

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

**número 8
maio de 2009
ISSN 1518-403X**

Editor

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria

Editor administrativo

Pedro Costa Rego
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Comissão Editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais

Valerio Rohden
Universidade Federal de Santa Catarina

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas

Endereço para correspondência

Christian Hamm

Depto. de Filosofia-CCSH/UFSM
Avenida Roraima, 1000
Cidade Universitária Camobi
97105-900 Santa Maria – RS
Tel: (55) 3220.8132 Fax: (55)3220.8462
e-mail: christianhamm@smail.ufsm.br

Conselho editorial

Antonio Marques
Universidade de Lisboa

Eckart Förster
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison
Universidade de Boston

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

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Marco Zingano
Universidade de São Paulo

Marcos Lutz Muller
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Nota de apresentação

A maior parte dos textos publicados neste número é proveniente de trabalhos apresentados no IV Congresso Kant Brasileiro, realizado em maio de 2008 em Porto Alegre. Trata-se, sobretudo, das conferências noturnas que os quatro colegas alemães convidados pela Sociedade Kant Brasileira, Bernd Dörflinger (Presidente da Kant-Gesellschaft), Otfried Höffe, Christoph Horn e Dieter Schönecker, proferiram nos quatro dias do congresso no auditório do Instituto Goethe de Porto Alegre. Outro trabalho, também escrito para o Congresso, embora não apresentado no evento, é da autoria de Marco Sgarbi, professor da Universidade de Verona, Itália. Publicamos esse texto em inglês, atendendo assim tanto as recomendações da CAPES como as sugestões de um grande número de colaboradores e leitores no sentido de abrir a revista também para a publicação de trabalhos de autores de línguas estrangeiras. Esperamos que todos os trabalhos reunidos neste volume, independentemente do idioma em que foram escritos e da origem dos seus autores, sejam bem recebidos pelos seus leitores e contribuam para o enriquecimento da discussão sobre a filosofia kantiana no Brasil.

Gostaríamos de aproveitar mais uma vez a ocasião para conclamar os estudiosos e pesquisadores no sentido de submeterem resenhas (críticas) de livros ou artigos sobre a filosofia kantiana ao conselho editorial da *Studia Kantiana*. Pois estamos convencidos de que somente com a publicação de resenhas, juntamente com a de artigos, nossa Revista terá cumprido seu papel de divulgadora e estimuladora de debates e de reflexão crítica.

Os Editores

Studia Kantiana

número 8

maio de 2009

ISSN 1518-403X

Artigos

- 07 **A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant**
Bernd Dörflinger
- 20 **O ser humano como fim terminal:
Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84**
Otfried Höffe
- 39 **Qual é o fundamento da filosofia política de Kant?**
Christoph Horn
- 54 **O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo
no pensamento de Kant**
Dieter Schönecker
- 70 ***“Ma fin est mon commencement et mon commencement
ma fin”*: Kant e o contraponto cancrizante. Uma analogia musical.**
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
- 94 **O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas
na Doutrina do Direito de Kant**
Alessandro Pinzani
- 121 **Kant’s Concept of Spontaneity within the Tradition
of Aristotelian Ethics**
Marco Sgarbi
- 141 **Kant e o mal moral: a insuficiência da lei como móbil
para o arbítrio**
Letícia Machado Pinheiro

A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant¹

Bernd Dörflinger

Universität Trier

A filosofia reivindica – e neste sentido sigo o conceito de filosofia de Kant – um direito originário de se fazer ouvir sempre que haja algo a conhecer a partir de princípios – de preferência a partir de princípios *a priori* ou da razão pura – em relação aos objetos em pauta, que também podem ser objetos de outras ciências. Ou, em outras palavras: quando haja algo a dizer sobre o assunto que seja estritamente universal, algo que não possa se basear apenas na indução empírica. Na medida em que, segundo Kant, isto se aplica ao Estado e à religião, existem, portanto, de acordo com ele, uma idéia puramente racional do Estado e uma idéia puramente racional da religião que não resultam de uma facticidade histórica casual, que não resultam, portanto, do surgimento quase natural de estados a partir do acaso do processo histórico, e tampouco da existência efetiva de religiões fundadas na história.

O desenvolvimento da idéia de Estado – vamos começar com esta – exige, entretanto, o retorno a um conceito ainda anterior do qual ela deve ser deduzida. Trata-se do conceito de direito, que, por sua vez, deve ser concebido como um conceito originário puramente da razão, não devendo, portanto, ser abstraído das diversas configurações do direito positivo. Segundo Kant, antes de qualquer idéia sobre o Estado, concebesse, através do conceito puramente racional do direito, uma norma que visa a regulamentar as relações entre as pessoas na medida em que elas, como seres livres, interagem exteriormente através de ações que podem lhes ser atribuídas. Esta norma é expressa pelo princípio do direito origi-

¹ Tradução: Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm

nário *a priori* formulado por ele: “É legítima toda ação que ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada pessoa possa subsistir junto com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (AA VI, 230). Em consonância com o princípio do direito, a definição kantiana do direito é a seguinte: “O direito é [...] a quintessência das condições sob as quais o arbítrio de cada pessoa possa ser unificado com o arbítrio da outra segundo uma lei universal da liberdade” (ibid.). Ações situadas fora desta quintessência são ilegítimas. Fica evidente que, segundo o princípio do direito, o exercício da liberdade é garantido a toda pessoa, mas, por outro lado, também é restringido pela condição de que esse exercício da liberdade seja, “segundo uma lei universal”, compatível com o exercício da liberdade de toda outra pessoa. Em consonância com o princípio do direito, cada uma delas teria uma esfera igual de exercício da liberdade, que tem seu limite na esfera de liberdade da outra. Violação do limite significa violação do direito.

Ora, onde ocorre violação do direito, aí é permitido, segundo Kant – e isto é justificado pelo conceito de direito da razão – o impedimento ativo dessa violação; isto é, o conceito de direito contém uma autorização para o uso da coerção (cf. AA VI, 232s.).

À violência ilegítima, que viola a ordem jurídica, pode-se contrapor uma violência legítima, que restaura essa ordem. O estado jurídico em que a interação evidentemente violenta de ambos os lados entre a violação do direito e a restauração do direito se desenvolve sem o Estado é chamado por Kant de “estado jurídico de natureza” (AA VI, 95). Portanto, o estado jurídico de natureza se caracteriza pela particularização das relações jurídicas; nele, como o expressa Kant, “cada um é seu próprio juiz” (AA VI, 95). Ora, é óbvio que essa vinculação do direito, incluindo a autorização para o uso da coerção, ao indivíduo encerra o perigo da interpretação inadequada visando à vantagem própria e o perigo do exercício constante da violência mútua. Isto evidencia a necessidade do Estado, pois para fazer frente aos perigos mencionados exige-se um poder que, como poder supra-individual, seja exterior a todo indivíduo. Nas palavras de Kant: o que se exige é uma “autoridade pública detentora do poder” (ibid.). Esta deve representar a vontade unificada de todos. Deve integrar, mediante leis públicas, as relações jurídicas diversificadas num nexos conjunto e garantir o equilíbrio exigido pelo conceito racional do direito nas relações mútuas das esferas de liberdade individuais.

A partir deste esboço dos traços básicos da teoria kantiana do Estado, deve-se registrar agora, como vistas à temática da relação entre Estado e religião de que se pretende tratar, um resultado intermediário

significativo, que diz respeito a algo que está ausente nessa teoria. O que está ausente é toda e qualquer referência a Deus e à religião. Isto quer dizer que a teoria kantiana do direito e do Estado não é teônoma; ela não precisa de pressupostos religiosos ou teológicos. Ela é, em termos positivos, expressão da idéia da autonomia, isto é, da idéia da auto-legislação através da razão, o que, em nosso contexto, significa que os seres humanos exigem de si mesmos, por força de sua própria razão, que vivam numa situação jurídica e, por fim, estatal. Em outras palavras ainda: o Estado é, nos termos de Kant, um Estado decididamente secular. Isto continua sendo assim mesmo quando, além do Estado na idéia, pelo qual se concebe o aspecto formal da situação jurídica racional, leva-se em consideração o Estado empírico. A finalidade material do Estado empírico é o bem-estar de seus cidadãos sob os aspectos que só podem ser resolvidos coletivamente, dos quais faz parte, por exemplo, a finalidade da paz. Também a finalidade material do Estado empírico se mantém na imanência do bem-estar secular, terreno. Kant defende decididamente a opinião de que “não é tarefa do governo preocupar-se com a bem-aventurança futura dos súditos e apontar-lhes o caminho para isso” (AA VII, 59).

Entretanto, chamar o Estado de “secular” não chega, segundo o que foi dito, ao ponto de considerá-lo fundamentado empiricamente. Se Estado fosse visto – como ocorre, por exemplo, no pensamento de Thomas Hobbes – como fundamentado empiricamente, ele seria atribuído, em última análise, à qualidade física efetiva dos seres humanos. Já que essa qualidade é, essencialmente, a de um ser sensorial caracterizado por carências, a finalidade principal do Estado seria servir à auto-conservação vital do indivíduo e da espécie, organizar a satisfação de suas necessidades da maneira mais conforme a fins possível. Assim, o Estado não seria expressão da razão prática pura, mas meramente de uma razão instrumental que se subordinaria à necessidade física, mesmo que ela, por causa da satisfação das necessidades, considerasse prudente que reinasse uma situação jurídica. No pensamento de Kant, pelo contrário, o direito e o Estado como garante do direito não devem existir porque com eles se pode organizar com a máxima eficiência a satisfação de necessidades sensoriais, mas porque a razão humana prática pura estabelece a norma de que para seres livres precisa ser inaugurada uma esfera de liberdade, que esta precisa ter seu limite na liberdade dos outros e que uma violência externa detentora de poder garante isso. Kant reconhece perfeitamente que, além desse traço ideal, o Estado como Estado empírico também tenta cumprir finalidades materiais com vistas ao bem-estar

físico de seus cidadãos. O Estado empírico, aliás, faz isto mediante sua legislação jurídica positiva mutável e pelas ações de seu poder executivo. Segundo Kant, porém, é inamovível a idéia de que, na ordem das legislações e definições de fins, os princípios jurídicos imutáveis da razão pura têm a prioridade e de que o Estado na idéia estipula as condições e o marco para o Estado empírico.

Independentemente de seu próprio *status* secular, o Estado se confronta, em sua esfera de vigência, com os mais diversos fenômenos da religiosidade, para com os quais precisa tomar uma posição. Ele precisa se interessar por esses fenômenos porque eles podem ser relevantes em relação às finalidades do próprio Estado. Eles podem apoiar essas finalidades, opor-se a elas, mas, ao mesmo tempo, relacionar-se com elas de maneira indiferente. O que interessa especialmente o Estado, segundo Kant, é o que “os professores instituídos” divulgam em matéria de doutrinas religiosas nas escolas e nos púlpitos (AA VII, 8). Para a pergunta a respeito de qual é a qualidade que, do ponto de vista do Estado, deveriam ter as doutrinas religiosas para servir à finalidade ideal do Estado de estabelecer o domínio do direito, a resposta simples, mas carente de explicação de Kant é a seguinte: o melhor para a finalidade estatal da juridicidade das relações entre as pessoas seria “se aquela doutrina da igreja estivesse, de certa maneira, direcionada para a moralidade” (AA VII, 60), se a igreja, portanto, não ensinasse outra coisa do que a moral.

Abstraindo da pergunta – a ser retomada ainda – a respeito do que qualifica as comunidades religiosas a ensinar moral, coloca-se inicialmente, em face dessa tese, a pergunta mais geral acerca da relação das doutrinas morais com o conceito de direito. Isto porque a moralidade e a legalidade ou as leis morais e as leis jurídicas não devem ser identificadas. O que, então, distingue as leis morais das leis jurídicas e por que o Estado, como quintessência das leis jurídicas, precisa, apesar da distinção, interessar-se pela eficácia das leis morais?

Na *Crítica da razão prática*, Kant aduz como exemplo de uma lei moral (cf. AA V, 27) a idéia de que um depósito, um bem confiado a alguém, deve ser devolvido a todo custo. Como prescrição moral, essa prescrição tem validade incondicional, e, portanto, não apenas, por exemplo, sob a condição da ameaça do uso de coerção. Se eu cumpro a prescrição como prescrição moral, cumpro-a porque faço interiormente dela um dever para mim mesmo, porque, portanto, no que diz respeito a ela, sou meu próprio legislador moral autônomo.

No caso das leis jurídicas, tanto sua origem quanto as condições de seu cumprimento devem ser concebidas de maneira diferente. Como

exemplo disso pode servir – de modo só aparentemente paradoxal – a lei sobre a devolução de depósitos. Embora não se distinga da lei moral em termos de conteúdo, ela atua, na compreensão de uma lei jurídica, de forma inteiramente diferente. Como lei do direito estatal, ela se nos depara a partir de fora; além disso, ela se nos depara em associação com a autorização de obrigar que seja cumprida (cf. AA VI, 231). Com isso, porém, o medo de sofrer coerção se torna um motivo possível para o comportamento jurídico. Esse motivo é, evidentemente, um motivo do egoísmo e não um motivo moral, o qual teria de se basear no auto-comprometimento interior autônomo por força da razão prática universal. É impossível que esse auto-comprometimento, como diz o próprio termo, seja produzido por coerção externa. O Estado, por ser um legislador exterior com autorização para o uso da coerção, não pode causar a moralidade das atitudes mentais interiores e, em consequência disto, não deve querer causá-la. Sob o ponto de vista puramente jurídico, segundo o que foi dito, basta que um depósito seja devolvido pelo motivo extramoral egoísta de não querer sofrer a coerção do Estado. Em outras palavras: sob o ponto de vista puramente jurídico, basta a mera legalidade das ações; sua moralidade não pode ser produzida nem exigida pelo Estado.

Embora isso seja assim, o Estado pode e precisa se interessar pela moralidade. Como Estado, para falar do princípio jurídico geral, ele só pode, como legislador exterior, garantir com a autorização para o uso da coerção, que a esfera de liberdade dos indivíduos seja, segundo uma lei universal, ao mesmo tempo inaugurada, protegida contra a violação e restringida. Neste sentido, ele precisa apostar na onipresença de sua ameaça de fazer uso da coerção e, ao mesmo tempo, contar com a possibilidade de que a violação do direito se espraie onde ela não é percebida. Quando, porém, os indivíduos aceitam o princípio do direito não pela razão exterior da ameaça do uso de coerção, e sim se impõem esse princípio por um ato autônomo de auto-comprometimento, quando, portanto, eles o transformam numa lei moral-prática, a vigência do princípio está garantida por uma razão mais confiável e forte do que a ameaça do uso de coerção.

Neste ponto, pode-se considerar justificada a razão pela qual o Estado, embora só possa promover legalidade e não moralidade através de sua própria atuação, ainda assim tem interesse de que em seu âmbito de vigência a moral seja ensinada. Se ela é ensinada por igrejas, é evidente que elas, por sua vez, terão de fazê-lo sem ameaça de uso da coer-

ção. As doutrinas delas só poderão ser apelo e oferecimento àquele auto-comprometimento autônomo que é constitutivo da moralidade.

Registremos o seguinte resultado: as doutrinas eclesiais, quando são doutrinas puramente morais, são proveitosas para a intenção do Estado, que é a intenção de que as ações estejam em conformidade com o direito. As ações que estão em conformidade com a moral são sempre também ações em conformidade com o direito racional; a recíproca, porém, não é válida.

Que as igrejas sejam consideradas fontes de doutrinas morais não é imediatamente razoável segundo a filosofia moral de Kant e, à primeira vista, parece até estar em contradição com ela, pois o cerne dessa filosofia é constituído pela tese a respeito da autonomia da moral, segundo a qual o ser humano se compromete com a moralidade por força da razão prática pura, ou seja, sem qualquer determinação heterônoma. Segundo Kant, essa razão humana prática pura é e continua sendo a fonte originária da moral. Em consonância com isso, ele estabelece, logo no início de seu escrito sobre a *Religião*, uma premissa que não é relativizada ou mesmo suspensa em parte alguma de toda a sua filosofia da religião: a moral “não necessita, em prol de si própria, de modo algum da religião” (AA VI, 3). Ainda assim, é possível, segundo Kant, reconhecer a moral como fonte adicional da moralidade; no entanto, ela só poderá ter a posição de uma fonte secundária e terá de cumprir as condições da moralidade que são estatuídas pela razão humana prática pura que a precede. Considerar a religião como fonte adicional da moral se baseia na proposta de encarar exatamente as mesmas leis morais que a razão prática pura já estabelece para si mesma adicionalmente como mandamentos divinos. Em sua *Metafísica dos costumes*, Kant explica esse ato da atribuição da legislação moral imanente ao ser humano a um legislador divino de tal maneira que a razão “cria [...] por conta própria, a idéia de Deus” (Weischedel VII, 628), para, através dessa exteriorização, satisfazer a necessidade de uma representação plástica: “Ocorre que não podemos ter uma noção plástica do comprometimento (obrigação moral) sem conceber, junto com ela, um outro e sua vontade (da qual a razão universalmente legisladora é apenas o porta-voz), a saber, Deus” (ibid.).

Uma religião entendida da maneira esboçada acima – Kant a chama de religião racional moral pura – é, evidentemente, distinta de todas as formas históricas de aparição da religião. Ela é tão reduzida e minimalista que não ensina outra coisa do que a razão prática, a saber, a moral universal pura. O único aspecto adicional que ela contém é o fato de entender as leis morais também como leis divinas, mas desse fato não

resultam deveres adicionais. Retomando o resultado já alcançado de que o Estado tem interesse que nas igrejas se pregue apenas moral, pode-se, portanto, afirmar agora que o ideal kantiano de igreja é a igreja da religião racional moral pura. Isto, porém, implica, ao mesmo tempo, uma relação distanciada do Estado com as religiões históricas, que se examinarão mais de perto agora.

As igrejas das religiões históricas ensinam bem mais do que moral. Kant resume através da expressão “lei estatutária” o que elas ensinam de preceitos extra-morais. Essa expressão designa leis religiosas que prescrevem algo que é incompreensível para a razão prática pura, algo que lhe parece arbitrário e aleatório, portanto algo a que não se pode atribuir conteúdo moral. Esse algo reivindica validade só por se basear numa estipulação divina, em revelação, numa auto-comunicação histórica factual de Deus; por exemplo, a estipulação de que se deve adorar a Deus a cada sétimo dia, que só se pode comer carne que seja *kosher*, que o crente deve fazer uma peregrinação a Meca uma vez na vida e muitas outras coisas. Do ponto de vista da religião da razão moral pura, todas as leis estatutárias religiosas e, de modo geral, todos os fenômenos religiosos que não tenham relação com a razão prática moral são acessórios supérfluos. Disso já se pode depreender a percepção de que a religião dentro dos limites da razão não poderá ser uma religião judaica, cristã ou islâmica, que se caracterizam todas por leis estatutárias específicas, mas deve ser concebida como estritamente universal. Mas qual é a relação desses fenômenos religiosos extra-rationais com as finalidades do Estado? Como o Estado deve se portar para com eles?

A resposta tem dois lados e pode ser expressa, de antemão, aproximadamente nas seguintes teses:

1) Embora o Estado, como vimos, precise favorecer, por sua própria causa e por causa de seu princípio do direito, uma religião racional puramente moral e não-estatutária, ele precisa tolerar e proteger as formas extra-rationais de religião, por exemplo, o judaísmo, o cristianismo e o islã com seus diversos elementos estatutários. 2) Ao mesmo tempo, o Estado deveria ficar extremamente alerta em relação a esses componentes estatutários, que constituem o aspecto específico, por assim dizer anti-universalista das comunidades religiosas, porque eles contêm – não por acaso, mas necessariamente – um potencial de conflito e violência, representando, por conseguinte, um possível perigo para o objetivo estatal da conservação do ordenamento jurídico e da manutenção da paz.

Começando com a exposição da tese positiva, que expressa o imperativo da tolerância e proteção ou o imperativo da liberdade religio-

sa, esses imperativos se derivam do fato de o Estado ser um Estado secular e a preocupação com a salvação eterna da alma não caber em sua competência. Mas eles também se derivam do princípio do direito com o qual o Estado está comprometido; pois se, segundo este princípio, “é legítima toda ação que ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada pessoa possa subsistir junto com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (AA VI, 230), a esfera de liberdade assim inaugurada está aberta não apenas para ações que mereçam o predicado da racionalidade, mas também para toda espécie de ação extra-racional que não prejudique nenhuma esfera alheia de exercício da liberdade.

