráter, devem ser compreendidas. É preciso, no entanto, compreender o que significa aqui “realização da moral”. Não se trata de pensar este conceito como se fosse possível visualizar, constatar e verificar empiricamente a moral ou a própria autonomia moral acontecendo numa ação por respeito a lei moral. Isso equivaleria a afirmar que é possível “explicar” e, portanto, *conhecer* a liberdade, o que para Kant é um absurdo. O termo “realizar a moral” poderia ser pensado aqui, como estabelecer sua validade e tomá-la como “*principium diudicationis*”. Para pensarmos e exercitarmos o aperfeiçoamento moral do homem é preciso um princípio absolutamente necessário e válido, o que Kant já ofereceu na GMS, o que também assinalamos aqui como a autonomia moral como princípio. O passo a ser dado agora é como este princípio pode se tornar um “*principium executionis*” para as ações.

Por meio desta compreensão do ser humano enquanto *phaenomenon*, o conceito de coerção nas suas diversas formas adquire importância fundamental. Na medida em que o homem é caracterizado por uma “sociabilidade-insociável”, ele precisa limitar sua própria liberdade para que a liberdade de todos seja possível segundo uma lei universal. Esta noção é apresentada por Kant na sexta proposição das *Idee*. O homem é “um animal que, quando vive entre os seus semelhantes *precisa de um senhor*”, isto é, precisa ser governado. Este senhor deve “quebrar a sua própria vontade” e “forçá-lo a obedecer uma vontade universalmente válida” (*Idee*, VIII 23). Aqui a coerção exercida pelo direito, por meio do governo e das leis, não visa outra coisa que favorecer a coexistência das liberdades.

Ao lado desta coerção exercida pelo direito e pelas leis da sociedade, é necessária ainda outra forma de legislação externa para o homem sensível. Esta é parte fundamental do próprio processo de educação do homem. Aqui aparece o conceito de disciplina. Não é a toa que Kant afirma que são as duas coisas mais difíceis que podem ser propostas aos seres humanos: a arte de governar e a arte de educar.

A coerção na educação acontece por meio da disciplina, na fase mais prematura do ser humano e é uma preparação para a vida em sociedade. Em *Über Pädagogik* assim estabelece Kant:

A disciplina é o que impede ao homem de desviar-se do seu *destino*, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais”. Ela é, porém, apenas negativa. Nada acrescenta a ele. Isso é dado pela instrução. “A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força *das próprias* leis. (ÜP, IX 442)

Se a disciplina visa apenas domar os instintos, isto é impedir a selvageria, a cultura visando a instrução e aprimoramento das faculdades de conhecer e julgar acrescenta-lhe um conteúdo cognitivo e visa o auto-esclarecimento. A civilização visa formar o cidadão para que ele tome parte ativa na vida da sociedade em que está inserido. A moralização diz respeito ao caráter, e tem como foco o homem considerado não meramente como animal, mas já como pessoa.

Como o próprio Kant faz questão de deixar claro, a educação moral não pode permanecer baseada unicamente sobre a disciplina, mas deve assentar sobre máximas. No princípio são as máximas da escola (heteronomia), o que supõe certamente o aprendizado e a internalização de certas regras, essenciais para a convivência humana e mais tarde serão as máximas do próprio indivíduo esclarecido que devem prevalecer (autonomia).

Especificamente no caso da formação moral a influência externa é condição necessária para tal, embora não seja condição suficiente. A coerção externa, exercida no processo formativo, só terá valor se estiver baseada em certos princípios e se o seu fim é converter-se gradativamente em uma auto-coerção segundo o princípio da autonomia.

A *Introdução à doutrina da virtude* apresenta já uma definição do conceito de dever como contendo o conceito de coerção ou constrangimento. Novamente, este conceito não se aplica a seres santos, mas apenas aos seres que por sua constituição imperfeita podem transgredir a lei moral. Este é o caso dos seres racionais sensíveis. O constrangimento ou coerção que o dever contém só pode ser compreendido como auto-constrangimento ou auto-coerção, na medida em que somente a representação da lei moral é o que motiva o agente.

Ali a virtude é caracterizada por Kant como “(...) a força moral da vontade de um *ser humano* no cumprir seu dever, um *constrangimento* moral através de sua própria razão legisladora, na medida em que esta constitui ela mesma uma autoridade executando a lei” (MS TL, VI 405, grifos do autor).

O duplo ponto de vista (sensível-inteligível) a partir do qual o homem deve ser considerado nos ajuda a compreender como a coerção se converte em auto-coerção. Enquanto membro do mundo inteligível o homem é legislador universal mas, na medida em que participa do mundo dos fenômenos, será visto sempre numa relação de obrigação para com aquelas leis que dá a si mesmo. O “eu devo” – enquanto ser sensível, como define Kant, corresponde ao necessário “eu quero” enquanto ser inteligível.

Ter uma vontade perfeita ou santa não é algo factível para os seres finitos. Entretanto a disposição moral perfeita e “enquanto um ideal da santidade”, como afirma Kant, constitui “o arquétipo ao qual devemos nos esforçar para nos aproximar e, ao qual, num progresso ininterrupto mas infinito devemos procurar nos assemelhar” (KpV, V 83).

A partir desta perspectiva pode-se muito bem admitir a necessidade e legitimidade de que a autonomia moral precisa ser aprendida pelo ser sensível. É no fundo um exercício de sua própria liberdade, de conhecer a si mesmo e explorar suas próprias capacidades e possibilidades. Deste modo a resposta à pergunta se a autonomia moral é ensinável pode ser “sim”, porém, sempre e apenas na perspectiva do *homo phaenomenon*.

4. A autonomia moral pode ser ensinada?

A questão posta no início deste trabalho, como vimos, pode ser respondida simultaneamente com um “não”, mas também com um “sim”. Ora, poderia se levantar a dúvida sobre se isso não significa assumir uma contradição em Kant.

Procuramos mostrar que é uma contradição apenas aparente. Na medida em que se analisa o significado de autonomia moral, chega-se ao princípio apresentado por Kant e, por meio dele, à dupla perspectiva que o homem pode ser considerado. Esta dupla perspectiva, que não é uma ontologia ingenuamente duplicada é chave para a compreensão e solução do problema da *ensinabilidade* da autonomia moral. Vimos o quanto é importante distinguir o plano ou a perspectiva desde a qual estamos falando, quando o tema é este da autonomia moral e sua ensinabilidade. Só é possível responder positivamente desde a perspectiva da antropologia prática ou, se assim preferirmos, desde a perspectiva do desenvolvimento psicológico-moral do homem. Desde a perspectiva da fundamentação da moral, isto é, desde que se considere a autonomia como princípio supremo da moralidade, não é possível afirmar sua ensinabilidade sem cometer equívocos e fazer confusão dos planos (fundamentação e aplicação).

Aliás, o próprio Kant nos instrui sobre isso de modo inequívoco numa observação (nota de rodapé) na primeira parte do escrito da religião. Embora o termo empregado ali não seja “autonomia moral” e sim “virtude”, é clara sua posição sobre a possibilidade de se poder ou não ensinar a moral. Isso é exposto no contexto de análise da questão sobre se *o homem é (por natureza) ou moralmente bom ou moralmente mau*. Ali diz Kant:

Os antigos filósofos morais que quase esgotaram tudo o que se pode dizer não deixaram sem tocar as duas questões acima mencionadas. A primeira expressaram-na assim: deve a virtude ensinar-se (portanto, será o homem por natureza indiferente à virtude e ao vício)? A segunda era: haverá mais de uma virtude (por conseguinte, acontecerá porventura que o homem seja virtuoso numas partes e vicioso noutras)? Ambas foram por eles negadas com precisão rigorística, e com razão; pois consideravam a virtude *em si* na ideia da razão (como deve ser o homem). Mas quando se quer julgar moralmente este ser moral, o homem, no fenômeno, isto é, como no-lo deixa conhecer a experiência, então pode responder-se afirmativamente às duas perguntas aduzidas. Com efeito, o homem não é então julgado pela balança da razão (diante de um tribunal divino), mas segundo um critério empírico (por um juiz humano). (Rel., VI 24)

Para lembrar o caráter paradoxal da questão vale retomar aqui, também a formulação de Leonard Nelson (1882-1927), estudioso de Kant e discípulo de Jakob Friedrich Fries, – a parte suas discordâncias com o primeiro no campo da teoria do conhecimento e da ética –. Ele expôs e analisou exemplarmente este problema em suas *Vorlesungen über die Grundlage der Ethik* (1949). O paradoxo consiste, para ele, em que a educação moral somente é possível por meio da ação/atuação do formador e seu respectivo *efeito* na formação da personalidade ou caráter do jovem. Por outro lado, seu objetivo é propiciar ao indivíduo a realização progressiva de sua liberdade.

Portanto, formar para a autonomia moral implica, segundo Nelson, “em influenciar o educando com o objetivo de que ele se determine de modo independente de toda a influência [...] Mas como se pode, por meio da influência externa, destinar alguém a não se deixar determinar por nenhuma influência externa? (NELSON, 349)

Se do ponto de vista inteligível a autonomia é propriedade da causalidade de todos os seres racionais, incluindo-se aí o homem, então a autonomia *não pode e não necessita ser aprendida*. Se, porém, tomarmos a peculiar constituição do homem, racional, mas ao mesmo tempo sensível perceberemos a autonomia moral só pode ser resultado de um auto-aperfeiçoamento que, por sua vez, é antecedido, até certo ponto, por

um aperfeiçoamento forçado, isto é, por um processo de construção da personalidade (moral) realizado por meio de outros. Mas como disso nunca teremos total conhecimento no mundo dos fenômenos (pois seria o mesmo que dizer que é possível demonstrar a liberdade!) não resta outra coisa que a legalidade ou ilegalidade da ação (conformidade ou não com a lei).

Deste modo, o que para está “dado” para o homem como ser inteligível (a autonomia da vontade), ainda precisa ser conquistado e realizado enquanto ser sensível. Para isso podemos lançar mão de alguns recursos, como a educação e o direito (a arte de educar e a arte de governar). A primeira especialmente será vista como um processo sempre inacabado ou que pode ser aperfeiçoado a cada geração, ao longo da história. Ela deve preparar o homem virtuoso, o cidadão culturalmente instruído afim de que ele possa ser o condutor de sua própria vida.

Neste contexto, a virtude, entendida como uma força moral, deve ser adquirida mediante exercício, tal como o exercício físico fortalece a condição corporal. Não obstante a rudeza, a fragilidade e, portanto, a finitude do homem sensível, ele não pode esquivar-se de sua *destinação*, isto é, ser capaz de autodeterminação moral e capaz de pensar por conta própria. Ainda que Kant possa ter razão, também, quando em algum momento, diz que de uma madeira tão retorcida quanto é o homem nada que seja reto pode ser fabricado, ele não está sugerindo um fatalismo, nem qualquer tipo de antropologia pessimista

Como sempre, o que Kant tem em mente é a ascensão progressiva do homem ao seu grau mais elevado, a saber, a auto-determinação pela pura representação da lei.

Pode-se também muito bem dizer que: o homem está obrigado à virtude (como uma força moral). Pois ainda que, graças à liberdade, possa e deva ser em absoluto pressuposta a faculdade (*facultas*) de superar todos os impulsos sensíveis que a isso se opõem, esta faculdade é, no entanto, enquanto força (*robur*) algo que tem que adquirir-se, elevando o móbil moral (a representação da lei) mediante a contemplação (*contemplatione*) da dignidade da lei racional em nós, mas também, ao mesmo tempo, por meio do exercício (*exercitio*). (MS TL, VI 397)

Neste sentido parece ser procedente a afirmação de Gerhard Funke (1979, p.131), quando diz que a moralização e a moralidade não são um *Faktum*, como a lei é para a razão, mas *no homem sensível* um *Faciendum*. Esta perspectiva de modo algum contradiz o projeto de Kant. Ao contrário ela aponta para uma perspectiva em que o homem

precisa *tornar-se* o seu próprio legislador. É fundamental, portanto, situarmos a perspectiva desde a qual se considera o tema.

Referências

- BRANDT, Reinhard. “Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie”. In: J. Stolzenberg, *Kant in der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007a.
- _____. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007b.
- _____. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: (1798)*. Kant-Forschungen, Bd. 10. Hamburg, 1999.
- EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim, 2002.
- ESSER, Andrea M. *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart, 2004.
- FUNKE, Gerhard. *Von der Aktualität Kants*. Bonn: Bouvier Verlag, 1979.
- HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg, 1980.
- HUTTER, Axel; KERTHEININGER, Markus. *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*. Freiburg: Karl Alber Verlag, 2009.
- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902. bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss. (29 vols.).
- _____. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark. Berlin: De Gruyter, 2004.
- NELSON, Leonard. *Vorlesungen über die Grundlage der Ethik: 2. Band: System der philosophischen Ethik und Pädagogik*. 2. Auf. Göttingen/ Hamburg: Verlag „Öffentliches Leben“ Gmbh.
- SANTOS, Robinson dos. *Moralität und Erziehung bei Kant*. Kassel University Press, 2007.
- SANTOS, Robinson dos; MENEZES, Edmilson. *Esclarecimento e educação moral em Kant*. (Manuscrito) Pelotas/Aracaju: 2009.
- SOMMER, Manfred. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- WOOD, Allen. *Kant*. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- _____. “Was ist kantische Ethik?” In: H. U. Baumgarten; C. Held (Hrsg.). *Systematische Ethik mit Kant*. München, 2001.

Resumo: O problema da “ensinabilidade” da autonomia moral aparece quando se tenta compreender e conceber a autonomia conectada com a dimensão sensível do homem, uma vez que este não age espontaneamente, tampouco imediatamente por respeito a lei moral. A sensibilidade constitui-se, conforme o próprio Kant define, como um obstáculo ao cumprimento do dever. Deste modo é preciso considerar quais as possibilidades que se apresentam para a aplicação ou realização (*Verwirklichung*) da lei moral no homem sensível. Temos as referências de Kant a este problema especialmente na *Antropologia*, na *Doutrina da Virtude* e na suas *Preleções de Pedagogia*. Contudo, o discurso de educar para a autonomia moral ou para a moralidade, como ele é presente no pensamento antropológico e pedagógico de Kant, precisa ser reconsiderado e analisado criticamente, na medida em que se apresenta como uma espécie de antinomia: a autonomia moral exclui qualquer causalidade externa ou alheia à vontade e, por outro lado, o comportamento moral é algo que é efetivamente aprendido e implica na necessidade da formação.

Palavras-chave: liberdade, coerção, autonomia moral, antropologia, Kant

Abstract: The problem whether moral autonomy can be taught appears when one tries to understand and conceive it in connection with the sensitive dimension of man, given that he acts neither spontaneously nor immediately for respect of the duty. Thus we need to consider that are the possibilities available for the application or realization (*Verwirklichung*) of the moral law in sensitive human beings. We have Kant’s references to this problem, especially in his *Anthropology*, the *Doctrine of Virtue*, and in his *Pedagogical Lectures*. However, talk of educating for moral autonomy, as it is presented in Kant’s anthropological and pedagogical thinking, needs to be reconsidered and analyzed critically, since it presents itself as a kind of antinomy: moral autonomy rules out any causality that is external or foreign to the will. On the other hand, moral behavior is effectively learned and entails the need for moral formation.

Keywords: freedom, coercion, moral autonomy, anthropology, Kant

Progresso moral e justiça em Kant

[Moral progress and justice in Kant]

Carlos Adriano Ferraz*

UFPel, Pelotas

Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln.¹

Man kann die Geschichte der Menschengattung im grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und, zu diesem Zweck, auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln.²

É notório que a Filosofia Política de Kant é, no contexto geral da *Kant-Forschung*, um tema pouco explorado, sobretudo se considerarmos o quão investigados são os demais elementos de sua Filosofia Prática, especialmente aqueles oriundos de sua ética. Dada a atenção exacerbada dirigida às suas três Críticas, seus textos “menores” foram, por assim dizer, ofuscados. E é precisamente nestes textos que encontramos o cerne de sua Filosofia Política e uma resposta ao problema da Justiça (*Recht*). Mesmo sua *Rechtlehre*, a qual, como parte de sua almejada “metafísica da moral” dá uma resposta sistemática ao problema da Justiça, parece ter despertado mais a atenção dos juristas do que dos filósofos familiarizados com sua Filosofia Prática.

De qualquer maneira, cabe considerar, em um primeiro momento, que Kant constrói sua Filosofia Política no seio mesmo do “Esclare-

* Email para contato: ferrazca@hotmail.com

¹ “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Erster Satz*. In: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2004). Dourante *Idee*.

² “Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” (Kant, Immanuel. *Idee. Achter Satz*. In: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2004).

cimento” (*Aufklärung*), o qual ele compreendeu não como algo estático (como muitas vezes os historiadores entendem a “ilustração”), mas sim como um processo dinâmico de desenvolvimento que abarca, inclusive, o estabelecimento da sociedade civil. Kant, como é plenamente reconhecido, era leitor de autores tais quais Maquiavel, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume e J.J. Rousseau. Além disso, ele estava familiarizado com autores fundamentais do Direito Natural, tais como Althusius, Grotius e Pufendorf³. Tal leitura transparecerá, como veremos, na construção de sua própria concepção de Filosofia Política.

Assim, a clássica tríade conceitual “estado de natureza”, “contrato social” e “sociedade civil” será um dos pontos mais importantes da Filosofia Política moderna. Mesmo Kant a adotará. Mas em Kant, diferentemente do que ocorre nos demais contratualistas modernos, tais elementos constituirão o que ele entende por “ideia”. Ou seja, eles não são conceitos que poderiam ter uma contrapartida fática. A “ideia”, enquanto produto da razão (*Vernunft*), difere do conceito, o qual é um produto do entendimento (*Verstand*). Portanto, o “estado de natureza” kantiano não é uma descrição antropológica de uma espécie de estado prévio ao Estado de Direito. Ele é uma ideia que nos aponta para a necessidade da fundação do Estado. É comum aos contratualistas sustentar que os homens precisam sair do “estado de natureza”. Entretanto, é Kant quem colocará tal saída como uma necessidade fundada na razão prática pura, oferecendo, portanto, uma fundamentação *a priori* para a “sociedade civil”.

Com efeito, embora sua Filosofia Política comece a ser estabelecida apenas em 1784 (nos opúsculos *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* e *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, respectivamente), quando Kant está, então, com sessenta anos, a primeira passagem em que temos uma clara ideia de sua Filosofia Política vindoura encontra-se três anos antes, na *Kritik der reinen Vernunft* (1781), em uma extensa e esclarecedora passagem em que ele afirma:

Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação. Porque nada pode ser mais prejudicial e indigno de um filósofo

³ A partir de 1767 Kant passa a oferecer um curso de Teoria do Direito.

do que fazer apelo, como se faz vulgarmente, a uma experiência pretensamente contrária, pois essa experiência não existiria se, em devido tempo, se tivessem fundado aquelas instituições de acordo com as ideias e se, em vez destas, conceitos grosseiros, porque extraídos da experiência, não tivessem malogrado toda a boa intenção. Quanto mais conformes com esta ideia fossem a legislação e o governo, tanto mais raras seriam, com certeza, as penas; pelo que é perfeitamente razoável (como Platão afirma) que, numa perfeita ordenação entre legislação e governo, nenhuma pena seria necessária. Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a ideia que apresenta este *maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível. Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a ideia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir (Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2006, B373. Doravante *KrV*).

