

Dever e motivação moral: as críticas de Dilthey à ética kantiana

Ricardo Bins di Napoli

Universidade Federal de Santa Maria

1. Introdução

Pretendo apresentar a crítica de Dilthey à ética kantiana sobre a motivação moral. Dilthey, segundo informações biográficas, desde seu trabalho de doutorado sobre a ética de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), teria tentado desenvolver sistematicamente uma ética, pelo menos até a década de 1890, mas deixou esse projeto inacabado. Ele encontrava-se, por um lado, em um ambiente de discussão na Alemanha que envolvia, além do próprio Schleiermacher, a escola neokantiana de J. F. Herbart (1776-1841), A. Schopenhauer (1780-1860), F. E. Benecke (1798-1860), H. Lotze (1817-1881), além das teorias dos fisiologistas como H. Helmholtz (1821-1894), entre outros. Dilthey, por outro lado, conhecia e considerava a filosofia moral sentimentalista inglesa e escocesa dos séculos XVII e XVIII e o utilitarismo de J. Bentham e J. S. Mill.

Na crítica a Kant, Dilthey certamente recebeu uma forte influência de F. D. E. Schleiermacher e de F. A. Trendelenburg (1802-1872) – seu mestre em Berlin. Essas influências não se poderão demonstrar detalhadamente aqui. Convém lembrar, entretanto, que o interesse de W. Dilthey pela filosofia de Schleiermacher foi muito forte, já pela extensão do livro biográfico *A Vida de Schleiermacher*, publicado em 1870. Essa biografia, escrita por Dilthey, é utilizada como único método de análise possível da obra do fundador da hermenêutica moderna.¹ Desde esse

¹ No prefácio da primeira edição da biografia, Dilthey acrescenta que a obra de Kant, ao contrário, dispensaria um estudo concomitante de sua biografia (*GS* XIII, p. xxxiii). As obras de W. Dilthey serão referenciadas apenas pelas iniciais *GS* (*Gesammelte Schriften*), volume em romano e o número da página.

ponto e pela leitura das éticas de Schleiermacher e Dilthey, percebe-se que a discordância fundamental dos dois em relação a Kant, a qual não seria apenas superficial, mas profunda e marcante, foi contra o dualismo entre razão e afetividade, expresso na preocupação kantiana de fundamentar a moral no conceito do dever e pensá-lo apenas a partir de sua forma e não em seu conteúdo ou no que o dever permite ou proíbe.

Logo se percebe, na análise de Dilthey sobre a consciência moral, que sua preocupação central é a motivação moral para agir. Por isso se poderia dizer que ele estava preocupado com a pergunta: por que devemos agir moralmente? De fato, para ele “a ética precisa encontrar os motivos, que realmente mobilizem [a vontade]; ela deve essencialmente reunir em si todos esses motivos” (*GS VI*, p. 3). Assim, ele identifica, por um lado, que Hume e Kant teriam desenvolvido uma análise completa da consciência moral e da motivação moral (*GS VI*, p. 5). Por outro lado, no mesmo texto da Dissertação, Dilthey parece expressar sua insatisfação com a análise de Kant da consciência moral realizada na primeira parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) (*GS VI*, p. 7).

Para minha análise, será considerada basicamente sua tese de habilitação de 1864, embora recorrerei também à parte publicada de sua tese de doutoramento (1863/64), no chamado *Tratado de 1875* e suas preleções de 1890. Na habilitação, em que se propõe a fazer uma análise da “consciência moral”, Dilthey afirmou que o objeto da Ética é o motivo pelo qual uma ação humana é praticada, na medida em que ele indica a substância da vontade. Ele escreveu que a “ação mesma, é para a contemplação moral somente sua matéria, na qual o motivo é conhecido”. Além disso, ele assevera que o juízo moral é “por consequência a contemplação de uma ação contanto que seu motivo revela a substância da vontade atuante (*handelnden*)” (*GS VI*, p. 9). A consciência moral é a soma de todos os juízos praticados por um espírito (*Geist*), não como pura soma, mas, sim, de um modo que relacionado em um todo (*GS VI*, p. 9).

Dilthey, como se percebe, por um lado, encontra-se na esteira de uma tradição filosófica, para a qual a vontade desempenha o papel de causadora do movimento corporal. Esse fato tem sustentação na tradição filosófica desde Descartes, para quem a atividade intelectual determina o movimento corporal como ato volitivo. Malebranche, Leibniz e Espinoza seguiram essa tradição, de modos diferentes. Locke acreditava que, no movimento intencional do corpo, uma ideia de força ativa poderia ser alcançada por meio da reflexão. Já para Hume, no ato de vontade reside a causa do movimento corporal.

Nas suas preleções sobre a Ética de 1890, denominadas de *Sistema Ético*, Dilthey empreende, entre outras críticas, um ataque à ética de Kant, dizendo que “a dissolução da substância, [da] unidade metafísica da alma, [da] unidade material conseguiu espaço para o mundo ético, mas não suficientes fundamentos para sua possibilidade” (GS X, p. 42). Dilthey não é explícito aqui. Deve-se explicar também que as preleções como meio de análise apresentam dificuldades, pois elas foram compiladas por Hermann Nohl a partir de cadernos deixados por Dilthey e de anotações estenografadas de Alexander Cartellieri (um aluno de Dilthey) e estão repletas de frases curtas e até esquemáticas. Nelas, Dilthey insistiu também em uma análise dos motivos da vontade ao propor que a ética individual fosse centrada na análise da consciência moral. Contudo, nas “preleções”, ele pensa que a ética individual deve ser complementada por uma ética social, que se materializa no *ethos* de uma comunidade. Desse modo, a vontade passa a ser não só determinada pelos motivos do indivíduo, mas pela inter-relação de duas vontades que se determinam reciprocamente. Por isso, a ética nas *Preleções* tem uma tarefa mais ampla: “A determinação sobre o que tem significado e valor na vida [humana]” (GS X, p. 13).

Nas aulas, Dilthey afirmou que a ética de Kant, seguindo a tradição racionalista mencionada acima, é classificada como restritiva, porque o dualismo da vontade implica em uma tentativa de restringir “elevada animalidade” em nós por meio de uma “vontade espiritualista”, permanecendo as duas lado a lado, sem uma conciliação (GS X, p. 59). Nesse sentido, o exame de diferentes teorias éticas visa encontrar uma síntese de formas para o juízo moral e motivos.

2. A crítica de Dilthey a Kant

A crítica de Dilthey, no texto da sua *Habilitação* à ética kantiana, refere-se, inicialmente, ao “dever” e à “vontade boa” enquanto absoluta, porque esta é derivada da razão como única fonte da moralidade. É nisso que Dilthey vê um problema, pois, segundo ele, não há como distanciar-se ou suspender a influência desses impulsos sobre a vontade sem produzir uma cisão na vontade entre uma parte afetiva e outra parte racional. Tentando limitar a influência dos impulsos naturais sobre a vontade, Kant não foi capaz de incorporar na sua ética um tratamento para os elementos pulsionais e emocionais que fazem parte da “animalidade” do homem. Por isso Dilthey entendeu que a ética de Kant é “limitadora” (*beschränkend*) (GS X, p. 59).

Como se sabe, para Kant a vontade é uma capacidade da razão de escolher sua ação independentemente dos motivos sensíveis – instintos, necessidades, paixões, etc. Por isso, a vontade é puramente racional. Diferencia o homem do animal, porque só o homem é capaz de seguir leis, que ele mesmo representa. Segundo Kant, o homem não pode dissolver os impulsos naturais, mas pode se distanciar deles e suspendê-los (Höffe, 1992a).