No mesmo contexto em que Kant, no *Conflito das faculdades*, critica a crença pietista focada no sentimento de sua época, o antípoda da crença na razão, porque aquela crença, contrariando o conceito kantiano crítico de experiência, seria um misticismo e iluminacionismo que pressupõe experiências de Deus interiores de caráter subjetivo e privado, teria essencialmente efeitos de atomização social e se imunizaria contra um entendimento intersubjetivo público (cf. AA VII, 60 e 46), ele exige que o Estado tolere e proteja essa seita da crença focada no sentimento.

Entretanto, além de tal admissão dos aspectos religiosos extra-racionais e além da concessão de proteção, quando se mantiverem no marco do ordenamento jurídico racional, o Estado não pode se aproximar das religiões históricas. Pelo contrário: a faculdade de filosofia, a conselheira do Estado, sugere-lhe que mantenha uma distância cética delas; pois as igrejas históricas, orientando-se pela facticidade de uma suposta auto-comunicação de Deus e pela facticidade de uma escritura sagrada que fixa essa auto-comunicação, têm, segundo Kant, a tendência de imunizar esses supostos fatos contra seu exame por parte da razão já que, na opinião dessas igrejas, eles não poderiam ser superados em termos de autoridade por supostamente terem uma origem divina. Kant atribui ao “ramo teológico” a propensão de propor “que é por si salvífico ‘crer’ literalmente, sem indagar (e mesmo sem entender) o que se deve crer” (AA VII, 31). A isso ele contrapõe o primado da razão prática pura, que também designa como o divino *em nós* (cf. AA VII, 48). A ela, justamente por ser o divino em nós, cabe a competência avaliativa de qualificar tudo que se nos defronta com a reivindicação de ter origem divina – escrituras sagradas, por exemplo – perguntando se isso pode ser tornado razoável ou não. No caso das doutrinas puramente morais, nada depõe contra sua divindade; mas a razão prática pura não entende as prescrições estatutárias sem conteúdo moral, não podendo, portanto, explicar por que Deus haveria de nos exigir os elementos específicos, por exem-

plo atos culturais dedicados apenas a ele; no caso de conteúdos amorais, a razão até reivindica negar explicitamente a divindade das ordens. Assim, por exemplo, para a ela a ordem dada a Abraão de matar seu filho não pode ser divina. De modo geral, a faculdade de filosofia – à qual cabe, segundo Kant, o papel de administradora da razão prática pura e de conselheira do Estado – nega seu reconhecimento a uma mera facticidade não-examinada de reivindicações como as que se expressam nas prescrições estatutárias das igrejas. Ela sugere que o Estado se abstenha de sancionar essas prescrições, isto é, dotá-las do selo de qualidade de doutrinas reconhecidas. Da equiparação das doutrinas religiosas que resistem ao exame por parte da razão com o ensino de leis morais se segue mais um conselho filosófico a respeito da postura do Estado para com um determinado tipo de doutrina que é característico das religiões históricas por causa de sua acentuação da completa dependência do ser humano. Trata-se do tipo de doutrina que “é incompatível com a doutrina da liberdade, da imputação das ações e, assim, com toda a moral” (ibid., 41); em relação a elas, deve-se aconselhar ceticismo, não se devendo, portanto, incluí-las no cânone das doutrinas religiosas certificadas pelo Estado. O exemplo de tal doutrina dado por Kant é a doutrina da “eleição por graça” e da “predestinação” (ibid.) defendida por Paulo. Ela apresenta o ser humano como objeto inteiramente passivo da atuação divina e suspende justamente aquela possibilidade de atribuição de ações que tanto a moral quanto o Estado precisam pressupor, este último para encarar seus cidadãos como sujeitos jurídicos livres que, em princípio, ele pressupõe como autores de suas ações.

Se Kant, por um lado, não abre mão da exigência de fazer a transição para a crença na razão pura, que não poderá ser uma crença cristã, islâmica e judaica, mas, quando existir, só manterá o condensado universal dos aspectos puramente morais delas, e se, por outro lado, ele exige que se tolere a existência histórica factual desses fenômenos religiosos particulares e se a proteja contra a coerção, segue-se disso que a confrontação com seus déficits racionais precisa ser uma confrontação puramente ideativa, isto é, segue-se disso, de maneira bem iluminista, o imperativo de apostar na força da persuasão. Portanto, a proteção contra a coerção não significa proteção contra confrontação intelectual; da mesma maneira, tolerância não significa que estratégias de imunização e recusas de legitimação pudessem ser reconhecidas, ou seja, que reivindicações irracionais pudessem permanecer intocadas e contar com a indulgência geral. Fazer isso significaria reconhecer a religião em sua totalidade como fenômeno do irracionalismo e, de antemão, não confrontá-la com

exigências de racionalidade. Proteção e tolerância no sentido desenvolvido aqui significam, ao contrário, apenas que a confrontação intelectual, inevitável em termos de conteúdo, é decidida de maneira racional e, por isso, também pública, mas não com violência. Portanto, Kant concebe o processo rumo à única religião universal a partir da razão prática pura – que, em última análise, devido à ausência de partidos em disputa, levaria a uma paz religiosa abrangente – como um processo de reforma do esclarecimento progressivo. Que, nesse contexto, o Estado também deva proteger o espaço de liberdade para a voz crítica do esclarecimento que mede todas as formas de religiosidade com base no critério da razão prática moral é óbvio e corresponde, como vimos, até ao interesse intrínseco do Estado.

Embora, segundo o que foi dito, quando se trata da noção do objetivo do Estado em termos do tipo de religiosidade que lhe fosse mais favorável, esse objetivo consistisse numa religião puramente moral, que nem produzisse mais fenômenos especificamente religiosos, porque o cumprimento das leis morais como mandamentos divinos seria inteiramente idêntico ao cumprimento dessas leis como mera expressão da razão humana prática pura, Kant não projeta esse objetivo de tal forma que a religião, que agora seria pura religião da razão, nem chegasse mais a aparecer. Ele chama a igreja ainda remanescente nesse estado final visionado de igreja invisível, porque de fato os fenômenos resultantes das leis estatutárias – como cultos, por exemplo – deixam de existir e também a moralidade de atitudes mentais não é algo visível, mas, mesmo assim, ainda a concebe como igreja. Isso significa que a concebe como comunidade humana realmente institucionalizada. Essa comunidade necessita de “uma obrigação *pública*, uma certa forma eclesiástica que se funda em condições da experiência” (AA VI, 105). Nessa igreja pública não haveria mais sacerdotes dentro de uma constituição hierárquica com um acesso supostamente privilegiado ao Deus que se revelou, mas ainda haveria “mestres” e “pastores de almas” (AA VI, 101), que se orientariam exclusivamente pelas leis morais universais. Quanto ao tipo de seu ensino, deve-se acrescentar que ele não comunicaria nada de alheio e incompreensível, mas apenas daria motivo para desenvolver os conceitos e princípios morais a partir da própria razão.

Do ponto de vista do Estado, a questão da institucionalização e do caráter público da igreja remanescente da religião baseada na razão é de interesse considerável, porque uma religiosidade atuante de forma inteiramente oculta “se subtrai completamente à influência do governo” (AA, VII, 60). Neste ponto, deve-se lembrar que essa influência do go-

verno, segundo a idéia do Estado, não deveria servir a fins particulares e arbitrários, mas tem como meta a conformidade dos cidadãos com o direito.

Embora se possa considerar, até agora, fundamentada a razão pela qual o Estado deve favorecer a religião baseada na razão em seu próprio interesse e se postar, por causa desse interesse no domínio do direito racional, com incompreensão distanciada para com as legislações estatutárias das religiões históricas, o poder explosivo de sua relação com essas religiões ainda não foi suficientemente desenvolvido. A razão pela qual ele não pode se portar, em relação a elas, apenas como observador neutro e, eventualmente, como protetor, mas também precisar se proteger contra elas deve-se à natureza das leis estatutárias delas, que, além de seu caráter extra-racional e incompreensível, que poderia ser considerado inócuo e aceito com indiferença, possuem um potencial considerável de perturbação da paz. Ora, o fim da paz é um dos fins principais do Estado constituído pelo direito racional. Segundo Kant, “não se pode evitar a disputa” (AA VI, 115) sobre doutrinas religiosas históricas. Ocorre que cada uma das religiões históricas não considera “lei o que não seja sua própria lei” (AA VII, 50), insistindo, por conseguinte, na exclusividade de suas próprias leis estatutárias de origem supostamente divina. Os povos que aderem a uma crença estatutária “rejeitam outros povos que não tenham essas mesmas observâncias eclesiásticas” (AA VIII, 50). Do ponto de vista de sua suposta exclusividade, isso também parece plausível, pois, sob esse pressuposto, é preciso atribuir à outra crença nada menos do que um apelo ilegítimo a Deus ou a suposição equivocada de que ela tivesse origem numa revelação histórica real.

A maioria das supostas fontes de leis estatutárias, isto é, a maioria das pretensas revelações e a grande quantidade de leis atribuídas a cada uma delas, encerra, além disso, o perigo de que certas esferas de regulamentação sejam regulamentadas de maneira diferente em cada caso, mesmo que seja apenas a fixação de dias diferentes como dias destinados à adoração de Deus ou de outras regras para o consumo de carne. Portanto, a inconsistência das regras se torna um problema, e, não obstante toda a aparente insignificância, um problema extremamente significativo e passional, pois a origem das respectivas instruções contraditórias, por mais periférico que pareça seu conteúdo, seria ninguém menos do que Deus. Portanto, a disputa pode ser uma disputa em torno de irrelevantias objetivas, mas seu potencial agressivo, sob o aspecto da intensidade emocional subjetiva, não pode ser superado, porque essa intensi-

dade não se alimenta do conteúdo do respectivo estatuto, e sim da crença de que ele foi estipulado por Deus.

Visto que não se pode atribuir uma legislação contraditória a Deus e visto que, ao mesmo tempo, por causa da origem extra-racional das leis uma contradição que venha a surgir não pode, em princípio, ser resolvida pela razão, é provável que ela seja resolvida por uma decisão autoritária a favor da própria crença histórica, à qual a outra deve se submeter. Se ela não o faz, então, por causa da impossibilidade de uma decisão racional, o emprego de violência está em coerência com a imposição da própria reivindicação de exclusividade. Em todo caso, o caminho da eliminação das inconsistências entre as leis estatutárias de diferentes religiões pelo esforço humano, por exemplo através da formação de um consenso ou do abandono de um estatuto incriminado, fica vedado, pois como seres humanos haveriam de poder modificar algo extra-racional revelado por Deus? No marco do paradigma da revelação, uma nova revelação seria necessária, a qual, porém, como já diz o próprio termo, não pode ser determinada por seres humanos.

A seguinte constatação kantiana está fundamentada nos nexos de princípios esboçados acima, não se baseando, portanto, apenas em observações no tocante a um transcurso deplorável da história, o qual, porém, seria passível de melhoria dentro do marco conceitual das religiões históricas. A constatação se refere a uma problemática insolúvel que reside na particularidade das religiões históricas. Ela afirma o seguinte:

Ora, quando uma igreja, como habitualmente acontece, se faz passar pela única universal (embora esteja fundada numa fé revelada particular, que, enquanto histórica, jamais pode ser exigida de todos), quem sequer reconhece sua fé eclesial (particular) é chamado por ela de *descrente* e odiado de todo o coração; quem dela se desvia só em parte (em aspectos não-essenciais) é denominado de *heterodoxo* e, pelo menos, evitado como contagioso. Se, por fim, se ele se professa membro da mesma igreja, mas se afasta dela no essencial da fé dela (a saber, naquilo que é tornado essencial), é chamado então – sobretudo quando ele difunde sua crença errônea – de *herege* e, como um agitador, é considerado ainda mais punível do que um inimigo externo, expulso da igreja por um anátema [...] e entregue a todos os deuses do inferno. (AA VI, 108s.).

Depois de tudo isso, não admira que Kant pense que “há pouca esperança de levar a cabo uma unidade da fé numa igreja visível se a este respeito interrogamos a natureza humana” (AA VI, 123, nota). Segundo o que foi dito, para o Estado comprometido com o princípio do direito e sua

intenção de manter a paz os elementos estatutários das religiões históricas – diferentemente de seus eventuais elementos religiosos racionais, que só podem consistir de leis morais – não são nada favoráveis, de modo que, no interesse de seu objetivo de manter a paz e conservar seu ordenamento jurídico, ele tem de cuidar para que o potencial de conflito dos tipos de crença estatutária não se transforme em guerra.

A avaliação kantiana geral da violência motivada pela religião e das guerras motivadas pela religião é a seguinte: “[...] as chamadas disputas de religião, que tantas vezes abalaram e regaram com sangue o mundo, jamais passaram de brigas em torno da fé eclesiástica” (AA VI, 108). A fé eclesiástica ou os tipos de fé eclesiástica, porém, adquirem sua especificidade conflituosa justamente daquelas leis estatutárias que não podem ser desenvolvidas a partir da razão, que, portanto, não são leis jurídicas juracionais que se fundamentem no ser humano ou leis morais que se originem da autonomia da razão humana, tendo, portanto, que parecer arbitrárias, alheias e fortuitas a ela. Embora também as leis do direito estatal positivo não possam ser deduzidas *a priori* da razão, elas são ao menos acessíveis a ponderações sobre sua conformidade a fins, permitem consenso e acordo e, de modo geral, porque são feitas por seres humanos, também podem ser mudadas por seres humanos. Diante desse pano de fundo, é coerente que a razão – na forma da filosofia – não possa aconselhar ao Estado comprometido com o princípio do direito e o objetivo da paz que ele se identifique com uma das espécies históricas de crença e adote seus estatutos particulares, mas sugira como objetivo desejável, nas palavras de Kant, o “abandono de todos os velhos dogmas” (AA VII, 53), e isso não com a intenção de destruir toda religião, mas por causa do estabelecimento da religião universal da razão, que não conhece mais leis religiosas estatutárias, mas só leis morais. Neste sentido, Kant formula o objetivo de que, “com o favorecimento do governo”, o tempo “nos aproximará [...] da própria religião”, colocando para a fé dessa religião da razão a condição de que “ela não deve ser uma fé de atrair a benevolência de Deus por nada mais a não ser mediante a pura disposição moral” (AA VII, 52).

O ser humano como fim terminal: Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84¹

Otfried Höffe

Universität Tübingen

1. A tese provocativa

Na “Doutrina do método da faculdade teleológica do juízo”, em seu parágrafo 83, encontra-se a tese que, vista a partir da atualidade, decerto é a mais provocadora da terceira crítica e, ao mesmo tempo, uma das proposições mais desafiadoras de toda a obra de Kant. O ser humano, diz-se aí, é o senhor titulado da natureza.

A expressão “titulado” significa estar dotado de um *titulum*, isto é, de uma base legal (cf. *RL* § 10). Portanto, Kant se refere a uma reivindicação jusmoral, de modo que em sua tese a filosofia da natureza se entrelaça com a filosofia moral, mais precisamente com a teoria do direito desta última. Ao mesmo tempo, evidencia-se exemplarmente o interesse sistêmico da *Crítica da faculdade do juízo*. Sua tentativa de superar o dualismo da natureza e da liberdade com a ajuda de uma terceira capacidade cognitiva, a faculdade do juízo, concentra-se, para o segundo âmbito de tarefas dessa capacidade, o pensamento finalístico, na afirmação de que o ser humano como ser moral e, por conseguinte, como ser de liberdade, é o senhor da natureza. Portanto, acaso Kant só consegue fundamentar seu interesse sistêmico por meio de uma arrogância provocati-

¹ Tradução: Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm.

Nota: A *Kritik der Urteilskraft* será citada de acordo com a *Akademie-Ausgabe* (AA V, 165-486); a tradução das citações desta obra se baseia na edição em português publicada pela Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1993 (*Crítica da faculdade do juízo*; trad. de Valerio Rohden e António Marques).

va da espécie humana? Acaso ele coloca em jogo, com isso, a força persuasiva de sua tentativa de construir um sistema?

A tese de Kant parece tão provocadora porque ela se introduz num pensamento que predominou durante séculos no Ocidente, mas que entretimes é tido como obsoleto: segundo ele, o ser humano constitui o centro do mundo. É sobretudo a ética da proteção dos animais e do meio ambiente que faz uma objeção incisiva a esse pensamento, chamado de antropocentrismo. Como alternativa ela defende um biocentrismo que coloca no centro toda a vida, portanto o conjunto dos seres vivos. Nesta disputa – que naquela época, porém, ainda não era formulada assim – Kant defende, em termos de conteúdo, o antropocentrismo, e ele o faz de maneira argumentativamente sólida e intransigente no conteúdo. Em primeiro lugar, ele define a tese com mais precisão e, ao fazer isso, procede a uma transformação quase imperceptível, mas de consequências significativas; pois ele não coloca o ser humano no centro do mundo, mas o declara um fim que não existe ao mesmo tempo como meio, portanto um simples fim, um fim em si mesmo. Além disso, numa hierarquia de fins, o ser humano constitui seu fim terminal, e até o fim terminal absoluto de toda a natureza. E essa posição ou dignidade compete, segundo o antropocentrismo de Kant, unicamente ao ser humano. Entretanto, Kant ainda introduz uma pequena restrição: essa posição ou dignidade exclusiva existe “aqui na terra”.

A idéia do ser humano como fim terminal da natureza não é nova na obra de Kant. Na *Crítica da razão pura*, em sua “arquitetônica” dentro da “doutrina dos métodos”, Kant fala de fins essenciais, distinguindo fins subalternos do fim terminal, declara apenas o fim terminal fim supremo, identifica a este como “toda a destinação do ser humano” e complementa dizendo: “e a filosofia sobre ela se chama moral”. Portanto, a idéia de um fim terminal e de sua identificação com o ser humano não é nova. Segunda a primeira crítica, porém, o fim terminal faz parte exclusivamente da filosofia moral. A conexão com a natureza, decisiva para a terceira crítica, não é enfocada; a correlação exclusiva com a moral até exclui a conexão.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) dá um pequeno passo além. Ela declara o ser humano um fim em si mesmo, cuja existência tem em si mesma um valor absoluto. Disso se segue o imperativo moral: “O ser humano não pode ser tratado apenas como meio para o uso aleatório desta ou daquela vontade, mas precisa, em todas as suas [...] ações, ser sempre considerado ao mesmo tempo como fim” (AA IV, 428).

O fim terminal da *Faculdade do juízo* também dispõe da particularidade de ser “fim em si mesmo” (na *Faculdade do juízo*: “fim nele mesmo” [426, 11]). Mas aí ele se encontra num contexto, a totalidade da natureza, pelo qual uma mera filosofia moral não se interessa. Dentro da natureza se encontra uma série ascendente de fins que levanta a seguinte pergunta: essa série tem um topo não apenas relativo, mas absoluto e em que ele eventualmente consiste? Visto que só a faculdade do juízo teleológico enfoca a natureza como uma totalidade sistemática, só ela pode propor a tese provocadora de que o ser humano não é apenas um fim em si, mas, ao mesmo tempo, um fim simplesmente último, um fim terminal, e essa posição ou dignidade compete na natureza unicamente ao ser humano.

Nessa exposição introdutória já fica evidente o interesse em mediação que é essencial para a faculdade do juízo: a tese entrelaça a antropologia moral de Kant com uma filosofia normativa da natureza.

A noção do ser humano como fim terminal de toda a natureza lembra a idéia judaico-cristã do ser humano como coroa da criação. Será que neste caso, segundo uma primeira pergunta interpretativa, uma concepção religiosa, um teologúmeno, está sendo exaltada ou intensificada filosoficamente? Ou Kant está dando uma contribuição para o programa de pesquisa ao qual, três anos mais tarde, dará o título de *A religião nos limites da simples razão*? Neste escrito, Kant trata de quatro capítulos de uma dogmática cristã: a doutrina do pecado (1º), a cristologia (2º), a escatologia (3º) e a eclesiologia (4º). Na medida em que, na *Faculdade do juízo*, ele acrescenta um quinto capítulo, a doutrina da criação com ênfase na antropologia (teológica), dever-se-ia ler o escrito sobre a religião não apenas, como acontece freqüentemente, a partir da primeira e da segunda crítica, mas, além disso, também a partir da terceira crítica, a saber, da doutrina dos métodos da faculdade teleológica do juízo. (Segundo o § 79 da *Faculdade do juízo*, porém, a respectiva teleologia não faz parte da teologia.)

