

O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant*

Dieter Schönecker

Universität Siegen

Nesta palestra, irei defender três teses:

- 1) Na *Doutrina das virtudes*¹, Kant apresenta uma teoria das disposições morais do ânimo. Ela significa que o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao ser humano e o respeito constituem fundamentos sensoriais da receptividade para o conceito de dever, em dois sentidos: o estar-afetado das disposições morais do ânimo é uma condição necessária para que nos tornemos conscientes do caráter coercivo ou obrigatório do imperativo categórico e, com isso, para que entendamos a lei moral como um imperativo categórico; e as disposições morais do ânimo são condições necessárias para poder ser levado a praticar ações morais.
- 2) Não é o amor da benevolência, que Kant discute no contexto do capítulo sobre o amor ao ser humano, que constitui o amor ao ser humano como disposição do ânimo que se busca, e tampouco a aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral. Esse amor é, antes, o da complacência (*amor complacentiae*).
- 3) Com esse amor da complacência Kant se refere ao prazer pela busca humana da perfeição.

* Tradução: Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm

¹ A *Metaphysik der Sitten* [Metafísica dos costumes] será citada de acordo com a Akademie-Ausgabe (AA VI, 203-494).

1. As disposições morais do ânimo no pensamento geral de Kant

No capítulo XII de sua *Einleitung zur Tugendlehre*² [Introdução à Doutrina das virtudes], Kant trata dos “Conceitos estéticos prévios da receptividade do ânimo para conceitos de dever de modo geral” (399,2). Ao passo que a exposição das distintas disposições de ânimo é relativamente extensa, a caracterização geral tem só poucas linhas. Cito-a a seguir:

Trata-se de tais qualidades morais que, se não se as tem, também não pode haver dever de passar a possuí-las. – Elas são o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao próximo e o respeito por si mesmo (auto-estima), que não é obrigatório ter; porque elas, como condições subjetivas, servem de fundamento da receptividade para o conceito de dever, não servindo, como condições objetivas, de fundamento da moralidade. Elas são todas estéticas e disposições do ânimo precedentes (*praedispositio*), mas naturais, a ser afetado por conceitos de dever; a posse de tais disposições não pode ser considerada um dever, pois todo ser humano as tem, e é por força delas que ele pode ser comprometido. – A consciência delas não tem origem empírica, mas só pode seguir-se à consciência de uma lei moral, como o efeito dela sobre o ânimo.

Em nenhuma outra parte de sua obra Kant escreve sistematicamente algo sobre essas *disposições morais do ânimo*, como eu gostaria de chamá-las resumidamente. O que se destaca inicialmente dessas poucas linhas com muita clareza é o seguinte: não pode haver um dever de possuir as disposições morais do ânimo, e isto porque elas já “servem de fundamento” para o dever – não se pode ordenar a posse de algo que já se precise ter para poder cumprir uma ordem. Esta qualidade das disposições morais do ânimo é particularmente importante, porque ela nos oferece uma espécie de teste de tornassol que nos permite definir *qual* das diversas formas do amor Kant classifica como disposição moral do ânimo.

Consideravelmente mais difícil é a tese de Kant *de que* as disposições morais do ânimo “servem de fundamento” ao conceito de dever. Minha proposta de interpretação é a seguinte: as disposições morais do ânimo constituem o fundamento sensorial para entender o teor compromissivo e motivacional das leis morais e para ser motivado por ele.

Em E XII,1 há três formulações que, reconstruídas gramaticalmente, mas interpretativamente neutras, são as seguintes:

² Introdução à Doutrina das virtudes (sigla: E XII)

(G1): As disposições morais do ânimo servem, como condições subjetivas, de fundamento da receptividade para o conceito de dever, e na, o como condições objetivas, de fundamento da moralidade.

(G2): As disposições morais do ânimo são disposições a ser afetado por conceitos de dever.

(G3): As disposições morais do ânimo são disposições por força das quais o ser humano pode ser comprometido.

Em E XII, Kant escreve um sub-capítulo sobre cada uma das quatro disposições morais do ânimo. A quarta passagem importante se encontra no respectivo sub-capítulo sobre o sentimento moral. Cito-a a seguir (399,28):

Ora, não pode haver um dever de ter um sentimento moral ou de adquiri-lo, pois toda consciência da compromissividade se baseia nesse sentimento para se tornar consciente da coerção ou obrigação que reside no conceito de dever.