A “vontade boa” em Kant é uma vontade que exclui o *moral sense* (Hutcheson) e as virtudes (Aristóteles) de seus motivos (*GMS*, BA, 112-115).² A felicidade, mesmo vista genericamente, como fim do agir, também não pode contribuir efetivamente para a moralidade da ação, da forma como tinha sentido para Aristóteles (Kant, *KpV*, A 64 s.), porque se baseia em dados empíricos. Já na primeira crítica, assinalava Kant o “perigo” na ética que parte da experiência:

Pois, considerando a natureza, a experiência nos dá nas mãos a regra e é fonte da verdade; considerando a lei moral, entretanto, a experiência (infelizmente!) é a mãe das aparências e é condenável no seu mais alto nível retirar dela [da experiência] a lei sobre o que eu devo fazer ou através dela querer limitar [a ação]. (Kant, *KrV*, A 318 s./ B 375 s.).

Kant, então, deixa claro que a experiência remete somente ao conhecimento da natureza, não à Ética ou a qualquer outra ciência social. A universalidade das leis morais não pode ser obtida da experiência, pois a Ética se refere ao normativo, racional do “deve ser” e não ao mundo empírico.

Dilthey critica o conceito de obrigação de Kant ao empreender a análise da consciência moral e propõe outra definição de obrigação.³ A

² As obras de Kant serão referenciadas pelas letras iniciais dos títulos em alemão: *KrV*, *GMS* e *KpV*. A referência bibliográfica completa da edição utilizada encontra-se no final do texto.

³ Os primeiros ataques ao “dever” foram feitos por Friedrich Schiller (Kersting, 1989, pp. 416-418). A lei moral, escreveu Schiller, diminui e acusa a humanidade, por isso ela se configura como uma ética adequada aos servos. Além disso, a lei também não se preocupa com os homens em sua comunidade (*Sie sorge nicht für die Kinder des Hauses*) (Schiller, 1966, p. 33). Depois de Schiller, o jovem G. F. Hegel, afirmou que na lei se estabelece uma relação de dominação, que diminui e dilacera o homem. Também na filosofia tardia do direito, Hegel tem um conceito de obrigação diferente do de Kant, pois o indivíduo é integrado à eticidade. Esta é entendida por Hegel como o conjunto formado pela instituição da família, pela sociedade civil e pelo Estado (Hegel, 1994). Assim é regulado o comportamento individual. Como Hegel diz: “O que o homem deve fazer, quais as suas obrigações, para que ele seja virtuoso, é fácil apontar em uma comunidade (*Gemeinwesen*) – o que ele tem a fazer é o que, em suas relações, está já indicado, dito e

crítica de Dilthey parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, porque nesse texto Kant trata da consciência, enquanto consciência de regras formais do agir. O que Dilthey empreendeu em sua crítica, na tese de habilitação (1864), estava já presente na sua tese de doutoramento (1863/64): ele contrapôs à Ética kantiana (denominada de ética restritiva⁴ – *GS X*, p. 59) uma ética formadora (*bildende Ethik*) e não apenas formalista.⁵

Dilthey define a ética formadora como aquela que não opõe um dever à nossa essência humana, mas que procura entender essa essência a partir do nexos das coisas (*GS XIV*, p. 341, *GS X*, p. 59). A busca por um nexos entre o ser e o dever leva-o para uma análise da eticidade, que expressaria melhor a realização do fim íntimo do homem mesmo (*GS XIV*, p. 341). Essa realização ou formação completa do homem – formação de sua vida anímica – pode ser sintetizada na perseguição do homem pela perfeição (*Vollkommenheit*). É por isso a ética deveria adequar-se à alma humana, que, segundo Dilthey, possui o caráter teleológico.

Assim, a análise de Dilthey não vai apenas estabelecer o que é o dever, mas pretende transformá-lo, dando-lhe uma nova configuração. Dilthey entende o conceito de dever, inicialmente, como uma obrigação e uma predicação moral. Ele tem consciência de que o imperativo kantiano não é dado à consciência como um fato empírico (*GS VI*, p. 5), mas racional, e quer apontar três problemas da análise de Kant.

1) A primeira objeção afirma que Kant mostra a lei moral, mas não efetivamente, pois Dilthey exige uma relação estreita entre a variação do conteúdo da lei com a absoluteidade da forma proposta (*GS VI*, p. 6). Dilthey quer algo que ultrapasse a noção de Kant, que garante a uni-

tornado público” (Hegel, 1994, § 150). O indivíduo, vivendo socialmente, é libertado, segundo Hegel, da dependência dos instintos naturais e, como consequência, da vida social da subjetividade indeterminada, pois, na comunidade, ele experiencia a determinação objetiva de sua ação e alcança outro nível superior, porque é mais determinado; ou seja, alcança a liberdade substancial (Hegel, 1994, § 149). Em outras palavras, o indivíduo, na esfera da eticidade, é libertado da particularidade subjetiva. Na eticidade, mesmo estando sob a pressão desta, o indivíduo pode refletir sobre seus deveres e possibilidades.

⁴ Restritiva porque rejeita e combate a animalidade das pulsões naturais do homem.

⁵ A postura crítica de Dilthey em face de Kant se deu através de Schleiermacher, contra o qual também dirige críticas, tal como a de que Schleiermacher teria apenas tocado muito abstratamente no problema da formação da vida pulsional (*Triebleben*) (*GS X*, p. 59). Por isso, Dilthey pôde dizer que faltava uma Psicologia correta para Schleiermacher, que não teria deixado claro exatamente sob que bases deveria ocorrer a formação das pulsões. Schleiermacher não analisou as relações psicofísicas do homem (*GS X*, p. 59). O princípio da formação da vida pulsional ou como, a meu ver, Dilthey denomina, na sua psicologia estrutural, “desenvolvimento”.

versalidade para a lei moral, unicamente na “forma do dever”. Em decorrência disso, na visão de Dilthey, a consciência moral, para Kant, é apenas geral, resultante de uma indução imperfeita da obrigação absoluta da lei moral, porque a universalidade dela só pode ser provada metafisicamente.

Na verdade, Dilthey pensa que a consciência moral deve ser investigada de modo diferente. A análise da consciência não deve fazer com que ela, pensada *a priori*, receba todos os fenômenos morais do mundo real (GS VI, p. 6). Para Dilthey, tal análise deveria desenvolver-se de modo antitético. Nesse ponto, Dilthey parece propor que os motivos para agir moralmente, que são muitos e variados, devem ser relacionados a formas do dever. O dever (ou a consciência moral) deve ser entendido em geral (*überhaupt*) (GS VI, p. 6).

Dilthey propõe que a análise da consciência moral deva funcionar apenas no âmbito restrito da analogia de nosso próprio interior, isto é, através da experiência interna e da sua observação (GS VI, p. 7). A experiência interna é tomada a partir de um procedimento análogo ao procedimento de um experimento científico, no qual se produzem experimentos em determinadas condições. Após a realização da experiência, comparam-se resultados das mensurações feitas em diferentes momentos. As condições para sua realização podem ser isoladas de outras condições ou a elas relacionadas. Com isso, pensa Dilthey, é possível garantir segurança na realização do experimento (GS VI, p. 7).⁶ Pode-se concluir que Dilthey fala de *Gedankenexperiment* na ética, que permite o agente imaginar e pesar modos diferentes de ação e um julgamento possível para eles em uma determinada situação de um agente.