O antropocentrismo que está sendo incriminado atualmente pode ser defendido de duas maneiras. Um antropocentrismo meramente teórico afirma apenas a *primazia* objetiva, enquanto que um antropocentrismo prático afirma *prerrogativas*. E um antropocentrismo combinado, tanto teórico quanto prático, defende ambas as afirmações, fundamentando, por via de regra, as prerrogativas com a primazia. A resposta a uma segunda pergunta interpretativa a respeito de qual antropocentrismo Kant defende é tão fácil que já pode ser dada agora: na *Crítica da faculdade do juízo*, os parágrafos 82 a 84 defendem ambas as versões do an-

tropocentrismo. Eles defendem, portanto, o antropocentrismo combinado, sendo que aqui, como ocorre por via de regra, a versão prática se baseia na teórica.

Kant vê a respectiva particularidade do ser humano no entendimento, mais precisamente num entendimento prático, a saber, na capacidade de “estabelecer voluntariamente fins para si mesmo”. É dessa circunstância e da afirmação adicional de que “na terra” só o ser humano possui o entendimento prático que Kant deriva a primazia do ser humano. E disso resulta, segundo ele, a prerrogativa de ser o “senhor titular”, isto é, legítimo, “da natureza” (§ 83).

Já Descartes afirma que o ser humano é o senhor da natureza. No *Discurso do método* (1624; 6ª parte), portanto mais de um século e meio antes de Kant, o ser humano é declarado “maître et possesseur de la nature”, ou seja, “senhor e proprietário da natureza”. Kant assume a primeira posição especial do ser humano proposta por Descartes, seu ser-senhor, mas deixa de lado a segunda, o *status* de proprietário, o que impõe uma terceira pergunta interpretativa: a segunda posição especial é eliminada, ou ela apenas não é acentuada separadamente, mas defendida no contexto da argumentação?

A primeira posição especial, contudo, é não só assumida, mas ainda intensificada com a moral do direito: o ser humano não é simplesmente o senhor da natureza; ele o é com boas razões, e até com as melhores razões, porque são razões jusmorais: ele tem um direito moral à posição especial. A quarta pergunta interpretativa, que tem prioridade em termos de conteúdo, diz respeito à justificativa: o direito de ser senhor da natureza se segue da capacidade exclusiva de estabelecer fins para si mesmo? Para responder esta pergunta, é preciso esclarecer uma dupla questão prévia, que constitui a quinta pergunta interpretativa: que espécie de ser-senhor e que espécie de direito são afirmadas?

2. O lugar sistemático

Para entender a tese de Kant, é preciso ter presente o lugar sistemático: a capacidade básica da terceira crítica, a faculdade do juízo, já é conhecida na filosofia moral de Kant, e até para duas tarefas. A “faculdade do juízo aguçada pela experiência” aplica uma regra geral, abstrata “a uma ação *in concreto*” (*KpV* A 119). E a faculdade do juízo prática pura característica da “típica” examina a qualidade moral, o ser boa ou ser má, da regra

(*KpV* A 119ss.). Em ambas as tarefas, a faculdade do juízo atua de modo determinante, pois num caso ela enquadra e subordina o caso avulso a uma regra previamente dada, e no outro caso a regra é enquadrada e subordinada a um elemento mais geral ainda, ao tipo da lei natural.

No tocante à moral, a outra faculdade do juízo, a reflexiva, só aflora na terceira crítica. Aqui, porém, ela já aparece na primeira parte, em sua teoria do belo, só que apenas com a função negativa de destacar por contraste o conceito do belo como complacência destituída de interesse. Na segunda parte da faculdade do juízo estético, na teoria do sublime, a moral já recebe uma tarefa positiva. Embora ela continue sendo conceitualmente diferente do sublime, no sublime o elemento sensível é colocado em relação com aquela esfera – o supra-sensível – em que a moral tem seu lugar: como ser moral, o ser humano se sente superior até mesmo a uma força extremamente poderosa da natureza, por exemplo, um oceano ilimitado e, além disso, revoltado (§ 28). A isso se acrescenta a percepção de que o sentimento moral é aparentado com a faculdade do juízo estético “na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever ao mesmo tempo como estética, isto é, como sublime, ou também como bela, sem prejuízo de sua pureza” (Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos; 267, 16ss.).

Em nenhum desses casos, porém, a moral – ou melhor, o ser humano como ser moral – se torna objeto em sentido direto. Isso só acontece num segundo uso – o teleológico – da faculdade do juízo, que visa a uma conformidade a fins objetiva, o que, no pensamento de Kant, significa uma conformidade a fins que se encontra nos próprios objetos. Entretanto, Kant só concede ao conceito de conformidade a fins uma legitimidade modesta uma importância apenas reguladora e heurística, mas não constitutiva. Em contraposição a uma teleologia que peca por excesso, não se deve ter a presunção de “explicar” teleologicamente os acontecimentos da natureza. Como parte da faculdade reflexiva do juízo, ela se acrescenta ao pensamento causal meramente a título de complementação. Ela é apenas um princípio a mais para enquadrar em regras os fenômenos da natureza mesmo onde as leis causais “não chegam” (§ 61).

Dentro da faculdade teleológica do juízo, a idéia de Kant a respeito do ser humano como fim terminal da natureza não aflora nem na “analítica” nem na “dialética”. Ela faz parte do “Apêndice”, da “doutrina do método”, a qual, porém, é inusitadamente ampla na *Faculdade do juízo*. Kant fundamenta sua idéia em três passos, dedicando um parágrafo a cada um deles. O primeiro passo, que de certa forma é um passo

prévio, disponibiliza, sob o título “Do sistema teleológico nas relações exteriores dos seres organizados” (§ 82), os recursos ideativos necessários: conceitos e padrões argumentativos. O segundo passo, que é o primeiro passo principal, visa ao “último fim da natureza como sistema teleológico” (§ 83). A argumentação é concluída com uma reflexão sobre “o fim terminal da existência de um mundo, isto é, sobre a própria criação” (§ 84). Junto com a teologia moral que ainda segue, essa doutrina do ser humano como fim terminal da natureza constitui o ápice da doutrina do método teleológico e até de todo o escrito.

3. O sistema teleológico dos seres organizados (§ 82)

O passo preliminar começa lembrando uma distinção entre a conformidade a fins externa, a utilidade ou o efeito benéfico para outros seres, e a conformidade a fins interna, a organização internamente conforme a fins de um ser da natureza (cf. § 63). Kant prossegue propondo a tese de que só no caso dos organismos, portanto de seres interiormente conformes a fins, pode-se colocar a pergunta a respeito do para-quê. Dois padrões de resposta entram em cogitação para eles: ou a existência do respectivo ser não tem uma causa atuante segundo intenções, ou a tem. No segundo caso, em que a existência é concebida como fim, há mais uma vez duas opções. O ser pode ser um fim em mesmo, por conseguinte fim terminal, ou ele existe ao mesmo tempo como meio, portanto só como fim intermediário. A isso se segue a importante tese intermediária, o enunciado negativo de que na natureza – com o importante acréscimo: *como* natureza – não há fim que não seja ao mesmo tempo um meio. Meras coisas da natureza não podem ser um fim terminal, que pudesse até ser demonstrado *a priori*. Kant não apresenta a demonstração aqui, e será preciso examinar se a demonstração aparece depois, por exemplo no parágrafo seguinte, o 83. Mas já se pode refletir sobre se a argumentação progressiva contém determinados elementos, talvez até os elementos decisivos de uma demonstração.

Espantosamente, Kant distingue o conceito de fim terminal do conceito de fim último. Isto é espantoso porque se pode empregar o mesmo termo latino, *finis ultimus*, para designar as duas espécies de fim. Em que consiste a diferença? Um fim último ocupa, numa hierarquia de fins, a posição suprema, o topo; o fim último já é, portanto, algo supremo, um fim superlativo. Kant admite tacitamente que tal fim superlativo

pode perfeitamente existir na natureza enquanto natureza. Para um fim terminal, porém, é preciso mais; um fim terminal é um “fim último mais x”, portanto um superlativo que, estranhamente, de alguma maneira ainda intensifica o caráter de superlativo. Para que um fim último também possa ser um fim terminal, é preciso, como Kant explica antes, “não se poder pensar a existência desse ser de outra maneira do que como fim terminal” (426, 7).

Uma série de espécies biológicas parece ocupar a posição ou dignidade de fim último, mas só uma espécie a de fim terminal. E essa espécie se distingue dos outros fins últimos por ser um fim puro ou nada senão um fim. Essa condição só é preenchida por um ser que, por sua natureza interior, resiste a ser empregado como (mero) meio. Nos parágrafos seguintes, essa condição recebe algumas definições equivalentes em termos de conteúdo: um fim terminal é “suficiente para si mesmo independentemente da natureza” (§ 83: 431, 9); ele é “aquele fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade” (§ 84: 434, 7s.); é “incondicional” (435, 6) e, “na ordem dos fins, não depende de outra condição exceto apenas de sua idéia” (435, 13s.).

Retomando a primeira pergunta interpretativa: a idéia do fim terminal, desenvolvida até aqui, não tem premissas teológicas. E quanto ao potencial provocador deve-se dizer o seguinte: Kant não defende um antropocentrismo no sentido atualmente usual, voltado contra o biocentrismo ou patocentrismo. Em vez disso, ele reafirma uma excentricidade, ainda que apenas parcial: o ser humano se encontra no *continuum* da natureza, mas, com sua resistência interior contra a instrumentalização, destaca-se da natureza; pois a resistência, diz Kant, é impossível a uma coisa da natureza na medida em que seja apenas uma coisa da natureza. Ela fica vedada à natureza enquanto natureza. Pode-se depreender de indicações que se seguem rapidamente (linhas 36ss.) que meras coisas da natureza não têm entendimento nem razão. Em consequência disso, elas não podem formar para si um conceito de fins nem o conceito de um sistema de fins. Quem carece dessa capacidade poderia estar aí “necessariamente ao mesmo tempo como meio”, seja por poder “existir” dessa maneira, seja por poder “ser concebido” dessa maneira. Por quê?

No parágrafo 82, Kant propõe uma hierarquia de perguntas a respeito do para-quê. No parágrafo 84, ele introduz três tipos de perguntas a respeito do para-quê que são cada vez mais exigentes: 1) Para que as coisas no mundo têm esta ou aquela forma? 2) Para que são colocadas nesta ou naquela relação mútua? 3) Para que elas existem, afinal? (434, 19ss. com 434, 11). Nesta meta-hierarquia de perguntas a respeito do

para-quê, as perguntas a respeito do para-quê contidas no § 82 devem fazer parte da espécie intermediária; pois aí se trata de uma hierarquia de conformidades a fins exteriores, em cujo topo se encontra o ser humano: o reino vegetal, chamado de “reino das plantas”, serve de alimento para o reino animal; no reino animal, os animais herbívoros servem de alimento aos predadores; e a totalidade desses reinos da natureza serve ao ser humano para a utilização múltipla que seu entendimento lhe ensina. O ser humano, porém, “é o fim último da criação”, com a restrição: “aqui na terra” (426, 37).

Quem é excluído com isso? Sem dúvida, seres extraterrestres, como, por exemplo, inteligências puras, portanto anjos em sentido filosófico, que têm capacidade não (só) para o entendimento discursivo, mas (também) intuitivo. Mas o que dizer de seres dotados de corpo e seres vivos que eventualmente existam fora da terra e, ainda assim, sejam dotados de entendimento prático? Kant não aprofunda esta pergunta; mas com a expressão “aqui na terra” (provavelmente tirada de fórmulas teológicas) ele parece excluir seres corpóreos extraterrestres, porém dotados de entendimento. Depõe contra isso o fato de que a conceitualidade decisiva para o sujeito de Kant, o fim último da criação, consiste da associação de “natureza” (da qual o ser humano faz parte como ser corpóreo) e “entendimento”, que, poucas linhas depois, ainda é complementado por “razão”. Ora, por causa da falta de entendimento (e de razão), estão excluídos todos os seres subhumanos, e, por causa da falta de corporeidade, os seres dotados de puro entendimento, ao passo que seres corpóreos dotados de entendimento e razão que vivam fora da terra podem ser incluídos sem dificuldade. No § 84, isso até acontece expressamente (435, 25s.).

Na hierarquia de plantas e animais, Kant declara o ser humano – e podemos agora generalizar dizendo: o ser dotado de entendimento e vinculado a um corpo – inicialmente ainda não um fim terminal, mas um fim último. A pergunta que se coloca, porém, é a seguinte: como é que a particularidade, ou seja, o entendimento, e junto com ele a razão, fundamenta uma posição em primeiro lugar superior e, em segundo, insuperavelmente suprema na hierarquia dos fins da natureza? Ela reside, segundo Kant, numa capacidade para fins de nível superior e até simplesmente supremo. Ela não reside primordialmente na capacidade de fazer uso de outros seres, embora esta capacidade esteja incluída. A capacidade para fins não apenas um pouco superior, mas essencialmente superior consiste numa capacidade direcionada para a ação, portanto cognitiva, mais precisamente prático-cognitiva de formar para si conceitos de fins.

Essa capacidade reflexiva para fins não pode ser empregada apenas tecnicamente, isto é, para quaisquer fins, ou pragmaticamente, portanto para o próprio bem-estar. Esses dois empregos sequer se encontram em primeiro plano; pois a conformidade a fins reflexiva tem a possibilidade de uma intensificação qualitativa que não consiste num grau máximo de utilização da natureza subumana. Por isso – retomando a terceira pergunta interpretativa –, o *status* cartesiano de proprietário da natureza (*possesseur de la nature*) lhe é estranho. Se tratar do tema diretamente, Kant explica tacitamente que o ser humano está conclamado a ser senhor da natureza, mas não em todos os sentidos, e sim apenas num sentido bem delimitado. Em todo caso, ele não é proprietário da natureza com o direito de usá-la de maneira aleatória.

A utilização qualitativamente intensificada consiste numa realização da razão. Espantosamente, esta parece, num primeiro momento, ser apenas teórica. Com a ajuda da razão se pode colocar um agregado, portanto um mero aglomerado de fins, num conjunto organizado, num sistema de fins.

Como próximo passo, Kant menciona aquela seqüência de conformidades a fins, aparentemente inversa à seqüência planta – animal – ser humano, que o “cavaleiro Lineu”, o famoso pesquisador da natureza sueco Carl von Linné (1707-1778), esboça em sua obra principal, intitulada *Systema Naturae* (1776, v.1, 17): segundo ela, os animais herbívoros existem para colocar um limite ao crescimento das plantas que, do contrário, seria exuberante demais, e os animais predadores existem para colocar limites à voracidade dos animais herbívoros. Ao, finalmente, perseguir os animais predadores, o ser humano cria um certo equilíbrio entre as forças produtivas e destrutivas da natureza. Kant levanta uma objeção a essa hierarquia dizendo que, embora ela reconheça o ser humano como fim, provavelmente porque ele aparece no topo das hierarquias, em outro sentido – decerto com a criação do equilíbrio – ele é degradado à condição de meio, o que não faz justiça ao caráter de fim terminal.

O próximo parágrafo se associa à capacidade da razão para o sistema. Sem o explicitar, Kant recorre à antinomia da faculdade teleológica do juízo (cf. § 70) e expõe primeiro sua antítese, ainda que de modo apenas hipotético: *se* se estabelece uma conformidade a fins objetiva (“transforma em princípio”) na multiplicidade das espécies de seres vivos (“criaturas da terra”), *então* corresponde à razão conceber a natureza como um sistema de fins (“causas finais”). Esta antítese adquire agora o *status* de segunda máxima da razão. Kant contrapõe a ela a primeira

máxima da razão, aquela dos limites do pensamento causal. Surpreendentemente, porém, ele não a aduz *como* máxima da razão; a experiência parece, antes, “contradizer isso expressamente”. Aquilo a que Kant apela – que as forças da natureza submetem, sem exceção, todas as espécies, incluindo o ser humano como espécie animal, a um mecanismo destituído de fins –, porém, é uma tese ou afirmação rigorosamente universal, que, por isso, dificilmente poderia ser depreendida da experiência. O próximo parágrafo também não recorre à experiência, mas argumenta *e contrario*:

A primeira condição para a máxima da razão teleológica diz respeito ao habitáculo dos seres da natureza: esse habitáculo, “a terra e o mar”, entretanto, parecem ser inteiramente um produto de “forças selvagens e devastadoras de uma natureza que opera em estado caótico”, ou seja, “inteiramente sem fins”; eles mostram um “mecanismo não-intencional”. É possível ser, junto com o anatomista holandês Petrus Camper (1722-1789), de opinião que o ser humano não estaria envolvido nas respectivas “revoluções” – que decerto significam as transformações resultantes das forças todo-poderosas da natureza. Na verdade, contudo, ele depende em grau tão elevado de outros seres da natureza que está encerrado no mecanismo da natureza que vigora em toda parte.

Kant contrapõe a esse argumento, só aparentemente empírico, a respeito da onipresença do mecanismo da natureza a afirmação de que ele demonstra mais do que tenciona. Ocorre que ele não só nega que o ser humano seja fim último da natureza, mas também atribui “os produtos da natureza anteriormente tidos como fins da natureza” apenas ao “mecanismo da natureza”. Mas o argumento não pode ser convincente porque contradiz uma percepção alcançada anteriormente, a saber, a de que a explicação mecânica da natureza necessita de um enfoque teleológico como complemento. Lembrando a anterior “dissolução da antinomia [...] da espécie de geração mecânica e teleológica” dos seres orgânicos da natureza, Kant elimina também aqui a contradição supostamente expressa da experiência. Visto que ambas as espécies de geração são “apenas princípios da faculdade reflexiva do juízo”, elas podem ser compatibilizadas: “o maior esforço possível, até audácia” em tentativas de explicação mecânica e a “espécie de concepção segundo causas finais”.

4. O fim último da natureza como sistema teleológico (§ 83)

O próximo passo argumentativo começa com um resumo do parágrafo anterior. Ele salienta tanto a dupla posição especial do ser humano na natureza quando o *status* metodológico da posição especial: em primeiro lugar, o ser humano não é meramente um fim qualquer da natureza, e sim seu fim último; em segundo lugar, em relação a ele todas as outras coisas da natureza constituem um sistema de fins; e a faculdade reflexiva do juízo tem razões suficientes para essa afirmação dupla.

No passo seguinte, Kant reflete sobre o que poderia ser o fim a ser promovido pela natureza “no próprio ser humano”. Sem que Kant o precisasse enunciar, aqui não estão em pauta os fins comuns, mais ou menos concretos de um ser humano, e sim um fim condutor. Para tal fim de segundo grau ou meta-fim Kant vê, em termos puramente formais, apenas duas possibilidades. Ou ele é um fim que a natureza – a ser, então, considerada beneficente – promove diretamente, ou seja, a quintessência do alcance de todos os fins concretos, a felicidade humana. Ou é um fim que desconsidera os fins concretos, ou seja, deixa-os em aberto e se concentra na “aptidão e habilidade para toda espécie de fins”; Kant chama a quintessência dessa aptidão de “cultura”. Obviamente, ele não entende sob esse termo uma forma de vida coletiva, e tampouco um conceito contraposto à natureza. A natureza peculiar do ser humano consiste, antes, num grande número de predisposições que devem ser desenvolvidas. Seu desenvolvimento, a efetivação do que inicialmente é apenas potencial, chama-se cultura.

Segundo Kant, quatro argumentos de peso crescente depõem contra a primeira opção, a pragmática. Eles começam com o conceito do respectivo meta-fim, ou seja, com um argumento primordialmente semântico: a felicidade é, também para Kant, o fim natural último do ser humano, e por isso – pode-se acrescentar – ela gosta de se impor como fim condutor. Mas o fim natural último não é o único fim último do ser humano, pois ainda existe o “fim da liberdade” (430, 21), que é de espécie bem diferente.