Já que nosso ponto de partida deveria ser que as características gerais das disposições morais do ânimo descritas nas sub-seções (a) a (d) se aplicam a todas as disposições morais do ânimo, podemos reformular o enunciado dessa proposição da seguinte maneira:

(G4): Toda consciência da compromissividade toma como fundamento as disposições morais do ânimo para se tornar consciente da coerção que reside no conceito de dever.

Também na seção sobre o respeito se encontra uma proposição sobre essa temática. Cito-a a seguir (403,1):

[...] esse sentimento [do respeito] (que é de uma espécie toda própria) é um fundamento de certos deveres, i. e., de certas ações, que podem subsistir junto com o dever para consigo mesmo; não é assim que ele tenha um dever de respeito, pois [o ser humano] precisa ter respeito pela lei em si mesmo para poder chegar a conceber um dever.

Reformulando esta citação, podem-se obter dela os seguintes enunciados:

(G5): As disposições morais do ânimo são um fundamento de certos deveres morais.

(G6): O ser humano precisa dispor das disposições morais do ânimo para poder chegar a conceber um dever.

Kant diz três vezes (G1, G4, G5), de uma ou de outra forma, que as disposições morais do ânimo são “fundamento” ou “servem de fundamento”. Mas *para quem*, exatamente, elas “servem de fundamento” e

como fazem isso? Começemos indicando que Kant não fala do sentimento moral, da consciência moral, do amor ao ser humano e do respeito só como disposições do ânimo, ou seja, só como disposições. Ele também emprega esta terminologia em relação ao respectivo sentimento *efetivo*, de modo que, por exemplo, “sentimento moral” representa tanto a disposição quanto o sentimento que é possibilitado por essa disposição. Por isso, quando Kant escreve que as disposições morais do ânimo são um “fundamento”, ele se refere tanto às próprias disposições quanto aos sentimentos respectivamente efetivos.

Em G1 Kant dá grande importância à constatação de em que sentido as disposições morais do ânimo *não* são “fundamento” da moral: elas não são “condições objetivas da moralidade”. Isto significa duas coisas: em primeiro lugar, a *validade objetiva* da lei moral (do imperativo categórico) não está vinculada a essas disposições do ânimo; a lei moral tem validade mesmo que factualmente ninguém esteja consciente dela ou factualmente ninguém esteja motivado por ela. Muito mais importante é para Kant aqui, em segundo lugar, a indicação de que o *conteúdo* da lei moral em geral e o conteúdo concreto de determinadas máximas que se possam derivar dela não são determinados pelas disposições morais do ânimo. Neste sentido, Kant é inequivocamente um racionalista: somente a razão (reflexão), e não um sentimento, formula a lei moral e determina, com isso, *quais* ações são ordenadas.

A razão e sua lei moral são, portanto, o *principium diiudicationis* da moral. Ora, talvez pareça óbvio entender uma disposição moral do ânimo simplesmente como *principium executionis*, ao qual compete a tarefa de motivar para a ação moral. E neste caso chegaríamos, ao menos, a uma percepção inteiramente negligenciada até agora: na doutrina das virtudes, Kant conhece *quatro* móveis *diferentes*, dos quais também faz parte o amor ao ser humano, e não simplesmente apenas o respeito. E de fato é assim: como veremos agora, as disposições morais do ânimo cumprem essa função de motivar para a ação moral. Mas elas também cumprem ainda uma função muito mais fundamental.

Mas olhemos um pouco mais de perto os enunciados G1 a G6. Kant emprega duas vezes a expressão “para...” (G4 e G6), uma vez a expressão “por força das quais” (G3). As disposições morais do ânimo nos possibilitam, portanto, fazer algo ou ser algo, e a descrição das disposições morais do ânimo como “fundamento” em G1, G4 e G5 expressa justamente essa “função assentadora de *fundamento*”. G1 e G5 afirmam apenas que as disposições morais do ânimo são “fundamento” de algo ou “servem de fundamento” a algo, e servem de fundamento “ao conceito de dever” ou “à

moralidade” (G1) e a “certos deveres morais” (G5). Se desconsiderarmos de momento o fato de G5 falar de “certos deveres morais”, pode-se resumir isso na seguinte formulação: “As disposições morais do ânimo servem de fundamento à lei moral como imperativo categórico.” Segundo G1, portanto, as disposições morais do ânimo são “condições subjetivas da receptividade para o conceito de dever”, o que, como se mostrou, deve ser entendido no sentido de “condições *subjetivas* da receptividade para o imperativo categórico (ou para imperativos categóricos)”. Se, além disso, empregar-se o “por forças das quais” de G3 como formulação unitária, teremos o seguinte resultado: as disposições morais do ânimo servem, no sentido subjetivo de uma receptividade, “de fundamento” ao imperativo categórico na medida em que o ser humano, “por força delas” como disposições,

- pode ser afetado por conceitos de dever (G2)
- pode ser comprometido (G3)
- pode se tornar consciente da coerção que reside no conceito de dever (G4)
- pode chegar a conceber um dever (G6).