Para a análise da consciência moral, afirma Dilthey que se deve recortar a ação humana do fluir dos fatos. O motivo dessa ação é objeto da Ética, pois ele indica a substância da vontade. O motivo está sempre sujeito ao julgamento, que tem um procedimento lógico, lembrando uma espécie de raciocínio lógico no âmbito da ética. Mas Dilthey próprio não faz muitos esclarecimentos sobre o uso de argumentos na moral.⁷

⁶ Com relação ao uso do experimento, Dilthey divergiu de Fechner e Helmholtz, que acreditavam não ser possível usar a experimentação para as Ciências do Espírito (GS VI, p. 7).

⁷ Nem em suas preleções sobre Lógica dos anos 1864-1868, nem na *Lógica de Basel* (1867-1868) há referências a este tipo de raciocínio prático. Nas primeiras, encontram-se notas resumidas, tanto sobre o juízo como forma do pensamento discursivo, como sobre as conclusões lógicas – silogismo. Entre os autores estudados por Dilthey, estão Aristóteles, Kant, Fichte, Hegel, Herbart e Schleiermacher. Para Dilthey, então, o juízo lógico é apenas uma forma particular da predicação moral (GS VI, p. 11). É bastante

Dilthey define que o raciocínio moral é composto por uma premissa maior (*Obersatz*), de caráter geral (ou universal) (*allgemeine*), e por premissas menores (*Untersätze*), que são particulares (*partikularen*) e relacionam-se ao juízo moral individual propriamente dito, pois contêm os motivos ou a causa da ação. Aqui, deve-se lembrar que *allgemein* em alemão pode ser tanto universal como geral. Seria bom, para entender-se melhor Dilthey, retomar a distinção bem apontada por Hare (2003, p. 137) entre o geral e o universal. “A generalidade é o oposto da especificidade e é uma questão de grau. A universalidade contrasta em vez disso com a particularidade, e não é uma questão de grau”.⁸ Para Dilthey, se as premissas menores conectam os motivos com as conclusões sobre a substância do agente em uma perspectiva global, então o resultado é o saber sobre a experiência de vida (*Lebenserfahrung*), e seu resultado prático corresponde à sabedoria de vida (*Lebensweisheit*) (*GS VI*, p. 9). Desse modo, pode-se concluir que Dilthey estaria de fato opondo adequadamente premissas universais e particulares, pois todas as experiências de vida são particulares a um agente em uma dada situação.

Kant, por sua vez, quando define os imperativos categóricos na *Fundamentação* usa ora os adjetivos “necessário” (*notwendig*) (BA, 40) em oposição ao contingente, e “imediatamente” (*unmittelbar*) (BA, 43) em oposição a mediato ou relacionando meios e fins como as “regras da destreza” e os “conselhos da prudência”, ora fala em uma “necessidade válida geralmente (ou universalmente)” (*eine allgemein gültige Notwendigkeit*) (BA, 43). Parece não ficar claro em Kant, se ele fala em generalidade ou universalidade.

De modo mais detalhado no seu *Tratado de 1875*, Dilthey afirma que Kant parece ter tido em mente, nas preleções sobre ética de 1765 anteriores à *Fundamentação*, a diferença entre as premissas maiores e menores (*GS V*, p. 31-73). Para Dilthey, nesse texto, ficaria já claro que as primeiras compõem o verdadeiro conteúdo da consciência moral, porque contêm, de forma universal, a razão para a ação, enquanto as premissas

estranha essa formulação, pois não se assemelha aos silogismos práticos de Aristóteles, os quais, segundo Blackburn (1997, p. 361), têm na primeira premissa um tipo de ação desejável, na segunda um exemplo e, na conclusão, uma ação particular. Exemplo: todos os alimentos que contêm vitamina C são saudáveis, esta laranja contém vitamina C; logo, vou comê-la. Na conhecida *Lógica de Basel*, encontra-se uma definição apenas para o juízo lógico: “é uma ligação de conceitos derivados da vontade de conhecimento, em que um sujeito é determinado por um predicado”, expresso por um verbo (*GS XX*, p. 63).

⁸ Ele dá um exemplo bem ilustrativo. As prescrições “Não se deve nunca falar mentira” e “Não se deve nunca falar mentiras para sócios em negócios” são ambas universais, mas a segunda é mais específica que a primeira.

sas menores são apenas contingentes, particulares e seriam equivalentes a imperativos hipotéticos, que pertencem à experiência de vida (GS V, p. 70; VI, p. 10; Herfurth, 1992, p. 71).

Entretanto, Kant, na *Fundamentação*, não trabalha os juízos morais dessa forma. Embora Dilthey tenha identificado que a premissa maior corresponderia à forma do imperativo categórico, sendo universal e necessária e expressando um fim absoluto, como, por exemplo, o homem é um valor absoluto em si e nunca um meio para outros fins (Kant, *GMS*, BA 40, 43), Kant estabelece diversamente a diferença entre os imperativos nas duas primeiras seções da *Fundamentação*. Os imperativos categóricos e hipotéticos têm naturezas e formas lógicas diferentes. O imperativo categórico é tomado como a norma das normas e tem a forma “Tu deves... !”, enquanto os imperativos hipotéticos dizem apenas “que uma ação é boa para uma possível ou real intenção” (*GMS*, BA 40). Esse último tipo é um princípio material, porque simplesmente relaciona meios com fins para uma ação (*GMS*, BA 64). Os imperativos hipotéticos têm a forma: “Se..., então”.

Entretanto, pensando que o imperativo categórico é a forma para o teste das máximas, poder-se-ia aproximar bastante a distinção de Dilthey ao que Kant propôs. Mas ainda assim não daria para dizer que Kant teria realizado o que pretende Dilthey, isto é, uma junção de normas gerais com princípios derivados da experiência da vida. As máximas subjetivas não são normas particulares. Elas devem pretender universalização e generalização, adquirindo objetividade e necessidade moral.⁹

Para Dilthey ainda, a premissa maior aparece em duas perspectivas ou ângulos: da perspectiva externa do observador e do ângulo interno do agente. Na primeira, manifesta-se como um juízo geral; na segunda, como um dever ou obrigação. O ângulo externo quer-se imparcial; através disso, pretende ser universal e formal. Assim, a premissa representa, como já foi dito, o imperativo categórico de Kant, uma vez que ela ignora as inclinações internas. Na outra posição, estão os moralistas ingleses, que procuram, no interior do homem, motivos em ligação direta com a eticidade. A justiça, por exemplo, faz bem para o indivíduo e para o bem-estar comum (GS V, p. 69).

Dilthey mesmo, então, distancia-se dos dois pontos de vista, porque para ele o primeiro é só formal e no segundo não há como separar a predicação moral, quando a obrigação que determina a ação desta-

⁹ Uma dificuldade para essa interpretação da aproximação de Dilthey e Kant entretanto é o fato de Dilthey, por vezes, falar em “premissas maiores”, o que não é o caso do imperativo categórico.

ca-se no meio de todos os motivos para a ação. Dilthey parece querer juntar as duas noções na sua proposta (*GS VI*, p. 11).

Embora isso não fique claro, o que o exame dos dois pontos de vista da premissa maior pode elucidar, deve-se reter uma ideia dessa primeira crítica. Para Dilthey, a premissa maior deve conter um dever universal, as premissas menores devem contemplar outros deveres não absolutos, que pertencem ao mundo real e particular das experiências de vida dos indivíduos concretos na sociedade e na história (*GS V*, p. 70). Fica, então, mais claro como Dilthey, ao contrário de Kant, pretende fugir da partição da vontade kantiana, reunindo um princípio racional e o princípio material.