Entretanto, poder-se-ia ser cético em relação a esse fim, de modo que, prudentemente, Kant não apela a ele. Ele parte, antes, do conceito de felicidade, e inicialmente apenas dele: ao contrário de uma certa opinião (aliás, amplamente disseminada até hoje), o conceito de felicidade não poderia ser obtido do ser humano na medida em que ele é um ser da

natureza. (Kant fala de instintos, referindo-se com esse termo a compulsões internas anteriores ao entendimento e desprovidas dele; cf. *Religion*, AA VI, 29; também *Anthropologie* § 80, AA VII, 265). Se este fosse o caso – deve-se acrescentar –, poderia haver leis segundo as quais uma natureza beneficente promovesse a felicidade humana. De fato, porém, ela é uma idéia que o entendimento humano projeta para si, mas ele não o faz sozinho, e sim envolvido com a força da imaginação e os sentidos. Em consequência disso, o projeto do fim natural último acaba ficando diferente; além disso, ele se transforma com frequência, de modo que a felicidade é um “conceito vacilante”, para o qual “simplesmente não se pode admitir uma lei universal e segura”.

Não satisfeito com esse contra-argumento gnosiológico, Kant apresenta um segundo argumento, tanto filosófico-natural quanto antropológico. Ele debilita as condições, aumentando com isso, ao mesmo tempo, o poder de persuasão: inicialmente, Kant introduz um conceito mais modesto de felicidade e, ao mesmo tempo, uma capacidade técnica intensificada e mostra que, também sob estes pressupostos, o fim natural buscado não pode residir na felicidade. Por um lado, o conceito mais modesto deixa de lado todas as diferenças entre os seres humanos e se concentra nos aspectos comuns da espécie; além disso, ele elimina todos os erros e enganos, de modo que fica sobrando a “verdadeira necessidade natural” da espécie humana. Por outro lado, as capacidades técnicas, ou seja, “a habilidade de conseguir fins imaginados”, são intensificadas enormemente, quase ilimitadamente. Mas, mesmo após essas duas transformações, a felicidade nunca seria alcançada; pois o ser humano – diz agora o argumento antropológico decisivo –, por sua natureza, nunca ficaria definitivamente satisfeito em relação à posse e ao gozo: o ser humano jamais fica satisfeito e farto.

A isso se acrescenta ainda um argumento impregnado pela filosofia da natureza, um “testemunho da experiência” segundo a nota de rodapé do § 84, portanto um argumento empírico: a natureza nem trata o ser humano de maneira tão privilegiadamente beneficente, mas o expõe, pelo contrário, a “seus efeitos destrutivos”.

Após o quarto contra-argumento, mais uma vez antropológico, poder-se-ia, apesar disso e contrariando toda a experiência, considerar a natureza extremamente beneficente. Neste caso, ainda restaria o argumento de que o ser humano atormenta a si mesmo: em parte por disposições naturais “contraditórias”, em parte por tormentos inventados por ele mesmo, incluindo a dominação, a barbárie e as guerras.

De todas essas reflexões se segue agora um balanço intermediário argumentativamente complexo. Ele não pode ser decifrado com tanta facilidade porque alguns passos argumentativos – ainda? – não foram suficientemente expostos. A primeira parte resulta de maneira bastante não-problemática da argumentação pregressa: enquanto se encara o ser humano como coisa da natureza e se vê o fim último da natureza na felicidade humana, o ser humano “continua sendo sempre apenas um elo na cadeia dos fins naturais”. A segunda parte também é pouco problemática: como único ser dotado de entendimento na terra, o ser humano pode estabelecer voluntariamente fins para si mesmo. O terceiro passo, de que o próprio ser humano estaria autorizado, por causa de seu entendimento prático, ao senhorio sobre a natureza, a saber, a ser seu “senhor titulado”, infere problemáticamente um direito de uma capacidade. Ora, da mera capacidade de dominar a natureza não se segue qualquer direito. Na verdade, o ser humano tem, de início, meramente o potencial para isso, só que no exigente sentido duplo que Kant destaca três linhas depois (431, 8): o ser humano entende (1) de um domínio sobre a natureza e também costuma (2) ter a vontade para tanto, ainda que – embora Kant não precise dar importância a este aspecto – de maneira distinta dependendo da cultura e do indivíduo.

Se se encara a natureza como um sistema teleológico, então, em quarto lugar, o ser humano seria, segundo sua destinação, o fim último dela. Deve-se acrescentar que isso é assim por causa do entendimento prático: um ser que, diferentemente de seres vivos subumanos que meramente seguem fins predeterminados, pode estabelecer fins para si mesmo está destinado a ser o fim último da natureza. Onde a conformidade a fins se torna reflexiva de maneira prática, a saber, capaz de estabelecer fins, a hierarquia da conformidade a fins encontra, segundo Kant, seu fim “natural”, a saber, seu ápice qualitativo.

Em quinto lugar, porém, essa posição só cabe ao ser humano de modo condicional; pois, embora o ser humano tenha o duplo potencial de, graças ao entendimento prático, entender de dar a si mesmo e à natureza a respectiva relação com fins e ter a vontade para tanto, essa relação não pode ser buscada no horizonte pregresso da reflexão, ou seja, na natureza.

Na fundamentação adicional e, ao mesmo tempo, explicação – na sexta parte – aflora finalmente o conceito proeminente que Kant introduziu no parágrafo anterior (426, 20s.), mas não utilizou mais. Trata-se do conceito de fim terminal, que se distingue do de fim último, não cabe a nenhuma coisa da natureza (426, 20s.) e por isso, como Kant o

formula agora, “não pode de modo nenhum ser procurado na natureza” (no sentido de “não deve ser procurado”; 431, 10s.). O parágrafo 83 complementa aqui a definição conceitual do fim terminal acrescentando um momento que é conhecido a partir da definição aristotélica do fim supremo por excelência ou fim terminal: o ser “suficiente para si mesmo” (431,9; em Aristóteles, *autarkeia: Ética a Nicômaco* I 5, 1097 b 7). Só nesta sexta parte do balanço intermediário e quase um tanto de passagem aflora o ponto principal: o ser humano só pode ser mais do que meramente fim último, a saber, também um fim que é suficiente para si mesmo, um fim terminal, na medida em que ele não permanece no horizonte da natureza.

O horizonte alternativo à natureza é, como se sabe, a liberdade. Ainda assim, Kant não salta do horizonte inadequado para um fim terminal, que é o horizonte da natureza, para o horizonte adequado, o da liberdade. Em consonância com o interesse mediador de todo o escrito, ele procura, antes, aquele fenômeno intermediário essencial que não consiste nem na mera natureza nem na liberdade pura. A mediação procurada é realizada por elementos na natureza que preparam o ser humano para ser fim terminal por sua própria ação (431, 14s.). Em consequência disso, esses elementos não podem ser, como no caso da felicidade na terra, coisas “que somente se podem esperar da natureza”. Quem a transformar em fim é “incapaz de colocar um fim terminal para sua própria existência”. Ora, a felicidade consiste na matéria de todos os fins terrenos. Deixando-os de lado, resta de todos os fins na natureza apenas uma “condição formal, subjetiva”, a saber, a “aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral”, e isto quer dizer fins aleatórios. Essa “aptidão [...] para toda espécie de fins”, já mencionada no início (430, 2s.), porém, é a tarefa da cultura. Portanto, só o fim orientador alternativo à felicidade, justamente a cultura, “ser o fim último” que se pode atribuir “à natureza com vistas à espécie humana”.

Cai na vista o fato de Kant falar aqui de toda a natureza, mas não – mais? – *com respeito* a toda a natureza, e sim meramente com vistas à espécie humana. Também desta maneira ele evita todo antropocentrismo que coloca o ser humano simplesmente no centro do mundo. Poder-se-ia dizer que se trata de um antropocentrismo temático, e não dogmático, ou de um antropocentrismo relativo, e não absoluto. Este é um antropocentrismo condicionado, a saber, um antropocentrismo que pressupõe que se olhe a natureza do ponto de vista da espécie *homo sapiens*. Há, além disso, outra diferença da compreensão usual de antropocentrismo: a natureza não é instrumentalizada com vistas ao bem-estar humano. Pelo

contrário: a felicidade é excluída incisivamente, e um de seus conceitos contrários, a cultura, é declarada fim último.

A seguir, Kant pergunta que espécie de cultura é suficiente para ser o fim último procurado. A resposta é: a habilidade é imprescindível, mas além dela há necessidade de uma realização negativa, aquela disciplina (mais tarde: das inclinações: 433, 16) que liberta a vontade do despotismo dos desejos; pois, do contrário, está-se agrilhado a suas próprias pulsões e fica-se incapaz de “escolher por si mesmo”.

A próxima pergunta a respeito do que possibilita o maior desenvolvimento possível das disposições naturais é respondida por Kant em dois passos, um referente a uma teoria da sociedade e outro a uma teoria do Estado. Primeiramente, há necessidade de uma desigualdade elementar, de duas classes, a saber, por um lado a classe inferior de uma maioria das pessoas que “cuida das necessidades da vida como que de forma mecânica”, e, por outro, uma classe mais elevada que cuida da ciência e da arte (que aqui não é entendida em termos das belas artes!). Ambas as classes – o que não deixa de ser um certo consolo – têm tormentos que crescem com igual vigor e, ainda assim, atingem o fim, o “desenvolvimento das disposições naturais na espécie humana”. Contudo, há ainda, em segundo lugar, uma condição formal, uma coletividade, chamada de “sociedade civil”, que contraponha “poder legítimo” à liberdade em conflito. Além disso, há necessidade ainda de um “todo cosmopolita”, pois, do contrário, por causa de três paixões: do desejo de honrarias, de dominação e posses, a guerra dentro dos estados e entre eles é inevitável. Neste ponto entram em jogo a teleologia da história e o direito internacional de Kant.

O parágrafo 83 termina com reflexões sobre a segunda exigência da cultura, a “disciplina das inclinações”. Num pessimismo que cai na vista e poderia estar influenciado por Rousseau, Kant considera inconteste que o refinamento do gosto, “mesmo o luxo nas ciências”, cria uma “sobrecarga de males”. Ele admite, entretanto, que as belas artes e as ciências tornam o ser humano mais civilizado, embora não o tornem moralmente melhor. E mais: elas até “preparam-no para um domínio no qual só a razão deve mandar”.

5. O fim terminal da existência de um mundo, i.e., da própria criação (§ 84)

O próprio título deste parágrafo parece conter uma tese exigente, que necessita de uma demonstração extensa. O título equipara a “existência de um mundo” com a “criação”, atribuindo, portanto, ao mundo uma causa correspondentemente produtiva e, ao mesmo tempo, inteligente. Com efeito, Kant argumentará a favor de uma causa dessa espécie, mas sem revogar o ceticismo desdobrado na *Crítica da razão pura*. Ele mantém a rejeição de toda demonstração teórica e defende uma prova meramente moral da existência de Deus (v. §§ 85ss., especialmente § 87). Mas para o parágrafo 84 essas reflexões são argumentativamente insignificantes. A tese do ser humano como fim terminal da natureza não é contaminada teologicamente; pois a afirmação de que só o ser humano pode constituir o fim terminal da natureza e também ele apenas na condição de sujeito da moralidade, esta tese final do parágrafo 84 – e que é, ao mesmo tempo, o balanço dos parágrafos 82 a 84 – não necessita da equiparação de “existência de um mundo” com “criação”. Além disso, deve-se levar em conta que Kant, cautelosamente, argumenta em termos hipotéticos: após lembrar introdutoriamente o conceito de fim terminal (na variante “fim que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”), ele afirma: “Se ...então”. E essa forma hipotética de argumentação é retomada no balanço.

A hipótese introdutória do parágrafo é de que a conformidade a fins da natureza pode ser explicada de maneira puramente mecânica. Pressupondo isto, continua a dizer Kant, nem é possível perguntar para que as coisas existem no mundo. Ocorre que o respectivo sistema teleológico seria “idealista”, explicado como “mero sofisma, sem objeto”. Kant chama de “sofismante” (*ratiocinans*) um juízo “que se anuncia como universal” e, por conseguinte, serve para ser premissa principal numa conclusão da razão (§ 55, nota). Como salienta o acréscimo “sem objeto”, num “mero” sofisma falta a condição elementar da objetividade, a saber, que haja um objeto. Um sistema idealista de conformidade a fins é algo meramente excogitado, ao qual falta toda e qualquer correspondência no mundo. Conseqüentemente, as conformidades a fins são “acaso ou necessidade cega”, em todo caso, desprovidas de intenção, e a pergunta orientadora de Kant a respeito de um eventual fim terminal cai no vazio.

Por isso, Kant aborda a hipótese alternativa, “realista”: que as ligações de fins no mundo sejam reais e que para elas exista uma causa intencionalmente atuante. Sob este pressuposto coloca-se a pergunta a respeito do “para que”, e ela não se coloca apenas de um modo qualquer. Neste ponto Kant introduz as três perguntas do tipo “para que” já mencionadas e considera as duas primeiras insuficientes: 1) Para que os seres organizados têm esta ou aquela forma? 2) Para que eles são colocados pela natureza nestas ou naquelas relações um contra o outro?

Ao que parece, Kant considera a razão pela qual essas duas modestas perguntas do tipo “para que” são insuficientes tão óbvia que não a indica. Ela deve residir no mencionado pressuposto de uma causa intencionalmente atuante. Das linhas seguintes pode-se depreender que onde ela existe há um entendimento produtivo que não só levanta, mas também responde uma pergunta do tipo “para que” mais exigente: 3) Qual é a razão objetiva do fato de que um entendimento correspondentemente objetivo realiza os dados (formas e relações: 434, 19; só “formas” na linha 22) que são mencionados nas perguntas do tipo “para que” 1) e 2) e realmente se encontram nas coisas, com a consequência de que a respectiva atuação “é então o fim terminal em função do qual aquelas coisas existem”?

O próximo passo argumentativo lembra o conceito de fim terminal, sua característica de ser incondicionado. Por causa desta, o respectivo ser não pode ser uma coisa da natureza, nem uma coisa da natureza (material) fora de nós bem uma coisa da natureza (pensante) em nós. Inversamente, só serve para ser fim terminal algo que “não dependa de nenhuma outra condição a não ser simplesmente de sua idéia”. Por que “idéia”? Ela é um conceito da razão e tem, como tal, o caráter do incondicionado.

Procura-se, portanto, um ser que, por um lado, siga a causalidade direcionada para fins e, por outro, represente como incondicionada a lei segundo a qual determina fins para si: “independente das condições naturais, mas como necessária em si mesma”. Uma única espécie de seres terrenos cumpre esse critério, a saber, o ser humano, mas também ele considerado meramente “como númeno”, portanto como ser moral.

Segundo Kant, a respeito do ser humano não se pode mais colocar a pergunta acerca de para que ele existe, pois sua existência tem seu fim supremo nela própria. Na filosofia moral, na *Fundamentação*, afirma-se que quem existe como fim em si mesmo é o ser humano, acrescentando “e, de modo geral, todo ser racional”(AA IV, 428); o parágrafo 84 da *Crítica da faculdade do juízo* também fala de “qualquer ser racio-

nal”, mas acrescenta, por causa do contexto da discussão, “qualquer ser racional no mundo”. Em contraposição a isso, o catecismo cristão ainda contém a pergunta: “Para que o ser humano está na terra?” Aparentemente, Kant contradiz aqui um enunciado cristão que, com isso, se colocaria fora da “religião nos limites da simples razão”. Mas a resposta à pergunta do catecismo elucida a contradição como aparente, pois, em sua linguagem religiosa (“levar uma vida agradável a Deus” ou “fazer a vontade de Deus”), ela conclama o ser humano a ser um ser moral.

Agora vem novamente uma afirmação à primeira vista provocativa e até escandalosa, a saber, que o ser humano pode, “tanto quanto lhe for possível, submeter toda a natureza”. Olhando-se mais de perto, todo caráter escandaloso é eliminado: em primeiro lugar, “toda a natureza” inclui o ser humano e sua natureza interior. Em segundo lugar, esse direito não compete ao ser humano como tal, mas meramente a ele como ser moral. Conseqüentemente, a subjugação não deve ocorrer de maneira arbitrária, e muito menos despótica e exploradora, mas unicamente no marco da moral. Além disso, o direito de subjugação é, em terceiro lugar, vinculado a uma tarefa orientadora, ao “próprio fim supremo”, portanto ao fim terminal, e este consiste no ser humano como ser moral. Portanto, Kant conclama o ser moral que é o ser humano a transformar a natureza dupla, tanto a natureza exterior, material quanto a natureza interior, pensante, com vistas à moral. O mínimo é o seguinte: a longo prazo (cf. “manter”), o ser humano não deve se submeter a nenhuma influência dessa natureza dupla que esteja em contradição com o fim terminal, com o ser humano como ser moral.

Que transformação da natureza está, segundo Kant, imposta ao ser humano como ser moral? Poder-se-ia cogitar se o ser humano não deveria aperfeiçoar ou intensificar a conformidade a fins na natureza subumana. Olhando-se o parágrafo 82, porém, ele parece considerar (como no catecismo de Lutero?) a natureza bem ordenada neste sentido; pois as plantas servem aos animais herbívoros, e estes, por sua vez, aos animais carnívoros. A ordem que o ser humano pode promover consiste, talvez, numa tarefa que Kant ainda não percebeu e que, em sua época, nem de longe era tão atual. Fazendo referência a Lineu, Kant tinha atribuído ao ser humano a tarefa ou função de, mediante a diminuição dos animais predadores – mas é possível imaginar outras tarefas ainda – instituir “um certo equilíbrio entre as forças criadoras e destrutivas da natureza”. O que se mostra cada vez mais, porém, é que o ser humano, abusando da natureza, inclusive caçando e pescando em excesso, perturba sensivelmente o equilíbrio progressivo. Por conseguinte, a melhor forma

de o ser humano promover a ordem na natureza é pondo a si mesmo em ordem.

Olhando-se a nota de rodapé com a qual termina o parágrafo 84, uma outra suposição se torna plausível a partir de Kant: o ser humano como ser moral deveria configurar o mundo de tal modo que a consonância entre o merecimento moral da felicidade e a felicidade “natural” se torne cada vez mais provável.

O parágrafo 91, aliás, irá corroborar essa interpretação, pois lá Kant explica que o ser humano só poderia merecer “ser, ele próprio, fim terminal de uma criação trabalhando para alcançar o fim terminal supremo a ser por ele efetivado. E esse fim terminal consiste no bem supremo a ser efetivado neste mundo pela liberdade.” E a “Observação geral sobre a teleologia” complementa afirmando que se pressupõe um valor pessoal “que só o ser humano pode se dar”. Se se acrescentam os próximos e, ao mesmo tempo, últimos parágrafos, portanto os parágrafos 85 a 91, bem como a “Observação geral sobre a teleologia”, percebe-se que a terceira crítica – mais precisamente, sua segunda parte, a parte teleológica – termina, de modo semelhante à primeira, mais precisamente como o cânone de sua doutrina do método, com reflexões sobre o fim terminal e sobre a espécie de conhecimento da fé moral. Embora o argumento seja mais refinado, a idéia básica de Kant permanece igual: em última análise, o empreendimento da crítica transcendental serve à rejeição de reivindicações teóricas e ao fortalecimento de reivindicações morais práticas.

O cauteloso balanço hipotético é este: *se* (no sentido de “supondo que”) coisas do mundo necessitam de uma causa finalística suprema – e sem ela a cadeia hierárquica dos fins ficaria incompleta –, o ser humano – contudo, só como sujeito da moralidade (e pode-se acrescentar: assim como qualquer outro ser racional no mundo) – é “o fim terminal da criação”; pois só este ser é “capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada”².

² Primeiras reflexões sobre a tese desses parágrafos 82-84 encontram-se em HÖFFE, O. *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt/M. 1993. 4. ed. 2000.

Qual é o fundamento da filosofia política de Kant?¹

Christoph Horn

Universität Bonn

Olhando-se a filosofia política de Kant mais de perto, ela parece, de alguma forma, estranha e obscura, e, ao se estudá-la atentamente por um bom tempo, ela até parece confusa. Ocorre que, por um lado, pode-se ficar com a impressão de que Kant pretende dar ao Estado um fundamento moral, procurando fundá-lo na idéia da liberdade e no imperativo categórico. Por outro lado, na *Doutrina do direito* de 1797 e em alguns outros escritos, Kant propõe uma legitimação prudencial do Estado, em que o problema da garantia duradoura da propriedade (do “meu e teu exterior”) aparece como base de toda estatalidade. Independentemente disso (a saber, sem associação clara com um nem com o outro contexto), ele emprega a idéia hobbesiana de uma passagem de um estado natural (*status naturalis*) para um estado civil (*status civilis*). Como se correlacionam esses três elementos: em primeiro lugar o direito à liberdade, em segundo o interesse na propriedade e em terceiro o contrato? Embora o problema da compatibilidade desses elementos fortemente divergentes tenha sido tratado com relativa freqüência na pesquisa sobre Kant, não creio que até agora tenha sido oferecida uma interpretação atraente e inteiramente correspondente aos textos para essa estranha constelação. Não creio sequer que os problemas resultantes dos textos tenham sido apreendidos inteiramente até agora. Por isso, no que se segue pretendo inicialmente identificar com precisão as dificuldades que resultam da coexistência de uma fundamentação moral do Estado e de outra baseada na teoria da propriedade, bem como do estranho contratualismo presente no pensamento de Kant. No final, porém, também pretendo tentar esboçar, ao menos de modo rudimentar, uma interpretação que consiga reunir

¹ Tradução: Luís Marcos Sander Revisão técnica: Christian Hamm

todos os elementos mencionados numa síntese mais ou menos satisfatória.