Assim, o pensamento político de Kant passa a se consolidar em seu período maduro, pós-*KrV*. Aliás, os demais textos que condensam seu projeto crítico em Filosofia Política surgem após a *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) e a *Kritik der Urteilskraft* (1790). Os mais relevantes são: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), *Die Metaphysik der Sitten* (1797), *Der Streit der Facultäten* (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) e seu já tardio *Über die Pädagogik* (1803). Estes textos representam sobejamente o sistema do pensamento político de Kant.

Não obstante, faz-se necessário, inicialmente, tornar claro que Kant distingue dois tipos de legislação em Filosofia Prática: uma legislação interna e uma legislação externa. Tal é a conhecida distinção entre moralidade e legalidade. Ou, ainda, entre o moralmente bom e o legalmente correto (ou justo). Desde a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) Kant externa sua preocupação em oferecer uma “metafísica da moral”, para a qual aquela obra seria a “fundamentação”⁴. Dessa forma,

⁴ Conforme ele deixa claro no prefácio a esta obra: “no propósito, pois, de publicar um dia uma metafísica dos costumes, faço-a preceder desta fundamentação” (*Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen*). Cf. GMS. 391, p. 29. Aliás, cabe aqui uma importante justificação acerca do por que de utilizarmos “metafísica da moral” para *Metaphysik der Sitten*. Ora, como Kant mesmo indica em sua MS (Cf. 216, p. 23), o termo *Sitten* significa, comumente, “maneiras e formas de vida”, dado que é uma tradução de *mores*, o qual, por sua vez, pretende ser uma tradução do *ethos* grego. Portanto, “costumes” poderia sugerir uma certa proximidade com tal acepção, o que não é, em Kant, o caso. Assim, dado que a moral, no

a GMS busca pelo “princípio supremo da moralidade” (“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”), o qual será a base fundacional de sua “metafísica da moral”. Assim, apesar de ser formulado ao final da primeira seção da GMS, é em sua segunda seção que tal fórmula será desenvolvida no conjunto de sua doutrina dos imperativos. Nosso propósito, aqui, é tomar como ponto de partida a primeira e segunda variações do imperativo categórico (as quais são, diga-se de passagem, mais finalísticas do que procedimentais), a saber: 1ª. “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (“fórmula da lei da natureza”. 421); 2ª. “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (“fórmula do fim em si”. 429). Desta feita, da “fórmula do fim em si” podemos depreender que ela nos apresenta dois comandos: o comando negativo de não usar os demais apenas como meio para nossos fins particulares e o comando positivo de promover os fins essenciais à humanidade, quais sejam, a própria perfeição e a felicidade dos outros. Não apenas isto, podemos compreender um aspecto moral e um aspecto jurídico em tal formulação. O aspecto jurídico diz respeito ao comando negativo de não usar os demais como meros meios para a realização de nossos próprios fins, isto é, de não instrumentalizá-los. O moral, por seu turno, concerne à concepção da humanidade como fim. A partir disto, dizemos que podemos usar os demais como meio (em uma relação contratual, por exemplo) desde que haja um consenso racional. As ações devem servir, pois, aos nossos fins e aos fins dos demais.

Não obstante a importância da “fórmula do fim em si”, à qual retornaremos mais adiante, é na primeira variação (“fórmula da lei da natureza”) que vemos Kant dar, pela primeira vez, certa “substancialidade” ao imperativo categórico. Aqui ele apresenta-nos os seus célebres quatro exemplos, os quais seguem a “fórmula da lei da natureza”. Os quatro exemplos tratam de dois deveres perfeitos (*strictos*) e de dois deveres imperfeitos (*latos*). Os exemplos de deveres perfeitos são os deveres (expressos em comandos negativos) de não cometer o suicídio (dever perfeito para consigo mesmo) e de não fazer falsas promessas (dever perfeito para com os demais). Os exemplos de deveres imperfeitos (expressos em comandos positivos) são o de desenvolver os próprios talentos (dever imperfeito para consigo mesmo) e o de ser benevolente, de

sentido kantiano, abarca tanto o Direito quanto a Ética, a expressão “metafísica da moral” é plenamente justificável.

contribuir para a realização da felicidade alheia (dever imperfeito para com os outros). Tais deveres são imperfeitos porque permitem uma certa “latitude”: eles não nos dizem quais talentos desenvolver ou o que fazer para ser benevolente com os demais. Há, aqui, um espaço para considerações acerca de elementos contingentes (uma ‘latitude’, portanto).

Desta feita, a necessidade de aplicabilidade, que em 1785 foi exposta nas variações imediatas do imperativo categórico, é asserida categoricamente apenas em 1797 em sua *Die Metaphysik der Sitten*, na qual ele afirma que

[...] a legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser também externa. Assim, cumprir uma promessa correspondente a um contrato é um dever externo, mas o mandado de o fazer unicamente porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence meramente à legislação interior. Portanto, o dever não pertence à Ética, como um tipo particular de dever (como um tipo particular de ações a que estamos obrigados) – uma vez que é um dever externo, tanto na Ética como no Direito –, mas porque a legislação é, no caso mencionado, interior e não pode ter nenhum legislador externo. É precisamente por esta razão que os deveres de benevolência se incluem na Ética, mesmo que sejam deveres externos (deveres referidos a ações externas), porque a sua legislação só pode ser interior. A Ética tem, decerto, também os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas, não obstante, tem também deveres comuns com o Direito, só que não o modo de obrigação (...). Há pois, decerto, muitos deveres éticos diretos, mas a legislação interior faz também de todos os restantes deveres éticos indiretos (KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. A 220, p. 29).

Com efeito, a legislação ética (*ethica*) difere da legislação jurídica (*ius*) unicamente pelo ‘modo’ de obrigação (uma vez que ambas impõem uma obrigatoriedade – *Verbindlichkeit*). À legislação jurídica não importa, nesse sentido, a intenção do agente, mas apenas sua ação exteriormente observável. No entanto, isto não faz de Kant um positivista jurídico. Ele não sustenta, aliás, nem um eudaimonismo jurídico, nem um perfeccionismo jurídico⁵. Como ele deixa claro em sua *Die Metaphysik der Sitten*, “a filosofia não pode, portanto, compreender na sua parte

⁵ O problema de identificar a lei jurídica com o imperativo prudencial é que com isso incorre-se em uma espécie de ‘eudaimonismo jurídico’. Ora, a felicidade não é, em Kant, um princípio, dado que ela varia de sujeito para sujeito. Além disso, identificar a lei jurídica com o imperativo de habilidade é, também, indevido, pois com isso o problema político tornar-se-ia um “problema técnico”, o que é inaceitável desde uma perspectiva kantiana: a política é um “problema moral”. Tais abordagens problemáticas e, segundo vemos, equivocadas da lei jurídica em Kant, são feitas, respectivamente, por Norberto Bobbio (BOBBIO, Norberto. *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*. Turim: Giappichelli, 1969) e por Gioele Solari (SOLARI, Gioele. “Scienza e Metafisica del Diritto in Kant” In: *Studi storici di filosofia del diritto*. Turim: Giappichelli, 1949).

prática (...) nenhuma doutrina técnico-prática, mas somente moral-prática”⁶. E lembremos que Kant entende por “técnico-práticos” justamente os imperativos hipotéticos, e não o imperativo categórico, o qual seria “moral-prático”. Nesse sentido, o imperativo categórico não é apenas o princípio de uma doutrina da virtude, mas de uma “metafísica da moral” como um todo, a qual é constituída por uma “doutrina do direito” e por uma “doutrina da virtude”, ou, ainda, pelo direito e pela ética. A ambas as legislações concernem “leis da liberdade” (*Gesetze der Freiheit*). Estas chamam-se “morais” – *moralisch* – (para poderem ser distinguidas das “leis da natureza” – *Naturgesetzen*) e dividem-se em “éticas” (*ethisch*), quando exigem que elas mesmas “constituam o fundamento determinante das ações”, e “jurídicas” (*juridisch*) “na medida em que estas leis morais se referem a ações meramente externas e à sua normatividade”⁷. Portanto, as “leis da liberdade” envolvem, para seres imperfeitamente racionais, ‘necessitação’ (*Nötigung*) moral. Esta sempre representa uma obrigação⁸. E a ‘obrigatoriedade’ (*Verbindlichkeit*), uma vez estabelecida pela ‘necessitação’, é sempre moral, seja obligatoriedade por dever (por ‘autocoerção’ – *Selbstzwang*), seja obligatoriedade por ‘coerção’ (*Zwang*) externa (e aqui, em sua *Die Metaphysik der Sitten*, cabe notar, Kant amplia o conceito de *Verbindlichkeit*. Em suas palavras: “e por isso só pode existir um único dever, se bem que a ele possamos

⁶ Also kann die Philosophie unter dem praktischen Teile (...) keine *technisch*– sondern bloß *moralisch-praktische* Lehre verstehen... (MS)

⁷ “Diese Gesetze der Freiheit heißen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, *moralisch*. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Räume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer, als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind, und sofern insgesamt zum inneren Sinne gehören. Eben so mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen” (KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. A 214, pp. 19-20).

⁸ “A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio de autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*” (“Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt *Pflicht*”). Cf. GMS. 439, p. 77.

estar vinculados de diferentes modos”⁹). “Para os homens e todos os entes racionais criados, a necessidade moral é necessitação (*Nötigung*), isto é, obrigação (*Verbindlichkeit*), e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever (...)”. Assim, ‘obrigação’ (*Verbindlichkeit*) “é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão”¹⁰.

Ele está preocupado, pois, com a relação entre estas duas legislações. Por essa razão, em *Die Metaphysik der Sitten* (A 217, p. 24) ele afirma:

O contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da realização das leis da primeira na natureza humana, a criação, difusão e fortalecimento dos princípios morais [...]

Assim, dado que Kant nunca sistematizou uma “antropologia moral” (*moralische Anthropologie*), parece-nos lícito buscá-la em seus textos de Filosofia Política e da História supra-citados (bem como nas variações do imperativo categórico, os quais demonstram uma preocupação no tocante à substancialização da lei moral). Assim, desde a GMS Kant expressa a necessidade do que lá, ainda no prefácio, ele denomina de “antropologia prática” (*praktische Anthropologie*): “a física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a ética, se bem que nesta, a parte empírica se poderia chamar especialmente *antropologia prática*, enquanto a racional seria a *moral* propriamente dita”¹¹ (GMS. 388, p. 26). Fica evidente, portanto, sua preocupação com a aplicação dos princípios morais. Tal aplicabilidade envolve, segundo vemos, a necessidade de formação¹², a qual, por sua vez, passa pela

⁹ “*Pflicht* ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der *Verbindlichkeit*, und es kann einerlei *Pflicht* (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können” (MS. 222, p. 32).

¹⁰ “*Verbindlichkeit* ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft” (MS. 222, p. 31).

¹¹ “Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentlich *Moral* heißen könnte” (GMS. 388).

¹² Isto fica evidente em sua GMS (404, p. 41), onde ele afirma: Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio (...). Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio (...) (“So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden

instituição do Estado (da sociedade civil). Isso fica claro quando, ao tratar do caráter da espécie (*der Charakter der Gattung*) em sua “Antropologia de um ponto de vista pragmático” (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798. 325, p. 219), ele afirma que

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar*, *civilizar* e *moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.¹³

Por essa razão, ele assere que “tomar como máxima agir em conformidade com o Direito é uma exigência que me coloca a Ética”¹⁴. Portanto, a exortação para a saída do “estado de natureza” é, em Kant, categórica, e não uma mera arbitrariedade empiricamente determinada e contingente. Ela apresenta-se como obrigação, a qual visa a realização dos fins impostos pela razão prática pura. Em outras palavras, uma vez que devemos realizar a liberdade externa, devemos, também, ingressar em sociedade. Não apenas isto, para resguardar a liberdade externa faz-se imperioso o estabelecimento de uma constituição que garanta a maior liberdade externa possível.

Como foi dito anteriormente, o projeto kantiano insere-se no contexto do Esclarecimento (*Aufklärung*), projeto este sobejamente expresso no opúsculo “Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784). Tal projeto caracterizava-se por ser uma tentativa de levar o homem à Maioridade (*Mündigkeit*). Mas a questão que podemos colocar é: o que significaria sair daquele estado abjeto a que Kant denomina Menoridade (*Unmündigkeit*)?

Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde”).

¹³ “Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohlbens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen”.

¹⁴ “Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut” (MS. 231, p. 44).

Ora, esta é uma questão prática: todo desenvolvimento legítimo, como podemos depreender de sua “Crítica da Razão prática”¹⁵ (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), está subsumido à Razão prática pura¹⁶ (*reine praktische Vernunft*).

Dessa forma, o projeto kantiano referente ao Esclarecimento a-barcaria todo o conjunto de seu sistema crítico. Mesmo no âmbito político haveria tal pretensão, ou seja, o progresso para melhor teria, também, um estatuto legal, isto é, uma dimensão institucional e histórica. Na supracitada oitava proposição da *Idee*, Kant deixa claro que Paz (*Friede*) e uma constituição perfeitamente justa (“*eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*”¹⁷), bem como relações internacionais ordenadas, são necessárias para uma formação do caráter e um esclarecimento civil.

Dessa forma, um governo republicano¹⁸ providenciaria as melhores condições para o desenvolvimento de um povo esclarecido, ou, ainda, ciente de sua autonomia. Em um tal governo as leis se originariam de uma espécie de “vontade geral”. A partir delas seria estabelecida a “constituição republicana” propriamente dita. O homem é aqui concebido como livre, igual (não de um ponto de vista econômico e auto-legislador) Nesse sentido, é possível falarmos do Esclarecimento como uma espécie de “despertar moral”. E isso envolve, como veremos adiante, a ideia de *formação* (concebida individual e coletivamente). Em outros termos, Kant está preocupado com a dimensão ética da vida política.

De qualquer maneira, devemos enfatizar que a história, bem como o desenvolvimento de instituições jurídicas, não representa um desenvolvimento moral, ou seja, um desenvolvimento de jaez moral, mas, sim, o progressivo desenvolvimento dos resultados produzidos pelos indivíduos *motivados* moralmente e agindo sob condições empíricas diversas (e, diríamos, adversas)¹⁹.

Dito de outra forma, a história²⁰, enquanto *medium* entre natureza e liberdade, constitui o domínio no qual percebemos uma “aplicação” dos princípios mais elevados e sublimes da moralidade, os quais se concretizam em um estado de direito (ou, ainda, *devem* concretizar-se em tal

¹⁵ Cf. item III do Cap. II da Dialética da Razão pura prática: “Do primado da razão prática pura na sua conexão com a razão pura especulativa”.

¹⁶ Sobre a tradução de *reine praktische Vernunft* por “Razão prática pura”, ver: Valerio Rohden, “Razão prática pura”, *Dissertatio* 6 (1997): 69-98.

¹⁷ Cf. Kant, Immanuel. *Idee. Fünfter Satz*.

¹⁸ Nos moldes propostos em seu opúsculo *À paz perpétua (Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795).

¹⁹ Ou seja, todo desenvolvimento histórico é um desenvolvimento *legal*.

²⁰ Aliás, é Kant (e não Hegel) quem distinguirá *weltgeschichte* (leitura acerca do sentido/telos da história do homem) de *Historie* (a qual limita-se a catalogar fatos históricos).

estado) e em suas instituições²¹. Nesse sentido, diríamos que tais instituições são a *ratio cognoscendi* da liberdade civil, ao passo que esta seria a *ratio essendi* daquelas.

O estado de direito apresenta-nos, portanto, as *condições de possibilidade da realização dos princípios morais no mundo natural*.²² Dessa feita, a efetivação dos princípios morais exige, como condição *sine qua non* dessa mesma realização, o mundo do Direito. E lembremos que aqui realização moral coincide com a ideia mesma de Esclarecimento. Portanto, o estado não é exigível pela mera prudência, mas pela razão prática pura mesma como um requisito necessário à realização do processo de Esclarecimento.

Com efeito, parece-nos legítimo especular que a divisão sistemática da *Metafísica dos Costumes* (1797), em “Doutrina do Direito” e “Doutrina da Virtude”, talvez já signifique que Kant trata primeiro do Direito em virtude de as relações jurídicas serem, de alguma forma, anteriores aos deveres morais. Dito de outra maneira, o Direito precederia o Bom. E o Direito precederia o Bom no sentido de que as relações de direito contribuem para que haja um desenvolvimento assintótico para o melhor, para a moralidade (muito embora não possamos falar, de uma perspectiva empírica, em um desenvolvimento moral do homem). Mas isso não significa, de qualquer maneira, que o Direito seja melhor do que a Moral.

O Direito é importante nesse processo no sentido de que a *Ética mesma pressuporia a prioridade das relações externas*. A Razão prática pura não pode atender à ação de um ponto de vista interno sem ter, antes, atendido à ação de um ponto de vista externo. E isso em virtude da coerção externa. Como fica claro em seu texto “Sobre a Pedagogia” (*Über Pädagogik*, 1803), tudo o que resulta da coerção, do adestramento e da disciplina *deve* estar submetido à moralidade (mesmo o Direito, portanto). Ao constranger o arbítrio (*Willkür*)²³, o homem prepara-se para a edificação da vontade livre (*Wille*). Além disso, em seu texto “À paz

²¹ A esse propósito, ver tese perfilhada por Y. Yovel em seu estudo fundamental: YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

²² Lembremo-nos que é um dos desdobramentos do imperativo categórico o agir “como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum ALLGEMEINEN NATURGESETZ werden sollte*). (Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 421)

²³ Mediante um imperativo considerado enquanto princípio universal: “Uma ação é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (“Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann”)

perpétua”²⁴ (*Zum Ewigen Frieden*, 1795), Kant fala em atingir “a boa formação moral de um povo” valendo-se de uma “boa constituição política”. O mesmo ele diz em sua “Doutrina da Virtude”²⁵. Ou seja, *um estado de Direito é uma exigência moral*. Dessa forma, voltando à sua “metafísica da Moral, nela Kant trata de (A 221) deveres éticos diretos – *direkt-ethische Pflichten* – (no âmbito da ética) e de deveres éticos indiretos – *indirekt-ethischen Pflichten* – (no âmbito do direito)²⁶. Como ele ainda nos diz na referida obra, “tomar como máxima o obrar conforme ao direito é uma exigência que me faz a ética”²⁷. (A 231). Ou, ainda, conforme *À paz perpétua* (A 72), é necessário que a “sabedoria política concorde com a moral”²⁸.

Assim, apesar de no âmbito legal a lei se referir à ação, ao passo que no âmbito ético ela se refere à adoção de certos fins, ambos os níveis da Moral podem estar de acordo, isto é, as ações legais *devem* estar de acordo com os fins impostos pela Ética. E nisto, segundo vemos, reside a legitimidade do Direito e seu papel no projeto kantiano de Esclarecimento. Portanto, podemos dizer que as ações conforme o Direito estão, objetivamente, de acordo com uma lei universal. E são necessárias à Ética, como fica claro no texto “Religião nos Limites da Simples Razão” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793), no qual Kant afirma que a instituição da sociedade civil é pré-requisito para a instauração da comunidade ética (“reino dos fins”). Aliás, também na “Doutrina da Virtude” Kant mantém a posição consoante a qual devemos cultivar certos estados sensíveis, pois estes nos ajudam a agir conforme os fins moralmente necessários. Como ele também nos diz na 4.^a proposição da ideia:

Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaftens; weil er in einem solchen Zustand sich mehr als Mensch, d.i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt.²⁹

²⁴ No Apêndice intitulado *Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den Ewigen Frieden* – “Sobre a discordância entre a Moral e a Política a propósito da Paz Perpétua”.