2) A segunda objeção à ética de Kant é feita por Dilthey dirigindo-se ao fundamento formal da obrigação, que repousa na indissolúvel sensação do bem, da perfeição (*GS VI*, p. 13). Essa condição desemboca na separação da vontade, como já a definimos. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant escreveu: “Não há nada no mundo (...), que possa ser tomado sem restrição como bom, que [não seja] somente uma boa vontade” (*GMS*, BA 1).

Agir bem, como diz esse primeiro princípio da ética kantiana, significa agir segundo a lei da vontade boa, que não tem outro motivo a não ser o dever por respeito à lei. Assim, a moralidade depende da razão que determina o que deve ser. Da vontade, então, foram eliminadas todas as suas inclinações físicas e psicológicas. Por isso, a vontade é, na visão de Dilthey, fracionada por Kant.

O falso desmembramento da vontade está relacionado, para Dilthey, com o segundo e o terceiro princípios da primeira parte da *Fundamentação* (*GS VI*, p. 5). Esses dois princípios estão relacionados, porque, enquanto o segundo princípio postula que a ação por dever tem seu valor na máxima (*GMS*, BA 13), o terceiro afirma que o “dever é a necessidade de agir por respeito a uma lei” (*GMS*, BA 14), sendo, então, ambos referidos à mesma coisa: o dever. Enquanto o segundo princípio é denominado o princípio subjetivo do querer - a máxima, o terceiro se refere ao seu princípio objetivo - a lei prática.

O segundo princípio diz:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não na intenção que com ela [a ação] se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas apenas do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (*GMS*, BA 14).

Consequentemente, as intenções ou os propósitos e os seus efeitos como o objetivo e os móveis da vontade não podem, segundo Kant, dar à ação nenhum valor moral. O dever serve aqui como motivo da ação moral, mostrando que qualquer princípio material, como o princípio da “*eudaimonia*”, de Aristóteles, não tem valor realmente moral, pela sua multiplicidade de sentidos e relatividade.¹⁰

Dilthey, entretanto, parece não se convencer com a argumentação de Kant, dizendo que Kant confunde a benevolência com uma espécie de “meiguice frívola”, degradando-a a mera “inclinação” (*GS VI*, p. 14-15).

Para Dilthey, a primeira afirmação, isto é, que a benevolência só eventualmente encontra o bem, é aleatória. A segunda afirmação, ou seja, a de que a inclinação é insustentável do ponto de vista moral, deve ser resolvida, para Dilthey, diferentemente de Kant. Ele conclui também que Kant alcança a terceira proposição sobre a vontade moral “através de um desmembramento errôneo da vontade em intenção e representação da lei, enquanto conteúdo e forma” (*GS VI*, p. 15).

Dilthey coloca também dúvidas na ideia de vontade enquanto forma, para Kant. Como se sabe, para Kant, se fossem baseados em princípios práticos materiais, os fins da ação não seriam morais, pois não estariam fundados em um princípio objetivo da vontade. Em outras palavras, para Kant, a lei universal e necessária do dever nos obriga a agir apenas “por dever”.¹¹ Dilthey contesta essa ideia kantiana de que a vontade, pensada em si mesma no seu valor intrínseco como vontade, é boa. Para Dilthey, mesmo na suspensão do fim, o conteúdo da vontade nunca pode ser eliminado; por isso, ele opõe-se aqui à ideia de Kant de que os fins relativos da vontade sejam suspensos na ação moral, dando a ela a

¹⁰ A “*eudaimonia*” diz que o homem deve agir, buscando o bem, segundo a virtude. Mas o homem só é virtuoso no contexto da coletividade, na sua relação com os outros, na comunidade da “*polis*”. O bem é a finalidade do cidadão particular da “*polis*”. Dilthey explica que, para Kant, ao contrário, a “*eudaimonia*” não pode ser pensada como um fim moral para o homem, pois o instinto indicaria melhor como alcançá-la (*GS V*, p. 14). Mas o instinto, que está presente até nos seres irracionais, não é um traço, completando o raciocínio de Kant, da liberdade e autonomia dos seres racionais. Kant parece não ter percebido a influência necessária do $\eta\omicron\upsilon\varsigma$ na escolha da virtude, ou seja, na determinação da $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$.

¹¹ “Pois se a valoração não se relaciona com o resultado de uma ação, como se através disso a ação fosse meio e fosse suspensa a fim de ser avaliada em razão dela mesma, [e] se com isso o objetivo, que recai no agente pensado como fim, fosse suspender o valor absoluto da vontade agente, assim estaria a vontade mesma com o seu conteúdo todo, na medida em que ela pode ser pensada como fim. Isso não é, de forma alguma, entretanto, a vontade pensada apenas como forma” (*GS VI*, p. 15).

possibilidade de que, com definição dos fins, existam também elementos materiais.

Na sequência da exposição, Dilthey diz que é impossível elevar a máxima a algo universal sem levar em conta o seu sucesso (*GS VI*, p. 17). Dilthey parece aceitar a moralidade de regras se fosse combinada com uma preocupação consequencialista, ou seja, a preocupação com o efeito das regras no sentido de um utilitarismo normativo, uma vez que fala em “sucesso da vontade racional”. Além disso, afirma que um mundo pensado sem amor e participação, somente segundo a vontade racional junto com suas máximas, seria logicamente possível, tanto quanto seu contrário (*GS VI*, p. 18).

3) Uma terceira crítica¹², e talvez a crítica central de Dilthey a Kant, mas igualmente a Hume, que não será discutido aqui, é que nem a razão nem o sentimento, isoladamente, podem constituir a base para a construção de uma síntese dos dois elementos, de modo a ser o motor da vontade que age moralmente. De um lado, vê Dilthey, que a razão prática por si seria contrária a todas as descobertas no campo da Psicologia e Antropologia da época de Dilthey, no que se refere ao agir humano, porque ela contraria todas as nossas inclinações (*GS VI*, p. 19). Mas sem o pensamento, por outro lado, o sentimento isolado não encontra um meio para julgar.

Para Dilthey, a ética de Kant desconsidera as motivações afetivas. Ele inverte, assim, a crítica de Kant ao uso de motivos para a ação moral. Nesse caso, aproximar-se-ia de um eudaimonismo¹³, porque, além de não aceitar o dualismo entre regras e valores, não aceita uma ética que pretende determinar a ação moral, a partir de juízos absolutos colocados para o indivíduo de fora e quer o sentimento participando da moralidade. Os juízos, diz Dilthey, não estabelecem um nexos, nesse caso, com o conteúdo das aspirações do homem (*GS XIV*, p. 347). O coração humano é livre somente quando a forma de seu agir é apreendida na relação com o conteúdo de suas aspirações e esforços para alcançar algo. Uma lei incompreensível, colocada diante do homem, não traz nenhuma liberdade para ele (*GS XIV*, p. 347). Levando em conta isso, Dilthey vê a necessi-

¹² Numa outra crítica Dilthey questiona a exigência de Kant de identificar o interesse individual, mesmo moral, com as regras universais coletivas, ou que se referem ao coletivo por serem universalizáveis. Não desenvolverei isso aqui.