Com isso, abordo primeiro as passagens nas quais Kant aparentemente quer dar ao Estado um fundamento moral. À primeira vista, as abonações parecem bastante inequívocas: tem-se a impressão de que ele quer dizer que é o direito à liberdade imediato e inato de todo ser humano que torna necessária uma garantia por parte de um Estado. Onde tal Estado ainda não existe, ele precisa ser estabelecido para assegurar o direito fundamental à liberdade. A passagem decisiva certamente é a seguinte:

[1] *Doutrina do direito*, Divisão da doutrina do direito, B (AA VI,237)*:

A liberdade (independência do arbítrio coercivo de outrem), na medida em que possa subsistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a cada ser humano por força de sua humanidade.

Partindo deste texto, poder-se-ia reconstruir a argumentação de Kant da seguinte maneira: é preciso conceder a todo ser humano um direito inato à liberdade por força de sua natureza racional (da humanidade). Por conseguinte, todo ser humano pertence originalmente a si mesmo e não deve, em consequência, ser coagido ou obrigado a nada por outros seres humanos, a menos que ele próprio pudesse concordar com isso. Diferentemente do pensamento de Locke, que esboçou esta figura ideativa, a tese kantiana da liberdade originária e inata de todo ser humano não tem uma base teológica, e sim racionalista. Até aqui tudo bem. Mas agora vem a continuação decisiva. Em analogia às idéias de John Rawls de que, no caso de todos os direitos de liberdade, sempre é preciso assegurar ao mesmo tempo o “valor justo” deles, poder-se-ia atribuir também a Kant a opinião de que um direito à liberdade sem a possibilidade plausível de fazer uso efetivo dele seria sem valor. Poder-se-ia continuar dizendo que, neste sentido, a implementação factual, ainda que não a validade normativa, do direito à liberdade é precária enquanto que os seres humanos se encontram num estado sem Estado; pois, mesmo

Nota: A versão das citações se baseia nas seguintes edições em português: *Doutrina do direito*. Trad.

Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993; *A paz perpétua e Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. Artur Morão. In: Immanuel Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp. 119-171 e 57-102.

que se admitisse que também pode haver direito e jurisprudência num estado pré-estatal (e sabe-se que Locke argumentou a favor disso), isto não alteraria o fato – continuaria dizendo meu intérprete fictício – de que só o Estado entra em cogitação como garante pleno dos direitos de liberdade individuais. O direito à vida, à integridade física e psíquica, os direitos de liberdade política, profissional e religiosa, etc. (portanto, as especificações do direito kantiano originário à liberdade) só alcançam seu valor completo ou justo ao estarem implementados dentro um ordenamento jurídico estatal com um judiciário em funcionamento e uma pressão eficiente através de sanções.

Chamemos a interpretação que acabamos de desenvolver de *interpretação focada na implementação* da filosofia política de Kant, porque, segundo ela, o Estado existe para garantir os direitos de liberdade de todas as pessoas, protegendo-as umas das outras através de instituições jurídicas eficazes. Se esta fosse de fato a posição de Kant, ele teria de afirmar coerentemente que a passagem exigida do estado natural para um estado civil ou estatal é uma ordem da moral. E de fato existem passagens na *Doutrina do direito* a partir das quais se poderia crer que é justamente isso que ele quer nos dizer.

[2] *Doutrina do direito*, § 41 (AA VI,306):

O estado não-jurídico, isto é, aquele em que não há justiça distributiva, chama-se de estado natural (*status naturalis*). A ele se contrapõe não o estado social (como crê Achenwall), que se poderia chamar de um estado artificial (*status artificialis*), e sim o estado civil (*status civilis*) de uma sociedade submetida a uma justiça distributiva; pois no próprio estado natural pode haver sociedades legítimas (p. ex., a sociedade conjugal, paternal, doméstica em geral e outras mais), com relação às quais não cabe esta lei *a priori*: “Tu deves entrar neste estado”, como decreto se pode dizer a respeito do estado jurídico que todos os seres humanos que podem estabelecer relações jurídicas mútuas (mesmo que involuntariamente) devem entrar nele.

Neste texto, Kant fala como se a ordem de deixar o estado natural (*exeundum est e statu naturali*) é, no caso da passagem do *status naturalis* para o *status civilis* (mesmo que só neste caso), uma ordem apriorística e, por conseguinte, categórica. Por esta ótica, a exigência de entrar num estado estatal seria um imperativo categórico. Mas será que no caso do *exeundum* realmente se trata de uma exigência que parte da lei moral? Examinemos primeiramente mais um texto:

[3] *Doutrina do direito*, § 47 (AA VI 315s.):

O ato pelo qual o próprio povo se constitui num Estado, e, a rigor, apenas a idéia do mesmo, que é a única segundo a qual se pode conceber sua legitimidade, é o contrato originário, segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo abrem mão de sua liberdade exterior, para tornar a recobrá-la imediatamente como membros de uma coletividade, isto é, do povo visto como Estado (*universi*). E não se pode dizer que o Estado, que o ser humano no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade exterior inata; mas sim que deixou inteiramente a liberdade selvagem e sem freio para reencontrar toda a sua liberdade numa dependência legal, isto é, num estado jurídico; porque esta dependência de corre de sua vontade legislativa própria.

A parte final deste texto parece confirmar a suposição de que o *exeundum* seja uma ordem moral. Aqui se fala da “vontade legislativa própria” do ser humano de uma forma que lembra claramente a fórmula da autonomia do imperativo categórico contida na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Em contraposição a isso, examinemos uma passagem que aponta claramente na direção de uma interpretação não-moral da teoria kantiana do estabelecimento de um Estado:

[4] *A paz perpétua* (AA VIII, 366):

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que isto soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: “Ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada é inclinado em seu interior a eximir-se, e estabelecer sua constituição de tal modo que eles, embora opondo-se uns aos outros em suas disposições privadas, contenham-se, entretanto, reciprocamente, de modo que o resultado de sua conduta pública é o mesmo que obteriam se não tivessem essas disposições más.” Um problema assim deve ter solução; pois não se trata do aperfeiçoamento moral do ser humano, mas apenas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que tal mecanismo pode ser utilizado em relação ao ser humano para coordenar o antagonismo de suas disposições não-pacíficas no seio de um povo de tal modo que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coercivas, tendo, assim, de suscitar o estado de paz em que as leis têm força.

O texto tirado de *A paz perpétua* (1795) é perceptivelmente distinto daquelas passagens que acabamos de olhar e nos deram a impressão de que Kant teria nos dado uma legitimação do Estado baseada na liberdade, jurídico-racional e moral. A razão da qual se fala aqui justamente não é a razão moral, mas uma racionalidade prudencial ou funcional.

Com a constatação de que, segundo Kant, a instituição do Estado deve ser viável mesmo para um povo formado por demônios contanto que ele se porte de maneira racional certamente tampouco se pode querer dizer que a implementação pragmática do *exeundum* inicialmente moral seria possível até mesmo para demônios; pois seres vivos maus como os demônios mencionados nem seguiriam ordens morais e, por isso, nem se defrontariam com o problema de uma implementação tão eficiente quanto possível do direito originário à liberdade. Seres vivos maus estariam, antes, interessados no estabelecimento de um Estado por razões egoístas bem entendidas.

Mas a remissão a textos como a passagem recém citada a respeito dos demônios em *A paz perpétua* nem é necessária para pressionar vigorosamente a interpretação que acabei de chamar de interpretação focada na implementação. Ela parece, antes, fundamentalmente discutível. Seu erro de princípio consiste, ao que tudo indica, no fato de que, a partir da ótica dela, Kant argumentaria com base na teoria da eficiência. Mas isso me parece altamente implausível. O que Kant ou um kantiano poderia objetar ao fato de que uma ordem sempre só pode ser realizada de modo imperfeito? A ordem nada perde de sua força normativa por causa de uma possibilidade insuficiente de realização, e, inversamente, uma norma moral nada ganha por causa do cumprimento. Dadas as premissas da filosofia prática de Kant, a rigor não há nada a objetar ao fato de que o direito originário à liberdade só existe na consciência moral de atores, mas não num nível elevado de realização efetiva assegurada. É verdade que Kant naturalmente defende um dever-ser moral que se preocupe com as medidas necessárias para sua realização ou implementação. Na *Fundamentação*, por exemplo, ele ressalta claramente que faz parte do dever-ser moral que o ator queira, junto com o fim, também os meios imprescindivelmente necessários para sua realização. Isto, entretanto, não significa, segundo Kant, que eu precisasse comparar uns com os outros estados futuros do mundo que podem ser alcançados por minha ação para identificar aquele em que o balanço da realização da norma fosse particularmente favorável. Kant é – caso seja possível formular assim – um instrumentalista focado nos fins e meios, mas não um consequencialista. Por conseguinte, a circunstância de que o Estado oferece um marco bastante favorável para a implementação do direito originário à liberdade não pode ser ainda, para Kant, um argumento moral a favor dele (abstraindo inteiramente, por ora, do fato de que nem o estabelecimento do Estado nem sua existência exibem um balanço absolutamente íntegro do ponto de vista moral, já que ambos precisam empregar, como

Kant percebeu, muitíssima violência – inclusive violência injusta). Com isso, porém, chegamos a um problema contra o qual talvez seja melhor proteger Kant.

[A] *Restrições a partir do consequencialismo iminente*: Se a interpretação moral baseada na liberdade da *doutrina do direito* kantiana acima esboçada estivesse correta, sua filosofia política se apoiaria numa estimativa das consequências direcionada para circunstâncias de realização tão positivas quanto possível do direito originário à liberdade. O Estado seria um garante muito eficiente de um nível elevado de liberdade individual para todo indivíduo em relação com cada um dos demais. Kant, porém, enfatiza repetidamente que não é consequencialista. O direito originário à liberdade vale independentemente de sua implementação tão eficiente quanto possível e não força o Estado nos moldes de uma teoria da eficiência. Além disso, o Estado certamente não tem um balanço moral ótimo a apresentar, mas, quando muito, um balanço relativamente favorável. Inversamente, para Kant – ao contrário de Hobbes – o estado de natureza não constitui uma situação absolutamente ruim.

Gostaria, porém, de chamar sua atenção para o fato de que a questão em pauta não se resume a este problema específico. A interpretação focada na implementação provoca, quando olhada mais de perto, toda uma série de outras objeções e restrições. Temos aí, de início, o fato perturbador de que a esfera política dificilmente pode ser compatibilizada com o que Kant encara precisamente como o cerne da moral. A filosofia moral de Kant, assim como se articula desde a *Fundamentação*, parece-me se assentar sobre dois pilares: a definição apriorística do *principium diiudicationis bonitatis*, por um lado, e a definição apriorística do *principium executionis bonitatis*, por outro. Para a posição de 1785, o segundo ponto é o mais importante; pois o imperativo categórico é introduzido por Kant justamente como explicação e equivalente daquilo que, no início da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele designa como o bem irrestrito, a saber, como equivalente da boa vontade (IV 393). Ele explica o conceito de boa vontade na primeira seção com base no “agir por dever” e o equipara, na sequência, com o conceito de imperativo categórico. O aspecto decisivo neste sentido é que a ação por dever se caracteriza pelo momento de uma motivação adequada. Quem age moralmente é a pessoa – e só a pessoa – que transforma para si a ação certa, a partir da percepção da razão, em motivo. O comerciante prudente que só não comete uma fraude porque quer ser visto como honesto cons-

titui o conhecido exemplo de uma “ação meramente conforme ao dever”, à qual falta o motivo adequado para o ato plenamente moral. Em contraposição a isso, o imperativo categórico ordena uma ação conforme ao dever que é realizada *por dever* (IV 397). Em outras palavras, decisiva é a máxima “segundo a qual se resolve realizar uma ação” (IV 399). Em outras palavras ainda, a ação precisa ser realizada “por respeito pela lei” (IV 400).

Na filosofia do direito e na filosofia política, porém, questões da motivação moral intrínseca justamente não tem qualquer importância. Para tanto, examinemos rapidamente um texto marcante da *Introdução à metafísica dos costumes*:

[5] *Introdução à metafísica dos costumes* (AA VI 219):

A simples consonância ou não-consonância de uma ação com a lei, sem levar em conta o móbil dessa ação, chama-se de legalidade (conformidade com a lei), mas aquela em que a idéia do dever a partir da lei é, ao mesmo tempo, o móbil da ação é chamada de moralidade da mesma.

Os deveres segundo a legislação jurídica só podem ser deveres exteriores, porque essa legislação não exige que a idéia desse dever, que é interior, seja por si mesma a razão determinante do arbítrio do agente, e, já que ela necessita de um móbil adequado para leis, só pode associar deveres exteriores com a lei. A legislação ética, por sua vez, também torna as ações interiores deveres, mas não o faz excluindo as exteriores, pois visa a tudo que é dever de modo geral. Ora, justamente pelo fato de a legislação ética encerrar o móbil interior da ação (a idéia do dever) em sua lei – determinação que de modo algum precisa entrar na legislação exterior –, a legislação ética não pode ser exterior (nem mesmo a legislação de uma vontade divina), embora acolha como deveres em sua legislação os deveres baseados na outra legislação, ou seja, na exterior, tornando-os móveis.

Se entendo o texto corretamente, Kant reafirma aqui a existência de uma assimetria entre os deveres interiores, que comprometem o ator tanto com uma ação moral quanto com um móbil moral, e os deveres exteriores, que comprometem o ator unicamente segundo seu conteúdo, mas cujo móbil permanece puramente exterior. A assimetria consiste em que as leis exteriores comprometem, além disso, em termos morais (portanto, segundo a motivação interior), enquanto que uma legislação ética não pode ser implementada num ordenamento jurídico exterior (justamente porque sua base reside numa motivação moral interior que não pode ser forçada). Por isso, o centro do elemento moral permanece, por assim dizer, irrelevante para o ordenamento jurídico exterior. Expressando-o de outra forma, as leis estatais nos vinculam moralmente, mas as

leis morais não o fazem dentro do ordenamento estatal e jurídico, em todo caso não em seu aspecto específico, a saber, na motivação moral. Numa passagem posterior (VI 239), Kant distingue, nos mesmos moldes, entre deveres jurídicos e deveres da virtude. Os direitos jurídicos são aqueles “para os quais uma legislação exterior é possível”, o que não se aplica aos deveres da virtude.

Isto me permite formular uma segunda objeção à interpretação da filosofia política de Kant focada na implementação:

[B] *Restrições a partir da tensão entre direito e moral*: Se está correto que o imperativo categórico tem seu traço principal na motivação moral, ele não pode influir na formulação concreta de um ordenamento jurídico-político, pois o direito se limita a uma regulamentação de relações exteriores entre indivíduos e suas margens de liberdade. O direito deixa o aspecto da motivação moral inteiramente de lado. Neste sentido, a expressão “imperativo categórico jurídico”, que aparece na atual pesquisa sobre Kant², também é problemático. É impossível moldar as regras jurídicas diretamente a partir do imperativo categórico, pois, neste caso, seria preciso dissociá-lo de seu momento central, o aspecto da motivação, ou seria necessário moralizar o sistema jurídico. Ora, as duas coisas certamente são inaceitáveis para Kant.

A este ponto pode-se acrescentar outro, que não me parece ter menos importância. O conceito de liberdade empregado na passagem [1] citada acima certamente não é conceito de liberdade transcendental da terceira seção da *Fundamentação*, mas é o conceito de uso livre de meu arbítrio. Em outras palavras: não se trata do conceito de liberdade constitutivo para a filosofia moral kantiana, mas do conceito que é característico da esfera jurídico-política e encontra sua expressão em formulações político-jurídicas (por exemplo, liberdade de opinião, liberdade de reunião, liberdade de imprensa ou liberdade religiosa). Inteiramente distinto é o caso da liberdade transcendental. O fato de que a lei moral pode determinar minha vontade, e pode fazê-lo por uma determinação formal (ao passo que todas as determinações materiais da vontade se baseiam, em última análise, no amor por si mesmo e na busca da felicidade) é uma convicção que Kant liga, em inúmeras passagens da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, com esse conceito de liberdade. Portanto, a liberdade dentro de um contexto jurídico-político é uma liberdade inteiramente distinta daquela que Kant introduz para responder a pergunta “Como é

² Cf. GUYER, Kant’s System of Nature and Freedom, 249 FN 7.

possível um imperativo categórico?”. Se isto está correto, pode-se perguntar, com alguma razão, por que Kant haveria de derivar, em sua filosofia política, do imperativo categórico um conceito de liberdade inteiramente distinto daquele que é pressuposto pelo imperativo categórico.

[C] *Restrições a partir do conceito de liberdade exteriorizada*: O conceito de liberdade transcendental é fundamentalmente distinto do conceito de liberdade do arbítrio arbitrário. Ao passo que, com nossa liberdade do arbítrio arbitrário, escolhemos nossa respectiva forma de vida, que, em cada caso, está associada a nossa noção específica de felicidade, o conceito de liberdade correspondente ao imperativo categórico é um conceito da liberdade inteligível.

Estas são três restrições, em minha opinião muito sérias e fundamentais, contra uma interpretação da filosofia política de Kant focada na implementação.

Além disso, porém, existem ainda três objeções mais específicas à possibilidade de compreender a filosofia política de Kant como um contratualismo baseado nos direitos fundamentais ou um contratualismo moral. Como sabemos, Kant rejeita a idéia de um contrato social histórico na versão lockeana e adere – ao menos durante certo tempo – ao “ideal de Hobbes” (portanto, à idéia de uma construção contratual atemporal). Neste contexto, entretanto, Kant, diferentemente de Hobbes, não se apóia num cenário de conflito e tampouco recorre a um conceito estratégico-instrumental de razão. A figura teórico-contratual de um acordo entre os participantes de um estado de natureza de deixá-lo em favor de um estado civil tampouco combina com a idéia de que a filosofia política de Kant pudesse se assentar sobre fundamentos morais. Os seguintes quatro pontos são relevantes:

[1] *O problema da redundância e da irrelevância normativa do contrato*: Se Kant fosse um contratualista moral, não se poderia esclarecer satisfatoriamente a relação entre moral e contrato; pois a formação de um ordenamento jurídico e estatal já precisaria, segundo a versão baseada em direitos fundamentais e jurídico-racional, ser um imperativo moral, e não apenas um derivado de um cenário contratual com caráter básico procedimental-decisionista. Em outras palavras, não ficaria claro se a dimensão moral deveria ser entendida como base inicial ou como resultado do cenário contratual. Como base inicial o elemento contratual seria redundante, e como resultado seria absurdo, porque no pensamento de Kant, diferentemente do de Habermas, a moral não pode aparecer como

resultado de um processo de entendimento. Com isso, a figura do contrato teria, na melhor das hipóteses, um caráter ilustrativo, heurístico ou pragmático-implementativo.

[2] *O problema do alcance limitado do contrato*: Se o estabelecimento de um Estado devesse de fato ser entendido como um imperativo da moral, a celebração do contrato poderia se limitar à constituição de um Estado historicamente contingente e particular? Dificilmente; isso até pareceria inteiramente não-plausível sob premissas kantianas de uma moral universalista. Pelo contrário: por causa do caráter apodíctico da concepção kantiana de moral, seria preciso inferir que dessa maneira só se pode legitimar um único Estado global abrangente e duradouro, pois todo ser humano teria de estabelecer com cada outro (abrangendo nações e gerações) uma relação jurídica baseada na moral.

[3] *O problema da esfera estreitada do objeto do contrato*: Supondo que o contratualismo kantiano entrasse em jogo especialmente por causa da pergunta a respeito da dedução da propriedade (sobre isso não disse nada até agora), então se teria de perguntar, pressupondo a correção da interpretação focada na implementação moral: por que Kant não haveria de incluir em seu estabelecimento contratualista de direitos fundamentais todos os bens relevantes e funcionais com vistas à liberdade, e sim só o problema da fundamentação da propriedade? Como se correlacionam a legitimação de um meu e teu exterior e a figura do contrato?