²⁵ Especialmente na *Ethische Methodenlehre*.

²⁶ *So gibt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber und insgesamt, zu indirekt-ethischen* – Assim, enquanto há muitos deveres éticos diretos, a legislação interior faz os demais indiretamente éticos.

²⁷ *Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut*.

²⁸ Daí sua distinção entre Político Moral (*moralischen Politiker*) e moralista Político (*politischen Moralisten*). O primeiro institui leis à luz da razão prática pura. O segundo, por sua vez, institui leis que se conformem a interesses particulares/patológicos.

²⁹ “O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais.” (...)

Na sociedade, portanto, ainda segundo Kant na proposição acima citada, há a “fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade com um todo moral.”

Portanto, falamos mais acertadamente em uma “Metafísica do Direito” do que em um conhecimento empírico do Direito. Isso porque este último procura conhecer o que está em conformidade com as leis em um dado país em uma dada época³⁰. Já a expressão “Metafísica do Direito” proposta por Kant procura pelos princípios *a priori* da razão consoante os quais podemos julgar o valor moral de qualquer lei positiva³¹.

Além disso, para que seja possível a realização dos deveres da virtude, notadamente a perfeição de si e a felicidade dos outros, faz-se imperioso estabelecer os princípios metafísicos do direito (daí, segundo vemos, a necessidade de que a “Doutrina do Direito” preceda a “Doutrina da Virtude”).

Para que seja possível o desenvolvimento das ‘disposições naturais’, faz-se mister a instituição de um estado civil legítimo (justo). A natureza, através da intervenção do direito, deve tornar-se um meio para que o homem realize seu destino: a perfeição moral e sua consequente felicidade (eis, aqui, o conceito kantiano de Sumo Bem). Em suma, os homens são determinados pela razão a conviver em sociedade com os demais com o objetivo de (como vimos a partir de sua ‘Antropologia’) civilizarem-se, cultivarem-se e, por fim, moralizarem-se. Nesse sentido, o caráter moral é formado, pois, como nos diz Kant em sua *Crítica da Razão Prática* (A 161), seu objetivo é “apenas indicar as máximas mais gerais da doutrina do método do exercício e da formação³² moral”. Portanto, através do Direito estabelecemos uma relação pacífica e harmoniosa entre a práxis e a razão. Através do arbítrio (*Willkür*) concretizamos os preceitos éticos, tendo em vista o arbítrio consistir, como Kant deixa claro na *Metafísica dos Costumes*, na faculdade de desejar “unida à consciência de ser capaz de produzir o objeto mediante a ação”³³. E tal

³⁰ É histórico em uma perspectiva histórica (não prospectiva).

³¹ Ou ainda, faculta-nos responder à questão: O que faz justa a política?

³² Kant menciona, aqui, *moralischen Bildung*. A formação, em Kant, envolve tanto a disciplina (a qual tira o homem da selvageria) quanto a instrução/cultura.

³³ “Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es **Willkür**” (Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. A 5. Grifo nosso).

objeto está expresso na “Doutrina da Virtude” (A 387) (entre outros textos), onde nos diz Kant:

Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zweck zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht bloss die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein.³⁴

Isso é, com efeito, ordenado pela razão prática pura (moral). Assim, deve o homem “progredir no cultivo de sua vontade até chegar à mais pura intenção virtuosa”, onde o móbil das ações será a lei. Em suma, há em Kant uma exortação moral ao Esclarecimento.

E é aqui que cabe voltar aos deveres de virtude (amplos), os (considerados enquanto deveres imperfeitos na GMS), retornam pois expressam a essência do projeto kantiano acerca do Esclarecimento, e os quais, note-se, só são possíveis (sua realização) em um estado de direito. Tais deveres são (1) a própria perfeição³⁵ (*Meine eigene Vollkommenheit*) e (2) a felicidade alheia³⁶ (*Die Glückseligkeit anderer*). A própria perfeição pode ser dividida em perfeição física e cultivo (*Kultur*) da moralidade. “A perfeição física, quer dizer, o cultivo de todas as faculdades em geral para fomentar os fins propostos pela razão” (A 391). Isso é, com efeito, um dever e um fim. A este dever subjaz um imperativo incondicionado e, portanto, moral. Lembremos que, ainda segundo Kant, “a capacidade de propor algum fim em geral é característica da humanidade (à diferença da animalidade)”. Por meio da cultura (que envolve um estado de direito), o então animal se eleva a homem. Quanto ao cultivo da moralidade, diz-nos Kant que “a máxima perfeição moral do homem consiste em cumprir com seu dever e precisamente por dever” (A 392).

³⁴ “É para o homem um dever progredir cada vez mais desde a incultura de sua natureza, desde a animalidade até a humanidade, que é a única pela qual é capaz de propor a si mesmo fins: suprimir sua ignorância mediante a instrução e corrigir seus erros; e isto não só lhe recomenda a razão prática-técnica para seus diferentes fins (de habilidade), mas sobretudo lhe ordena absolutamente a razão prática moral, e converte esse fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que lhe habita”.

³⁵ “*Eigener Zweck der mir zugleich Pflicht ist* – meu próprio fim, o qual é para mim dever”.

³⁶ “*Zweck anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist* – o fim dos outros, cuja promoção é para mim dever”.

Em ambos estes deveres há um mandamento de dever pelo dever (não com vista a fins outros). Ou seja, não aperfeiçoamos nossas faculdades para obter x, mas porque é um dever³⁷.

No tocante ao segundo dever de virtude, a felicidade alheia, Kant também a divide em dois âmbitos: o do bem estar físico e o do bem estar moral, sendo este último o que mais nos importa no momento. Sobre ele, diz-nos Kant:

Moralisches Wohlsein anderer (*salubritas moralis*) gehört auch zu der Glückseligkeit anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist.³⁸

Assim, há um aspecto material e um aspecto formal do dever de virtude: o material interno do dever de virtude é: “o próprio fim, que é para mim ao mesmo tempo dever (minha própria perfeição)” (A 398). O material externo é o “fim de outros, cujo fomento é para mim ao mesmo dever (a felicidade dos demais)” (A 398).

Quanto ao aspecto formal do dever da virtude, o interno corresponde “à lei, que é ao mesmo tempo móbil sobre o qual se funda a moralidade de toda determinação livre da vontade”. (A 398). O externo é o fim, que é ao mesmo tempo móbil sobre o qual se funda a legalidade de toda determinação livre”. O lema seria, aqui, nas palavras de Kant: “Mache dich vollkommner, als die blosse Natur dich schuf (perfeice te ut finem; perfeice te ut medium).³⁹

Isso está em pleno acordo com o ideal de Esclarecimento e com a ideia de “cultivo”, ou, ainda, “formação”⁴⁰. Aliás, há três níveis de formação que elevam o homem de sua animalidade à realização do seu caráter “bom”: habilidade (*Geschicklichkeit*), prudência (*Klugheit*) e sabedoria (*Weisheit*). Nesse sentido, toda a filosofia crítica teria seu aspecto pedagógico. A propósito, no §83 da “Crítica da Faculdade do Juízo” (no qual Kant sistematiza brevemente sua filosofia da história), há uma passagem esclarecedora, na qual nos diz Kant:

Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht* allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstrebenden Freiheit gesetzmässige

³⁷ Do contrário cairíamos em um uso meramente instrumental da razão.

³⁸ “O bem estar moral dos demais (*salubritas moralis*) pertence também à sua felicidade. Fomentá-lo é para nós um dever, ainda que tão-somente um dever negativo” (A 394).

³⁹ “faz-te mais perfeito do que te fez a mera natureza”. (A 419)

⁴⁰ Há algumas diferenças conceituais entre os conceitos de “cultivo” e “formação”, mas as mesmas deverão ser explicitadas ao longo da pesquisa.

Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwicklung der Naturanlagen geschehen.⁴¹

Eis precisamente o lugar da doutrina do Direito no projeto de Esclarecimento, ou seja, uma parte da cultura que deve preparar o homem para que este venha a ser meta final. Ora, um tal estado permite ao homem, inclusive, adquirir a virtude (*Tugend*). Isso porque, como nos diz Kant na sua “Metafísica dos Costumes” (A 477),

Dass Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben.⁴²

Com efeito, voltando à questão dos deveres de virtude, eles encontram sua legitimidade, seu caráter apodítico, na terceira formulação do imperativo categórico. Considerando-se que a “natureza racional” existe como um fim, Kant coloca como imperativo a ideia de tomar a humanidade não *apenas* como meio, mas *também* como fim⁴³. Tal ideia está fundada sobre a distinção apresentada na ‘Doutrina Ética Elementar’ da “Metafísica dos Costumes” entre ser racional e ser dotado de razão (ser natural dotado de liberdade interna). A propósito, tal distinção é também estabelecida em sua “Antropologia de um ponto de vista pragmático” (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798), onde nos diz ele:

Wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein Vernünftiges Tier (*animal rationale*) machen kann⁴⁴

⁴¹ “A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última* é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme a leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais”.

* O Esclarecimento – desenvolvimento pleno (e conforme um fim imposto pela Moral) das faculdades do homem, ou ainda, das faculdades que constituem o *Gemüt*.

⁴² “Que a virtude deve ser adquirida (que não é inata) é algo implicado já em seu conceito, sem que seja mister recorrer, portanto, a conhecimentos antropológicos extraídos da experiência (A 477).

⁴³ “Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest” (Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 429).

⁴⁴ “Conseqüentemente, o homem como um animal dotado com capacidade de razão (*animal rationabile*) pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*)” (Kant, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, A 321).

Em um tal imperativo, temos o comando negativo de não tomar as pessoas apenas como meio para certos fins e o comando positivo de promover os fins essenciais à humanidade, a saber, a própria perfeição e a felicidade alheia.

Além disso, temos aqui um comando para agir consoante o Direito e consoante a Moral. O agir consoante o Direito refere-se ao comando negativo de não usarmos os demais para nossos fins subjetivos. O caráter Moral desta fórmula aparece na concepção da humanidade como fim de nossas ações.

Assim, a partir de uma tal formulação (e do dualismo referido acima), dizemos que podemos usar as pessoas como meio com seu consenso racional. Em um contrato, por exemplo, dois ou mais sujeitos estão usando o outro como meio para seus próprios fins. Cada uma das partes, em verdade, o está fazendo (usando o outro como meio). As ações, neste caso, servem ao agente e aos demais (promovendo também o fim destes).

Dessa feita, não servir *apenas* como meio implica poder usar o outro *também* como meio, para que assim todos alcancem o fim desejado⁴⁵.

Portanto, se considerarmos o significado do imperativo categórico, perceberemos que o direito à humanidade em nossa pessoa é o fundamento do direito à humanidade dos demais. Nesse sentido, distinguiamos, aqui, três disposições (*anlagen*), a saber, a ‘animalidade’ (*Tierheit*), a qual envolve uma tendência à auto-preservação, à procriação – à propagação da espécie pelo sexo –, e a preservação da sociabilidade. A ‘humanidade’ (*Menschheit*), a qual envolve o tornar-se civilizado pela cultura (abarcando o fomento a boas maneiras, à legalidade, à formação, etc.). Humanidade seria, assim, a capacidade de fixar-se em fins (da razão) e cultivar tal capacidade⁴⁶. Humanidade corresponde a um ser dotado de razão (capaz de racionalidade). ‘Personalidade’ (*Persönlichkeit*), por seu turno, seria a personificação da razão, correspondendo, pois, a

⁴⁵ Eis, pois, a base do contratualismo kantiano, o qual deverá, juntamente com as teorias clássicas do contratualismo moderno, ser explorada no decorrer da presente pesquisa.

⁴⁶ “Portanto, com o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional e, por conseguinte, o dever des e tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de buscar ou de promover a capacidade de realizar quaisquer fins possíveis, na medida em que esta faculdade só no homem é suscetível de ser encontrada; quer dizer, um dever de cultivar as disposições rudimentares da sua natureza, como aquilo por intermédio do qual o animal se eleva a homem. Por conseguinte, um dever em si mesmo” (“Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das *Vermögen* zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d.i. eine Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Tier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst”). Cf. MS. 392, p. 301.

um ser racional (*noúmeno*). Neste último caso temos uma capacidade de motivação pela ‘respeito’ (*Achtung, reverentia*) à lei.

Destaca-se aqui também a distinção entre *direito inato* e *direitos adquiridos*. Estes últimos dependem da lei positiva. O primeiro (notadamente a liberdade), em contrapartida, pertence ao homem em virtude de sua humanidade. Como nos diz Kant:

Freiheit (Unabhängigkeit Von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzig, ursprüngliche, jedem Menschen, Kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.⁴⁷

E a garantia dessa liberdade depende de entrarmos em uma sociedade civil. Aliás, o próprio conceito de liberdade civil está diretamente ligado ao conceito de Esclarecimento. Em “Teoria e Prática” (*Theorie und Praxis*, 1793, A 264), Kant a relaciona com a “liberdade da pena” (*Freiheit der Feder*), ao passo que em “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?” ele a identifica com o “uso público da razão” (*öffentlichen Gebrauche*, A 488). Nesse sentido, percebe-se que não podemos falar na instituição de um estado de direito independentemente do processo de Esclarecimento e, também, de formação. Isso porque a garantia da liberdade (seja para um “uso público da razão”, seja para a “liberdade da pena”) jaz sobre a possibilidade de entrarmos na sociedade civil. Aliás, em um estado em que vigesse a mais absoluta anomia, encontrar-nos-íamos impedidos de progredir rumo ao Esclarecimento. Uma vez que, como vimos de ver, somos “seres sensíveis dotados de razão” (capazes de racionalidade) e não seres racionais (que agem *sempre* por dever), faz-se necessário o Direito para garantir um tal desenvolvimento.

Assim, o desenvolvimento do Estado de Direito, bem como, por exemplo, o desenvolvimento da sensibilidade estética, contribui para que nos tornemos humanos (para que desenvolvamos nossas “disposições”). Tudo isso faz parte de um processo de formação, o qual ocorre através da disciplina (das inclinações), do cultivo (das afeições humanas) e da formação do caráter.

Dessa forma, a instituição de um estado de direito é resultado de um desenvolvimento do próprio homem, ou seja, ele é a “concretização” da lei moral no mundo, a qual é atualizada precisamente pela formação do caráter moral, que aqui ocorre dentro do processo de Esclarecimento. Quando Kant nos fala, em sua “Metafísica dos Costumes” (A 392), em

⁴⁷ “Liberdade (...) é o único direito originário pertencente a todo homem em virtude de sua humanidade”. (*Metafísica dos Costumes*, A 237).

um “cultivo da moralidade em nós” (“*Kultur der Moralität in uns*”)⁴⁸, ele nos fala do cultivo do uso da razão, cultivo esse que requer exercício e instrução.

Dessa feita, disciplina e cultivo tornam o mundo adequado aos propósitos da razão. O cultivo da razão é que permite a instituição de uma sociedade civil. Em diversas ocasiões, Kant deixa claro ser necessário o homem entrar em uma sociedade civil. Tal sociedade seria uma condição formal para o cultivo das faculdades humanas, pois um estado sem lei resulta em constante hostilidade.

Através do controle da natureza belicosa do homem, o Direito assegura, ainda que negativamente, o progresso. O agir, dentro do âmbito político, relaciona-se com o cultivo moral no sentido de que ele tem uma espécie de função propedêutica. Enquanto uma função negativa, a disciplina elimina os obstáculos ao cultivo (através de um estado no qual as leis têm força). Tal disciplina constitui a base unicamente sobre a qual o Esclarecimento pode ocorrer. Isso porque a função do Direito, neste caso, é promover aqueles elementos que impelem ao Esclarecimento através da organização política. Além disso, um estado de direito legítimo deve pretender que seus cidadãos tornem-se capazes de estabelecer uma autolegislação (fundada na concepção de Justiça).

Referências

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ARAMAYO, R.; MUGUERZA, J.; ROLDÁN, C. (Ed.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- BEINER, R.; BOOTH, W. J. (Ed.). *Kant and political philosophy: The contemporary legacy*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- GREGOR, M. *Laws of freedom*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- _____. “Kant's conception of a ‘Metaphysic of morals’”. In: R. Chadwick (Ed.), *Critical assessments*. New York: Routledge, 1998.

⁴⁸ “O cultivo da moralidade em nós. A máxima perfeição moral do homem consiste em: cumprir com o seu dever e precisamente por dever (em que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações)” (“*Kultur der Moralität in uns*. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar *aus Pflicht* (daß das Gesetz nicht bloß die Regel sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei)”. Cf 392, p. 302.

- GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HÖFFE, O. *Principes du droit*. Paris: CERF, 1993.
- _____. *Kategorische Rechtsprinzipien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- _____. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HUTCHINGS, K. *Kant, critique and politics*. New York: TJ Press, 1996.
- KANT, I. *Werke in Zehn Bänden*. Editado por Wilhem Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda, 1992.
- _____. *Religion within the limits of reason alone*. New York: Harper, 1960.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Porto: Porto Editora, 1995.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed 70, 1995.
- _____. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Southern Illinois University Press, 1996.
- _____. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.
- _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Dois introduções à Crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Ideas para una historia universal em clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofia de la historia*. Madrid: Tecnos, 1994.
- _____. *The Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.
- KORSGAARD, C. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MUNZEL, G. F. *Kant's conception of moral character*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- PHILONENKO, A. *Études kantiennes*. Paris: Vrin, 1982.
- _____. *La théorie kantienne de L'histoire*. Paris: Vrin, 1986.

- RILEY, P. *Kant's political philosophy*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983.
- SHELL, S. M. *The rights of reason. A study of Kant's philosophy and politics*. Toronto: University of Toronto Press.
- SOLARI, G. *Studi storici di filosofia del diritto*. Turim: G.Giappichelli, 1949.
- TERRA, R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- VLACHOS, G. *La pensée politique de Kant*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.
- WIKE, V. *Kant on happiness in ethics*. Albany: SUNY Press, 1994.
- WILLIAMS, H. *Kant's political philosophy*. New York: St Martin's Press, 1986.
- _____. (Ed.) *Essays on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- WOOD, A. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ZAMMITO, J. H. *The genesis of Kant's Critique of judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Resumo: Intenta-se mostrar como o desenvolvimento das faculdades humanas (e Instituições sociais tais como o Direito e a Política) guia-nos para um fim derradeiro. Em seus escritos sobre Filosofia Política (bem como sobre Filosofia da História) Kant revela suas preocupações sobre a maneira como a natureza parece conspirar ou “querer” um desenvolvimento rumo a um Estado em paz perpétua, ou, mais precisamente, para um Estado que nos tornará dignos de esperar por um outro Estado (o Reino de Deus). Portanto, a possibilidade da ‘paz perpétua’ é compreensível unicamente mediante o conceito de finalidade tal como este é apresentado em seus escritos sobre História e Filosofia Política (e em sua terceira *Kritik*). A paz *deve* ser estabelecida, isto é, trazida contra as inclinações hostis em um processo racional que sedimenta as condições básicas para a paz. Apenas em tal espécie de Estado estamos moralmente autorizados a esperar por aquilo que Kant denomina de Sumo Bem. Dessa maneira, a busca pela virtude sempre inicia a partir de um Estado de imperfeição Moral. Portanto, a busca do Homem por tal fim deve consistir em um interminável progresso de um Estado imperfeito para um Estado melhor.