¹³ “Eudaimonia” ou “Felicidade”, no sentido grego, significa “ter êxito”, “conseguir”, “ser feliz” no sentido da perfeição ética, como resultado de uma vida virtuosa (Peters, 1983, p. 85). O bem moral, na ética social de Dilthey, significa fazer o que contribua para a integração social e não para sua dissociação.

dade de um ponto de coincidência entre razão e sentimento (*GS VI*, p. 20), ao contrário de Kant, que exclui os móveis (subjetivos).

Essa solução foi chamada por Dilthey de formadora, opondo-se à restritiva e limitadora. Assemelha-se também à de Aristóteles que vê no “*nous*” (razão intuitiva) o elemento racional que orienta nosso agir segundo a virtude. A sensação, como aquele elemento do sujeito julgador que está na base de nossos julgamentos morais, na sua forma original, contém a razão genérica e, por isso, pode-se desenvolver. Essa é a forma primeira da consciência moral. “A sensação que surge do fim de nossa essência (*Wesen*); a soma de todas as sensações e assim não como soma, mas como sistema de fins, podemos nomeá-la como nossa organização moral” (*GS VI*, p. 20, § 3). Essa organização, que é a nossa eticidade, só começa quando o nosso fim interno domina nossa vontade, quer dizer, a unidade de nosso espírito agente (*GS VI*, p. 20, § 5).

Em nossa vontade, para Dilthey, conseguimos captar o fim interno de nosso “*Dasein*”, sem especulações e perigos de nos perdermos no ilimitado. O fim da nossa organização moral, afirma Dilthey, nos fala em uma voz viva e penetrante (*GS VI*, pp. 20-21), que não se deixa anestesiar por qualquer teoria moral. Dilthey almeja, por isso, na sequência de sua investigação, falar sobre a forma da consciência moral, uma ética que não se assenta sobre uma exclusão de formas opostas do juízo moral, seja enquanto sensação, seja enquanto proposições gerais da razão.¹⁴ Nesse momento da argumentação, Dilthey apela justamente para as diferentes formas do dever, a fim de combater esse ceticismo moral. Ele nega uma forma única de obrigação, pois “antes, destacam-se, na forma de nossa obrigação, grandes diferenças” (*GS VI*, p. 25).

Dilthey parece aceitar que o juízo moral é necessário, mas não aceita, como foi visto a vontade boa por ela mesma. Concorde com a necessidade dos juízos práticos, que nós formulamos em leis universais. Kant partiu do fato fundamental da vontade boa, mas para Dilthey na consciência moral há um elemento fundante sintético que está na sua base. O sintético pode ser pensado como uma unidade; pode também ser uma multiplicidade e pode ainda ser uma maioria, de modo que a nossa organização moral, tal qual a lógica, possa ser exposta em diferentes partes. Assim, diz Dilthey, essas diferentes sínteses devem corresponder a diferentes formas de obrigação. “As sínteses não devem confundidas

¹⁴ A sensação ou sentimento é apenas a primeira expressão da consciência no sujeito. A segunda é a razão universal (*GS VI*, p. 20).

com motivos (*Beweggründe*)¹⁵ que contêm esses ou aqueles valores. Elas são mais modos práticos de comportamento de nossa vontade que é moral, na medida em que ela se relaciona com o mundo dos valores” (GS X, p. 111). São elementos sintéticos porque ligam a vontade ao mundo dos valores. Dilthey as denomina também de categorias práticas. Essas formas são em número de três: a obrigação, a benevolência e o ideal (ver GS VI, p. 25, § 3, p. 27, § 3; p. 18).

A primeira forma de síntese, a obrigação, está presente nas relações jurídicas, mas vai além das normas jurídicas fixadas. Normalmente essa síntese toca as relações de integridade dos homens. O que é necessariamente obrigação é um dever, que nos compromete (*verbindet*), que tem uma aplicação nas relações empíricas. A fidelidade ao outro, comprometendo-nos com ele, é outro exemplo dessa síntese. Há também muitos outros comportamentos morais que estão sob essa categoria (GS VI, p. 26). Herfurth (1992, p. 79) entendeu que a integridade se relaciona tanto aos outros como ao próprio indivíduo.

A segunda síntese é a benevolência, que não nos incorpora a “uma cadeia de obrigações mútuas”, como diz Dilthey, mas na “livre inter-relação de sensações humanas” (GS VI, p. 26), porque aqui se trata da empatia que sentimos pelo destino dos outros e pelos seus problemas. Sua forma de obrigação correspondente é a generalidade (*Allgemeinheit*), pois é uma “necessidade” que se baseia na sensação de “não poder-se fazer de outro modo” (*ein Nicht-anders-können*) (Herfurth, 1992, p. 78). Assim, ao não podermos tratar os outros diferentemente (tal como deveríamos), os aceitamos tal como o destino nos colocou.

Na linguagem, não encontramos uma forma linguística que traduza exatamente esse “dever”, que está enraizado no sentimento. Até mesmo um observador desinteressado pode perceber quando alguém está em comunidade com outro. Observando as semelhanças entre duas pessoas, que viveram, por exemplo, experiências juntas, ele pode concluir que elas se identificam. A simples aceitação ou rejeição do outro são atitudes muito abstratas. Elas são limitadas para captar o conteúdo da benevolência.

A terceira síntese é a da validade universal (*Allgemeingültigkeit*) determinada por um ideal, que é de perfeição ou “luta por” ou “impulso para” um valor interno (GS VI, p. 27). O impulso para a perfeição está em relação com o conteúdo teórico de nosso espírito. Para cada nível cultural temos um modo diferente de compreender o ideal: seja na intui-

¹⁵ Em Kant, “motivo” é o princípio objetivo prático do querer, puramente formal, de validade absoluta e a base do imperativo categórico (GMS, p. 428).

ção de Deus, na natureza humana ou na finalidade do mundo. O ideal está para nós como a imagem para o escultor, que procura esculpi-la no pedaço de mármore à sua frente (*GS VI*, p. 27). Essas formas ou sínteses são produto da nossa vida, mas, na teoria, elas são disputadas pelos filósofos.

3. O conteúdo da consciência moral

Depois de ter definido a forma da consciência moral como as formas que determinam a vontade, na sua relação com o outro, como universalidade, como validade universal e obrigatoriedade, é preciso entender o que Dilthey denominou de conteúdo da consciência moral, discutido na segunda parte da sua habilitação. Conteúdo da consciência moral são motivos que determinam a ação humana do ponto de vista ético e são causas da nossa ação moral. O efeito desses motivos sobre nós é imensurável, mas eles estão presentes na nossa experiência interna, que gera várias intuições.

Como já mostrei, os princípios práticos de Kant são referentes à vontade e buscam, ao contrário das sínteses de Dilthey, um compromisso formal e apenas racional da vontade para com a lei. Benevolência, integridade e perfeição procuram integrar o aspecto racional e afetivo da vontade ou conciliar a vida com o pensamento na vontade (*GS VI*, p. 20, 43), o que permitiria Dilthey ir além também de Hume e do empirismo alemão presente na época.

Dilthey rejeita, na análise da consciência moral, tanto o Empirismo nas diferentes formas¹⁶ – porque esse não consegue explicar essa consciência – como o Ceticismo, porque não consegue negá-la (*GS VI*, p. 33). O empirismo psicológico cai no erro de querer explicar o juízo moral somente a partir dos modos e processos anímicos (*GS VI*, p. 29, § 3). Dilthey quer explicar a consciência moral e diz que não se pode permanecer na análise da sua forma; é preciso também buscar esclarecer o seu conteúdo, isto é, os motivos.