Visto que o enunciado de G3 de que o ser humano “pode ser comprometido” por força das disposições morais do ânimo só expressa a idéia da própria função “assentadora de fundamento”, essa função das disposições morais do ânimo deve consistir, segundo G2, em que, “por força delas”, o ser humano “pode ser afetado pelo imperativo categórico”. Mas o que significa isso? Visto que Kant parece excluir toda e qualquer função cognitiva das disposições morais do ânimo ou dos sentimentos delas provenientes e, por isso, também as chama de “*estéticas*” (entre outras coisas), isso só parece se referir à função de que, por força delas, o ser humano só pode chegar a ser motivado para a moralidade.

Por conseguinte, a formulação mais clara e, em certo sentido, também resumida se encontra em G4: “Toda consciência da compromissividade toma como fundamento as disposições morais do ânimo para se tornar consciente da coerção que reside no conceito de dever.” Mas é preciso prestar atenção na formulação surpreendentemente forte: o ser humano não só pode ser afetado pelo imperativo categórico por força de suas disposições do ânimo e, com isso, ser motivado para a moralidade, mas há necessidade dessas disposições morais do ânimo para inclusive chegar a “se tornar *consciente* da coerção que reside no conceito de dever”.

Portanto, a tese de Kant na *Doutrina das virtudes* não é só que a razão se torna prática afetando sensorialmente o ser humano, e o aspecto

surpreendente não seria apenas que na *Doutrina das virtudes* Kant conhece quatro móveis diferentes por meio dos quais a razão se torna prática. O aspecto surpreendente seria, ou melhor, é que Kant, ao que tudo indica, já vincula a mera *consciência da lei moral como imperativo categórico* às disposições do ânimo; pois o aspecto categoricamente imperativo o caráter de dever) consiste justamente no fato de, para nós, a lei moral está acompanhada de uma *compromissividade* ou *coerção*. Ora, se Kant escreve em G4 que “toda consciência da *compromissividade* toma como fundamento as disposições morais do ânimo”, e o faz na medida em que só por força delas é possível “se tornar consciente da coerção que reside no conceito de dever”, isto implica forçosamente que também a consciência da lei moral como imperativo categórico esteja vinculada às disposições morais do ânimo como condição necessária, pois sem a consciência da compromissividade ou coerção a lei moral nem pode ser tornada consciente como tal lei imperativamente ordenadora e, portanto, obrigatória; afinal, é de uma “coerção que reside no *conceito* de dever” (G4) que nos tornamos conscientes. Portanto, uma consciência da lei moral sempre tem de ser também uma consciência de 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.

A tese, expressamente, *não* é de que necessitássemos das disposições do ânimo para conhecer o *conteúdo* do imperativo categórico; mas há necessidade delas para entender a lei moral como imperativo. E esta interpretação não é apoiada apenas por G4. Em G6 se afirma inclusive que há necessidade das disposições do ânimo “para poder chegar a *conceber* um dever”. Um ser que não entenda em que consiste o caráter coercivo ou obrigatório da lei moral como imperativo categórico simplesmente não entende o que significa falar de um “imperativo categórico”, porque o caráter obrigatório do imperativo é parte integrante dele; e se, para poder chegar a ser afetado pelo imperativo categórico enquanto imperativo categórico, há necessidade de ser afetado pelas disposições do ânimo, então há necessidade delas para entender o imperativo categórico.

Por razões de tempo, não posso tratar aqui da última proposição de E XII,1 (mas podemos abordá-la na discussão).

2. O amor da complacência como disposição moral do ânimo

Como se disse, Kant dedica um sub-capítulo próprio a cada uma das quatro disposições do ânimo. No sub-capítulo sobre o amor ao ser humano, porém, ele arrola *três* formas diferentes de amor: o amor da complacência, a aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral e o amor da benevolência. Mas qual delas é, agora, a disposição moral do ânimo que se busca?