Palavras-chave: contratualismo, história, teleologia, direito, política

Abstract: This paper intends to show how the development of human faculties (as well as social institutions such as law and politics) guide us towards a final end. In his writings on political philosophy (and on philosophy of history) Kant

reveals his concerns about the manner in which nature seems to conspire or “want” a development towards a state of perpetual peace, or towards a state that will make us worthy of hoping for another state (the kingdom of God). Hence, the possibility of ‘perpetual peace can be understood only through the concept of purpose as it is presented in his writings on history and political philosophy (and in his third *Kritik*). Peace *ought to* be established, i.e. put up against the hostile inclinations, in a rational process that sows the basic conditions for peace. Only in that kind of state are we morally authorized to hope for that which Kant calls Highest Good. Thus, the search for virtue always begins from a state of moral imperfection. Therefore, man’s search for that end ought to be an unending progress of an imperfect state to a better state.

Keywords: contractualism, history, teleology, law, politics

Kant über das Ende der historischen Religionen

[Kant on the end of the historical religions]

Bernd Dörflinger*

Universität Trier, Trier (Alemanha)

Das geschichtliche Ziel der Selbstaufklärung des Menschen auf dem Gebiet der Religion ist nach Kant die „Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“¹. Dieser sich strikt innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft haltende Glaube beruht zum einen auf dem Selbstverständnis des Menschen als Vernunftwesen, das sich autonom zur Moralität verpflichtet und diese Verpflichtung auch kraft seiner selbst erfüllen kann, und zum anderen auf einer unvermeidlichen konsequenzialistischen Erwägung. Unvermeidlich ist diese Erwägung, weil es "Vernunft [...] unmöglich gleichgültig sein [kann], wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was [...] aus [...] unserm Rechthandeln herauskomme". Was dem Interesse moralischpraktischer Vernunft gemäß herauskommen *soll*, ist die mit Glückseligkeit vereinigte Moralität. Diese Vereinigung kann der Mensch nicht aus eigener Kraft bewirken; seine Kraft endet bei der Möglichkeit der Erfüllung der Moralbedingung oder, anders gesagt, bei der Möglichkeit, sich bloß die Würdigkeit, glücklich zu sein, zu erwerben, nicht das tatsächliche Glück selbst. Es muss demnach um der Erfüllung des Interesses moralischpraktischer Vernunft im Ganzen willen ein höheres und mächtigeres Wesen gedacht werden, als der Mensch es ist. In Kants Worten: Es „muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion“². Der Glaube an die Existenz des notwendigerweise zur Vollendung des Projekts reiner moralischpraktischer Vernunft zu denkenden Gottes ist der reine Vernunftglaube.

* Email para contato: doerflin@uni-trier.de

¹ RGV, AA 06: 115.03.

² RGV, AA 06: 008.34-37.

Die auf diese Weise nur in Gedanken entwickelte Vernunftreligion ist moralisch höchst anspruchsvoll, d.h. sie ist moralische Religion, die nicht weniger fordert als die Erfüllung aller „Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere)“³, die auch schon allein durch reine praktische Vernunft gefordert ist. Was sie über die bloße Moral hinaus zur Religion macht, ist der hinzukommende Gedanke, von dem aber weder Geltung noch Ausübung der Moral abhängen, dass „eben dadurch“, nämlich durch die Erfüllung der Pflichten gegen Menschen, „auch göttliche Gebote“ befolgt werden bzw. dass der Mensch dadurch auch noch „im Dienste Gottes“⁴ steht und nicht nur den Erfordernissen seiner Selbstverpflichtung genügt. Einer äußeren Manifestation bedarf dieser hinzukommende Gedanke nicht, d.h. es bedarf keiner ihm korrespondierenden spezifisch religiösen Praxis, die über die rein moralische Praxis hinausginge. Unter dem Gesichtspunkt spezifisch religiöser Erfordernisse ist Vernunftreligion also höchst anspruchslos. Sie fordert zwar nicht weniger, aber auch nicht mehr als Moral. Es ist den Menschen nach Kant sogar „schlechterdings unmöglich [...], Gott auf andere Weise näher zu dienen“ als auf die Weise der Erfüllung der Pflichten gegen Menschen, „weil sie doch auf keine andern, als bloß auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können“⁵.

Ganz anders und gar nicht derart minimalistisch ist das Auftreten der historischen Religionen. Sie zeigen sich nicht von der Vernunftidee überzeugt, „daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert“⁶. Sie fordern gerade das nach der Vernunftidee Unmögliche, nämlich eigens Gott noch auf eine andere als rein moralische Weise zu dienen, d.h. auf eine außermoralische, spezifisch religiöse Weise. Die in diesem Sinne Religiösen bleiben hinter der Möglichkeit eines aufgeklärten Selbstverständnisses zurück, das im Bewusstsein autonomer Selbstverpflichtung zur Moralität gegenüber Menschen bestünde: „Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven

³ RGV, AA 06: 103.20.

⁴ RGV, AA 06: 103.21-23.

⁵ RGV, AA 06: 103.23-26.

⁶ RGV, AA 06: 103.12f.

Gehorsam Gott zu gefallen.“⁷ Wo Pflicht „als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen“ betrachtet wird, da „entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion“⁸. Rein gottesdienstliche Handlungen, wobei an erster Stelle an Handlungen des Kultus zu denken ist, haben nach Kant „für sich keinen moralischen Werth“ und sind „mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen [...], die auch ein böser Mensch ausüben kann“⁹. Wo keine innere moralische Motivation unterstellt werden kann, muss die zweite Art eines Beweggrundes unterstellt werden, die Selbstliebe. Wo Pflicht nicht als innere Angelegenheit des Menschen betrieben, sondern als heteronom durch Gott statuiert aufgefasst wird, da ist die dadurch gestellte Anforderung im Grunde unverständlich; solche befohlene Pflicht dennoch zu befolgen, kann dann nur noch bedeuten, sich um Gunst und Belohnung zu bewerben und Ungunst und Bestrafung zu vermeiden.

Zusammengefasst lauten die bisherigen Einwände gegen den gottesdienstlichen Zug historischer Religionen: Es zeigen sich an ihm moralische Heteronomie (als Theonomie), moralische Indifferenz und Passivität, ja Selbstliebe und Verträglichkeit mit dem moralisch Bösen. Schon allein diese Kritik lässt erkennen, dass es bei konsequenter Denkart kein Koexistenz- oder Ergänzungsverhältnis zwischen historischen Religionen und Vernunftreligion wird geben können, sondern dass das Aufklärungsideal eben die „Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“¹⁰ wird sein müssen.

Aus der Perspektive des kantischen Kritizismus beinhalten die historischen Religionen noch mehrere andere Zumutungen, sowohl unter dem Aspekt der kritischen Erkenntnislehre als auch unter dem (wichtigeren) Aspekt reiner praktischer Vernunft. Erkenntnistheoretisch nicht nachzuvollziehen ist schon das Wunder des Ursprungs dieser Religionen, d.h. ihre Beanspruchung einer in der Zeit und im Raum situierten faktischen Selbstmitteilung Gottes, kurz ihre Beanspruchung von „Offenbarung als Erfahrung“¹¹. Kants Begründung des Zweifels daran ergibt sich aus der konsequenten Beachtung der Restriktionen der menschlichen Erkenntnis, die die erste *Kritik* formulierte. Im *Streit der Fakultäten* heißt es dementsprechend: „Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei,

⁷ RGV, AA 06: 103.14-19.

⁸ RGV, AA 06: 103.33-35.

⁹ RGV, AA 06: 115.37-116.02.

¹⁰ RGV, AA 06: 115.03.

¹¹ RGV, AA 06: 115.08.

der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle.“¹²

Doch auch bei probenhalber unterstellter Offenbarung hätte die Erfahrung eines solchen geschichtlichen Ereignisses für den Menschen bloß den Status eines in keiner Weise antizipierbaren synthetischen Urteils a posteriori, woraus folgte, dass mit dem historischen Glauben „das Bewußtsein seiner Zufälligkeit“ verbunden sein müsste, „nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse“¹³. Weitere Folgen aus dem zufälligen und aposteriorischen Charakter der unterstellten ursprünglichen Erfahrung müssten sein, dass sie „nur particuläre Gültigkeit“ haben könnte, „für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist“, und dass es davon „mehrere geben“¹⁴ kann. Wenn der erkenntnistheoretische Status einer beanspruchten Erkenntnis der eines empirischen Urteils ist, ist auch schon ganz unabhängig von etwaigen spezifisch inhaltlichen Inkonsistenzen unter mehreren beanspruchten Offenbarungserfahrungen die Möglichkeit des Bestreitens eröffnet, nämlich allein aufgrund des Fehlens eines Kriteriums für empirische Wahrheit¹⁵. Erst recht in den Fällen, in denen die beanspruchten Erfahrungen göttlicher Mitteilungen oder Handlungsanweisungen divergieren oder einander sogar widersprechen, wird ein Streit resultieren. Schon im Fall einer bloßen Divergenz herrschte Uneinigkeit darüber, was nun von Gott verlangt und was nicht von ihm verlangt ist; im Fall der Widersprüchlichkeit müssten die Anhänger der einen Offenbarungsgeschichte denen der anderen die Authentizität ihrer ursprünglichen Erfahrung schlechthin absprechen.

Dabei wird die Auseinandersetzung über diese Fragen kaum mit der gelassen distanzierten Haltung geführt werden können, mit der über sonstige divergierende empirische Urteile, etwa in den Wissenschaften, verhandelt wird, denn überall wird als Quelle der Erfahrungen kein geringerer als Gott beansprucht, dessen Verlautbarungen nicht als bloßes Material für Deliberationen unter Menschen betrachtet werden können, sondern die, wenn ihr göttlicher Charakter gewahrt bleiben soll, nur mit einem absoluten Geltungsanspruch auftreten können. All dies kann zur Begründung der Überzeugung Kants dienen, dass „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“¹⁶, und schließlich

¹² SF, AA 07: 063.09-12.

¹³ RGV, AA 06: 115.10-13.

¹⁴ RGV, AA 06: 115.08f., 115.13f.

¹⁵ Vgl. Log, AA 09: 050f.

¹⁶ RGV, AA 06: 115.22f.

zur Begründung der Forderung, dass die historischen Religionen um des Friedens willen besser nicht existierten. In kantischer Ausdrucksweise lautet diese Forderung, dass Religion „von allen empirischen Bestimmungsgründen [...] losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion [...] über alle herrsche“¹⁷. Von der letzteren wird, wie gesehen, menschliche Praxis nur unter genau die Anforderungen gestellt, unter die sie auch schon durch reine praktische Vernunft gestellt ist.

Zu den Hindernissen der Alleinherrschaft des rein rationalen Religionsglaubens gehören insbesondere die statutarischen Gesetze der historischen Religionen. Und zwar ist es, auch ganz unangesehen des Konfliktpotentials, das diese Gesetze aufgrund ihrer inhaltlichen Ausprägungen mit sich bringen, die Gesetzesart als solche, die einem aufgeklärten Religionsverständnis entgegensteht. Religiöse statutarische Gesetze sind Gesetze, denen ein göttlicher Ursprung zugesprochen wird und die „nicht aus der Vernunft entspringen können“¹⁸; es sind also solche, die, ohne dass die Menschen eine rationale Begründung erkennen könnten, „aus der Willkür eines andern ausfließen“¹⁹. Als aus Vernunft nicht deduzierbare Gesetze beinhalten sie außermoralische Handlungsanweisungen, im günstigen Fall moralindifferente, etwa das Gebiet einer religiösen Diätetik betreffende, möglicherweise aber auch amoralische, z.B. solche, die Menschenopfer verlangen. Ihnen gemäß zu handeln, erfordert eine nicht über Einsichten vermittelte Anerkennung göttlicher Autorität und Befehlsgewalt, setzt in den Adressaten also blinden Gehorsam und die Mentalität von Befehlsempfängern voraus.

Anders als im analogen Fall statutarischer Rechtsgesetze, anders also als im Fall des positiven Rechts, das auch nicht aus Prinzipien, hier der reinen Rechtsvernunft, zu deduzieren ist, sondern auf fehlbarer menschlicher Setzung beruht, sind religiöse statutarische Gesetze aufgrund des ihnen zugestandenen göttlichen Ursprungs nicht unter Menschen verhandelbar und also keinen Modifikationen zugänglich. – Sie entziehen sich so der Unterordnung unter das Aufklärungsideal des Selbstdenkens, das sich bei Kant etwa in dieser Formulierung findet: „Das Thun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden“²⁰. Vernunftreligion genügt diesem der moralischen Passivität widersprechenden Ideal, denn

¹⁷ RGV, AA 06: 121.13-17.

¹⁸ SF, AA 07: 036.29.

¹⁹ SF, AA 07: 036.12f.

²⁰ SF, AA 07: 042.35-043.01.

ihre Gesetze sind nur die rein moralischen, die jederzeit verständlich sind, weil sie im Selbstverhältnis reiner praktischer Vernunft als Selbstverpflichtungen gesetzt sind und erst hinzukommend auch als göttliche Gesetze betrachtet werden.

Angesichts des bisherigen Befundes einer strikten gedanklichen Entgegensetzung von historischen Religionen und Vernunftreligion, angesichts der eindeutigen Wertung zugunsten der Vernunftreligion und angesichts des klar bestimmten Ziels der Auflösung der historischen Religionen, dass also Religion „endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten [...] losgemacht werde“²¹, mag verwundern, dass Kant den Prozess zur Erreichung dieses Ziels nicht bloß im Blick auf die faktischen geschichtlichen Verhältnisse als einen allmählichen²² und kontinuierlichen²³ voraussagt, sondern dass er die Langsamkeit des Prozesses auch für angemessen, zweckdienlich und für im Wesen der Sache liegend hält. Wie in seinen politischen Schriften propagiert er die Reform und nicht die Revolution als das probate Mittel eines sich unter dem Vorzeichen der Aufklärung vollziehenden Wandels. Trotz des ins Auge gefassten radikalen Ziels einer Religionsveränderung, die das Ende der historischen Religionen bedeutete, schreibt er eben diesen Religionen doch zu, im Verlauf des sie überwindenden Prozesses als „Leitband“²⁴ oder als „Vehikel für den reinen Religionsglauben“²⁵ noch dienen zu können. Die Vorstellung eines derartigen Übergangs ist ersichtlich problembehaftet, denn wie sollte ein kontinuierliches Übergehen von einem Zustand in einen anderen möglich sein, wenn beide durch strikt entgegengesetzte Merkmale charakterisiert werden müssen. Da zwischen Gliedern einer Kontradiktion ein solcher Übergang ausgeschlossen ist und moralische Passivität etwa kein Leitmittel hin zu moralischer Selbsttätigkeit wird sein können, muss angenommen werden, dass das Selbstverständnis der historischen Religionen im Reformprozess selbst schon ein modifiziertes sein muss.²⁶ – Von den

²¹ RGV, AA 06: 121.13-16.

²² Vgl. RGV, AA 06: 115 u. 121.

²³ Vgl. RGV, AA 06: 115.

²⁴ RGV, AA 06: 121.20.

²⁵ RGV, AA 06: 118.23.

²⁶ Die in der Literatur zu Kants Religionsphilosophie am weitesten verbreitete Position zum Verhältnis zwischen den historischen Religionen – in Kants Sprachgebrauch: den Arten eines statutarischen Kirchenglaubens – und der Vernunftreligion ist die, dass es sich bei diesen Religionen zwar um unvollkommene Gestalten von Religiosität handele, dass sie aber doch per se und unter Wahrung ihres statutarischen Charakters Approximationen verschiedenen Grades an die Vernunftreligion darstellen könnten; dass sie also als diese Religionen selbst sich zum Leitmittel auf dem Weg zur Vernunftreligion eigneten und demnach in keinem Verhältnis der Entgegensetzung zu ihr stünden. Ein Hauptvertreter dieser Interpretationsrichtung ist Allen W. Wood (Wood, A. W.:

hier aufgeworfenen Fragen soll zunächst die verfolgt werden, warum wohl der Prozess Reform und keine Revolution verlangt.

Eine negative Eigenschaft, die Kant Revolutionen zuschreibt, ist die, „stürmisch“²⁷ zu sein. Sie aus diesem Grund als Mittel für die projektierte Veränderung des Religionszustandes auszuschließen, bedeutet die Ablehnung von Leidenschaftlichkeit und Emotionalität in einem Prozess, der von irrationalen Erscheinungsformen von Religiosität gerade wegführen soll. Wenn das Mittel dem Zweck nicht widersprechen soll, der eben der Zweck einer *Vernunftreligion* ist, bedarf es der gereiften Urteilskraft und nicht der Leidenschaft. Mit Interesselosigkeit ist das allerdings nicht zu verwechseln, denn Zwecke aus reiner praktischer Vernunft führen nach Kant im Gegenteil das höchste Interesse mit sich, aber eben ein intellektuelles und kein emotionales.

In der Konsequenz der Leidenschaftlichkeit sind Revolutionen, so Kants zweite negative Bewertung, auch „gewaltsam“²⁸. Gewalt aber ist erst recht als Mittel auszuschließen, wenn der angestrebte Zustand ein Friedenszustand sein soll. Die Anwendung von Gewalt diskreditierte den Friedenszweck der Vernunftreligion und setzte diese auf die Stufe der partikularen streitenden historischen Religionen. Durch Gewalt läßt sich auch nur äußeres Verhalten beeinflussen. Durch Revolutionen können demnach nicht „der Freiheit unbeschadet“²⁹ Verhältnisse umgestaltet werden, deren Umgestaltung von der inneren Veränderung der Denkart

Kant's Moral Religion. Ithaca u. London. 1970, vgl. bes. 193-196). Da es zwischen dem A und dem Non-A eine Widerspruchs keine graduellen Annäherungen geben kann, ist dem zunächst einmal eine Diagnose Reiner Wimmers (Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin u. New York. 1990, 204f.) entgegenzuhalten, obwohl auch durch sie nicht das letzte Wort gesprochen ist: „[...] Kant bezieht die Mittel – oder Träger – bzw. Vehikelfunktion nicht nur auf die oft im Gewande historischer Offenbarungslehren erscheinenden Wahrheitsmomente im Glauben der Kirchen und Religionen, sondern auf ihren statutarischen Gehalt, der gerade das Widervernünftige und Abzuschaffende in ihnen darstellt. In dem Zwiespalt, Statutarisches einerseits als Mittel oder Träger zur Beförderung und Ausbreitung des wahren Glaubens, andererseits als das mit ihm Unvereinbare und aus ihm zu Verbannende anzusehen, gerät Kant in Widersprüche, die seine Darlegungen stellenweise erheblich belasten.“ – Im Folgenden wird der Vorschlag einer Deutung entwickelt werden, die es erlaubt, die von Wimmer diagnostizierten Widersprüche, die in der Tat durch manche Textstellen nahegelegt sind, zu vermeiden. Der Vorschlag wird sich auf kantische Grundsätze und Lehrstücke stützen und insofern also immanent sein; er wird ein verändertes Verständnis jener statutarischen Gehalte der historischen Religionen beinhalten, das sie aus dem Widerspruch zur Vernunftreligion löst und ihre potentielle Vehikelfunktion in der Zeit des Übergangs einsichtig werden läßt. Dem Selbstverständnis der historischen Religionen wird das vorgeschlagene veränderte Verständnis ihrer statutarischen Gehalte allerdings nicht entsprechen, so dass also nicht zur Position Woods zurückgekehrt werden kann, wonach die historischen Religionen so, wie sie sind, als Approximationen an die Vernunftreligion sollen gelten können.