[4] *O problema da função argumentativa limitada do contratualismo*: Quem crê que o *exeundum* deva ser entendido em termos jurídico-racionais e morais precisaria (supondo que haja umnexo entre o contratualismo e a questão da propriedade) poder responder a pergunta de por que o *exeundum* moral-jurídico é colocado em jogo num ponto em que não se faz necessário mais do que um conserto; pois a antinomia na qual Kant acaba parando com sua tentativa de dedução exige meramente uma solução *ad hoc*. Kant precisa sair de um beco de saída passageiro no qual entrou. Ora, com certeza o imperativo categórico não se presta a resolver tal situação conflituosa. Isto só poderia ser, antes, a tarefa de um imperativo hipotético. Seja lá o que for que o imperativo categórico ordena, ele o ordena independentemente de tal situação problemática dada.

Creio que as restrições [A]-[C], que se voltam contra a interpretação focada na implementação, em associação com as objeções mais específicas [1]-[4], que se voltam contra um contratualismo baseado em direitos fundamentais, representam argumentos concludentes e constituem, ao menos somados, objeções suficientes. Coerentemente, deve-se

abandonar a interpretação focada na implementação. Mas o que poderia tomar o lugar dela?

Que a legitimação kantiana do Estado tenha uma orientação jurídico-racional e moral parece praticamente algo óbvio a muitos intérpretes de sua filosofia política, de modo que eles dificilmente refletem sobre interpretações alternativas. Mas na verdade Kant só nos fornece relativamente poucos indícios que poderiam apontar para tal posição (citei alguns já no início deste texto). Olhando mais de perto, porém, sua *Doutrina do direito* contém, na questão do estabelecimento do Estado, uma argumentação bem diferente (que, entretanto, muitas vezes não é levada em conta com precisão por causa de sua obscuridade e relativa marginalidade). O que Kant afirma é mais ou menos o seguinte: os indivíduos no estado de natureza possuem um direito à aquisição provisória de bens sem dono. Essa *possessio phaenomenon*, a posse empírica ou a “posse na manifestação” leva, contudo, a um estado jurídico excessivamente inseguro, porque eu, como proprietário, não posso excluir os outros legitimamente da utilização dos respectivos objetos. Para pôr fim à insegurança jurídica e fazer da propriedade provisória uma definitiva, uma *possessio noumenon*, há necessidade de uma solução teoricamente mais ou menos plausível, que Kant tenta propor numa dedução (§ 6). Com isso, o estabelecimento do Estado aparece como imperativo de nossas reivindicações de posse provisória precárias e ameaçadas. Neste sentido, a idéia de uma chamada lei permissiva (*lex permissiva*) tem um papel importante; através dela, uma ação que de resto deveria ser classificada como moralmente inadmissível tem de ser considerada, excepcional e provisoriamente, como admissível (§ 2, VI 247); pois, segundo Kant, com base numa lei permissiva um fundador do Estado pode, mesmo que possivelmente aja de maneira brutal, empregar legitimamente violência para o estabelecimento do Estado, desde que, com isso, crie um ordenamento jurídico.

Há, entretanto, dois detalhes perturbadores a serem levados em conta. O primeiro é que Kant nem considera a pergunta a respeito da possibilidade de uma propriedade inteligível um problema prudencial. Para ele existe, antes, um “postulado jurídico da razão prática” segundo o qual a possibilidade de propriedade exterior tem de estar dada (§ 2). O que tal postulado significa ainda terá de ser discutido a seguir. Em segundo lugar, é perturbadora a circunstância de que, olhando mais de perto, a fundamentação kantiana da propriedade nem está vinculada com seu contratualismo. A exigência *exeundum est e statu naturali*, que ele formula repetidamente, não se encontra em nenhuma relação (ao menos

em nenhuma relação clara) com o estabelecimento de um meu e teu exterior segundo o direito privado. Portanto, assim como não se pode afirmar que Kant seja, nos moldes da interpretação focada na implementação formulada acima, um contratualista orientado pelos direitos fundamentais e pela moral, tampouco se pode afirmar, por outro lado, que Kant seja um contratualista prudencial nos moldes hobbesianos da racionalidade estratégica. Como eu disse, em conexão com a fundamentação do Estado orientada pelo direito privado e pela teoria da propriedade não há, no pensamento de Kant, indicações dignas de menção que apontem para uma construção contratual. Kant não concebe a suspensão do estado de natureza como um ato de garantia mútua das reivindicações de propriedade, mas se imagina a eliminação do problema de um meu e teu exterior como um ato de violência realizado por um usurpador (autorizado para isso pela *lex permissiva*). Existe, além disso, uma importante restrição sistemática que depõe contra a possibilidade de que a posição de Kant quanto à questão da legitimação do Estado seja a de um contratualismo prudencial, a saber, baseado numa teoria da propriedade. Essa restrição me parece tão convincente que exclui definitivamente a possibilidade de tal contratualismo:

Restrições a partir da função argumentativa do contratualismo:
Quem acha que o *exeundum* kantiano deva ser entendido em termos prudenciais e estratégicos, mais precisamente com base numa teoria da propriedade, não só não encontra quaisquer abonações para essa interpretação, mas também teria de poder responder a pergunta de por que o *exeundum* é colocado em jogo num ponto em que – como já disse antes – faz-se necessária uma espécie de conserto ou solução *ad hoc*.

Esta pergunta, por sua vez, leva a uma percepção que tem importância central para minha própria proposta de interpretação. Se, na questão da legitimação do Estado, Kant não mostra ser nem um moralista baseado nos direitos fundamentais, nem um contratualista moral, nem um contratualista prudencial e estratégico-racional, mas deixa a fundamentação do Estado por conta de uma mera solução *ad hoc*, então o Estado não pode ter tido para ele uma importância tão grande quanto teve para Hobbes e Locke – nem uma importância prudencial, nem moral. Chego, com isto, à minha própria interpretação do *exeundum* kantiano. Neste contexto, minha premissa tácita é, naturalmente, que a tese da senilidade, expressa de vez em quando, está errada. Pressuponho benevolentemente que, na época da elaboração da *Metafísica dos costumes*, Kant não estava simplesmente senil, mas apresentou uma teoria mais ou menos consistente a respeito dos fundamentos da filosofia política.

Se Kant não é um moralista político, o que é, então, um postulado jurídico da razão prática? Ao que tudo indica, um postulado é uma exigência da razão, mas menos do que um mandamento categórico da razão. Um postulado indica que deve haver um nexos, mesmo que não possamos perceber diretamente a possibilidade desse nexos. Desta maneira, um postulado possibilita a ampliação de nosso horizonte cognitivo, ainda que de forma indireta e sobre um fundamento teoricamente insuficiente. Portanto, a idéia de um ordenamento jurídico exterior é uma idéia da razão, mas não uma exigência moral rigorosa. Na mesma direção aponta um texto da *Doutrina do direito*, no § E, em que nosso conceito de direito é descrito como uma construção, em analogia à construção de entidades matemáticas:

[6] *Doutrina do direito*, § E (AA VI, 232s.):

A lei de uma obrigação mútua que se conforma necessariamente com a liberdade de todos sob o princípio da liberdade geral é de certo modo a construção daquele conceito, isto é, sua exposição numa intuição pura *a priori*, segundo a analogia da possibilidade de movimentos livres dos corpos submetidos à lei da igualdade da ação e da reação. Agora, assim como, na matemática pura, não derivamos as propriedades de seu objeto diretamente do conceito, mas só as podemos descobrir construindo o conceito, do mesmo modo não é o conceito do direito, mas sim a obrigação igual, mútua, conforme ao conceito de direito e submetida a leis gerais, que torna possível a exposição daquele conceito.

Segundo Kant, nós possuímos a idéia do direito: a idéia da compatibilidade de todas as margens individuais de liberdade de acordo com uma lei. Imaginamo-nos o direito como a conjugação conforme a regras do uso livre do arbítrio de cada um. Talvez se pudesse dizer que essa idéia representa uma espécie de derivado do imperativo categórico; pois nossa idéia do direito contém, assim como sua fórmula da lei universal e da lei natural contida na *Fundamentação*, o princípio da universalização conforme a regras. Trata-se, em todo caso, de uma idéia que também os demônios possuem – diferentemente do que ocorre com deveres morais. Por outro lado, dois momentos do imperativo categórico não se reproduzem em nossa idéia do direito: por um lado, o elemento da motivação e, por outro, a inclusão de todos os seres humanos. Por conseguinte, nem a teoria kantiana da motivação moral nem seu universalismo são partes integrantes de sua filosofia do direito e filosofia política. Justamente essa idéia do direito é agora utilizada por Kant para sair da precária antinomia em que ele acabou parando no capítulo sobre a dedução. Seu estabeleci-

mento, entretanto, exige aquela lei permissiva, pois a própria idéia não contém força moral-normativa. Além disso, Kant não é um consequencialista que nos conclamasse a ponderar as conseqüências de diversos estados do mundo e, neste contexto, caracterizasse o Estado como cenário particularmente propício para a realização da moral.

Com isso, entretanto, resta uma pergunta importante. Que papel desempenha o contratualismo no pensamento de Kant? Que função positiva resta para ele, se não tem essa função na legitimação do Estado? Não há dúvida de que Kant recorre afirmativamente à idéia do contrato. Manifestações neste sentido se encontram particularmente nos escritos *A expressão corrente*, *A paz perpétua* e na *Doutrina do direito*. Como já mencionei, Kant concebe o contrato social como algo atemporal, e não como acontecimento histórico. É importante, além disso, que ele não entende o estado de natureza como um inexorável estado de guerra. Trata-se meramente de um estado de ameaça permanente por causa da ausência de um direito vigente. Esta é a razão pela qual Kant rejeita a solução do *Leviatã* de Hobbes, segundo a qual todos os participantes do estado de natureza devem se submeter à vontade de um soberano absoluto. Kant vê meramente a necessidade de chegar a um entendimento com respeito a um ordenamento jurídico.

[7] *Doutrina do direito*, § 15 (AA VI, 264):

Porém o título racional da aquisição somente pode residir na idéia de uma vontade unificada *a priori* (a ser necessariamente unificada) de todos, que é pressuposta aqui tacitamente como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois uma vontade individual não pode impor a outros uma obrigação que do contrário eles não teriam por si mesmos. Ora, o estado de uma vontade universal realmente unificada para a legislação é o estado civil. Portanto, somente em conformidade com a idéia de um estado civil, isto é, com vistas a ele e sua realização, mas antes de sua realidade (pois, do contrário, a aquisição seria derivada), portanto só provisoriamente algo exterior pode ser adquirido originariamente. A aquisição preempatória só tem lugar no estado civil.

[8] *A expressão corrente* (AA VIII, 296):

Mas também é preciso que todos os que têm o direito de voto se harmonizem entre si quanto à lei da justiça pública, pois, de outro modo, surgiria um conflito jurídico entre os que não concordam e os primeiros, conflito que, para ser decidido, exigiria ainda também um princípio jurídico mais elevado. Se, por conseguinte, não se pode espetar a unanimidade de um povo inteiro, se, portanto, apenas se pode prever como alcançável uma maioria de votos e, claro está, não dos votantes em sentido direto (num povo grande), mas apenas dos delegados enquanto repre-

sentantes do povo, então, o próprio princípio que consiste em contentar-se com esta maioria, e enquanto princípio admitido com o acordo geral, portanto, mediante um contrato, é que deverá ser o princípio supremo do estabelecimento de uma constituição civil.

[9] *A expressão corrente* (AA VIII, 297):

Eis, pois, um contrato originário que é o único no qual se pode fundar entre os seres humanos uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade. – Mas neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, se precisasse primeiro provar a partir da história que um povo, cujo direito e obrigações assumimos enquanto descendentes, tivesse um dia de ter realizado efetivamente tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar vinculado a uma constituição civil já existente. Mas trata-se de uma simples idéia da razão, a qual, no entanto, tem sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo legislador a fornecer suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito, na medida em que quer ser cidadão, como se tivesse assentido por seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública. Se, com efeito, esta é constituída de tal modo que é impossível a um povo inteiro poder dar-lhe seu consentimento (se, por exemplo, ela estabelece que uma certa classe de súditos deve possuir hereditariamente o privilégio da nobreza), não é justa; mas se é apenas possível que um povo lhe dê seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa; supondo também que o povo se encontra agora numa situação ou numa disposição de seu modo de pensar tal que, se ele fosse inquirido a seu respeito, provavelmente recusaria seu consentimento.

[10] *A expressão corrente* (AA VIII, 305):

Torna-se, então, patente que um contrato originário do povo que fizesse tal lei seria em si mesmo nulo e sem validade, porque se opõe ao destino e aos fins da humanidade; por conseguinte, uma lei assim estabelecida não pode ser considerada a vontade própria do monarca, à qual seria possível contrapor concepções contrárias. Mas em todos os casos, seja qual for a decisão da legislação suprema, podem fazer-se a seu respeito juízos gerais e públicos, nunca, porém, oferecer-lhe resistência por palavras ou atos.

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 freqüência* [...] 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.

“*Ma fin est mon commencement et mon commencement ma fin*” : Kant e o contraponto cancrizante. Uma analogia musical ¹.

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

UNESP, Marília

A Leonel Ribeiro dos Santos

Ao incluir no título acima o nome de conhecida obra vocal do século XIV, assim como a expressão da estrutura composicional que a distingue e notabiliza, o meu propósito poderia à primeira vista simular uma abordagem que conjugasse a reflexão estética de Kant e a polifonia do Trezentos. Não será esse o caso, porém, tampouco me ocupando indicar ao pensamento crítico a sonoridade que lhe traduzisse o conceito, como se, por hipótese, a peça em questão, pressagiando-as, soasse de algum modo as futuras *Críticas*. Pois não se trata aqui da composição nomeada, dela em si, mas do arcabouço que define as relações entre as suas linhas melódicas. Numa palavra, interessa-me a canonicidade que a constitui e é por ela sonorizada.

Embora a palavra cânone receba o seu significado musical moderno somente no século XVI, os primeiros cânones foram escritos

¹ O texto a seguir foi exposto em versão reduzida no “II Colóquio Kant do Grupo de Filosofia Alemã: Coisa em si e Linguagem”, realizado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em agosto de 2008. – As citações dos textos de Kant são sempre feitas a partir da “Edição da Academia” – *Gesammelte Schriften* (GS). Berlin: Walter de Gruyter, 1900- (AA) –, as referências a eles procedendo do seguinte modo: nome por extenso e/ou sigla do texto, AA número de volume: número de página. Exclusivamente para a *Crítica da Razão Pura*, as citações seguem a indicação alfanumérica tradicional (o texto citado sendo idêntico em ambas as edições, será referida somente a indicação de página da edição de 1787). Nenhuma ressalva havendo quanto à sua autoria, as traduções aqui apresentadas são minhas.

aproximadamente três séculos antes ². Não sendo, pois, primitivo (nem tampouco derradeiro), o exemplo em pauta, não obstante, passou a distinguir a espécie de contraponto que o caracteriza, a cuja regra já se alude no seu próprio nome. O cânone cancrizante refere-se, assim, ao vaivém do crustáceo decápode, ao movimento que lhe facilita alterar o sentido da sua marcha. Começo também é fim; fim, começo.

O contraponto retrógrado, apelidado ainda de “palíndromo musical”, corresponderia na linguagem a uma espécie de palíndromo perfeito, como, por exemplo: “Amor a roma”, no qual não há sinais ortográficos a desconsiderar na retroleitura e a simetria é total, incluindo a dos espaços entre as palavras. Mas, ao passo que no palíndromo propriamente dito a simultaneidade dos movimentos contrários produziria nada mais do que o uníssono, no cancrizante o mesmo procedimento levará sempre a um contraponto.

Tratando-se de um exemplo de contracanto imitativo, convém notar que a imitação no movimento retrógrado é *sui generis*. Com efeito, se “imitação” é a “reprodução, o mais exato possível, de algo” ³, aquela encontrada no contraponto cancrizante restringe-se ao *sentido* da melodia, a qual, vale lembrar, é exatamente a mesma em ambas as vozes que entre si contraponteiavam. Com isso, elas executam juntas uma idêntica seqüência, mas em movimento contrário. Dir-se-ia tratar-se de uma espécie de uníssono dobrado, pelo verso e pelo anverso. Início e fim correm juntos um com outro, e, assim fazendo, um *contra* o outro, donde, então, o contraponto ⁴.

² Sobre o cânone retrógrado, cf.: TODD, L. “Retrograde, Inversion, Retrograde-Inversion, and Related Techniques in the Masses of Jacobus Obrecht”. In: *The Musical Quarterly*, 64, 1 (1978): 50-78; NEWES, V. “Writing, Reading and Memorizing: The Transmission and Resolution of Retrograde Canons from the 14th and Early 15th Centuries”. In: *Early Music*, 18, 2 (1990): 218-234.

³ HOUAISS, A. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (Houaiss)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001; CD-rom versão 1.0

⁴ Sobre a denominação “contraponto”, cf. ZARLINO, G. *Le istituzioni harmoniche*. Second electronic edition, for DynaWeb; April 2000. Institute for Information and Computing Sciences, Utrecht University. Source: Gioseffo Zarlino, *Le istituzioni harmoniche*, Venice, 1558. Copy Koninklijke Bibliotheek, The Hague. Disponível em:

<http://euromusicology.cs.uu.nl:6334/dynaweb/tmiweb/z/zarih58/@Generic_BookView:cs=default;ts=default;pt=26929;lang=pt?DwebQuery=modulatione> Acesso em: 25 de outubro de 2008. “(...) perche li Musici gia componeuano i lor Contrapunti solamente con alcuni punti, però lo chiamarono Contrapunto: perche poneuano l'vno contra l'altro, come facemo al presente noi, che poniamo vna Nota contra l'altra: & pigliauano tal Punto per la voce: conciosiache si come il Punto è principio della Linea, & è anco il suo fine; così il Suono, o la Voce è principio, & fine della modulatione: & tra essa è contenuta la Consonanza, della quale si fa poi il Contraponto. Sarebbe forse stato più ragioneuole a chiamarlo Contrasuono, che Contrapunto: percioche vn suono si pone contra l'altro: ma per non partirmi dall'vso commune, l'ho voluto ancora io chiamar Contrapunto;

Autor de inúmeras obras, mas justamente enaltecido pela *Messe de Notre Dame*, Guillaume de Machaut é aqui evocado com respeito ao modelo de contracanto em apreço, celebrizado por esse seu *rondeau*: *O meu fim é o meu começo e o meu começo o meu fim*. Para os que ainda não a tenham ouvido, vale notar que a celebridade dessa peça não virá tanto do prazer que ela provoque, mas da admiração sentida pelo engenho que a distingue (nesse caso, portanto, menos pela audição, mais – dir-se-á – pela *inspeção*). Com efeito, para Alfred Einstein, por exemplo, o rondó machautiano “é ‘música ocular’ puramente abstrata, compreensível somente para os *cognoscenti*, não para o ouvinte comum.”⁵ E, conforme Virginia Newes, a imitação retrógrada “não pode ser percebida somente pelo ouvido; ela também pertence àqueles dispositivos arquitetônicos que parecem ter-se originado num desejo de simetria formal”⁶. Noutras palavras, o gótico em música, como não poderia deixar de ser, comunga com o gótico das grandes catedrais dos séculos XII a XIV. No caso de Machaut, em especial o da Catedral de Reims, cidade na qual viveu boa parte da vida e onde morreu em 1377.

Pelo outro lado, Kant propõe-nos tantas e tão fecundas correspondências, que, sendo esse um terreno amigo, não haverá mal em propor-lhe outra, mesmo que (se a houvera em mente) não a tivesse porventura escolhido. Fazê-lo, contudo, não significará avaliar a insuficiência das metáforas lançadas pelo filósofo, estimando, então, de algum modo completá-las ou enriquecê-las. Na verdade, a despeito de algo assim não se encontrar letra a letra na sua obra, ele mesmo é quem executa a analogia musical, assim provando, a um só tempo, não só a pertinência dela aos próprios olhos, mas o conhecimento que tinha, se não da técnica musical *in concreto*⁷, ao menos das polêmicas ao seu redor.

quasi Punto contra punto; ouero Nota contra nota. (...) Não sendo, como se vê, autor da expressão (cujo uso, em verdade, remonta ao século XIV; cf. SACHS, K.-J.; DAHLHAUS, C. “Counterpoint”. In: *Grove Music Online. Oxford Music Online*.