O mais simples dos motivos é o prazer (*GS VI*, p. 33), que não pode formar um juízo sintético prático *a priori*, porque o prazer, como elemento sintético, não pode ser colocado como conceito mediador entre a ação e o conceito do “bem”. A vontade, enquanto prazer, suspende qualquer ideia de “bem”, diz Dilthey (*GS VI*, p. 34), certamente porque

¹⁶ A primeira é o empirismo psicológico de Friedrich E. Benecke (1798-1854) em *Grundlinien der Sittenlehre* e Johann F. Herbart (1776-1841). A segunda forma é o empirismo da experiência de David Hume (1711-1776).

se pode ter prazer tanto fazendo o bem como o mal para outro. Assim, o prazer é considerado pelo autor como “totalmente insuficiente” (*GS VI*, p. 34).

Dilthey define-se contra A. Schopenhauer e Hermann Lotze (1817-1881) negando que o motivo da compaixão, tanto no seu trabalho de habilitação (1864) como nas suas preleções¹⁷ (1890), possa ser suficiente para determinação do conteúdo da consciência moral. A primeira crítica contra a ética de Schopenhauer está no seu conceito de vontade, porque Schopenhauer vê na vontade o único elemento verdadeiro, suspendendo a diferença entre o eu e o outro (*GS VI*, p. 35).

Isso, a meu ver, significa, indiretamente, que Dilthey, embora assumira a ideia de que o sentimento precisa ser considerado juntamente com a razão, não aceitando a exclusão daquele, não pode assumir com Schopenhauer que a compaixão resolva tudo. Evidentemente, também a vontade em Schopenhauer tem um significado mais amplo, uma vez que ela é o princípio motor também da natureza.¹⁸ A vontade no homem, para Schopenhauer, é apenas uma manifestação da vontade em geral. A diferença entre o homem e a pedra está no fato de que o homem conhece-se como corpo e vontade.

Desse modo, considerando a crítica de Dilthey à teoria moral de Schopenhauer, não há como aceitar a crítica de uma suspensão da diferença entre o eu e outro, porque o próprio Schopenhauer diz que a Moral só tem sentido enquanto o homem pode fazer algo de bom para o outro, para promover seu bem-estar. “Somente esta finalidade”, diz Schopenhauer, “imprime numa ação o selo de valor moral, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para o proveito e contentamento de um outro” (Schopenhauer, 1993a, p. 739).¹⁹ Então não me parece que Schopenhauer promova, com seu conceito de vontade, a eliminação da diferença entre o “eu” e o “outro”. Schopenhauer não nega, conseqüentemente, a pessoa.

Mais consistente, parece-me, entretanto, é a segunda crítica que Dilthey faz a Schopenhauer. A positividade do sofrimento se manifesta na moral schopenhaueriana, como fundamento para o sentimento de compaixão que temos pelo outro. Isso nos leva a ajudá-lo, agindo moralmente. Dilthey contesta, dizendo que isso afeta o nervo inteligente da

¹⁷ Nas preleções, Dilthey chega a repetir o texto da sua tese de habilitação literalmente.

¹⁸ Ver Cacciola (1994, p. 50). Schopenhauer, (1993b), § 19.

¹⁹ Aqui cito Schopenhauer pela edição alemã da Suhrkamp que, no terceiro, volume de obras completas, tem o texto “Sobre o fundamento da Moral”. Esse texto foi publicado em português pela Martins Fontes, 1995.

ação, porque a vontade, ao não considerar a racionalidade humana, permanece passiva (GS VI, p. 39).

Devo aqui concordar com Dilthey, já que prevalece em Schopenhauer o motivo afetivo, e não se pode dizer que todas as pessoas sintam compaixão pelo sofrimento do outro. Quem poderia ter compaixão para com um ditador que comete injustiças e que não tem compaixão pelas suas vítimas?

Dilthey parece concordar com Aristóteles. Para Aristóteles, a “decisão acontece conforme o pensamento e a reflexão” (NE, 1112 a 15-15)²⁰ e é também uma qualidade daqueles que agem voluntariamente, isto é, segundo uma razão própria, e não segundo uma causa externa, a própria pessoa e sua razão, o que, certamente, Kant endossaria. Schleiermacher também reforça o papel da razão, formando e moldando nossa animalidade. Mas sabemos que Dilthey procura motivos que nos movimentem a agir moralmente.²¹ O texto de Dilthey oferece uma dificuldade para ser claramente entendido nesse aspecto. Mas creio que se pode ver a proximidade de Dilthey com Aristóteles, se aceitarmos que a Ética precisa da experiência.

Dilthey, depois de ter rejeitado a ideia de que a ação moral possa ter nos motivos prazer e compaixão uma base sólida, parece procurar em sínteses seu apoio para a moralidade. Elas são, por um lado, os elementos sintéticos procurados [e que] devem mover [a vontade] (GS VI, p. 40). Por outro lado, em outra passagem, Dilthey diz que as sínteses, como a perfeição, que encerra o valor interno da pessoa; como a benevolência, que contém o valor do bem e da personalidade da outra pessoa; como a integridade, que significa o valor da vontade pela sua própria consequência, “não são motivos”, são apenas modos de comportamento da vontade, na medida em que ela é moral. Dilthey chama essas sínteses, também, de categorias práticas (GS VI, p. 43).²²

²⁰ “NE” significa aqui a abreviação para *Nikomachische Ethik*.

²¹ Sobre o que Dilthey efetivamente entende por motivo, parece-me que Herfurth (1992) não dá uma explicação clara. Herfurth oferece uma interpretação incorreta no que diz respeito à identificação dos motivos e confunde novamente forma e conteúdo da consciência.

²² É necessário dizer que Dilthey faz um uso demasiado frouxo do conceito de síntese. Essa falta de precisão dificulta o entendimento do seu texto. Só em um parágrafo ele dá dois sinônimos: diz que são “categorias práticas” e são “modos de comportamento da vontade” (*Verhaltensweise des Willens*) práticas (GS V, p. 43). As sínteses são “base da consciência moral” (GS VI, p. 44). As sínteses são móveis (*Beweggründe*), como os sentimentos. Aqui Dilthey fala na mesma linguagem de Kant, ao se referir ao imperativo categórico no seu sentido subjetivo e objetivo. O imperativo, para Kant, no sentido subjetivo, é um móbil da vontade (*Triebfeder des Willens*) e, no seu sentido objetivo,

O horizonte da Ética amplia-se, segundo Dilthey, na medida em que nós olhamos para o espírito²³ humano, em que surgem as sínteses, isto é, as formas básicas do ser-aí (*Dasein*): a benevolência, a integridade e a perfeição.

A essência da benevolência não é movida pelo prazer, mas pelo bem-estar do outro. A benevolência conduz a vontade para além do seu egoísmo, até o mundo dos valores, libertando o homem da estreiteza em que se encontra (*GS VI*, p. 46). A vontade benevolente expande-se, na medida em que o bem-estar do outro e sua dor são reconhecidos. A benevolência, na sua realização plena, atinge as outras pessoas em seu valor, ela amplia-se e aprofunda-se constantemente na medida do conteúdo do objeto e da visão do sujeito, ligando nossa vontade com o valor de outras pessoas.