²⁷ RGV, AA 06: 122.11.

²⁸ RGV, AA 06: 122.12.

²⁹ RGV, AA 06: 122.23f.

durch selbsteigenen Vernunftgebrauch abhängt. Das Mittel zur Beförderung der Vernunftreligion kann schließlich nur das einer fortschreitenden Aufklärung sein, durch die ein Angebot formuliert ist, das von den Adressaten ergriffen und durch freie Zustimmung zur eigenen Überzeugung werden muss.

Nach Kants Einschätzung liegt zwar der Abschluss des Übergangs des historischen „Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion [...] noch in unendlicher Weite von uns entfernt“³⁰. Indem der Ort der Verwirklichung aber „auf Erden“ sein soll und indem es „mit der Zeit vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung“³¹ zur Vertauschung des Kirchenglaubens mit der rein moralischen Vernunftreligion soll kommen können, kann jene unendliche Weite bloß im Sinne der Unabsehbarkeit der Verwirklichung in der Zeit verstanden werden. Unendlichkeit bedeutet hier also nicht wie im Fall einer bloß regulativen Idee, dass in der Zeit bloß ein Annähern, aber kein Erreichen möglich ist.

Den Entmutigungen, die im Befund der Unmöglichkeit sofortiger revolutionärer Veränderung und im Hinweis auf eine sehr lange Zeit der Reform gesehen werden mögen, stellt Kant auch eine Ermutigung entgegen. Sie entspringt der Überzeugung, dass, „wenn auch nur das Princip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion [...] irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat“³², die Entwicklung eine unumkehrbare, wenn auch eine erst noch durch Menschen auszuführende, sein werde. Man könne dann schon „mit Grunde sagen: »daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei.«“³³, wie Kant es im Vokabular tradierter Religion ausdrückt, das aber hier nichtsdestoweniger jenen reduktionistischen vernunftreligiösen Zustand bezeichnet, in dem nur die moralischen Gesetze reiner praktischer Vernunft gelten, die zugleich als göttliche Gesetze betrachtet werden.

Kants Zuversicht ist also: Wenn die Aufklärungsidee der Alleinherrschaft der rein moralischen Vernunftreligion einmal „irgendwo“ die Schwelle zur Öffentlichkeit überwunden hat, wird sie nicht mehr daraus verschwinden und sich auf lange Sicht verbreiten und durchsetzen. Diese Zuversicht in die Wirkmächtigkeit reiner praktischer Vernunft im Punkt der Verwirklichung der Vernunftreligion artikuliert er näherhin wie folgt: „Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage

³⁰ RGV, AA 06: 122.27-30.

³¹ RGV, AA 06: 123.13f.

³² RGV, AA 06: 122.26-29.

³³ RGV, AA 06: 122.25f.

jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht als des Herzensanteils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzuteilen. Die Hemmungen durch politisch bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt) noch desto inniglicher zu machen.³⁴

In der Zeit des Übergangs ist es nun Kant zufolge nicht nötig, dass man dem historischen Kirchenglauben „den Dienst auf sagt“ oder „ihn befiehlt“, ja es könne „sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten“³⁵ bleiben. Dieses Zugeständnis ist problembehaftet. Denn etwas muss sich doch auch schon im Übergang in der Einstellung zur historischen Glaubensart ändern, auch wenn sie noch praktiziert und nicht bekämpft wird, weil ansonsten nicht ersichtlich wird, wie der geschichtliche Prozess zu ihrer Ersetzung vorankommen sollte. Kants Angabe dazu, was sich ändern muss, lautet: Dem historischen Kirchenglauben muss „als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden“³⁶. Hinreichend ist diese Angabe allerdings nicht, denn sie beinhaltet bloß die um der Integrität der Vernunftreligion willen erhobene defensive Forderung nach einer strikten Trennung von zwei Arten von Praxis, der rein moralischen, nicht spezifisch gottesdienstlichen Praxis der Vernunftreligion einerseits und der eben gerade gottesdienstlichen und damit wahnhaften Praxis des historischen Kirchenglaubens andererseits. Aus der Erfüllung allein dieser Forderung resultierte ein Parallelismus zweier nicht bloß verschiedener, sondern widersprüchlicher Arten von Praxis, von dem her nicht einsichtig werden kann, wie es zur Alleinherrschaft der Vernunftreligion sollte kommen können. Zumal der dem Kirchenglauben doch zugesprochene nützliche Einfluss kann so nicht erklärt werden.

Wenn es wirklich zur von Kant doch propagierten Ersetzung des Kirchenglaubens der historischen Religionen durch den rein moralischen Vernunftglauben kommen soll, zu mehr also als jenem Parallelismus irrationaler und rationaler Religiosität, dann werden schon in der Phase des Übergangs Modifikationen auf Seiten des Kirchenglaubens unvermeidlich sein, die sich nicht ohne Konfrontation ergeben werden.

³⁴ RGV, AA 06: 122.34-123.06.

³⁵ RGV, AA 06: 123.07f.

³⁶ RGV, AA 06: 123.09f.

Die Ablehnung der Befehdung des Kirchenglaubens wird dann nur bedeuten können, dass keine – in Angelegenheiten innerer Überzeugung untauglichen – Zwangsmittel eingesetzt werden dürfen. Sie wird um der Erreichung des projektierten Zieles willen keine Schonung auf dem Gebiet der gedanklichen Auseinandersetzung bedeuten können, so dass also die vom „Wahne von gottesdienstlicher Pflicht“ Befallenen mit der religiösen Aufklärung doch öffentlich konfrontiert werden müssen, mit dem Gedanken also, dass es die von ihnen vermeinte Pflicht in ihren mannigfaltigen und zudem konkurrierenden Ausprägungen nicht gibt, sondern dass Pflicht immer nur Pflicht gegenüber Menschen ist (deren Erfüllung man dann zusätzlich als Gott wohlgefällig annehmen kann).

Mit der als unerlässlich betonten gedanklichen Konfrontation ist dem heute vorherrschenden Toleranzbegriff zu widersprechen, dem gemäß jede als religiös deklarierte Erscheinung schon deshalb als legitimiert betrachtet wird, weil sie sich faktisch so deklariert. Dem kantischen Denken entspricht solche Legitimation durch Faktizität nicht, sondern der quid-facti-Frage folgt darin immer die kritische quid-iuris-Frage. Der besagten Toleranz entgegen, durch die sich eher Indifferentismus und Relativismus ausdrücken, ist religiöse Aufklärung im kantischen Sinne gedanklich offensiv, indem sie explizite Legitimationen verlangt. Wo diese nicht geleistet werden können, fordert sie, die irrationalen Gestalten der Religiosität aufzugeben. Sie fordert es allerdings, indem sie die Adressaten zur freien Zustimmung aufruft, d.h. ohne ihrerseits Zwangsmittel auch nur zu erwägen.

Wie soll nun angesichts des Ziels der Auflösung in der Zeit des Übergangs dem historischen Kirchenglauben sein ihm von Kant doch zugesprochener „nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten“³⁷ bleiben können? Ohne ein modifiziertes Selbstverständnis der historischen Religionen wäre die Unmöglichkeit verlangt, die fortgesetzte Praxis des Wahns gottesdienstlicher Pflicht als nützlich für die Befreiung von diesem Wahn zu betrachten. Der nützliche Einfluss historischer Religion als eines Vehikels wäre nicht verständlich zu machen, wenn ihre außerrationalen Statute und ihre daraus entspringende Praxis in unveränderter Geltung stünden. Denn das Verhältnis zwischen einer historischen Glaubensart einerseits, die etwas für moralisch geboten hält, was nicht moralisch geboten ist, und dem Vernunftglauben andererseits, der es als Wahn erkannt hat, „Gott auf andere Weise [...] dienen“ zu wollen, als durch Erfüllung der „Pflichten gegen

³⁷ RGV, AA 06: 123.08.

Menschen“³⁸, ist ein Verhältnis des Widerspruchs. Nach der folgenden Aussage Kants ist ganz ausgeschlossen, dem historischen Kirchenglauben ohne Modifikation eine unterstützende Rolle als Leitmittel zur Vernunftreligion zuzuschreiben: „[A]lles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn [...]“.³⁹

Es gibt leider fast keine Angaben Kants dazu, auf welche Weise modifiziert der historische Glaube auftreten könnte, um als Leitmittel zur Vernunftreligion noch dienen zu können. An einer Stelle allerdings spricht er auf recht kryptische Art, die sich aber als deutungsfähig erweisen wird, die verlangte Modifikation so an, dass in den historischen Glauben, als „Leitmittel“ verstanden, das „Bewußtsein“ eingehen müsse, „daß er bloß ein solches sei“⁴⁰. Ein solches Bewusstsein, bloß Mittel zu einem entfernteren Zweck zu sein, erfordert offensichtlich eine Distanzierung vom vormaligen Selbstverständnis, Zweck an sich selbst zu sein. Es erfordert, in der Sprache der Pflichten gesprochen, eine derartige Distanzierung von den statutarischen Pflichten, dass diese nicht mehr als absolute gelten können, sondern nur noch als solche, die auf die echten Pflichten, die moralischen, hin finalisiert sein können. Wenn das Bewußtsein dieser Finalisierung vorliegt, ist es nicht nötig, dass man der gottesdienstlichen Praxis der historischen Religionen „den Dienst auf sagt“⁴¹; der äußeren Handlung nach kann sie bleiben. Erfordert ist allerdings eine veränderte innere Einstellung, in der diese Praxis gedanklich umorientiert ist, nämlich weg von Gott als unmittelbarem Adressaten und hin auf die gegenüber Menschen zu erfüllenden Pflichten. Gleichwohl wird dieses veränderte Bewußtsein auch beinhalten, dass diese Praxis nicht schon als solche die Erfüllung einer Pflicht gegenüber Menschen darstellt, sondern dass sie sich nur eben – auf eine noch zu erläuternde Weise – auf Moralität hin finalisieren lässt. Insofern durch sie als solche weder eine Pflicht gegenüber Gott erfüllt wird noch eine Pflicht gegenüber Menschen, fehlen ihr insgesamt der Charakter einer Praxis der Pflichterfüllung und der damit verbundene Ernst. Es soll hier vorgeschlagen werden, sie als ästhetisch spielerische Praxis zu verstehen, doch ohne sie dadurch zu banalisieren. Gottesdienst in diesem Verständnis, ob im engeren Sinn als rituelle Handlung oder im weiteren Sinn als Befolgung spezieller statutarischer, also

³⁸ RGV, AA 06: 103.24, 103.20.

³⁹ RGV, AA 06: 170.16-19.

⁴⁰ RGV, AA 06: 115.18f.

⁴¹ RGV, AA 06: 123.07.

moralindifferenten Anweisungen zur Lebensführung, ist nach diesem Vorschlag Quasi-Gottesdienst bzw. Gottesdienstspiel.

Unter der Voraussetzung eines derart veränderten Verständnisses der religiösen Praxis der historischen Religionen kann die Frage beantwortet werden, worin ihr nützlicher Einfluss als Vehikel auf dem Weg zur Alleinherrschaft der Vernunftreligion bestehen mag. Nach den Maßstäben dieser rein moralischen Religion ist es nämlich als Fortschritt zu werten, wenn eine ästhetisch zu deutende Praxis an die Stelle der Illusion tritt, sich durch eigens an Gott adressierte, also menschenabgewandte Handlungen sein Wohlgefallen zu erwerben, d.h. sich durch die Erfüllung eingebildeter Pflichten, die die der Moral übertreffen sollen, einen besonderen Wert zu verschaffen. Die Abkehr von solch falscher Selbstüberhöhung bedeutet zugleich keine Selbsterniedrigung auf die Stufe eines sinnlichen Bedürfniswesens, denn ästhetische Praxis zielt als interesselos leerlaufende Praxis ohne Zweck nicht auf die Befriedigung von Bedürfnissen und ist insofern selbst eine Gestalt höherer Praxis.

Ästhetische Praxis erfüllt im Punkt der Freiheit von Bedürfnis und Neigung eine durch Moral und also auch durch Vernunftreligion statuierte Bedingung. Damit sind deren Bedingungen noch nicht hinreichend erfüllt, denn zur Befreiung von der Neigung müsste noch die moralische Willensbestimmung hinzukommen. Insofern diese in der ästhetischen Praxis nicht hinzukommt, ist diese Praxis als solche moralindifferent. Doch obwohl sie keine moralische Praxis ist, erfüllt sie doch immerhin eine notwendige Bedingung dieser Praxis. Sie kann so trotz ihrer Moralindifferenz als auf Moral hin finalisiert bewertet werden.

Das erzielte Ergebnis lässt sich durch Kants Lehrstück von der Schönheit als dem Symbol der Sittlichkeit untermauern. Der schöne Gegenstand, der im gegebenen Kontext durch die Kunsthandlungen eines religiösen Ritus oder durch Handlungen aufgrund statutarischer religiöser Lebensregeln exemplifiziert werden kann, dient, wenn er als Symbol verstanden wird, zum sichtbaren Analogon für Moralität, d.h. für moralische Handlungen, deren eigentümlich moralischer Charakter der Sichtbarkeit entbehrt. Wie bei allem Symbolisieren wird hier „einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann“, dem Begriff des Moralischguten, „eine solche untergelegt“⁴². Man bedient sich dabei also „empirischer Anschauungen“, um „vermittelt einer Analogie“ eine „indirecte

⁴² KU, AA 05: 351.26-28.

Darstellung[.] des Begriffs⁴³ zu geben. Die beiden Vergleichsstücke der Analogie kommen „nicht dem Inhalte nach“⁴⁴ überein, was für das hier erwogene Beispiel religiöser Handlungen bedeutet, dass diese, obwohl als Analoga für das Moralischgute verwandt, keine moralischguten Handlungen sind. Es ist aber gleichwohl nicht beliebig, sie als empirische Anschauungen zum Symbol der Sittlichkeit zu machen; sie müssen sich unter gewissen Aspekten zum Analogisieren eignen, was bedeutet, dass sie sich unter diesen Aspekten unter die gleiche „Regel der Reflexion“⁴⁵ bringen lassen, die auch auf das Vergleichsstück, das Moralischgute, anzuwenden ist.

Über religiöse Praxis im modifizierten Verständnis als ästhetisch-religiöse Praxis lässt sich so reflektieren, dass sich durch diese „eine[.] gewisse[.] Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit [...] durch Sinneneindrücke“⁴⁶ ausdrückt. Solche „Veredlung und Erhebung“ ist auch für das moralische Handeln, worin der wahre Gottesdienst der Vernunftreligion besteht, vorauszusetzen. Dabei ist diese Erhebung keine naturwüchsig faktische, die sich etwa von selbst aus der zuvor grob bedürfnisorientierten Sinnlichkeit als deren graduelle Verfeinerung einstellt, wobei dem Subjekt als einem passiven diese Verfeinerung widerführe, es also „einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen“⁴⁷ wäre. Sie ist im Gegenteil Selbsterhebung, d.h. eine solche, die ihren Ursprung in der kontrafaktischen Spontaneität des Subjekts hat, das sich selbst die Möglichkeit zur ästhetischen Einstellung eröffnet, ob in einer ästhetischen Praxis oder in der ästhetischen Beurteilung. „Urtheilskraft [...] giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz“⁴⁸. Kant fügt an dieser Stelle hinzu, die zur Bildung der Analogie von Sittlichgutem und Ästhetischem geeignete Gleichartigkeit betonend: „so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut“⁴⁹.

Es mag an dieser Stelle bemerkt sein, dass sich nicht alle Arten religiöser Praxis zu einer ästhetisch modifizierten Deutung eignen werden. Solche etwa werden ausgeschlossen sein, die ein Gottesverständnis ausdrücken, wodurch Gott als Adressat für Bitten und

⁴³ KU, AA 05: 352.10-12.

⁴⁴ KU, AA 05: 351.31.

⁴⁵ KU, AA 05: 352.14f.

⁴⁶ KU, AA 05: 353.17f.

⁴⁷ KU, AA 05: 353.25f.

⁴⁸ KU, AA 05: 353.24-27.

⁴⁹ KU, AA 05: 353.27f.

Wünsche betrachtet ist, die die physische Subsistenz oder die Erfüllung von Glücksintentionen betreffen. Ein Beispiel Kants für diese Klasse religiöser Phänomene ist das Gebet um Brot.⁵⁰

Die Distanzierung vom sinnlichen Bedürfnis sowohl des ästhetisch als auch des moralisch urteilenden und agierenden Subjekts impliziert einen weiteren Aspekt der Gleichartigkeit, nämlich die Erhebung beider vom Individual- zum Allgemeinsubjekt. „Das subjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt).“⁵¹ Trotz des auch zu bemerkenden Unterschieds – Allgemeinheit ohne Begriff im ästhetischen Fall und Allgemeinheit mittels Begriff im moralischen Fall – bleibt als Gemeinsamkeit und als Gewinn in beiden Fällen die Erhebung auf die Stufe eines allgemeinen Selbstverständnisses bzw. die Erhebung auf die Stufe einer Vergemeinschaftung mit allen Subjekten. In beiden Fällen lässt die „Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke [...] anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft“⁵² schätzen. Schon die ästhetische Vergemeinschaftung ist demnach, insofern nämlich die Beteiligten einander als in ihrem *Wert* gesteigert erscheinen (anders etwa als die an einer ökonomischen Zweckgemeinschaft zur Bedürfnisbefriedigung Beteiligten), eine Vergemeinschaftung im emphatischen Sinn. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schlussfolgert Kant nach der Feststellung, dass die ästhetisch allgemeine Gesetzgebung „aus der Vernunft entspringen muß“ und sie so „der Form nach unter dem Princip der Pflicht“ steht: „Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.“⁵³

Es kann in diesem Zusammenhang bloß noch erwähnt, aber nicht mehr entwickelt werden, dass Vernunftreligion den Zweck der Vergemeinschaftung zum ethischen Gemeinwesen impliziert. Angesichts der herausgestellten Analogie von Ästhetik und Moral unter dem Aspekt der Vergemeinschaftung lässt sich mit Bezug auf eine religiöse Praxis, die im modifizierten Selbstverständnis steht, ästhetisch-religiöse Praxis

⁵⁰ Vgl. RGV, AA 06: 195.

⁵¹ KU, AA 05: 354.09-14.

⁵² KU, AA 05: 353.17-19.

⁵³ Anth, AA 07: 244.14-17.

zu sein, verständlich machen, dass sie im Sinne des Zwecks der Vernunftreligion zur universellen Vergemeinschaftung beitragen und also als Leitmittel auf dem Weg zur Vernunftreligion dienen kann (allerdings auch nur als Leitmittel, denn ästhetische Vergemeinschaftung als solche ist noch nicht die moralische des ethischen Gemeinwesens).