Já vimos que, para a compreensão do amor ao ser humano como disposição moral do ânimo, é central a percepção de que não pode existir um dever de possuí-lo. Disso se segue diretamente que o “*amor benevolentiae*” mencionado primeiro e tratado extensamente no sub-capítulo sobre o amor ao ser humano (401,27) *de modo algum* pode ser o amor ao ser humano como disposição moral do ânimo que se busca; pois, embora esse amor da benevolência também seja chamado de amor, não há dúvida de que ele é “dever para nós” (401,33).

Mas também a “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral” não pode ser o amor ao ser humano que se busca. Cito Kant:

A prática do bem é dever. Quem a exerce com freqüência e consegue fazer isso com sua intenção beneficente decerto chega, por fim, realmente a amar a pessoa a quem fez o bem. Quando, portanto, é dito que tu deves amar teu próximo como a ti mesmo, isto não significa que devas amar diretamente (primeiro) e, por meio desse amor, fazer o bem (depois), e sim que deves fazer o bem ao próximo, e essa prática do bem efetuará *amor ao ser humano* (como *aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral*) em ti! (402,14, grifo meu, sem os grifos de Kant).

Kant diz expressamente que essa “aptidão” é um “efeito” da prática do bem ordenada. Visto que a prática do bem é ordenada, sendo, portanto, um dever, que *já precisa tomar como fundamento* a disposição moral do ânimo do amor ao ser humano como fundamento subjetivo, essa disposição moral do ânimo do amor ao ser humano não pode ser primeiro “efetuada” ou afetada pelo cumprimento da ordem de fazer o bem; pois para esse cumprimento já se *pressupõe* o estado do ânimo afetado do amor ao ser humano. Este é, em minha opinião, um argumento convincente de que a “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral” *não* pode ser a disposição moral do ânimo.

Além disso, em primeiro lugar não seria compreensível como uma “*aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral*” pudesse ser

uma *disposição* do ânimo, já que na *Doutrina das virtudes* o conceito de aptidão é reduzido ao “longo *hábito* adquirido pelo exercício” (383,34); só quem cumpre o dever da prática do bem “*com frequência* [...] chega, *por fim*” (402,14; grifos meus) a “*realmente* amar” (402,14; grifo meu) a outra pessoa nos moldes de uma “aptidão da inclinação”. Por outro lado, é preciso perguntar como, afinal, isso poderia combinar com a afirmação de que nós só podemos ser comprometidos “por força” do amor ao ser humano que se busca. Pela mesma razão, também não se pode entender a “aptidão” como resultado do cultivo da disposição; além disso, essa “aptidão”, caso se a entendesse como resultado de um cultivo, é uma “aptidão da inclinação para a *prática do bem*”, devendo, portanto, ser entendida como benevolência ou prática do bem cultivada, e não como complacência cultivada. E, por fim, seria difícil compatibilizar a caracterização dessa aptidão como “aptidão da *inclinação* para a prática do bem de modo geral” com a idéia de que, afinal, trata-se de “condições subjetivas da receptividade para o *conceito de dever*” ou “da *moralidade*”.

Só depois de Kant ter explicado o que a disposição moral do ânimo do amor ao ser humano *não* é (a saber, nem o amor da benevolência nem a “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral”), ele identifica essa disposição como *amor complacentiae*. Cito Kant:

Portanto, só o amor da complacência (*amor complacentiae*) seria direto. Mas ter um dever de possuí-lo (como prazer diretamente ligado à representação [ou noção] da existência de um objeto), isto é, ser obrigado a ter prazer com isso, é uma contradição. (402,22).

O fato de Kant dizer que esse amor da complacência *não* é objeto do dever é um indício inequívoco de que ele é a disposição moral do ânimo que estamos buscando. Lembremo-nos de que o tema constante, e até o tema da primeira proposição de E XII é a tese de que “a posse de tais disposições [morais do ânimo] não pode ser considerada um dever”. Se Kant realmente quisesse que a “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral” fosse entendida como a disposição moral do ânimo, por que ele haveria de constatar, no sub-capítulo sobre o amor ao ser humano, em relação (e *unicamente* em relação) ao *amor complacentiae* o que, de resto, diz repetida e exclusivamente a respeito das disposições do ânimo em geral e de modo específico, a saber, que sua posse não constitui um dever?