A vontade não pode carregar, por meio de seu próprio prazer, o caráter moral. Por isso, ela só o faz através de nosso próprio valor ou do valor do outro. Aí reside uma relação negativa, por causa da reciprocidade. O caráter reflexivo da subjetividade constrói parte do nosso valor próprio, que produz a identidade da consciência consigo mesma. A relação da vontade com a outra vontade constrói a outra parte, possibilitando o estabelecimento dos direitos e dos deveres como a esfera da reciprocidade. Nessa base, diz Dilthey, é que se constrói o mundo moral objetivo: “Na medida em que, assim, a vontade, diante do mundo dos valores, toma-se como obrigada, completa-se ante o mundo moral na ordem dos valores. (...) esse estar-obrigado é a integridade” (*GS VI*, p. 48). A integridade é a síntese que indica o nosso direito e o dever para com os outros.

enquanto lei universal, é motivo da vontade (*Beweggründe des Willens*) (*GMS*, BA 64). Assim, para Dilthey, poderíamos concluir que, se as sínteses não são motivos, isto é, objetivas, necessárias e universais, como a lei moral para Kant, então elas seriam construções a partir da experiência. Kroß (1995, pp. 240-21) parece ter percebido o mesmo problema. Minha opinião é que, ao contrário do que diz Kroß, as sínteses não são totalmente “*a priori*”, porque diria Dilthey então que: “A universalidade da legislação moral enquanto forma da mesma e essa forma enquanto motivo da vontade boa: esse pensamento é a outra parte da ética de Kant. Ela originou-se do pensamento que diz que o sujeito de toda ação moral é a razão prática. Nesse grupo de ideias parece-nos estar o erro de Kant (*GS VI*, p. 17)”. É certo que Dilthey não queria aceitar que somente a razão fosse diretora da vontade. Mas como o sentimento não pode sozinho também nos orientar, prefiro entender as sínteses como formadas de razão e sentimento. Mas seria para Dilthey o elemento racional só a forma da síntese, enquanto o conteúdo seria constituído pelo elemento afetivo – o motivo?

²³ “*Geist*” no original. Esse termo fará parte também dos escritos da última fase produtiva de Dilthey, lembrando sempre a influência de Hegel.

Assim, a vontade está limitada no seu ímpeto de satisfação, e é possível fundar uma sociedade política. Dilthey critica a ideia de vingança de Herbart, tal como ele apresenta em sua ética, porque ela não descreve nenhum comportamento da vontade individual que contribua para o mundo dos valores e porque é um juízo sobre um estado, e não sobre uma ação (*GS VI*, p. 48).

A terceira síntese é chamada também por Dilthey de “síntese do valor interno”, mas, na maior parte dos lugares, Dilthey usa “perfeição”, pois ela encerra a ideia de um desenvolvimento contínuo do homem individual e do Estado. Ela se estende desde a constituição do sentimento moral até a constituição da personalidade da pessoa. Nos homens mais simples, ela atua de forma a fazer com que eles se conservem, interpretando as palavras de Dilthey, na sua dignidade (*Selbstachtung*) (*GS VI*, p. 46).

No final de sua tese de habilitação, Dilthey fala do sentido e do significado das sínteses práticas para a unidade da consciência moral. Partindo das sínteses práticas, Dilthey procura onde pode estar essa unidade. No espírito ela não está, porque as sínteses não são deriváveis, mas, antes, somente do sentido e do significado das sínteses práticas pode surgir essa unidade.

É nas críticas contra Hume, Lotze e Fechner que Dilthey, a meu ver, manifestando-se contra os motivos do amor-próprio, do prazer, deixa transparecer um aristotelismo. Como Aristóteles, por exemplo, Dilthey relativiza o prazer, sem negá-lo totalmente, pois diz: “O prazer nem pode, enquanto motivo, ser totalmente afastado da base de nossa organização ética, nem pode fazer completamente a base dessa organização” (*GS VI*, p. 53). E, bem próximo a Aristóteles, continua sua argumentação: se o prazer fosse o motivo das ações humanas morais, então “como Aristóteles já observou, dever-se-ia desejar o retorno da idade adulta para o tempo da infância despreocupada e totalmente feliz” (*GS VI*, p. 54).

O prazer não é uma virtude de fato. Se o prazer fosse o “bem”, poder-se-ia dizer que o doce nas refeições seria o bem, o que não é a verdade, porque pode prejudicar a saúde (*NE*, 1152 a 20-24). O prazer é bom relativamente, na medida em que aumenta a atividade do homem no trabalho ou no pensamento (*NE*, 1175 a 30-35).

4. Conclusão

1. Como se viu, pelas duas primeiras críticas, que atingem a forma da consciência moral ou o aspecto puramente formal e lógico do dever em Kant, Dilthey reformula a moral de Kant, recolocando o modo como o dever deve ser visto e aplicado.

2. Na terceira crítica, Dilthey faz uma análise do conteúdo da consciência moral. As sínteses seriam as novas formas de relacionar os imperativos da vontade com elementos materiais trazidos pelos valores morais.

3. Quanto à unidade, que deveria surgir das sínteses, então se constata que Dilthey não visa apenas à construção de uma ética individual, uma vez que a organização ética, por ele pensada, não se resume ao indivíduo, mas pensa também uma ética social, para a coletividade humana. Ele diz: “Não se pode explicar a organização ética, como nós tentamos retirá-la da análise da consciência moral, a partir de uma base existente para o homem isolado em seu fechamento” (*GS VI*, p. 52).

4. O motivo (ou base), pelo qual a organização moral é assim, está em que, em cada uma, há um fim colocado para a espécie humana. Dilthey escreveu: “Não somos nós mesmos, cada um por si, que somos a sua [da organização moral] base suficiente, mas o fim que se coloca à natureza com a espécie humana” (*GS VI*, p. 52). Assim, o amor de mãe serve para a manutenção da espécie. Penso, então, que Dilthey vê o homem social ligado, ou, de certo modo, não totalmente separado, a uma teleologia da natureza. Toda a discussão em torno do conceito da vontade indica que essa tese está correta. Como os antigos reconheciam, sobretudo Aristóteles, o lugar do indivíduo na sociedade é também próximo da natureza (*GS VI*, p. 53).

5. Poder-se-ia ainda ver aqui uma conexão entre a Ética com a História²⁴, a Antropologia e a experiência de vida. A História e a experiência de vida ressaltam-se para “esclarecer o significado da organização moral para a espécie humana segundo seu conteúdo. Toda pesquisa humana não conhece tarefa mais elevada e difícil que esta, pois o único estudo da humanidade é [o estudo] do próprio homem” (*GS VI*, p. 55). Isso significa, em outras palavras, que os motivos que levam o homem a

²⁴ Dilthey se opõe à corrente antropológica da “*Völkerpsychologie*” dizendo ainda que, além do elemento sintético necessário para se conceberem leis históricas, devemos considerar o que está contido “não só na natureza da alma, mas [também] (...) na natureza da construção da sociedade e do Estado, na natureza do dinheiro (...), na natureza humana (...)” (*GS VI*, pp. 43-44).

agir e o orientam, seja coletiva ou individualmente, do ponto de vista moral, podem ser retirados do estudo da História ou da experiência humana em geral.

6. Parece-me ainda que as sínteses diltheyanas, como a tabela das virtudes de Aristóteles, relacionando regras com valores, são determinadas social e culturalmente. Se as formas do dever não são sempre e em todos os lugares iguais, os motivos ou conteúdos, que devem mover a vontade em uma relação com as formas e o mundo, também não o são (*GS VI*, p. 25).