Insgesamt wird durch die Aspekte der Gleichartigkeit in der entwickelten Analogie nachvollziehbar, wie eine dem Phänomen nach weitgehend unveränderte religiöse gottesdienstliche Praxis zum Vehikel der Beförderung der Vernunftreligion werden kann; indem sie nämlich als Symbol der moralischen, also der durch Vernunftreligion allein geforderten Praxis, gedeutet wird. Dazu ist allerdings das vormalige Selbstverständnis historischer Religionen abzulegen, wonach ihre Praxis buchstäblicher Gottesdienst sein und als solche einen moralischen Wert haben sollte.

Durch die ästhetische Umdeutung der religiösen Praxis, die auf moralisch indifferenten statutarischen Gesetzen beruht, wird das Konfliktpotential entschärft, das diese außerrational willkürlichen Gesetze beinhalten. Mit dem Konflikt buchstäblich genommener statutarischer Gesetze konfrontiert, ist reine praktische Vernunft machtlos, auch wenn sie ansonsten als Auslegerin des Gesetzesbestandes der historischen Religionen einen übereinstimmenden Kernbestand nichtstatutarischer, rein moralischer Vorschriften entdecken mag. Wenn also etwa in Bezug auf erlaubte und unerlaubte Speisen konkurrierende Vorschriften gelten, wenn diese von den Anhängern der historischen Religionen jeweils als unwidersprechlich gottgewollt verstanden und auf verschiedene (wechselseitig bestrittene) Offenbarungen zurückbezogen werden und wenn schließlich die Grenze zwischen den Gläubigen und Ungläubigen durch den Maßstab der Befolgung bzw. Missachtung der Gebote dieser Art festgesetzt wird, dann ist eine Entscheidung nach Grundsätzen der Vernunft, d.h. eine aus dem Gesichtspunkt der Moral versuchte vereinheitlichende Auslegung und also die Verträglichkeit der Anhänger der historischen Glaubensarten aussichtslos.

Gegen diese Unverträglichkeit bietet sich die Umdeutung der zuvor unreflektiert statutarischen zur ästhetisch-religiösen Praxis als friedensstiftendes Mittel an. Durch sie wird den Anhängern der historischen Religionen die Fortsetzung ihrer jeweiligen Praxis nicht in Frage gestellt. Verlangt ist allerdings ein derart verändertes Selbstverständnis, dass der Vollzug dieser Praxis nichts unbedingt Gebotenes ist. Verlangt ist jene den Vollzug begleitende Distanzierung von dieser Praxis, die darin besteht, sie als spielerisch zu betrachten. In der ästhetischen Betrachtung erscheinen die verschiedenen statutarischen

Praktiken der historischen Religionen nur noch als verschiedene, miteinander verträgliche Weisen der Symbolisierung desselben, nämlich moralischer Praxis.

Die Zumutung, die in der verlangten Umdeutung liegt, ist geringer, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Zum einen wird sie sich durch die Entwicklung des Bewusstseins verringern lassen, dass die fraglichen Gebote, also etwa Religionsvorschriften zur Ernährung, moralisch indifferent sind und damit den unbedeutenden Teil menschlicher Praxis betreffen, für dessen Regelung es zu hoch gegriffen erscheint, Gott als Gesetzgeber zu bemühen. Zum anderen führt das spezifisch Spielerische ästhetischer Praxis nicht auf das Feld des Banalen oder Unernten. Es kommt solcher Praxis zwar nicht der Ernst der Moral selbst zu, doch aber der des Moralanalogen.

Die Ästhetisierung des Religiösen ist einer der (im Ganzen allerdings uneinheitlichen) Züge des Religionszustandes der Gegenwart. Sie äußert sich etwa in einer vorwiegend ästhetisch rezipierenden Einstellung zu Sakralbauten oder durch das Verhalten vieler Kirchgänger, sich auf die Gottesdienste aus Anlass der großen Kirchenfeste zu beschränken, für die ein gesteigerter ästhetischer Aufwand charakteristisch ist. Aus dem Gesichtspunkt der orthodoxen Repräsentanten der historischen Religionen mögen das Phänomene der Dekadenz sein. Aus der hier entwickelten Perspektive einer Ästhetik, die als Leitmittel zur Moralisierung tauglich ist und so dem Zweck der reinen Vernunftreligion dient, ergibt sich eine günstigere Bewertung. Wenn die Phänomene der Ästhetisierung des Religiösen Ausdruck des kantischen idealen Geschmacks sind und nicht etwa eines Interesses an angenehmen Empfindungen, dann drückt sich durch sie eine moralanaloge Tendenz zur Universalisierung aus, die über den Partikularismus der historischen Religionen hinausführt.

Zu allerletzt, den Übergang zur Vernunftreligion vollendet gedacht, müssen allerdings auch noch die ästhetische Religion und ihre Erscheinungen zurückbleiben, muss man also auch noch „jenes Leitmittel endlich entbehren [...] können“⁵⁴, „worauf man bei der Absicht einen Glauben allgemein zu introduciren“ noch „Rücksicht nehmen“⁵⁵ muss. Es bedeutet dies, das Bedürfnis zu überwinden, „zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen“, d.h. zu den moralischen Begriffen und ihrer Grundlegung in der Autonomie des freien Subjekts und ebenso zum Beleg rein moralischer Gesinnungen, „immer etwas Sinnlich-

⁵⁴ RGV, AA 06: 115.21.

⁵⁵ RGV, AA 06: 109.28f.

Haltbares [...] zu verlangen“⁵⁶, und sei es auch ein Sinnlich-Haltbares im Verständnis einer ästhetisch veredelten Religiosität. Um zu begründen, warum dieses Bedürfnis nach Anschauung zuletzt ganz aufzugeben ist, müssen nicht wie zuvor die Gemeinsamkeiten des Ästhetischen und Moralischen akzentuiert werden, die ein Analogisieren möglich machen, sondern die Unterschiede, die nicht mehr erlauben als eben *bloß* ein Analogisieren.

Das ästhetische Phänomen, hier die besagte ästhetisch-religiöse Praxis, kommt „bloß der Form der Reflexion“ und „nicht der Anschauung selbst“⁵⁷ nach mit seinem Analogon, d.h. mit moralischer Praxis, überein. Moralische Praxis ist, den entscheidenden Punkt ihrer Moralität betreffend, gar keiner direkten Anschauung fähig. Es handelt sich bei ihr um einen „ganz andern Gegenstand“, von dem der „Gegenstand einer sinnlichen Anschauung“, dessen man sich „bedient“, hier also die sichtbare religiöse Praxis, „nur das Symbol ist“⁵⁸.

Ästhetisch-religiöse Praxis gehört in die Sphäre des Geschmacks, nicht in die der Moral. Vor der *Alleinherrschaft* der rein moralischen Begriffe der Vernunftreligion trägt sie aufgrund ihrer Brauchbarkeit als Analogon der Moral zwar zur Moralisation bei, aber nur bis zur Grenze der Moral. Sie kann, was nach Kant für den Geschmack allgemein gilt, den Menschen zwar „gesittet [...] machen“ und man „könnte“ deshalb „Geschmack Moralität in der äußeren Erscheinung nennen“⁵⁹. Doch dies, den Menschen „gesittet zu machen“, will „nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich-gut (moralisch)“⁶⁰ zu machen, und der Ausdruck „Moralität in der äußeren Erscheinung“ enthält „nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch“⁶¹. „Gesittetsein“ enthält nur den – durch die Ausführung der obigen Analogie erklärten – „Anschein [...] vom Sittlichguten“.⁶²

Kants These von der Entbehrlichkeit der historischen Religionen⁶³ wird in der *Religionsschrift* auch konterkariert, wenn es heißt, dass etwas sichtbar Repräsentierendes – „nach einer gewissen Analogie“ – „ein nicht wohl entbehrliches [...] Mittel“ sei, um den

⁵⁶ RGV, AA 06: 109.27f.

⁵⁷ KU, AA 05: 351.30f.

⁵⁸ KU, AA 05: 352.12-16.

⁵⁹ Anth, AA 07: 244.18-22.

⁶⁰ Anth, AA 07: 244.18f.

⁶¹ Anth, AA 07: 244.21-23.

⁶² Anth, AA 07: 244.23-25. Kants Aussage im selben Kontext, dass das Gesittetsein schon einen „Grad“ des Sittlichguten enthalte, indem auch schon in den „Schein“ ein „Werth“ gesetzt werde, verdeutlicht seine sonstigen klaren Distinktionen wieder, denn der Schein des Moralischen ist nicht graduell moralisch, sondern scheint bloß moralisch zu sein, ist es also gar nicht.

⁶³ Vgl. RGV, AA 06: 115.

unsichtbaren „wahre[n] (moralische[n]) Dienst Gottes“ „zum Behuf des Praktischen“ zu „begleite[n]“⁶⁴. Ein Widerspruch beider Aussagen besteht nicht, weil die zweite das Mittel nur für nicht leicht entbehrlich erklärt. In sonstigen Zusammenhängen lässt Kant nur die Unmöglichkeit der Bewältigung einer Aufgabe, nicht aber ihre Schwierigkeit – hier ist es die Schwierigkeit der Vollendung religiöser Aufklärung – als Argument dafür gelten, sie nicht in Angriff zu nehmen⁶⁵. Noch darüber hinaus bietet er im selben Kontext sogar ein Argument dafür, nicht bloß zu bekräftigen, dass auf den symbolischen Gottesdienst verzichtet werden *kann*, sondern dass letztlich darauf verzichtet werden *sollte*. Das Argument lautet, dass dieser Gottesdienst „nach einer gewissen Analogie“ doch ein „der Gefahr der Mißdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist“⁶⁶. Dieser Fall der Missdeutung liegt vor, wenn der symbolische Gottesdienst „durch einen uns überschleichenden Wahn [...] für den Gottesdienst selbst gehalten [...] wird“⁶⁷, der nur in der Erfüllung der Pflichten gegenüber Menschen bestehen kann. Kants Befund ist, dass diese Verwechslung des Nicht-Moralischen mit dem Moralischen verbreitet ist, der falsche Gottesdienst also „gemeiniglich“ für den wahren gehalten und ohne eine Relativierung „so benannt“ wird; er hält den Wahn dieser Verwechslung für einen, der sich „leichtlich“⁶⁸ einstellt. Ein Erklärungsgrund dafür ist, dass seine Vermeidung die intellektuelle Stärke verlangt, sich angesichts der anschaulichen und damit suggestiv wirksamen religiösen Phänomene, die in der Tat eine Analogie mit moralischer Praxis erlauben, sich auf der Höhe des Bewusstseins zu halten, dass sie doch *bloß* eine Analogie und eben deshalb keine Identifikation erlauben. Ohne diese Phänomene fehlte ersichtlich der äußere Anlass, der die Gefahr der Verwechslung des Nicht-Moralischen mit dem Moralischen birgt. Zur Beseitigung der so sehr dieser Gefahr unterworfenen äußeren religiösen Phänomene wäre es allerdings verfehlt, sie, um diesen wichtigen Punkt zu wiederholen, als diese äußeren Phänomene zu bekämpfen. Sie sind nämlich bloß äußere Wirkung einer inneren Ursache, die damit nicht beseitigt wäre. Vollendete religiöse Aufklärung hat diese innere Ursache zu überwinden, nämlich das verfehlt Bedürfnis nach Veranschaulichung

⁶⁴ RGV, AA 06: 192.18-29.

⁶⁵ Das Verwirklichungsangebot und den kontrafaktischen Anspruch des Sittengesetzes etwa sieht Kant auch für den Fall in Geltung, „wenn es [...] nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte“ (RGV, AA 06: 062.25-27).

⁶⁶ RGV, AA 06: 192.27-29.

⁶⁷ RGV, AA 06: 192.30-32.

⁶⁸ RGV, AA 06: 192.31f.

des Moralischen, das nicht veranschaulicht werden kann. Sie muss das Bedürfnis überwinden, dass „das Unsichtbare [...] durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt“⁶⁹ werde, und sei dieses Sichtbare auch Gegenstand einer symbolischen Veranschaulichung. Dem eigenen Ideal verpflichtet, dass Aufklärung nur durch Selbstdenken zu erzielen ist, kann ihr Mittel nur das des intellektuellen Überzeugens sein.

⁶⁹ RGV, AA 06: 192.24f.

Kant sobre o fim das religiões históricas

[Kant on the end of the historical religions]

Bernd Dörflinger*

Universität Trier, Trier (Alemanha)

O objetivo histórico do auto-esclarecimento do homem no âmbito da religião é, segundo Kant, o “domínio absoluto da fé religiosa pura”¹. Tal fé que se atém estritamente aos limites da simples razão repousa, por um lado, sobre a auto-compreensão do homem enquanto ser racional que se obriga autonomamente à moralidade e que, por força própria, também pode cumprir esta obrigação, e, por outro, sobre uma ponderação inevitavelmente consequencialista. Inevitável é essa ponderação porque “não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão: *que resultará [...] do nosso reto agir*”. O que *deve* ser o resultado, conforme ao interesse da razão prática-moral, é a moralidade unida com a felicidade. Tal união o homem não pode efetuar por força própria; sua força termina com a possibilidade de cumprir a condição moral, ou, em outras palavras, com a possibilidade de adquirir meramente a dignidade de ser feliz, e não a própria felicidade. Logo, tem que ser pensado, por causa da satisfação do interesse da razão prática-moral no seu todo, um ser que seja superior e mais potente que o homem. Nas palavras de Kant: “visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião”². A fé na existência de Deus, pensado como instância necessária para a conclusão do projeto de uma razão prática-moral pura, é a fé racional pura.

A religião racional assim desenvolvida apenas teoricamente é muito exigente em sentido moral, i.e., ela é uma religião moral que exige não menos do que o cumprimento de todos os “deveres para com ho-

* Email para contato: doerflin@uni-trier.de - Tradução: Christian Hamm

¹ RGV, AA 06: 115.03. [“Alleinherrschaft”]

² RGV, AA 06: 005.02-04; 008.34-37.

mens (eles próprios e outros)”³, o qual também já é exigido somente pela razão prática pura. O que faz dela, além da mera moral, uma religião é a ideia acrescentada – da qual, no entanto, não depende nem a validade nem o exercício da moral – que, “justamente por isso”, a saber, pelo cumprimento dos deveres para com os homens, são executados “também mandamentos divinos”, ou seja, que com isto o homem está também “*no serviço de Deus*”⁴, e não apenas cumprindo as necessidades da sua auto-obrigação. Esta ideia acrescentada não necessita de nenhuma manifestação externa, i.e., não necessita de nenhuma prática especificamente religiosa a ela correspondente, que ultrapassasse a prática puramente moral. Sob o ponto de vista de necessidades especificamente religiosas, a religião racional é, portanto, muito pouco exigente. Ela exige não menos, mas também não mais, que a moral. Segundo Kant, é até “absolutamente impossível” aos homens “servir de mais perto a Deus de outro modo” do que ao modo de cumprir os deveres para com homens, “já que eles não podem ter qualquer ação e influência sobre outros seres exceto os do mundo, mas não sobre Deus”⁵.

De forma bem diferente e muito menos modesta apresentam-se as religiões históricas. Elas não se mostram convictas da ideia racional “de que o zelo constante votado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige”⁶. Elas exigem justamente aquilo que, segundo a ideia racional, é impossível, a saber, servir a Deus ainda de outra forma, diferente da puramente moral, i.e., de uma forma extramoral, especificamente religiosa. Os religiosos desta índole não correspondem a uma postura esclarecida que consistiria na consciência da auto-obrigação autônoma à moralidade para com os homens: “Só podem para si pensar a sua obrigação como obrigação de um *serviço* que devem prestar a Deus, onde não interessa tanto o valor moral interior das ações quanto, pelo contrário, o fato de serem prestadas a Deus para, por moralmente indiferentes que tais ações possam ser em si mesmas, lhe agradar, pelo menos mediante a obediência passiva”⁷. Onde o dever é considerado “como *afazer* de Deus, não do homem, [...] surge o conceito de uma religião *do serviço de Deus*, em vez do conceito de uma religião moral pura.”⁸ Ações praticadas somente ao serviço de Deus, entre elas primordialmente os atos do culto, não têm, segundo Kant, “por si qual-

³ RGV, AA 06: 103.20.

⁴ RGV, AA 06: 103.21-23.

⁵ RGV, AA 06: 103.23-26.

⁶ RGV, AA 06: 103.12s.

⁷ RGV, AA 06: 103.14-19.

⁸ RGV, AA 06: 103.33-35.

quer valor moral” e são “portanto, ações extorquidas apenas por temor ou esperança [...] que também um homem mau pode executar”⁹. Onde não se pode pressupor uma motivação moral interior, deve ser suposto o segundo tipo de motivação, o amor-próprio. Onde o dever não é exercido como assunto interior do homem, mas considerado, heteronomamente, como algo estatuído por Deus, a exigência decorrente disso é, no fundo, incompreensível; cumprir todavia tais deveres só pode significar esforçar-se por alcançar favores e recompensas e evitar desfavores e punição.

Em resumo, as objeções às religiões históricas baseadas no serviço de Deus mencionadas até agora são essas: elas se caracterizam pela sua heteronomia moral (enquanto teonomia), por indiferença moral e passividade, e também pelo amor-próprio e a compatibilidade com o moralmente mal. Já a partir desta crítica fica claro que, pensado consequentemente, não poderá haver uma relação de coexistência ou de complementação entre religiões históricas e a religião racional, mas que o ideal do esclarecimento terá que ser somente o “domínio absoluto da fé religiosa pura”¹⁰.

Na perspectiva do criticismo kantiano, as religiões históricas contêm ainda algumas outras exigências problemáticas, tanto sob o aspecto da doutrina crítica do conhecimento como sob o aspecto (mais importante) da razão prática pura. Já o milagre da origem dessas religiões, i.e., a sua vindicação de uma efetiva auto-comunicação divina, situada no tempo e no espaço, numa palavra, sua vindicação de uma “revelação como experiência”¹¹, é algo gnosiologicamente não aceitável. As dúvidas de Kant com respeito a isto se devem a sua observação consequente das restrições do conhecimento humano, formuladas na primeira *Crítica*. Em *O conflito das faculdades* lê-se, em conformidade com isto: “Com efeito, se Deus falasse realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de compreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhece-lo* em qualquer coisa.”¹²

Mas mesmo pressupondo hipoteticamente a revelação, a experiência de tal evento histórico teria, para o homem, apenas a qualidade de um juízo sintético a posteriori, não antecipável de forma nenhuma. Resultaria disso que a fé histórica teria que incluir “a consciência da sua contingência”, e “não a consciência de que o objeto de fé *tenha* de ser

⁹ RGV, AA 06: 115.37-116.02.

¹⁰ RGV, AA 06: 115.03.

¹¹ RGV, AA 06: 115.08.

¹² SF, AA 07: 063.09-12.

assim e não de outro modo”¹³. Outras consequências do caráter contingente e a posteriori da suposta experiência originária deveriam ser que ela “tem somente validade particular, a saber, para aqueles a quem chegou a história”, e, mais, que dela pode “haver várias”¹⁴.