A isso, porém, poderia se levantar a seguinte objeção: o fato de algo ter a qualidade de não ser objeto de dever não é um argumento concludente para entendê-lo como disposição moral do ânimo; assim, por

exemplo, a posse de máquinas de escrever também não constitui um dever, sem que, por causa disso, elas pudessem ser identificadas como disposições morais do ânimo. Além disso, pode-se supor a respeito da “aptidão da inclinação para a prática do bem” que sua posse ou seu desenvolvimento não deva ser entendida como um dever (em todo caso, Kant não exclui isso explicitamente, e essa aptidão, assim como ele a descreve aqui, deve ser só “efetuada”, e não produzida ou cultivada deliberadamente); se aquela qualidade tivesse realmente a função de ser uma espécie de teste do tornassol, a “aptidão” também passaria pelo teste, diz a objeção. – A isso, porém, pode-se replicar o seguinte: inicialmente, deve-se admitir que a muitas outras coisas também compete essa qualidade de não serem ordenadas – por exemplo, também a “máquinas de escrever”, bem como, decerto, à “inclinação para a prática do bem de modo geral”. Ainda assim, é evidente que Kant dá *grande importância* à constatação de que as disposições morais do ânimo não são objeto de dever. E isto não só é o tema da primeira proposição de E XII, mas nesta primeira proposição se acentua expressamente que as disposições morais do ânimo constituem “qualidades morais *tais*” que se deve dizer que elas não são ordenadas. O que importa, portanto, é entender o tema e a ênfase de E XII, e esse tema é, sem dúvida, a tese central de que a posse de disposições morais do ânimo não pode ser um dever. E neste caso não pode ser mero acaso que Kant registre unicamente em relação ao amor da complacência – e que justamente não o faça em relação ao amor da benevolência e à aptidão da inclinação – que seria uma “contradição” ser obrigado a tê-lo.

Isto é, inicialmente, por assim dizer, um argumento baseado na *exposição* feita por Kant. Existe, porém, outra abonação clara: Kant escreve que só o amor da complacência seria, “portanto, [...] direto” (402,22). O que significa “direto”? Inicialmente, nada sugere que se deva depreender do uso do conceito de “caráter direto” a idéia de que, com o amor da complacência, Kant tenha em mente um sentimento *patológico*. Os sentimentos são patológicos pelo fato de suas fontes de afecção moventes serem objetos sensoriais; eles são não-patológicos pelo fato de a afecção se basear na própria lei moral. Quer se entenda a afecção, no respectivo caso, como direta, quer como não direta, não se pode inferir disso nem o caráter patológico nem o caráter não-patológico do sentimento. Entretanto, o “*portanto*” deixa claro que Kant introduz aqui o amor da complacência como “direto” em contraposição à “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral” mencionada na frase anterior. Ele diz expressamente que essa aptidão não deve ser entendida nos moldes de um mandamento do amor ao próximo, de modo que *não* se deve amar ou se ama “*diretamente*”

(402,18; grifo meu), mas no sentido de que ela é “efetuada” (402,21), sendo, portanto, *mediada* pela prática do bem por dever. Em contraposição a isso, o “caráter direto” do amor da complacência consiste, inversamente, em não aparecer *mediado*, mas, como Kant diz de maneira expressa, “diretamente” (402,23; grifo meu); ele existe, diferentemente da “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral”, “primeiramente” (402,18), antes de toda ação exercitada por dever; e é justamente a respeito *deste* amor da complacência como amor “direto” que Kant diz que não pode haver um dever de tê-lo.

A ligação entre esse enunciado e o anterior sobre o “caráter direto” é criada por um “*mas*” (402,23; grifo meu). “Mas” porque, justamente devido ao “caráter direto” do amor da complacência, não pode haver um dever de tê-lo. Entretanto, justamente nesse “caráter direto” consiste a característica saliente das disposições morais do ânimo, a saber, que elas são disposições do ânimo “*antecedentes*” (399,11; grifo meu) no sentido de que os sentimentos por ela possibilitados “servem de fundamento” ao conceito de dever no sentido descrito, não sendo, inversamente, primeiro “efetuadas” pela ação por dever; neste sentido, o “caráter direto” é uma condição necessária para as disposições morais do ânimo. O amor da complacência não é um “efeito” da prática do bem, mas seu “fundamento”. Ora, pelo fato de Kant escrever ainda, além disso, que o amor da complacência seria “o *único* direto” e, portanto, o “caráter direto” como condição necessária para disposições morais do ânimo *não* ser uma qualidade da “aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral”, está demonstrado que o amor da complacência é a disposição moral do ânimo que se busca. Se, por outro lado, o amor da *complacência* se referisse a um sentimento patológico e o caráter direto a uma imediatez entendida patologicamente, então ficaria inteiramente obscuro por que Kant escreve que o amor da complacência é o “*único*” direto, pois, neste sentido, *todas* as formas de amor patológico, e não só o amor da complacência, deveriam ser entendidas como diretas.