Disponível em: <<http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/06690>>

Acesso em: 22 de outubro de 2008) – à qual preferiria “contra-som” –, Zarlino é aqui lembrado em razão dos “seus seguidores alemães do século XVIII”, para os quais, por sinal, o cânone era considerado o “nível mais elevado de composição” (cf. YEARSLEY, D. “Alchemy and Counterpoint in an Age of Reason”. In: *Journal of the American Musicological Society*, 51, 2: 1998, 201-243 (p. 205).

⁵ EINSTEIN, A.; SANDERS, E. “The Conflict of Word and Tone”. In: *The Musical Quarterly*, 40, 3, (1954): 329-349; p. 347.

⁶ NEWES, op. cit., p. 218.

⁷ Nas *Vorlesungen über Logik (Philippi)*, porém, reportando-se diretamente a Euler, Kant pronuncia-se sobre os “acordes na música (*Die Accorde in der Musik*)” e sobre a “proporção” (*Verhältniss*)

É assim que, a partir de uma certa leitura da mutualidade entre “empírico” e “transcendental” na primeira *Crítica*, analogiza-se-lhe o sentido, de modo a, indagando-lhe a musicalidade, emprestar-lhe, mais do que fluência melódica, interação contrapontística, fazendo assim com que, ao invés de correrem um sob outra, aquele sobre esta, ambos concorram juntos, a sua imagem, na origem, tornando-se a de uma característica reciprocidade dinâmica (ou preferencialmente “melódica”), não já estática (ou preferencialmente “harmônica”). Não havendo, porém, contraponto sem harmonia, esta sem aquele (embora, sim, melodia sem harmonia, precisamente no canto monofônico), o exemplo adotado teria de constituir um modelo musical peculiar – o que, parece, ocorre com a peça aqui lembrada. Se assim for, a despeito de o filósofo – em perfeito acordo com a filosofia transcendental, de resto – encarecer a harmonia (matematizável), não a melodia (*sensorializável*), a comparação proposta ressaltará o eminentemente horizontal da estrutura do seu pensamento teórico, apresentando-o, porém, não como monodia, mas como a consonância resultante de uma mesma horizontalidade dobrada, cujas dobras, simultaneamente executadas, seguem entre si em movimento contrário.

Deseja-se então acompanhar, ressaltando-o, o movimento da melodia kantiana, o *cantus firmus* sob o qual contraponteará o *discantus* por ele engendrado. Não sendo a *Crítica* uma partitura monofônica, tampouco será ela, contudo, ricamente polifônica. Entre um *quodlibet* (que por analogia será o “rapsódico”) e, por exemplo, a *Grande Missa em Si Menor* de Bach (que por analogia será o “arquitetônico”⁸), a estrutura especulativa mais funda do tecido heterofônico kantiano aparecerá sob a forma de um contraponto cancrizante.

Haverá, porém, com que espantar-se, não só pela abordagem enviesada do objeto em pauta (e pelo vocabulário a ele em princípio arredo), como ainda, e com maior força, pela postura do filósofo em relação à música, pouco elogiosa na economia das belas-artes⁹.

entre os seus sons: cf. KANT, *Vorlesungen über Logik (Philippi)* (V-Lo/Philippi), AA 24: 353. A respeito da influência de Euler sobre Kant no tocante à teoria musical, e, de modo geral, sobre o filósofo e a música, é indispensável a rica investigação de: GIORDANETTI, P. *Kant e la musica*. Milano: CUEM, 2001 (também publicado na Alemanha: *Kant und die Musik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, bem como à disposição na rede, no seguinte endereço: <<http://www.lettere.unimi.it/~sf/dodeca/giordanetti/coperti.htm>>. Acesso em: 15 de setembro de 2008.)

⁸ Dá-se tal exemplo, a despeito de o próprio Bach ter composto vários *quodlibeta*...

⁹ A conhecida frase do § 53 da terceira *Crítica* – “[a música], ajuizada pela razão, tem menos valor do que qualquer outra das belas-artes (*die Tonkunst*) hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth,

De outra parte, dado o propósito aqui em mira, será inócuo conjecturar se Kant pôde alguma vez ouvir o *rondeau* de Machaut, ou, tendo-o feito, se o terá então apreciado. Da mesma forma, inútil recordar o gosto musical do filósofo, que, a julgar pelo testemunho dos seus primeiros biógrafos, pedia para o imponente e pomposo da fanfarrinha militar ou para a ligeireza de uma certa *Canção do Vinho do Reno*¹⁰.

Mais interessante será ao menos indicar que investigação em parte similar à aqui proposta já foi empreendida por Herman Parret. No seu artigo “Kant Sobre a Música e a Hierarquia das Artes”, ele desenvolve a idéia de que se encontra no filósofo

não só uma concepção de música, mas também ‘música em Kant’, ao nível da sua escrita. Para isso, tem-se de levar a sério a pertinência das características textuais: em lugar de escavar no texto em busca de filosofia, demorar-me-ei sobre o próprio texto, sobre a sua retórica, as suas metáforas, especialmente a sua tonalidade.

A hipótese com a qual trabalha o autor, sustenta que

o que Kant suprime na sua explícita concepção de música reaparece sobre o nível da sua escrita. A fim de conhecer que gênero de música há em Kant, temos de não somente decifrar a sua conceitualização, mas, também – e eu diria: especialmente –, ouvir o tom e a música na sua maneira de falar.¹¹

als jede andere der schönen Künste.)” (cf. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (KU), AA 05: 328) – não será um puro exemplo de valoração estética, mas sim de ajuizamento crítico (“(...) *durch Vernunft beurtheilt* (...)”). Por outro lado, ela contrapor-se-á à não menos famosa sentença de Lutero, que tampouco conterà uma *pura* apreciação estética, mas preferencialmente teológica: “(...) a música é um dom (*Gabe*) e uma dádiva de Deus (*Geschenk Gottes*), não uma dádiva do homem (*Menschengeschenk*). Ela torna alegres os homens; por meio dela esquece-se toda a cólera, impureza, soberba e outro[s] vício[s]. Depois da *theologia*, eu dou à *musica* o *locum* mais próximo e a mais alta honra.” (LUTHER, M. *Tischreden IV*, Weimar 1921, 348 – Nr. 7034 *apud* SCHOEPS, H.-J. *Ungeflügelte Worte: Was nicht im Büchmann stehen kann*. Hildesheim: Georg Olms, 2005; p. 42). – O vocábulo “*Tonkunst*”, sendo a “*verdeutschung*” de “*Musik*” (cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (Grimm). Disponível em: <<http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GA00001>>. Acesso em: 15 de setembro de 2008: “*Tonkunst*”), será, aqui, sempre traduzido por “música”.

¹⁰ Trata-se do *Rheinweinlied*. Em Königsberg, na comemoração do centenário de nascimento de Kant, quatro novos versos (então alusivos ao filósofo) foram acrescentados ao poema de Matthias Claudius, musicado por Johann André; cf. WEINGARTNER, R. H. “A Note on Kant’s Artistic Interests”. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 16, 2 (1957): 261-262.

¹¹ PARRET, H. “Kant on Music and the Hierarchy of the Arts”. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56, 3 (1998): 251- 264; p. 253-254.

Quanto à leitura aqui proposta, não se tratando de agora deter-me “sobre o próprio texto [do filósofo], sobre a sua retórica, as suas metáforas, especialmente a sua tonalidade”, procurarei não a “música em Kant”, mas a analogização musical de alguns dos pressupostos do seu pensamento especulativo, ao encontro de um discurso já posto em prática pelo próprio filósofo.

O texto está dividido em três partes. Na primeira, não sendo o caso de propriamente analisar, seja a música no século XVIII, seja a música em Kant, dão-se alguns elementos que a contextualizam no período, e outros que, a partir de escritos do filósofo, permitem destacar a sua posição a respeito dela¹²; a seguir, a leitura do empírico-transcendental que dá ensejo ao aqui proposto; por fim, a analogia.

1.

Qual o pano de fundo musical, que, sem ofensa à história, permita a analogia à qual se alude? Noutras palavras, se se trata de acompanhar a linha melódica da filosofia crítica teórica, surpreendendo-lhe o contraponto, como compreender “melodia”, com ela “harmonia” e “contraponto”, àquela altura do século XVIII? Sem aqui aprofundar o assunto (complexo pela música, pela filosofia e pela relação de ambas), as considerações seguintes têm por meta expor o feixe conceitual que confira suporte à analogia praticada.

À época de Kant, o contraponto, desenvolvido e enriquecido desde o século IX, encontra no *Gradus ad Parnassum* do austríaco Johann Joachim Fux, publicado em 1725, o compêndio (até hoje traduzido e utilizado) que formularia as regras (em prosa dialogal) para o correto aprendizado da disciplina, marcando desde então a sua grande influência na área¹³.

¹² Esse artigo não pretende conter nem por acaso contém um catálogo das analogias musicais no *corpus* kantiano, nele não se encontrando, por conseguinte, o registro de *cada uma* das muitas ocasiões nas quais elas comparecem nos textos do filósofo.

¹³ Cf. WHITE, H.; HOCHRADNER, T.. “Fux, Johann Joseph.” In: *Grove Music Online. Oxford Music Online*. Disponível em:

< <http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/49235>>. Acesso em: 24 de outubro de 2008. – No verbete “*Contrapunkt*” da *Teoria Geral das Belas-Artes*, de Johann George Sulzer, obra decerto conhecida de Kant, faz-se referência – elogiosa – ao tratado de Fux; cf. SULZER, J. G. *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. In einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben

Já no tocante à “harmonia” e à “melodia”, conceitos aos quais não por acaso se aterá o filósofo, com relação a elas há, à sua época, um claro e documentado debate, do qual uma exemplar representação serão os escritos entre si polêmicos de Rousseau e Rameau¹⁴.

Segundo Jean Ferrari, no seu ensaio “A querela Rousseau-Rameau”,

Quando se sabe (...) que os dois homens encontraram-se, que se opuseram vivamente um ao outro, que o músico tinha ambições de filósofo, o filósofo um talento de músico, que, enfim, é sobre a natureza da música que eles mais violentamente combateram, parece haver poucos exemplos [como esse] na história das idéias, tão ricos de significações sobre as vivazes relações entre a música e a filosofia¹⁵.

Conhecida desde então na França como “*querelle des Bouffons*” (por alusão a *La serva padrona*, “*opera buffa*” de Pergolesi, cuja encenação desencadeou o conflito) ou “*guerre des coins*” (por alusão aos que, como Rousseau, defendiam a música italiana e eram ditos do “*coin de la reine*”, e aos que, como Rameau, defendiam a música francesa e eram ditos do “*coin du roi*”), de um jeito ou de outro nomeada, a contenda estendeu-se por aproximadamente dois anos, entre 1752 e 1754, ainda que os seus ecos tenham-se prolongado por um bom tempo, do que dão testemunho, por exemplo, os verbetes “Harmonia” e “Melodia” no *Dicionário de Música* de Rousseau, publicado em 1775.

Conforme Rameau (cujo *Tratado de Harmonia Reduzida aos seus Princípios Naturais* fora publicado em 1722), a harmonia é “(...) a única base da música e o princípio dos seus maiores efeitos (...)”. Da mesma forma, “(...) é somente à Harmonia que compete agitar as

und Reich, 1771; p. 228 - disponível em: <<http://www.zeno.org/Sulzer-1771>>. Acesso em: 20 de outubro de 2008.

¹⁴ Segundo Adickes, conforme recorda Giordanetti, “*Kant avrebbe potuto venire a conoscenza, grazie a fonti indirette, della disputa tra Rameau e Rousseau.*” (GIORDANETTI, op. cit., p. 73). A reflexão de n. 639, por sinal (que, segundo Adickes, terá sido redigida entre 1768 e 1770), faz referência explícita a Rameau: “A forma sensível (ou a forma da sensibilidade) de um conhecimento apraz (*gefällt*) ou como um jogo da sensação ou como uma forma da intuição (imediatamente) ou como um meio para o conceito do bem. O primeiro [modo] é o estímulo (*Reitz*); o segundo, o belo sensível; o terceiro, a beleza autônoma (*die selbständige Schönheit*). O estímulo formal é ou imediato – porque ele está na música, como pensa Rameau (*wie Rameau (sic) glaubt*) – ou mediato, como no riso e no choro. (...)” (KANT, *Reflexion* (Ref), AA 15: 276-277). A passagem da *Metafísica* de Baumgarten que Kant tem aí em vista não faz nenhuma menção à música.

¹⁵ FERRARI, J. “La querelle Rousseau-Rameau”. Disponível em : <rodoni.ch/OPERNHAUS/indesgalantes/querellerousseaurameau.PDF> Acesso em: 15 de setembro de 2008.

paixões; a Melodia extrai a sua força somente dessa fonte, da qual ela emana diretamente (...)”¹⁶.

Tendo em mente a *musica pratica*, não a *musica theoretica*¹⁷, a estética musical, não a ciência da música, Rousseau, no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* (publicado postumamente em 1781, cujo subtítulo anota: “no qual se fala da Melodia e da Imitação Musical”), afirma, contra Rameau:

Como (...) a pintura não é a arte de combinar as cores de uma maneira agradável à vista, tampouco a música a arte de combinar os sons de uma maneira agradável ao ouvido. Se nada mais houvesse, uma e outra comporiam entre as ciências naturais, não entre as belas-artes. É somente a imitação que as eleva a esse grau. Ora, o que faz da pintura uma arte da imitação? O desenho. O que faz da música uma outra arte da imitação? A melodia.¹⁸

Conforme Marie-Élisabeth Duchez, no seu ensaio: “Princípio da Melodia e Origem das Línguas. Um rascunho inédito de Jean-Jacques Rousseau sobre a Origem da Melodia”:

(...) no pano de fundo (*arrière-plan*) dialético dessa discussão encontram-se, por um lado, a oposição rousseauiana da arte, do adquirido, da cultura, das convenções, do arbitrário, do fático, à pura natureza original, essencial, imediata e verdadeira; por outro, a oposição tradicional do sentimento e da paixão ao julgamento e à razão. Para defender a melodia contra o dogma rameauiano da prioridade da harmonia, baseado sobre o conhecimento racional da natureza física do som, Rousseau vai mostrar que o princípio da melodia (...) está na natureza moral do homem.¹⁹

¹⁶ RAMEAU, J.-P. *Observations sur notre instinct pour la musique, et sur son principe*. Disponível em: <http://www.chmtl.indiana.edu/tfm/18th/RAMOBS_TEXT.html> Acesso em: 15 de setembro de 2008 (o original da obra em questão foi publicado em 1754).

¹⁷ Acerca do *background* histórico de ambas essas expressões, cf., por exemplo: BARTEL, D. *Musica Poetica*. Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997; p. 11-19.

¹⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Dupont, 1824; p. 474-475. Cf. *ibid.*, Paris: Alexandre Houssiaux, 1853; p. 515: “La mélodie, en imitant les inflexions de la voix, exprime les plaintes, les cris de douleur ou de joie, les menaces, les gémissements ; tous les signes vocaux des passions sont de son ressort. Elle imite les accents des langues, et les tours affectés dans chaque idiôme à certains mouvemens de l'ame : elle n'imite pas seulement, elle parle ; et son langage inarticulé, mais vif, ardent, passionné a cent fois plus d'énergie que la parole même. Voilà d'où naît la force des imitations musicales ; voilà d'où naît l'empire du chant sur les cœurs sensibles.”

¹⁹ DUCHEZ, M.-E. “Principe de la Mélodie et Origine des langues. Un brouillon inédit de Jean-Jacques Rousseau sur l'origine de la mélodie” In: *Revue de Musicologie*, 60, 1/2 (1974): 33-86; p. 38.

Mas Kant não terá presente nem a *musica theoretica* nem a *musica practica*²⁰, tampouco a *musica poetica*²¹ já então cara à Alemanha luterana²² e epitomada sob a forma do *Lied* eclesiástico.

Considerando expressamente “harmonia” e “melodia” nas *Preleções de Lógica* (Philippi), ele, por volta de 1772, afirma:

Na música, a harmonia (*Harmonie*) é a própria beleza e [é] para o entendimento; a melodia (*Melodie*), porém, o estímulo (*Reiz*) ou a sensação (*Empfindung*). Aquela é universalmente válida e inalterável (*allgemeingültig und unveränderlich*); este, o estímulo (*Reiz*), é diverso segundo a diversidade dos sujeitos. A melodia nada mais é senão sensações expressas por meio de sons (*Töne*). Ora, um sujeito é mais ou menos inclinado para tais sensações, que o melódico de uma música expressa, porque ela é mais ou menos estimulante para [ele]. A partir de um estímulo cego, vários podem ter uma música medíocre (*mittelmäßig*) e mesmo má por muito bela; só que assim não pensam outros. A forma bela tem estímulo (*Reiz*) universal, isto é, a verdadeira beleza apraz (*gefällt*) a cada um todo o tempo. E por quê? Porque o fundamento da complacência (*der Grund des Wohlgefallens*) encontra-se no objeto. A sensação ou o estímulo é alterável e diverso. Por quê? Porque o fundamento da complacência encontra-se no sujeito.²³

Referência oficial para os cursos de Lógica, Kant seguia o *Compêndio de Lógica* de Georg Friedrich Meier, publicado em 1752, em cujo § 22, o qual o filósofo terá tido em mente na passagem apenas citada das suas *Preleções de Lógica*, lê-se:

Quando o múltiplo num conhecimento conforma-se a uma intenção (*Absicht*) ou contém a razão suficiente (*der hinreichender Grund*) da mesma, nisso então consiste a **perfeição do conhecimento** (*die Vollkommenheit der Erkenntnis*) (*perfectio cognitionis*). As perfeições do conhecimento têm nele lugar ou à medida em que ele é claro (*deutlich*) ou à medida em que ele é obscuro (*undeutlich*) (§ 14). Aquelas são **as perfeições lógicas do conhecimento** (*die logischen Vollkommenheiten der Erkenntnis*) (*perfectio cognitionis logica*), e estas são nomeadas **as belezas do mesmo** (*die Schönheiten derselben*) (*pulcritudo et perfectio aesthetica cognitionis*). Por exemplo: a certeza

²⁰ Cf. ZARLINO, op. cit.: “*Quella [parte della Musica] il cui fine consiste nella cognitione solamente della verità delle cose intese dall'intelletto (il che è proprio di ciascuna scienza) è detta Speculatiua; l'altra che dall'essercitio solamente dipende, vien nominata Pratica.*”

²¹ A respeito da “*musica poetica*”, cf.: BARTEL, op. cit., p. 10-28.

²² Cf. *ibid.*, p. ix-x: “*At the very heart of Baroque musical concepts in Protestant Germany lies Luther's theology of music, which had significant influence on the development of German music throughout the sixteenth to eighteenth centuries.*”

²³ KANT, V-Lo/Philippi, AA 24: 352.

matemática é uma perfeição lógica e a vivacidade pictórica, uma beleza do conhecimento.²⁴

Observe-se, então, que Meier não só não menciona “harmonia” ou “melodia”, como sequer a música, limitando-se a considerar a “beleza e a perfeição estética do conhecimento”. Por conseguinte, Kant é quem insere, por conta própria, a explícita referência àquelas, reverberando localmente, talvez, o debate já então havido além-Reno. Considerando, agora explicitamente, esse mesmo § 22 do *Compêndio* de Meier num conjunto de quatro “reflexões” (compreendido entre a de n. 1752 e a de n. 1755, todas redigidas entre 1752 e 1756, conforme a datação de Erich Adickes), o filósofo não se vale aí da mesma alusão, embora, em atenção ao texto considerado, pronuncie-se sobre “a perfeição estética do conhecimento (*die aesthetische Vollkommenheit des Erkenntnißes*)”²⁵.