Se o estado dum pretenso conhecimento é o de um juízo empírico, existe também, e até independentemente de eventuais inconsistências especificamente materiais entre diversas pretensas experiências de revelação, a possibilidade da contestação, e simplesmente por causa da falta de um critério da verdade empírica¹⁵. Haverá ainda mais conflitos naqueles casos em que as pretensas experiências de comunicações ou instruções divinas divergem ou até contradizem umas às outras. Já no caso duma mera divergência haveria um desacordo sobre o que é que Deus exige e o que ele não exige; neste caso, os adeptos de *uma* história de revelação teriam que negar simplesmente aos adeptos da outra a autenticidade da sua experiência originária. Na disputa sobre estas questões dificilmente será possível ficar na posição de uma serena imparcialidade como ela é comum na discussão sobre outros juízos divergentes, p.ex., nas ciências, pois o que está sendo reclamado, em todos estes casos, como fonte das experiências, é o próprio Deus, cujas manifestações não podem ser consideradas como simples material para quaisquer deliberações entre os homens, mas, caso seu caráter divino deva ser guardado, têm que se apresentar necessariamente com a pretensão de uma validade universal. Tudo isso pode servir para fundamentar a convicção de Kant que “sobre doutrinas de fé históricas jamais se pode evitar a disputa”¹⁶, e, enfim, para fazer valer a exigência que, por causa da paz, seria melhor se as religiões históricas não existissem, ou, nas palavras de Kant, que a religião “seja liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação [...] e, assim, a pura religião racional [...] reine sobre todos”¹⁷. O que esta última exige da prática humana é, como vimos, exatamente aquilo que já é exigido também pela razão prática pura.

Aos impedimentos ao domínio absoluto da fé religiosa puramente racional pertencem, sobretudo, as leis estatutárias das religiões históricas. Abstraindo do potencial de conflitos que essas leis apresentam em virtude dos seus respectivos conteúdos, é, antes, o próprio caráter de lei que se opõe a uma concepção esclarecida de religião. Leis estatutárias religiosas são leis aos quais se atribui uma origem divina e que “não

¹³ RGV, AA 06: 115.10-13.

¹⁴ RGV, AA 06: 115.08f., 115.13s.

¹⁵ Cf. Log, AA 09: 050s.

¹⁶ RGV, AA 06: 115.22s.

¹⁷ RGV, AA 06: 121.13-17.

podem derivar da razão”¹⁸; são, portanto, “leis que decorrem do arbítrio de outro”¹⁹, sem que os homens pudessem conhecer um fundamento racional. Enquanto leis não dedutíveis da razão, elas contêm ordens extra-morais de agir, no melhor dos casos, ordens moralmente indiferentes, como, p.ex., referentes ao âmbito de uma dietética religiosa, mas talvez também ordens amorais, como, p.ex., aquelas que exigem a imolação de humanos. Agir em conformidade com tais leis exige o reconhecimento de uma autoridade e de um poder de comando divinos e pressupõe, da parte dos endereçados, uma obediência cega e uma mentalidade de subalternos.

À diferença do caso análogo de leis jurídicas estatutárias, portanto, à diferença do caso do direito positivo, que também não pode ser deduzido de princípios (aqui: de princípios da razão jurídica pura), mas depende duma posição humana falível, as leis estatutárias religiosas, devido à sua pretensa origem divina, não são negociáveis entre seres humanos e, portanto, não suscetíveis de modificações. – Assim, elas se opõem à subordinação ao ideal do esclarecimento do pensar-por-si-mesmo, que se encontra em Kant, por exemplo, nesta formulação: “A ação deve representar-se como promanando do uso particular que o homem faz das suas forças morais, e não como efeito da influência de uma causa agente externa e superior, em relação à qual o homem se comportaria de um modo passivo”²⁰. A religião racional corresponde a tal ideal contrário à passividade moral, pois suas leis são puramente morais e, como tais, sempre compreensíveis, porque são postas como auto-obrigações na auto-relação da razão prática pura, e consideradas só a partir disso também como leis divinas.

Em vista do que foi alegado até agora: a oposição rigorosa entre religiões históricas e a religião racional, o favorecimento absoluto desta última e o fim claramente definido da dissolução das religiões históricas, ou seja, que a religião “seja, finalmente, liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação, de todos os estatutos”²¹ – em vista de tudo isso, pode causar surpresa que Kant, em consideração às condições históricas reais, não só faz o prognóstico de o processo da realização deste fim ser gradual²² e contínuo²³, mas também que ele considera a lentidão do processo como adequada, oportuna e fundada na própria natureza do

¹⁸ SF, AA 07: 036.29.

¹⁹ SF, AA 07: 036.12s.

²⁰ SF, AA 07: 042.35-043.01.

²¹ RGV, AA 06: 121.13-16.

²² Cf. RGV, AA 06: 115 u. 121.

²³ Cf. RGV, AA 06: 115.

mesmo. Como nos seus escritos políticos, ele propaga a reforma, e não a revolução, como meio indicado de uma transformação no horizonte do esclarecimento.

Não obstante sua argumentação em favor do propósito radical de uma transformação da religião, que significaria o fim das religiões históricas, ele não tem dúvidas de que essas mesmas religiões, no decurso do processo da sua superação, ainda podem servir como “fio condutor”²⁴ ou como “veículo para a fé religiosa pura”²⁵. A ideia de tal transição evidentemente é problemática, pois como seria possível passar, de forma contínua, de um estado para o outro, se ambos têm que ser caracterizados por qualidades contrárias? Como entre os termos de uma contradição tal transição fica excluída, e como a passividade moral não poderá ser o fio condutor para a auto-atividade [Selbsttätigkeit] moral, há de se supor que a natureza das religiões históricas no processo da sua reforma já deve implicar certa modificação.²⁶ – Das questões aqui levantadas pretendo abordar, primeiro, porque o dito processo exige uma reforma e não, uma revolução.

²⁴ RGV, AA 06: 121.20.

²⁵ RGV, AA 06: 118.23.

²⁶ Na literatura sobre a filosofia da religião de Kant, a posição mais corrente referente à relação entre as religiões históricas – em termos kantianos: os diversos tipos de fé eclesial – e a religião racional defende a tese de que essas religiões, ainda que constituam formas imperfeitas de religiosidade, podem também representar, *per se* e guardando seu caráter estatutário, aproximações de grau diferente à religião racional; que elas, assim, enquanto essas próprias religiões, se prestam a servir como fio condutor no caminho para a religião racional e, portanto, não se encontram numa relação de contradição. Um dos representantes principais desta linha de interpretação é Allen W. Wood (Wood, A.W.: *Kant's Moral Religion*. Ithaca / London, 1970; cf. sobretudo 193-196). Como entre o “A” e o “non-A” de uma contradição não pode haver aproximação gradual, vale apontar a esse respeito para uma diagnose crítica de Reiner Wimmer (Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin / New York. 1990, 204f.), embora também por esta a questão não é resolvida definitivamente: “[...] Kant relaciona a função de meio, ou seja, de veículo, não só com os momentos de verdade – a miúdo em forma de doutrinas de revelação históricas – na fé das igrejas e das religiões, mas com o seu conteúdo estatutário, que representa nelas justamente o contra-racional e aquilo que deve ser suprimido. No dilema de considerar o estatutário, por um lado, como meio ou veículo para a promoção e divulgação da fé verdadeira e, por outro, como algo não compatível com ela e que deve ser eliminado dela, Kant se envolve em contradições as quais, por vezes, complicam seriamente as suas exposições.” – No que se segue, vou desenvolver a proposta de uma interpretação que permite evitar as contradições diagnosticadas por Wimmer, que, de fato, em algumas passagens podem ser entendidos como tais. A proposta vai se apoiar em princípios e elementos doutrinais kantianos e, nisso, ser imanente; ela vai implicar uma compreensão modificada daqueles conteúdos estatutários das religiões históricas, a qual possibilita a solução da sua contradição relativamente à religião racional e pode fazer compreender a sua função potencial de veículo no período da transição. Contudo, a compreensão modificada, aqui proposta, dos seus conteúdos estatutários não corresponderá à auto-compreensão das religiões históricas, de modo que, assim, não se pode voltar à posição de Wood, segundo a qual as religiões históricas, da forma como estão, devem ser consideradas como aproximações à religião racional.

Uma característica negativa que Kant atribui às revoluções é a de elas serem “tempestuosas”²⁷. Excluí-las, por este motivo, como meio para a transformação do estado da religião significa a rejeição de paixão e de emoção num processo que, enfim, deve contribuir para a superação de manifestações irracionais de religiosidade. Para que o meio não contradiga o fim – que é o fim duma religião *racional* – precisa-se de um juízo amadurecido, e não da paixão. Isso, no entanto, não pode ser confundido com a falta de interesse, pois aos fins da razão pura associa-se, bem pelo contrário, o interesse mais elevado, mas é um interesse intelectual, não emocional.

Em consequência da paixão, as revoluções – essa a segunda avaliação negativa de Kant – são também “violentas”²⁸. Mas a violência tem que ser excluída como meio com maior razão ainda, se o estado a ser alcançado deve ser um estado de paz. O uso de força desacreditaria o fim pacífico da religião racional colocando-a no nível das religiões históricas e suas disputas particulares. É, ainda, só o comportamento externo que pode ser influenciado pela força. Por meio de revoluções, não é possível transformar a situação “sem dano da liberdade”²⁹, já que tal transformação depende da alteração interna do modo de pensar mediante o uso autônomo da razão. O meio para a promoção da religião racional pode ser, enfim, somente o de um esclarecimento progressivo por meio do qual é formulada uma oferta que deve ser aceita pelos endereçados e, por via de uma adesão livre, se tornar convicção própria.

Segundo a avaliação de Kant, o fim da transição da “fé eclesial [histórica] para a religião racional universal [...] ainda se encontra de nós afastada numa infinita amplitude”³⁰. Contudo, como o lugar da sua realização deve ser “sobre a Terra” e como, “com o tempo, em virtude do verdadeiro esclarecimento”³¹, deverá poder haver certa confusão entre a fé eclesial e a fé racional puramente moral, aquela infinita amplitude pode ser entendida somente em sentido da interminabilidade da realização no tempo. Infinitude não significa aqui, como no caso de uma ideia meramente regulativa, que, no tempo, é possível apenas uma aproximação, mas nenhum alcance.

À desanimação que pode ser vista na diagnose da impossibilidade de uma transformação revolucionária imediata e da necessidade de um período muito longo de reformas, Kant à contrapõe também um es-

²⁷ RGV, AA 06: 122.11.

²⁸ RGV, AA 06: 122.12.

²⁹ RGV, AA 06: 122.23s.

³⁰ RGV, AA 06: 122.27-30.

³¹ RGV, AA 06: 123.13s.

tímulo positivo. Este nasce da convicção de que, “conquanto só o princípio da transição gradual da fé eclesial para a religião racional universal [...] tenha lançado raízes [...] algures também de modo *público*”³², o processo será irreversível, embora a ser realizado ainda pelos homens. Então, pode “dizer-se com justeza ‘que o Reino de Deus veio até nós’”³³, como Kant o exprime no vocabulário da religião tradicional; o que, não obstante isso, significa aqui aquele estado reducionista de religião racional em que valem somente as leis morais da razão prática pura as quais são consideradas, ao mesmo tempo, mandamentos divinos.

A esperança de Kant é, portanto, essa: Assim que a ideia do esclarecimento referente ao domínio absoluto da religião racional puramente moral “algures” tenha conseguido ultrapassar o limiar da publicidade, ela não vai mais desaparecer, mas difundir-se e impor-se, a longo prazo. Tal confiança na efetividade da razão prática pura quanto à realização da religião racional, ele a articula mais precisamente da seguinte maneira: “O verdadeiro e o bom, em vista do qual habita na disposição natural de todo o homem o fundamento tanto da compreensão como da participação pelo coração, não deixa, se uma vez se tornou público, de se comunicar universalmente, em virtude da afinidade natural em que se encontra com a disposição moral dos seres racionais em geral. As restrições por meio de causas civis políticas, que podem deter, de tempos a tempos, a sua difusão serve apenas para tornar ainda mais íntima a união dos ânimos em prol do bem (que, após nele terem posto os seus olhos, jamais abandona seus pensamentos).”³⁴

No tempo da transição, não é necessário, segundo Kant, “retirar o serviço” à fé eclesial, ou “a combater”, pode até “ser conservado seu influxo útil que tem como veículo”³⁵. Essa concessão é problemática. Pois é de supor, certamente, que alguma coisa na atitude referente à forma histórica de fé já muda durante a transição, se bem que ela esteja sendo praticada ainda, e não combatida, já que, de contrário, não se depreende como o processo histórico da sua substituição poderia avançar.

A respeito do que deve mudar, Kant faz a seguinte indicação: Deve “ser tirada” à fé eclesial histórica, “enquanto uma ilusão de dever de serviço de Deus, toda a influência sobre o conceito da verdadeira religião (a saber, a religião moral)”³⁶. Mas essa indicação não é suficiente, pois ela implica apenas uma exigência defensiva em favor da integri-

³² RGV, AA 06: 122.26-29.

³³ RGV, AA 06: 122.26-29.

³⁴ RGV, AA 06: 122.34-123.06.

³⁵ RGV, AA 06: 123.07s.

³⁶ RGV, AA 06: 123.09s.

dade da religião racional, a exigência de uma separação estrita entre duas formas de prática: por um lado, a prática puramente moral da religião racional, não voltada especificamente ao serviço de Deus, e, por outro, justamente esta mesma prática voltada ao serviço de Deus e, portanto, ilusória, da fé eclesial histórica. Do cumprimento desta exigência resultaria um paralelismo de duas formas de prática que não só são diferentes, mas contraditórias, a partir do qual não se pode depreender como é possível chegar ao domínio universal da religião racional. Sobretudo a influência útil, que foi atribuída à fé eclesial, não pode ser explicada deste modo.

Para que a substituição da fé eclesial das religiões históricas pela fé puramente moral, como Kant a propaga, possa tornar-se realidade, e para que ela constitua mais do que aquele paralelismo entre uma religiosidade racional e outra irracional, serão inevitáveis,

já na fase da transição, certas modificações da parte da fé eclesial; modificações cuja realização não será possível sem confrontação. A rejeição e o combate à fé eclesial só podem significar que não pode ser tomada nenhuma medida coerciva – por ser inadequada em questões da convicção interna.

Por causa da realização do fim projetado, ela não poderá implicar na evitação de disputas intelectuais, de modo que os adeptos da “ilusão do dever voltado ao serviço de Deus” terão de ser confrontados publicamente com o esclarecimento religioso, i.e., com a ideia de que o dever afirmado por eles, em todas suas formas variadas e até concorrentes, na verdade não existe, mas que o dever sempre e somente é o dever para com homens (cujo cumprimento também pode ser considerado, ainda por cima, como agradável a Deus).

A inevitabilidade aqui ressaltada da confrontação intelectual é algo que se opõe ao conceito de tolerância hoje predominante, segundo o qual cada fenômeno que se declara religioso é considerado como legitimado já por causa do fato desta declaração. Tal legitimação a partir da mera facticidade não corresponde ao pensamento kantiano, em que à questão de *quid facti* sempre segue a questão crítica de *quid iuris*. À diferença da referida tolerância, que se caracteriza mais por certo indiferentismo e relativismo, o esclarecimento religioso, em sentido kantiano, é de caráter intelectualmente ofensivo, já que ele exige uma legitimação explícita. Se tal legitimação não for possível, ele exigirá que as formas irracionais da religiosidade sejam abandonadas; mas isso de tal forma que ele instiga os endereçados a uma adesão livre, i.e., sem, da sua parte, tomar em consideração o uso de medidas coercivas.

Mas como será possível, em vista da projetada dissolução da fé eclesial histórica, manter “conservado” o seu afirmado “influxo útil como veículo”³⁷, no tempo da transição? Sem uma modificação da ideia da natureza das religiões históricas, seria exigido algo impossível, a saber: considerar a continuação da prática da ilusão de um dever voltado ao serviço de Deus como meio útil para se livrar desta mesma ilusão. A influência útil da religião histórica como veículo não se poderia fazer compreensível, se seus estatutos extra-rationais e a sua prática derivada deles continuassem válidos sem nenhuma modificação. Pois a relação entre uma forma de fé histórica que julga algo um mandamento moral que não o é, por um lado, e, por outro, a fé racional, para que é uma simples ilusão pretender “servir [...] a Deus de outro modo” em vez de cumprir os “deveres para com homens”³⁸, essa relação é contraditória. Conforme a seguinte afirmação de Kant, é simplesmente impossível atribuir à fé eclesial histórica a função de um meio condutor para a religião racional, sem submeter a primeira a certa modificação: “*tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa [...]*”³⁹.

Lamentavelmente, Kant não diz quase nada sobre a questão de que modo a fé histórica deveria ser modificada para poder servir ainda como meio condutor para a religião racional. Há, entretanto, um passo em que ele – se bem de forma meio críptica, mas, mesmo assim, suscetível de uma interpretação – menciona a modificação reclamada, no sentido de a fé histórica, entendida como “meio condutor”, ter que basear-se na “consciência [...] de que é apenas um meio condutor”⁴⁰. Tal consciência de ser apenas meio para um fim mais remoto implica evidentemente um distanciamento da consciência anterior de ser fim em si. Falando na linguagem dos deveres, tal distanciamento dos deveres estatutários implica que estes não podem continuar a ser considerados como absolutos, mas apenas como deveres determináveis em dependência dos deveres autênticos, ou seja, morais. No caso da existência da consciência desta forma de determinação, não é necessário “abandonar”⁴¹ a prática voltada ao serviço de Deus das religiões históricas; enquanto ação externa, ela pode ser mantida. O que, contudo, é requerido é uma atitude interna modificada, na qual esta prática toma uma re-orientação, a saber, de Deus, como destinatário imediato, aos deveres a serem cumpridos para com os

³⁷ RGV, AA 06: 123.08.

³⁸ RGV, AA 06: 103.24, 103.20.

³⁹ RGV, AA 06: 170.16-19.

⁴⁰ RGV, AA 06: 115.18s.

⁴¹ RGV, AA 06: 123.07.

homens. Mas esta consciência mudada significa também que essa prática, enquanto tal, ainda não constitua o próprio cumprimento de um dever para com homens, mas apenas, que ela – de uma maneira a ser explicada ainda – pode ser orientada para moralidade. Como não é cumprido por ela nem um dever para com Deus, nem um dever para com homens, ela não possui, ao todo, o caráter de uma prática do cumprimento do dever e, portanto, a seriedade a ela ligada. A proposta que será feita no que se segue é entendê-la como prática lúdica, em sentido estético, mas sem banalizá-la com isso. Segundo esta proposta, o serviço de Deus – seja como ato ritual, em sentido mais estreito, ou seja, em sentido mais amplo, como observância de determinadas regras estatutárias de conduta, i.e., regras indiferentes com respeito à moral – constitui um quase-serviço de Deus, ou seja, um jogo de serviço de Deus.

Sob a condição de uma interpretação assim modificada da prática religiosa das religiões históricas é possível responder a pergunta em que pode consistir a sua influência útil como veículo no caminho para o domínio absoluto da religião racional. Pois, segundo os critérios desta religião puramente moral, pode ser entendido como progresso se uma prática de caráter estético substitui a ilusão de poder tornar-se agradável a Deus através de ações expressamente endereçadas a ele, e não a homens, i.e., de aumentar os seus méritos mediante o cumprimento de deveres imaginados, que até são considerados como superiores aos deveres morais. A renúncia a tal auto-elevação falsa não significa, de modo nenhum, um auto-rebaixamento ao nível de um ser sensível dependente de necessidades, pois a prática estética, enquanto prática não determinada nem por um interesse nem por fins, não visa à satisfação de necessidades, sendo assim, ela mesma, uma forma de prática superior.