3. A perfeição como objeto do amor da complacência

O amor ao ser humano que buscamos e é uma disposição moral do ânimo é, portanto, o amor da complacência (*amor complacentiae*). O que se deve entender por isso?

Ora, Kant diz muito pouco sobre isso, de modo que somos obrigados a recorrer a reflexões materiais sem fundamento textual. No final de E XII, Kant só diz que o amor da complacência é um prazer que estaria diretamente ligado com a representação da existência de um objeto. Ainda assim, nos §§ 25 e 26 da *Doutrina das virtudes* Kant aborda mais uma vez o amor da complacência. Cito inicialmente uma passagem do § 25:

Ora, o amor não é entendido aqui como *sentimento* (esteticamente), isto é, como prazer com a perfeição de outras pessoas, não como amor da *complacência* (pois não se pode ser obrigado por outros a ter sentimentos), mas tem de ser concebido como máxima da benevolência (em termos práticos) que tem a prática do bem como consequência. (449,17).

E no § 26 ele escreve o seguinte:

O amor ao ser humano (filantropia) precisa, por ser concebido aqui como prático, por conseguinte não como amor da complacência com seres humanos, ser situado na benevolência ativa e diz respeito, portanto, à máxima das ações. (450,16).

É verdade que não é inteiramente inequívoco que, com o amor da complacência mencionado duas vezes aqui, Kant se refira realmente ao amor da complacência de E XII. Mas, em primeiro lugar, ele fala justamente do amor da complacência, e este termo só apareceu antes em E XII; seria arbitrário simplesmente ignorar isto. E, em segundo lugar, ele contrasta claramente o amor da complacência como sentimento (“aqui”) em relação ao amor *ordenado* (“prático”) da benevolência, e este é exatamente o contraste que ele já tinha feito em E XII.

Pressupondo isso, aprendemos duas coisas dos §§ 25 e 26 a respeito do que é, afinal, o amor da complacência:

Em primeiro lugar, o amor da complacência é um amor da complacência “*com seres humanos*”; em segundo lugar, porém, o amor da complacência não se refere a seres humanos de modo geral, e sim à *perfeição* deles. Associando estes dois momentos à exposição de E XII, obtemos a seguinte definição provisória: o amor da complacência é o prazer que está diretamente ligado com a representação da perfeição de seres humanos.

Mas o que se diz com isso? Na *Doutrina das virtudes*, Kant fala da perfeição em várias passagens. Juntando-se essas passagens, a divisão fundamental fica clara inicialmente. Kant entende a “perfeição própria” (385) (além da felicidade alheia) como um dos fins que são, ao mesmo tempo, deveres, e essa perfeição própria, por sua vez, consiste no *cultivo*

das disposições físico-naturais e morais; por conseguinte, ele distingue entre uma perfeição *física* e uma perfeição *moral*. A perfeição moral, por sua vez, consiste na “sinceridade” (392,32) da intenção moral, isto é, em que unicamente a própria lei moral seja o móbil do agir em conformidade com o dever, e na “força da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever” (394,15).

Como se disse, o próprio Kant não escreve quase nada sobre *qual é* a perfeição a que ele se refere em conexão com o amor da complacência, de modo que temos de recorrer a reflexões materiais. Ora, à primeira vista parece óbvio que só a perfeição *moral* pode ser o objeto do amor da complacência, pois este amor está relacionado com a lei moral; seria estranho, segundo esta reflexão, se a complacência com uma perfeição física (por exemplo, determinados conhecimentos excelentes em línguas estrangeiras) fosse um dos sentimentos com base nos quais pessoas são receptivas para o conceito de dever moral. – Mas esta reflexão não é tão plausível quanto parece à primeira vista; pois se a busca de perfeição física tem uma motivação *moral* – e, afinal, essa busca da perfeição física como busca do cultivo “das disposições toscas” (392,8) do ser humano é, segundo o próprio Kant, *moralmente imperativa* –, ela parece perfeitamente poder ser objeto do amor da complacência. Isto porque na busca *moralmente* motivada também de perfeição física o ser humano busca cumprir seu dever moral geral. Portanto, ao menos nada depõe contra a possibilidade de se entender também a busca moralmente motivada de perfeição física como objeto do amor da complacência.