7. Se a vontade, então, não pode ser motivada por um dever puramente abstrato, como o foi em Kant, para Dilthey ela deve ser motivada por outros elementos. A solução deve responder à dicotomia instaurada na análise da forma e do conteúdo da consciência moral. Dilthey procurou a solução nos motivos afetivos: na benevolência, o contato com o outro; na integridade, o compromisso, os direitos e os deveres; na perfeição, a força interior que leva o indivíduo a aperfeiçoar-se e constituir-se na comunidade como pessoa e cidadão. Dilthey não ficou na posição de Kant, como afirma Herfurth (1992); buscou transformá-lo, influenciado por Schleiermacher, ao dizer que “a razão é um fim formador ativo em nossa alma” (*GS VI*, p. 20, §2) e que os sentimentos estabelecem um sistema de fins na nossa essência, formando o que denomina de “nossa organização moral” (*GS VI*, p. 20, §3).

Assim, a eticidade, para Dilthey, só começa quando nosso fim interno, sob influência do pensamento, domina nossa vontade, construindo a unidade de nosso espírito agente (*GS VI*, p. 20, §5), “pois no pensamento está a trilha que conduz à realização da unidade da consciência moral. Através dele, somente, é que a vontade é atual para toda ação individual” (*GS VI*, p. 19, §3).

8. Devo admitir que Dilthey não examinou suficientemente o sentimento de respeito que, como bem salientaram Hamm (2003) e Chagas (2007), na esteira de Heinrich (1973), seria a resposta de Kant para o problema da motivação moral. Como se sabe, Kant havia reconhecido que “a mera consciência intelectual não conteria a força motora capaz de tornar eficiente a consciência da lei moral” em carta a Marcus Herz de 1773 (Chagas, 2007, p. 2).²⁵ Esse fato poderia, contudo, por si só, ter

²⁵ Em minha opinião, entretanto, poder-se-ia concluir que o sentimento de respeito continua a ser um mais problema do que uma solução, porque, além de representá-lo em definições por vezes incompatíveis (Hamm, 2003, p. 79), Kant acaba nos deixando a dúvida se ele é causa ou efeito da lei moral. Ultrapassa o âmbito deste trabalho desenvolver esse argumento.

justificado o empreendimento de Dilthey em buscar uma abordagem da ética que tivesse uma base motivacional fora da razão.

Referências bibliográficas

- ARISTOTELES. *Die Nikomachische Ethik*. Trad. Olof Gigon. Zürich/München: Artemis/dtv. 1991.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CHAGAS, F. C. “O problema da motivação moral em Kant”, *Kant e-prints*. Série 2, v. 2, n. 1, pp. 1-15, jan-jun 2007.
- DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*. Hamburg: Felix Meiner, 1992. (Ed. Bilíngue: Latim-Alemão).
- DI NAPOLI, R. B. *Ética e compreensão do outro*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- DIETRICH, R. *Die Ethik Wilhelms Diltheys*. Gießen, 1937. Tese de doutorado.
- DILTHEY, W. “Kritik der ethischen Principien Schleiermachers”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1985. pp. 339-357.
- _____. “System der Ethik”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 10. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1981.
- _____. “Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 5. 8. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1990. pp. 31-73.
- _____. “Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 6. 6. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1978. pp. 1-55.
- DORNER, A. “Geleitwort”. In: SCHLEIERMACHER, F. *Werke*. ed. por O. Braun e J. Bauer. Hamburg: Felix Meiner, 1927.
- HAMM, C. “Princípios, motivos e móbeis da vontade na filosofia prática kantiana”. In: DI NAPOLI, R. B et al. (orgs.), *Ética & justiça*. Santa Maria: Palotti, 2003. pp. 67-82.
- HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 7. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HEINRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: PRAUSS, G. (org.). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp. 223-254.
- HERFURTH, T. *Diltheys Schriften zur Ethik: Der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- HÖFFE, O. “Ethik des kategorischen Imperativs”. In: PIPER, A. (ed.). *Geschichte der neueren Ethik*. Tübingen/Basel: Franke, 1992a. v. 1, pp. 124-150.
- _____. “Methoden der Ethik”. In: *Lexikon der Ethik*. 4. ed. München: Beck, 1992. pp. 181-185.
- HUME, D. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- JORGENSEN, P. H. “Sein und Sollen”. In: JORGENSEN, P. H. *Die Ethik Schleiermachers*. München, 1959. pp. 142-167.
- KANT, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- KERSTING, W. “Pflicht”. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989. v. 7, pp. 405-433.
- KROSS, M. “Kritik der ethischen Vernunft: Zu Wilhelm Diltheys Vorlesung ‘System der Ethik’ aus dem Jahre 1890”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. v. 9, pp. 235-269, 1995.
- PALACIOS, J. M. “La esencia del formalismo ético”, *Revista de Filosofía*, v. 4, n. 6, pp. 335-349, 1991.
- PATON, H. J. “Achtung”. In: *Der kategorische Imperativ: Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin: W. de Gruyter, 1962. pp. 63-70.

- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- RADEKER, M. “Einleitung des Herausgebers: Das System Schleiermachers”. In: DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften XIV (Leben Schleiermachers II: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. pp. xxv-liv.
- SCHILLER, F. “Über Anmut und Würde”. In: *Werke*, 1966.
- SCHLEIERMACHER, F. D. *Ethik (1912/13)*. Hamburg: F. Meiner, 1990.
- SCHOLTZ, G. “Ethik [Schleiermachers]”. In: *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1984. p. 114-126.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: *Sämtliche Werke*. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. v. 1.
- _____. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993a. v. 3.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über die Ethik*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Resumo: O artigo propõe-se a apresentar e explicar três críticas de W. Dilthey à teoria moral kantiana com relação à motivação moral. Pelas duas primeiras críticas, que atingem a forma da consciência moral ou o aspecto puramente formal e lógico do dever em Kant – sua universalidade e validade universal –, Dilthey reformula a moral de Kant, reinterpretando o conceito de *dever* e a sua aplicação. O dever é definido por meio de sínteses que devem corresponder às diferentes formas de obrigação. Elas são modos práticos de comportamento de nossa vontade em sua relação com a moral, na medida em que elas se relacionam com o mundo dos valores. As sínteses seriam as novas formas de relacionar os imperativos da vontade com elementos materiais trazidos pelos valores morais. Na terceira crítica, Dilthey faz uma análise do conteúdo da consciência moral, mostrando que a vontade, se não pode ser motivada por um dever puramente abstrato, como o foi em Kant, precisa de outros motivos como a benevolência, a integridade e a perfeição.

Palavras-chave: motivação moral, dever, consciência moral, W. Dilthey, I. Kant.

Abstract: The present work aims at presenting and explaining the three criticisms of W. Dilthey on the Kantian moral theory concerning moral motivation. Regarding the first two criticisms, which reach the form of moral consciousness or the purely formal and logic aspect of Kant's moral obligation – his universality and universal legitimacy, Dilthey reinvents Kant's principles reinterpreting the concept of *moral obligation* and its enforcement. The moral obligation is defined by means of syntheses which must correspond to the different sorts of obligation. These syntheses are practical ways of behavior of our will when connected with morality, as they relate to the world of values. The syntheses would be the new ways of relating the imperative will to material elements brought by moral values. In the third criticism, Dilthey analyzes the content of moral consciousness, showing that will can't be motivated by a purely abstract moral obligation, as in Kant, it needs other motives such as benevolence, integrity and perfection.

Keywords: moral motivation, moral obligation, moral consciousness, W. Dilthey, I. Kant.