No que se refere ao ponto da independência de necessidades e inclinações, a prática estética vai cumprir uma condição estatuída pela moral e, portanto, também pela religião racional. Mas, com isso, as suas condições não são cumpridas ainda suficientemente, pois à liberação da inclinação deveria acrescer ainda a determinação moral da vontade. Como a última *não* faz parte da prática estética, esta prática fica, enquanto tal, indiferente com respeito à moralidade. Mas ainda que não seja uma prática moral, ela cumpre *uma* condição necessária desta prática. Assim, ela pode ser avaliada, não obstante sua indiferença pela moral, como sendo orientada para moralidade.

Esse resultado pode ser corroborado pela doutrina kantiana da beleza enquanto símbolo da moralidade. O objeto belo que, num contexto dado, pode ser exemplificado mediante ações artísticas de um rito religioso ou mediante ações na base de regras de conduta religiosas esta-

tutárias, serve, em sentido de símbolo, como análogo da moralidade, i.e., para ações morais cujo caráter peculiarmente moral carece da visibilidade. Como em toda simbolização, aqui “é submetida [uma intuição] a um conceito” – ao conceito do moralmente bom – “que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”⁴². Usa-se, pois, as “intuições empíricas” para, “mediante uma analogia”, dar uma “apresentação indireta do conceito”⁴³. As duas partes da analogia concordam “não segundo o conteúdo”⁴⁴, o que significa para o nosso exemplo de ações religiosas que estas, embora usadas como análogos do moralmente bom, não são ações moralmente boas. Não obstante isso, não é lícito fazer delas, enquanto intuições empíricas, símbolos da moralidade *arbitrariamente*; elas têm que ser apropriadas para uma analogização sob certos aspectos, o que significa que devem ser apropriadas para serem submetidas, sob estes aspectos, sob a mesma “regra da reflexão”⁴⁵ que tem que ser aplicada também a outra parte da analogia, ao moralmente bom.

Sobre a prática religiosa, no sentido modificado de uma prática estético-religiosa, pode-se refletir de modo tal que se expressa, por meio desta, “um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade [...] através de impressões dos sentidos”⁴⁶. Tal “enobrecimento e elevação” deve ser pressuposto também para o agir moral, em que consiste o autêntico serviço de Deus da religião racional. Contudo, essa elevação não é uma elevação fático-natural, que resulte quase espontaneamente da sensibilidade voltada a simples necessidades, enquanto refinação gradual da mesma; neste caso, tal refinação ocorreria ao sujeito de forma passiva e este ficaria, portanto, “submetido a uma heteronomia das leis da experiência”⁴⁷. Trata-se, pelo contrário, de uma auto-elevação, i.e., de uma elevação que tem sua origem na espontaneidade contra-fática do sujeito que abre para si mesmo a possibilidade de assumir uma atitude estética, seja numa certa prática estética, seja no ajuizamento estético. “O Juízo [...] dá a si mesmo a lei com respeito aos objetos de um comprazimento [Wohlgefallen] tão puro”⁴⁸. E, sublinhando o paralelismo exigido para a formação da analogia entre o moralmente bom e o estético, Kant acres-

⁴² KU, AA 05: 351.26-28.

⁴³ KU, AA 05: 352.10-12.

⁴⁴ KU, AA 05: 351.31.

⁴⁵ KU, AA 05: 352.14s.

⁴⁶ KU, AA 05: 353.17s.

⁴⁷ KU, AA 05: 353.25s.

⁴⁸ KU, AA 05: 353.24-27

centa a essa passagem: “assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição [Begehrungsvermögen]”⁴⁹.

Note-se, neste ponto, que não todos os tipos de prática religiosa serão apropriados para uma interpretação esteticamente modificada. Certamente, terão que ficar excluídos aqueles que expressam uma ideia de Deus pela qual este é considerado como destinatário para pedidos e desejos que dizem respeito à subsistência física ou a satisfação de intenções de felicidade. Um exemplo desta espécie de fenômenos religiosos é a oração pelo pão.⁵⁰

O distanciamento da necessidade sensível do sujeito que julga e age tanto estética como moralmente implica num outro aspecto do paralelismo, a saber, a sua elevação do sujeito individual para o universal [Allgemeinsubjekt]. “O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como *universal*, isto é, como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por algum conceito universal (o princípio objetivo da moralidade é também declarado universal, isto é, cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal).”⁵¹ Não obstante a diferença a ser observada – universalidade sem conceito, no caso estético, e universalidade através de um conceito, no caso moral – , o que resulta, em ambos os casos, o ganho comum é a elevação para o nível da universalidade, ou seja, da elevação para o nível de uma comunitarização com todos os sujeitos. Em ambos os casos, o “enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos” permite apreciar “o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo”⁵². Já a comunitarização estética constitui, assim, uma comunitarização em sentido enfático, uma vez que os participantes aparecem, uns aos outros, elevados no *valor* (à diferença, por exemplo, dos participantes de uma comunidade econômica dirigida para o fim de satisfazer as necessidades). Na sua *Antropologia sob o ponto de vista pragmático*, Kant conclui da constatação de que a legislação esteticamente universal “deve emanar da razão” e, assim, “está, segundo a forma, sob o princípio do dever”: “Logo, o gosto ideal tem uma tendência para a promoção externa da moralidade.”⁵³

Neste contexto, só pode ser mencionado ainda, mas não mais desenvolvido, que a religião racional implica no fim [Zweck] da comunita-

⁴⁹ KU, AA 05: 353.27s.

⁵⁰ Cf. RGV, AA 06: 195.

⁵¹ KU, AA 05: 354.09-14.

⁵² KU, AA 05: 353.17-19.

⁵³ Anth, AA 07: 244.14-17.

rização para a comunidade ética. Em vista da analogia salientada entre estética e moralidade sob o aspecto da comunitarização, pode-se fazer compreensível, relativamente a uma prática religiosa, no sentido modificado de uma prática *estético-religiosa*, que esta pode contribuir, conforme o fim da religião racional, para a comunitarização universal e, portanto, servir como meio condutor no caminho para a religião racional (mas apenas como meio condutor, pois a comunitarização estética, enquanto tal, ainda não é a comunitarização da comunidade ética).

Ao todo, torna-se compreensível pelos aspectos do paralelismo na analogia exposta, como uma prática religiosa voltada ao serviço de Deus, consegue se transformar, sem grandes alterações nas formas da sua manifestação, num veículo da promoção da religião racional; contanto que ela seja interpretada como símbolo da prática moral, i.e., da prática exigida unicamente pela religião racional. Para isso, é necessário, no entanto, renunciar à ideia antiga das religiões históricas, segundo a qual sua prática seria serviço de Deus, em sentido literal, e teria, como tal, um valor moral.

Pela re-interpretação de uma prática religiosa baseada em leis estatutárias moralmente indiferentes pode ser reduzido o potencial de conflitos que estas leis extra-rationais e arbitrárias contêm. Perante o conflito de leis estatutárias interpretadas à letra, a razão prática pura é impotente, mesmo que ela, como intérprete das leis das religiões históricas, possa descobrir um conjunto essencial comum de preceitos não-estatutários e puramente morais. Portanto, se valem preceitos concorrentes, p.ex., com respeito a alimentos permitidos e proibidos, se estes preceitos são entendidos pelos devotos das religiões históricas como fundamentados irrefutavelmente na vontade de Deus e reportados a diversas revelações (contestadas mutuamente), e se, enfim, o limite entre fiéis e infiéis é estabelecido mediante o critério do cumprimento ou descumprimento de tais preceitos, então não faz sentido decidir segundo princípios da razão, i.e., procurar, sob o ponto de vista da moralidade, uma interpretação unificadora e, assim, tentar chegar a um acordo com os seguidores das religiões históricas.

Essa incompatibilidade pode ser resolvida pelo instrumento pacificador da re-interpretação da prática estatutária irrefletida em uma prática *estético-religiosa*. Com isso, os adeptos das religiões históricas não são impedidos de continuar as suas respectivas práticas. O que se exige, no entanto, é que a execução desta prática não seja considerada como algo absolutamente obrigatório. Exigido é aquele distanciamento desta prática associado à execução e que consiste em considerar a mesma como prática lúdica. Na contemplação estética, as diferentes práticas esta-

tutárias das religiões históricas se apresentam ainda apenas como maneiras diferentes, mas compatíveis uma com a outra, da simbolização da mesma coisa, a saber, da prática moral.

A provocação que tal re-interpretação implica é muito menor do que pode parecer à primeira vista. Por um lado, ela pode ser amenizada pelo desenvolvimento da consciência de que os referidos preceitos, como, p.ex., as instruções religiosas referentes à alimentação, são moralmente indiferentes e atingem, portanto, a parte insignificante da prática humana, para cuja regulamentação parece exagerado reclamar Deus como legislador. Por outro, o especificamente lúdico da prática estética não leva à esfera do banal, ou do leviano. Se bem que à tal prática não possa ser atribuída a seriedade da própria moral, ela possui a seriedade do análogo à moral.

A estetização do religioso é uma das características – contudo, não uniformes – do estado da religião na atualidade. Ela se manifesta, entre outras, numa forma de recepção meramente estética de objetos e instituições de caráter religioso, como, p.ex., os templos, ou no fato de muitos membros da comunidade frequentarem o culto religioso apenas por ocasião das grandes festas da igreja que, geralmente, se destacam por um grau elevado de pompa estética. Para os representantes ortodoxos das religiões históricas, tudo isso certamente são fenômenos da decadência, mas sob a perspectiva da estética aqui exposta, que serve como meio condutor para a moralização e, portanto, para o fim da pura religião racional, a avaliação é mais positiva. Se os fenômenos da estetização do religioso constituem a expressão do gosto ideal kantiano, e não apenas de um interesse em sentimentos agradáveis, então se mostra por meio deles uma tendência análoga à moral para a universalização, que ultrapassa o particularismo das religiões históricas.

Pensando, no entanto, a transição para a religião racional como consumada, por último, também a religião estética e suas manifestações têm que ser deixadas atrás, ou seja, deve-se “finalmente, poder prescindir daquele meio condutor”⁵⁴, “a que [...] importa atender ainda no intento de *introduzir* universalmente uma fé”.⁵⁵ Isso significa que tem que ser dominada a necessidade de, “para os supremos conceitos e fundamentos da razão”, i.e., para os conceitos morais e sua fundamentação na autonomia do sujeito livre e, também, como prova de intenções puramente morais, “exigir sempre algum *apelo sensível*”⁵⁶, mesmo que se trate de

⁵⁴ RGV, AA 06: 115.21.

⁵⁵ RGV, AA 06: 109.28s.

⁵⁶ RGV, AA 06: 109.27s.

um apelo sensível no sentido de uma religiosidade esteticamente enobrecida. Para explicar porque essa necessidade da intuição [Bedürfnis nach Anschauung], por fim, tem que ser superada inteiramente, é preciso, em vez de destacar o que o estético e o moral têm em comum e o que possibilita a sua analogização, acentuar, antes, as diferenças que não permitem mais do que justamente o *mero* analogizar.

O fenômeno estético – no caso, a mencionada prática estético-religiosa – concorda com seu análogo, i.e., a prática moral, “apenas segundo a forma da reflexão“, e não, segundo “a própria intuição“⁵⁷. No que diz respeito ao ponto decisivo da sua moralidade, a prática moral não é suscetível de uma intuição direta. Trata-se, no caso dela, de um “objeto totalmente diverso“, do qual o “objeto de uma intuição sensível“ de que “nos servimos“ – no caso a prática religiosa visível – “é somente o símbolo“⁵⁸. A prática estético-religiosa faz parte da esfera do gosto, não da esfera da moralidade. É verdade que, antes do *domínio absoluto* dos conceitos puramente morais da religião racional, ela contribui, devido a sua utilidade como análogo da moral, para a moralização, mas somente até o limite da moralidade. Ela pode – o que, segundo Kant, vale para o gosto, em geral – “fazer” o homem “civilizado” e, portanto, “o gosto poderia ser chamado moralidade na aparência externa”⁵⁹. Mas isto: fazer o homem “civilizado, [...] não quer dizer tanto como fazê-lo *moralmente bom*”⁶⁰, e a expressão “moralidade na aparência externa” contém, “tomada à letra, uma contradição”⁶¹. “Ser civilizado” contém apenas a “aparência [...] do moralmente bom”⁶², explicada pela exposição da analogia supracitada.

A tese kantiana da dispensabilidade das religiões históricas⁶³ parece ser contrariada no *Escrito sobre a Religião* onde se lê que “algo visível” seria – “segundo uma certa analogia” – “um meio dificilmente prescindível” para “acompanhar [...], em vista do prático”, o “verdadeiro” – e invisível – “serviço (moral) de Deus”⁶⁴. Não há contradição entre as duas afirmações porque, na segunda, o meio é declarado apenas “dificilmente imprescindível”. Em outros contextos, Kant aceita como argu-

⁵⁷ KU, AA 05: 351.30s.

⁵⁸ KU, AA 05: 352.12-16.

⁵⁹ Anth, AA 07: 244.18-22.

⁶⁰ Anth, AA 07: 244.18s.

⁶¹ Anth, AA 07: 244.21-23.

⁶² Anth, AA 07: 244.23-25. A afirmação de Kant, no mesmo contexto, de que o “ser-civilizado” já contém um “grau” do moralmente bom, pelo fato de a mera “aparência” já representar um “valor”, obscurece as suas outras distinções bastante claras; pois a aparência do moral não é moral gradualmente, mas só parece ser moral, sem, no entanto, sê-lo.

⁶³ Cf. RGV, AA 06: 115.

⁶⁴ RGV, AA 06: 192.18-29.

mento para desistir de uma tarefa só a impossibilidade da sua realização, não a sua dificuldade – que, no caso, seria a dificuldade de concluir o esclarecimento religioso⁶⁵. Além disso, ele até oferece no mesmo contexto um argumento que corrobora a tese de que não é só *possível* prescindir do serviço simbólico de Deus, mas que até se *deveria* prescindir dele. Segundo este argumento, o serviço de Deus “segundo uma certa analogia” constitui um meio que está “muito sujeito ao perigo da falsa interpretação”⁶⁶. Tal falsa interpretação ocorre se o serviço simbólico de Deus, “graças a uma *ilusão* que em nós se insinua, [...] é tido pelo próprio *culto de Deus*”⁶⁷, o qual só pode consistir no cumprimento dos deveres para com homens. Kant constata que tal confusão do não-moral com o moral é muito comum e que, portanto, o serviço falso de Deus é tido “comumente” pelo verdadeiro e, também, “assim [...] designado”, considerando que a ilusão desta confusão é uma ilusão que “facilmente”⁶⁸ ocorre. Isso se explica pelo fato de que sua evitação exige a força intelectual de, em vista dos fenômenos religiosos tão concretos e sugestivos que, de fato, permitem uma analogia com a prática moral, manter-se na altura da consciência que eles *apenas* são uma analogia e, por isso mesmo, não permitem nenhuma identificação. Sem tais fenômenos evidentemente não haveria nenhum motivo externo para se arriscar a confundir o não-moral com o moral. Para eliminar esses fenômenos religiosos externos tão perigosos, seria, entretanto, errado, para repetir este ponto importante, combatê-los na sua qualidade de fenômenos externos; pois eles são apenas o efeito externo de uma causa interna que, deste modo, não seria eliminada.

O esclarecimento religioso perfeito tem que superar esta causa interna, a saber, a falsa necessidade de uma concretização do moral, que não pode se apresentar de forma concreta [die nicht veranschaulicht werden kann]. Tem que superar a necessidade que “o invisível precisa de ser representado [...] por algo visível (sensível)”⁶⁹, mesmo que esse visível também seja o objeto de uma concretização simbólica. Obrigado ao seu próprio ideal, segundo o qual o esclarecimento só pode ser efetivado mediante o pensar próprio [Selbstdenken], seu único meio pode ser o de um convencer intelectual.

⁶⁵ A reivindicação contrafática de realizar o que a lei moral ordena continua valendo, segundo Kant, mesmo “se nunca tivesse havido um homem que houvesse prestado obediência incondicionada a esta lei” (RGV, AA 06: 062.25-27).

⁶⁶ RGV, AA 06: 192.27-29.

⁶⁷ RGV, AA 06: 192.30-32.

⁶⁸ RGV, AA 06: 192.31f.

⁶⁹ RGV, AA 06: 192.24s.

Resumo: Segundo Kant, a “religião racional” (Vernunftreligion) é muito exigente em sentido moral, i.e., ela é uma religião moral que exige não menos do que o cumprimento de todos os “deveres para com os homens (eles próprios e outros)”, o qual também já é exigido somente pela razão prática pura. O que faz dela, além da mera moral, uma religião é a idéia acrescentada – da qual, no entanto, não depende nem a validade nem o exercício da moral – que, justamente por isso”, a saber, pelo cumprimento dos deveres para com os homens, são executados “também mandamentos divinos”. De forma bem diferente apresentam-se as religiões históricas, que não se mostram convictas da idéia racional” de que o zelo constante voltado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige”. Elas exigem justamente aquilo que, segundo a idéia racional, é impossível, a saber, servir a Deus ainda de outra forma, diferente da puramente moral, i.e., de uma forma extra-moral, especificamente religiosa. - O trabalho pretende comentar esta oposição fundamental entra a concepção kantiana de uma “fé moral” e a “dogmática-estatutária” das religiões históricas e analisar criticamente a proposta de Kant a respeito das chances – e da necessidade – da superação da última pela primeira.

Palavras-chave: autonomia moral, sumo bem, religião moral, religião histórica

Abstract: According to Kant, “rational religion” (Vernunftreligion) is much more demanding in a moral sense, i.e., it is a moral religion that requires no less than obedience to all “duties towards men (themselves and others)”, which is already required by pure practical reason alone. What renders it a religion – beyond morality – is the idea added – on which however neither the validity nor the practice of morality depends – that precisely because of that”, namely, obedience to duties towards other men, “also divine commands” are carried out. Historical religions that do not strongly hold the rational idea present themselves otherwise, and say that constant zeal of a morally good conduct is all that the God of men demands”. They demand precisely that which is impossible according to the rational idea, namely, to serve God in yet another manner, different from the purely formal, i.e., in an extra-moral way, specifically religious. – The paper intends to comment that fundamental opposition between the Kantian view of a “moral faith” and the “dogmatic-estatutary faith” of the historical religions. It also intends to analyze critically Kant’s proposal about the chances of – and the need for – the overcoming of the latter by the former.

Keywords: moral autonomy, highest good, moral religion, historical religion

Normas para colaboradores

- 1 A revista STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave e um título em português e inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por email ao Editor. O arquivo enviado deve ter formato “.doc”, e conformar-se às seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, tabulação ou hifenização deverá ser introduzida.
 - 4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em sobrescrito, digitar um espaço e a letra “n” antes do número. Ex: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação: página).
- 6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (“org.”), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor. Nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.
- 7 As colaborações serão examinadas por dois “referees” e submetidas ao corpo editorial.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista.
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista STUDIA KANTIANA, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas à revista STUDIA KANTIANA. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Os originais devem ser enviados diretamente ao editor da revista:

Christian Hamm
Departamento de Filosofia – UFSM
Avenida Roraima, 1000 – prédio 74
Cidade Universitária – Camobi
97105-900 Santa Maria, RS
- 12 Para maiores informações, consultar o editor.

Tel (55) 3220 8132 fax (55) 3220 8462
chvhamm@gmail.com