Mas com quanta exatidão podemos tornar compreensível para nós – do ponto de vista da psicologia moral – a afecção da disposição moral do ânimo do *amor complacentiae*? Em termos metodológicos, deparamo-nos mais uma vez com o problema de que o próprio Kant quase nada diz sobre isso; portanto, temos de argumentar primordialmente orientando-nos pelo conteúdo. Inicialmente, devem-se distinguir três perguntas: o objeto do *amor complacentiae* é a *disposição* para a busca moral, de modo que a representação da mera disposição já afeta o *amor complacentiae*? Ou é a *busca moral real* de certas pessoas ou a representação de pessoas que se encontram na busca moral que desencadeia em nós o sentimento do amor da complacência? Ou é talvez algo assim como o ideal de uma pessoa que busca ser moral?

Sabemos que, segundo Kant, é um dever mostrar respeito para com a “disposição moral” (435,11) em nós ou cultivar o sentimento de respeito que temos de qualquer maneira. Entendendo-se sob essa disposição moral, mais uma vez em termos genéricos, a “disposição de uma boa vontade”

(441,18) como “disposição para o bem” (441,24; 478,15), fica mais do que claro que, segundo Kant, precisamos mostrar respeito para com essa disposição *enquanto disposição*, independentemente de quanto dessa disposição seja realizado. Essa disposição, continua dizendo Kant, nunca seria passiva ou inerte no sentido de que houvesse seres humanos absolutamente não-receptivos para a lei moral. Por isso, a acusação de vício “nunca deveria descambar para o total desprezo e a total negação de todo e qualquer valor moral da pessoa viciosa [...]; porque ela, segundo esta hipótese, jamais poderia ser *melhorada*; isto é incompatível com a idéia de um *ser humano* que, como tal (como ser moral), jamais pode perder toda disposição para o bem” (463,34; grifo meu). Essa “melhoria” como “desenvolvimento da imperdível disposição originária de uma boa vontade” é justamente o que exige o imperativo da perfeição como imperativo do “*aperfeiçoamento*” (419,22) das disposições naturais e morais. Visto que o sentimento de respeito se refere a essa disposição e o sentimento do amor ao ser humano como amor da complacência é *distinto* daquele sentimento de respeito, isto parece sugerir que o amor da complacência não está dirigido para a disposição.

Além disso, são esclarecedoras também as observações que Kant faz sobre o misantropo no § 26. Cito uma passagem:

Aquela pessoa, porém, que evita os seres humanos por não poder ter *complacência* com eles, embora queira bem a todos eles, poderia ser chamada de tímida (misanthropo estético), e sua aversão aos seres humanos poderia ser chamada de antropofobia. (450,25).

É bem plausível que a complacência, que o misantropo estético justamente *não* tem, refira-se ao amor moral-estético da complacência. Ora, está claro que, segundo Kant, *todo* ser humano tem a disposição do ânimo do amor da complacência; portanto, isto também precisa se aplicar ao misantropo estético. Ao mesmo tempo, porém, diz-se a respeito do misantropo estético que ele, *embora* “*não* tenha complacência” com as pessoas, ainda assim “quer bem a elas” e que o misantropo estético, portanto, diferentemente da “pessoa hostil aos seres humanos em sentido prático”, *não* é uma pessoa imoral, mas, pelo contrário, cumpre o dever do amor prático ao ser humano. Como podemos nos explicar isto? Entendendo-se inicialmente a afirmação de que ele “*não* tem complacência” em sentido literal, teríamos de depreender disso a idéia de que a tese de Kant *não* pode ser de que sem a disposição moral do ânimo

afetada do *amor complacentiae* o cumprimento do dever é impossível; pois, do contrário, o misantropo estético não poderia querer bem.

Entretanto, poder-se-ia replicar a isso que não se pode inferir a não-afecção do *amor complacentiae* do fato de não haver complacência. E, no caso do misantropo estético, poder-se-ia ver a afecção do *amor complacentiae* no fato de ele sentir *desprazer* ou *contrariedade* pela *falta* (na opinião dele) da busca de perfeição por parte das demais pessoas, de modo que esse desprazer que ele sente, o desagrado, torna-o receptivo para o imperativo moral de cumprir seu dever de amor prático ao ser humano (“querer bem”). Afinal – ainda de acordo com esta reflexão –, não deveríamos nos esquecer de que a expressão “amor da complacência” não designa apenas um sentimento, mas também uma disposição do ânimo (o *amor complacentiae*); e neste caso poderia ser que essa disposição do ânimo não seja apenas uma disposição para o sentimento prazeroso da complacência, mas também para o sentimento – acompanhado de desprazer – do *desagrado*. Essa suposição é corroborada pela constatação de que Kant escreve que o sentimento moral (uma das quatro disposições morais do ânimo) é “a receptividade para prazer *ou* desprazer meramente a partir da consciência da consonância ou do conflito de nossa ação com a lei do dever” (399,19; grifo meu).

Entretanto, mesmo que esteja certo que o misantropo estético sente desprazer ou contrariedade, ele só pode senti-lo se sentir, *ao mesmo tempo*, o *prazer* com a busca da perfeição. O desprazer com a falta da busca não pode ser como uma dor que a gente simplesmente tem; antes, esse desprazer só pode ser vivenciado como tal, portanto como *desprazer*, em *contraste* com o prazer que anda de mãos dadas com o amor da complacência. Por conseguinte, o misantropo estético não sofre simplesmente por causa por causa da imperfeição de outras pessoas que não são aplicadas, e a afecção de seu *amor complacentiae* não é simplesmente apenas, por assim dizer, uma afecção negativa. Há uma sensação de desprazer, mas o desprazer é sentido pelo prazer simultâneo com a perfeição; só em *comparação* com ele é possível vivenciar a falta dessa busca. Como alguém que tivesse perdido toda e qualquer complacência com a busca da perfeição haveria de, ainda assim, sentir desagrado com a falta dessa busca?

Essa reflexão torna claro um ponto importante, pois, se nosso ponto de partida é que o misantropo estético não sente simplesmente “nenhuma complacência” com as pessoas, mas, em todo caso, também sente desagrado com elas (uma suposição que materialmente é muito plausível), então – se está certo que sem o amor da complacência com a

busca da perfeição também não é possível o desagrado com a falta dessa busca) – o misantropo certamente tem de sentir ainda, em certo sentido, o amor da complacência. Como isso seria concebível? Há duas possibilidades que entram em cogitação. O misantropo estético se orienta pelo *ideal* de um ser humano em busca da perfeição e sente complacência com essa noção ou representação (e, em contraposição a ela, desagrado com as pessoas que o cercam); ou o misantropo vê uma espécie de *centelha de busca* nas pessoas que o cercam, cuja distância em relação à busca possível, porém, desperta tanto desprazer nele que ele as evita.

Infelizmente, não posso me aprofundar nesse ponto por razões de tempo. Pelas mesmas razões, também não posso dizer nada aqui sobre a seguinte pergunta interessante: o amor da complacência só pode ser entendido como amor ao próximo ou também como amor por si mesmo? Mas, do ponto de vista do conteúdo, existe, em minha opinião, um bom argumento para supor que o *amor complacentiae* deva ser entendido como um amor da complacência com o próximo e consigo mesmo; pois, se está correto que o amor da complacência está direcionado para a idéia do *ser humano em geral* (ou da humanidade) como ser ao qual o aperfeiçoamento físico e moral é ordenado e é possível, o amor da complacência também pode estar direcionado a si mesmo, já que cada pessoa é, ela própria, representante dessa idéia do ser humano. E mesmo que o objeto do amor da complacência só seja a busca *realizada* do aperfeiçoamento (e não apenas a capacidade humana de busca de modo geral), toda pessoa pode sentir complacência consigo mesma contanto que realize a busca do aperfeiçoamento.

Finalizo com mais um resumo: na *Doutrina das virtudes*, Kant apresenta uma teoria das disposições morais do ânimo (aliás, inteiramente ignorada na pesquisa sobre Kant). Ela diz que o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao ser humano e o respeito são fundamentos sensoriais para a receptividade para o conceito de dever, e o são em duplo sentido: o estar-afetado das disposições morais do ânimo é uma condição necessária para nos tornarmos conscientes do caráter coercivo ou obrigatório do imperativo categórico e, com isso, para entendermos a lei moral como um imperativo categórico; e as disposições morais do ânimo são condições necessárias para poder ser levado a praticar ações morais. O amor da complacência como forma do amor ao ser humano é uma dessas quatro disposições morais do ânimo (e não, como se poderia pensar num primeiro momento, o amor da benevolência, e tampouco a aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral). Esse amor da complacência é o prazer que está diretamente ligado com a representação

ou noção da busca moralmente motivada – como ideal ou como busca real – de perfeição física e de perfeição moral por parte de outras pessoas ou de nós mesmos.