Também na reflexão de n. 1676 (que terá sido redigida nesse mesmo intervalo), agora em comentário aos §§ 10 e 11 do mesmo *Compêndio* de Meier²⁶, Kant vale-se outra vez da música, de modo a, por meio dela, “*spiegare meglio*”²⁷ o conceito aí em foco, qual seja, o de “representação”:

(...) O que (...), na representação (*Vorstellung*), é (...) concordante (*übereinstimmendes*) com a coisa representada? A representação, posto que ela toma (*entlehnt*) o seu fundamento (*Grund*) da coisa representada, convém (*kommt... überein*) nisso com a mesma, porque, desse modo, ela é composta (*zusammengesetzt ist*) a partir dos conceitos-parciais (*Theilbegriffen*) [da mesma], como a coisa inteira representada a partir das suas partes. Pode-se, por exemplo, dizer: as notas de uma peça musical (*eines Musikalischen Stiicks*) são uma representação da ligação harmônica dos sons (*von der Harmonischen Verbindung der Thöne*), não como se uma nota fosse semelhante (*ähnlich*) a um som, mas sim porque, em tal ligação, as notas, umas sob as outras, são como os próprios sons (*als die Thöne selber*). (...) ²⁸

Na passagem acima citada das *Preleções*, contudo, a entonação do texto é reconhecidamente leibniziana, a despeito não só de a

²⁴ MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre* (AVI). In: KANT, GS, AA 16: 101-102.

²⁵ KANT, Refl, AA 16: 102.

²⁶ Cf. MEIER, AVI, AA 16: 4.

²⁷ GIORDANETTI, op. cit., p. 52.

²⁸ KANT, Refl, AA 16: 78. Paulo Roberto Licht dos Santos, a quem agradeço, chamou-me a atenção para essa reflexão. Por outro lado, essa mesma relação entre “notas” e “sons”, de acordo com passagem do § 14 da terceira *Crítica* (cf., aqui, n. 34), possibilitará o juízo-de-gosto puro na música. - Segundo o dicionário *Grimm*, “*Theilbegriff*” é “*ein begriff, der die sache nur einem theile nach erschöpft*”.

Dissertação “Acerca da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e Inteligível”, como também a famosa Carta a Herz, ambas já terem sido àquela altura compostas. Essa aparente incongruência, todavia, será decerto explicada pela orientação pró-Leibniz do *Compêndio* de Meier²⁹. Como quer que seja, a oposição “claro (*deutlich*)” versus “obscuro (*undeutlich*)”, em respectiva sintonia com a distinção “entendimento” versus “sensibilidade”, não seria, desse modo, retomada na terceira *Crítica*, na qual o filósofo tornará com mais vagar à música, também à “harmonia” e à “melodia”.

Antes, porém, num fragmento da reflexão de n. 5750 (escrita, aproximadamente, entre 1783 e 1784), Kant afirma: “(...) No ânimo, toda a ordenação está no tempo, e, na verdade, em sucessão (*nach einander*). Reciprocamente, o que pode ser intuído sucessivamente (*nach einander*) é simultâneo (*zugleich*). Harmonia e melodia (*Harmonie und Melodie*). (...)”³⁰ Nessa passagem, o filósofo tem presente o § 78 da *Metafísica* de Baumgarten, o primeiro da “Seção V”, consagrada ao conceito de “ordem”, o qual parágrafo, nomeando a música, nem por isso alude, propriamente, tampouco ele, a uma analogia musical:

Se muitas coisas são postas junto umas das outras ou a seguir umas às outras, diz-se que ESTÃO LIGADAS. A ligação de muitas coisas pode ser ou da mesma [espécie] ou de diversa [espécie]. Se for a primeira, chama-se COORDENAÇÃO, e a sua identidade chama-se ORDEM. Outrora a ciência da ordem era a MÚSICA ENTENDIDA NO SENTIDO MAIS AMPLO.³¹

Como se vê, Baumgarten não fala (ao menos diretamente) em “harmonia” ou em “melodia”, mas em “ciência da ordem”, na “MÚSICA ENTENDIDA NO SENTIDO MAIS AMPLO”. Interessante, por outro lado, notar que a tradução alemã do texto, devida ao mesmo Meier acima citado, discípulo do autor, verte “*identitas*” por “*Übereinstimmung*”³²,

²⁹ Cf. LUPPI, A. *Lo specchio dell'armonia universale. Estetica e musica in Leibniz*. Milano: Franco Angeli, 1989; p. 96-100.

³⁰ KANT, Refl, AA 18: 343.

³¹ BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. In: KANT, GS, AA 17: 44. A tradução do presente texto é devida a Leonel Ribeiro dos Santos, a quem agradeço.

³² Cf. Grimm: “*ÜBEREINSTIMMUNG*, f. *zusammenstimmung, concertus, concordia* STIELER 2169; *consonantia* KIRSCH 298; *concertus* STEINBACH 2, 707; *ADELUNG* 4, 749; *die zusammenstimmung des fundamenttones, nämlich dessen oktav, dessen terz und quint* GOTTSCHED *handlex.* (1760) 1581; *ein symphony ist eine zusammenstimmung vieler stimmen, dero übereinstimmung ist anmüthig, die verstimmung aber ist verdrieszlich anzuhören* COMENIUS *ianua* (1669) 774; *ein reim ist eine übereinstimmung des lautes der syllaben und wörter* OPITZ *buch v. d. deutsch. poetei* 36 *neutr.*; *wir handeln hier ... von wollautenden übereinstimmungen und sparen die*

termo que já então compõe também o léxico musical (no qual equivalerá a “consonância”), tal como o fazem, pelo mesmo radical, “*einstimmen*” (“afinar”) e “*verstimmen*” (“desafinar”). Desse modo, Meier salientará a referência original de Baumgarten à música, sem com isso desambientar o trecho em pauta, pois “*Übereinstimmung*” (e igualmente “*Einstimmung*”) pertence igualmente ao jargão da Lógica e da Metafísica.

Ainda sobre esse mesmo parágrafo da obra de Baumgarten, especificamente sobre a expressão “MÚSICA ENTENDIDA NO SENTIDO MAIS AMPLO”, Kant diria, na reflexão de n. 3545 (redigida entre 1790 e 1791, ou em 1772, aproximadamente, ou por volta de entre 1776 e 1778): “*Nonsense* em que há método (*Unsinn, worin Methode ist*).”³³ Se, como parece, por referência à música (tendo sempre presente a atenção do texto original ao conceito de “ordem”), a reflexão de Kant apontará o contrasenso (a desafinação, a inconsonância) entre o fato de a música, limitada às sensações, constituir-se ao mesmo tempo em exemplo de “ordem”. Em assim sendo, contudo, o “*nonsense*” destacado pelo filósofo já estará como que musicalmente resolvido na reciprocidade entre harmonia e melodia, que ele mesmo aponta na reflexão de n. 5750, acima lembrada.

Relativamente ao texto original da obra de Baumgarten, Kant desdobra ou especifica a referência do autor à música (tal como no comentário à passagem há pouco recordada do *Compêndio* de Meier), assim interpretando, à luz da mesma, respectivamente como “harmonia” e “melodia”, o fragmento inicial do parágrafo em questão: “Se muitas coisas são postas junto umas das outras ou a seguir umas às outras.” Assim, as coisas postas “junto umas das outras” competem à “harmonia”; as que se seguem “umas às outras”, em contrapartida, à “melodia”. Dir-se-á que a representação harmônica é preferencialmente espacial, ao passo que a melódica, preferencialmente temporal, a sua reciprocidade tanto sendo um fato propriamente musical quanto ainda, analogicamente, lógico-gnoseológico-metafísico, razão bastante para a plausibilidade da correspondência traçada.

“Harmonia e melodia”, outra vez nomeadas, reaparecem no § 53 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, em 1790, o qual parágrafo trata da

dissonanzien bis am rechten orte MATTHESON *capellmeister* (1739) 260; hochgesegneter friedenstag, ... daran himmel und erde eine süszklingende übereinstimmung von sich müssen hören lassen RIST *friedejauchz. Teutschland* (1653) 250. (...).
³³ KANT, Refl, AA 17: 44.

“Comparação do valor estético das belas-artes entre si”. Muito embora seja nesse mesmo passo que Kant considera em especial a música, será porventura interessante, aqui, examinar também o que ele afirma no § 14 da obra (“Elucidação por meio de exemplos”), o qual, assim intitulado, liga-se diretamente ao conteúdo do anterior, que trata do juízo-de-gosto puro:

Toda a forma dos objetos dos sentidos (do externo, como, mediatamente, também do interno) é ou figura ou jogo; no último caso, ou o jogo das figuras (a mímica e a dança, no espaço) ou o simples jogo das sensações (no tempo). O estímulo (*Reiz*) das cores ou o dos sons agradáveis do instrumento pode vir em acréscimo, mas o desenho no primeiro e a composição (*Composition*) no último constituem o objeto próprio do juízo-de-gosto puro.³⁴

A presença do “estímulo”, em conseqüência, poderia representar não somente um aditivo, mas uma ingerência eventualmente maculadora, o que permitiria crer que a forma musical a consentir o juízo-de-gosto puro na música corresponderia, no limite, a uma espécie de “*Composition*” não-sonorizada. Nesse caso, se um “estímulo cego” (assim se exprimia o filósofo nas *Preleções de Lógica* (Philippi)) levasse-nos a tomar o “mediocre” ou “mau” por “muito belo”³⁵, a talvez melhor maneira de escapar à intromissão sensorial comprometedora seria não executar a peça, mas tão-só inspecioná-la. Nesse caso, Beethoven surdo, sem nem contar a genialidade própria, seria, literalmente, o auditor perfeito, como “ouvinte”-juiz, Kant, por sua vez, devendo patrono *avant la lettre* da *Musikwissenschaft*, que só viria à luz em meados do século seguinte³⁶.

Uma nova passagem das *Preleções de Lógica* parece também movimentar-se no mesmo quadro referencial, no qual, a saber, o primado recairá sobre a “harmonia”:

Na música, o melódico (*melodische*) ou o tinir (*Klang*) dos sons é a matéria; mas a forma dos mesmos consiste na variação harmônica desses sons (*in der harmonischen Abwechslung dieser Töne*). No que concerne à matéria ou ao tinir, a um, então, pode ser agradável isto, a outro, o instrumento (*Instrument*). Pois, nisso, ele depende da sensação, que é diferente nos diferentes sujeitos. Só que no

³⁴ Id., KU, AA 05: 226. Cf. *ibid.*, p. 212: “*Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andre den von den Saiteninstrumenten.*”

³⁵ Cf., aqui, n. 23.

³⁶ Coincidentemente, a obra de Machaut aqui evocada, não facultando, quando só ouvida, a percepção do tecido contrapontístico que todavia a estrutura, poderia bem tornar-se um caso-limite de inspeção com fim judicativo puro em música.

atínente à forma da música, um concerto que é harmônico (*ein Concert, was harmonisch ist*) tem então de bem-soar (*wohllingen*) a todos.³⁷

Nesse caso, prendendo-se a melodia à sensação, impõe-se que a harmonia, formal, constitua o elemento donde emergirá o juízo-de-gosto puro na música³⁸.

³⁷ Cf. id., V-Lo/Philippi, AA 24: 348-349. Sobre a tradução de “Klang” e “Klingen” por “tínir”, cf. Grimm: “KLINGEN, klang, geklungen, sonare, tinnire (...)” Já sobre o vocábulo “Abwechslung” (também “Abwechslung”), cf. Grimm (“WECHSELUNG, WECHSLUNG”). Em apoio de caráter histórico-filológico à compreensão de que as expressões “in der harmonischen Abwechslung dieser Töne” e “ein Concert, was harmonisch ist” referem-se ambas à “harmonia” no seu significado matemático-musical, cf. Johann Heinrich Zedlers grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste. Disponível em: <<http://www.zedler-lexikon.de/>> Acesso em: 15 de setembro de 2008 (“Verwechslung der Grössen” (“Permutatio quantitatum”). Registre-se, também, as expressões musicais, comuns na atualidade, “enharmonische Verwechslung / Verwechslung” e “enharmonische Modulation” (no jargão musical em língua portuguesa, preferencialmente: “modulação enarmônica”). Giordanetti, por sua vez, traduz “harmonische Abwechslung” por “alternanza armonica”, e não, pois, como no jargão musical italiano: “variazione armonica”. – Sobre “Wohllingen”, cf.: SULZER, op. cit. (“**Harmonie - (Musik)**”): “Bisweilen drückt man das Wohllingen, das gute Konsonieren oder das Zusammenfließen mehrerer Töne in einen, durch das Wort Harmonie aus. In diesem Sinne haben die Intervalle und Akkorde, die am meisten konsonieren, auch die meiste Harmonie und die vollkommenste Harmonie ist die, welche mehrere gleich hohe Töne oder die im Unisonus oder Einklang gestimmt sind, geben; weil sie so völlig in einander fließen, dass man keinen davon besonders unterscheidet.” Já sobre “Wohllklang”, cf.: Grimm: “WOHLKLANG, m., angenehmer, schöner klang; wolllang dulcis harmonia (...)”; MEIER, op. cit., AA 16: 837 (“**Wohllklang der Schreibeart (sonoritas stili)**”). Com respeito a “Concert”, por fim, a expressão tanto pode designar um conjunto de instrumentistas quanto uma forma musical; cf. SPITZER, J.; ZASLAW, N. “Orchestra”. In: *Grove Music Online. Oxford Music Online*. Disponível em: <<http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/20402>> Acesso em: 4 de novembro de 2008: “(...) In German the term Kapelle (‘chapel’) was widely employed in the 17th and 18th centuries as a name for court, church and private musical establishments, meaning instrumentalists and vocalists taken together. In addition Germans designated instrumental ensembles as Chor, die Musik, Konzert, Symphonie and die Instrumenten. The use of ‘Orchester’ in this sense turns up in German by 1713 as a borrowing from the French. (...)”. Cf. ZEDLER, op. cit.: “Concerto, Concert, I) ein Collegium Musicum, oder eine musicalische Zusammenkunfft. (...)”; SULZER, op. cit. Disponível em: <<http://www.textlog.de/cgi-bin/search/proxy.cgi?terms=Konzert&url=http%3A%2F%2Fwww.textlog.de%2F2585.html>>. Acesso em: 4 de novembro de 2008: “Dieses Wort hat zweierlei Bedeutung. Es bezeichnet eine Versammlung von Tonkünstlern, die zusammen eine Musik aufführen; und bedeutet auch eine besondere Gattung des Tonstücks. (...)”. Na presente passagem, creio, “Concert” refere-se a conjunto instrumental.

³⁸ Ao lado da “harmonia” (que, nas passagens a seguir citadas, será substituída por “proporção” e “consonância”), Kant põe o “ritmo”. Cf. KANT, V-Lo/Philippi, AA 24: 358: “(...) A proporção da música (*Die Proportion der Musik*) está em parte nos sons, em parte no ritmo (*Tact*) (...)”; id., *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von Professor Dr. Arnold Kowalewski. Rösl & Cie., München und Leipzig 1924; p. 213. In: *Kant im Kontext III – Komplettausgabe* –

Tendo presente o que afirmava o filósofo já em 1772, julgar a música ou crivá-la ao nível da razão, tal exigirá o primado da matematicidade da “harmonia” sobre a sensorialidade da “melodia”.

Em 1790, não será distinto o juízo de Kant a respeito:

(...) posto que aquelas idéias estéticas [“idéias estéticas naturalmente ligadas [à música]”] não são nenhuns conceitos nem pensamentos determinados, a forma de composição dessas sensações (harmonia e melodia) serve somente de forma de uma linguagem, para, por meio de uma disposição proporcionada (*einer proportionirten Stimmung*) das mesmas (...) expressar a idéia estética de um todo consistente de uma indizível profusão-de-pensamentos, conforme a um certo tema, que constitui na peça o afeto dominante. Nessa forma matemática, embora não representada por meio de conceitos determinados, unicamente se apóia a complacência (*Wohlgefallen*) que a simples reflexão conecta (...) com esse jogo [das sensações] como condição da sua beleza, válida para qualquer um; e unicamente segundo ela o gosto pode arrogar-se um direito de pronunciar-se antecipadamente sobre o juízo de qualquer um.³⁹

Mas o que se lê na imediata seqüência, embora não contrarie a logicidade do juízo-de-gosto musical, permite, se não conciliar, reaproximar Rameau e Rousseau, dando a cada qual o que seja de seu: ao matemático a forma, ao sensorial a matéria; àquele a harmonia, a este a melodia:

(...) no estímulo (*Reize*) e no movimento do ânimo (*Gemüthsbewegung*) que a música produz, a matemática certamente não tem a menor participação; ela é, sim, somente a condição indispensável (*conditio sine qua non*) daquela proporção das impressões (*Proportion der Eindrücke*), tanto na sua ligação (*Verbindung*) quanto na sua variação (*Wechsel*) (...).⁴⁰

Por fim, em 1792⁴¹, considerando o “belo”⁴² nas *Preleções de Antropologia* (Dohna), Kant afirma:

Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungen auf CD-ROM (KiKIII). Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck. 1. Aufl., Berlin 2007: “Para uma boa música exigem-se (...) duas coisas, a saber, o ritmo ou uma divisão igual do tempo, e, quando muitos sons são reunidos, uma consonância ou proporção (*Consonanz oder Proportion*) dos mesmos.”

³⁹ Id., KU, AA 05: 328-329. Obviamente, na passagem: “*die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie)*”, “harmonia” e “melodia” não são as “sensações”, mas a “forma” que as compõe (melhor, portanto, teria sido: *as formas* “da composição dessas sensações (harmonia e melodia)”). Sobre “[*der*] *herrschende Affect*”, cf. KANT, V-Lo/Philippi, AA 24: 357-358 (“*Hauptton*”, “tonalidade-dominante”).

⁴⁰ Id., KU, AA 05: 329.

⁴¹ Trata-se, com efeito da “*39ste Stunde, Sonnabend, den 12. Januar 1792*” (cf. id., *Vorlesungen über Anthropologie (Dohna)*). In: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Nach den

(...) Tudo o que é belo agrada em pensamentos, no jogo (*Spiel*); por exemplo, música. O homem que não pode refletir não encontra satisfação numa música consonante (*an einer zusammenstimmenden Musik*). (...) Os chineses amam somente a música de um único instrumento. Tão logo tem lugar o *accompagnement*, ela não lhes agrada mais. (...) Isso ocorre, pois, porque eles não refletem, não observam como os diferentes sons seguem-se uns aos outros e finalmente se consonam (*zusammenstimmen*) numa harmonia. (...) ⁴³

A despeito de muitos instrumentos poderem, por si próprios, emitir ao menos duas notas simultaneamente, formando, assim, determinados intervalos, “*die Musik eines einzigen Instruments*” parece corresponder àquela música na qual o “*Instrument*” em questão reproduziria uma nota por vez. Tal resulta, como se sabe, no canto monofônico, ou naquele que, não tendo “*accompagnement*”, é somente melódico. Kant parece, então, não só outra vez enaltecer o harmônico face ao melódico – os “sons [que] seguem-se uns aos outros e finalmente se consonam numa harmonia” –, mas também prejulgar que os “chineses” só não o fazem “porque eles não refletem”, não, pois, por julgarem de modo diverso, como, por exemplo, se atribuíssem o primado ao melódico, não ao harmônico.

Não poder refletir, portanto, é não alcançar o prazer proporcionado pela harmonia. Poder fazê-lo, alcançando-o, é, em contrapartida, agradar-se “em pensamentos, no jogo”. Sempre “*in Gedanken, im Spiel*” – poder-se-ia mesmo precisar: “em pensamentos, *mas* no jogo” –, não havendo, como diz a terceira *Crítica*, “nenhuma regra, segundo a qual alguém deva ser obrigado a reconhecer algo como belo.” ⁴⁴

Nessa mesma obra, quando se trata da “divisão das belas-artes”, é ainda “o matemático (*das Mathematische*)” – vale dizer, o harmônico,

neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von Professor Dr. Arnold Kowalewski. Rösl & Cie., München und Leipzig 1924; p. 201-202 *apud* KiKIII.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 201-202: “(...) O belo deve ser algo que é um objeto do prazer. Ele é diferente do agradável, que indica uma complacência privada (...), também do bom (este agrada por meio do conceito), pois ele ocorre por meio da reflexão. O intervalo entre as representações e os conceitos de um objeto é reflexão. (...)”.

⁴³ *Ibid.*, p. 202. – Com base nesse mesmo texto, a seguir, pode-se conjecturar sobre o conhecimento que o filósofo tinha da “orquestra” – existente desde mais ou menos o início do século –, dado ele avaliar que “*eine neue aus mehreren Instrumenten zusammengesetzte Musik besse klinge*”: “(...) os chineses têm um tribunal musical, cuja finalidade é tornar-lhes compreensível que uma nova música composta por vários instrumentos soa melhor.” (*ibid.*)

⁴⁴ *Id.*, “Analítica do belo (*Crítica do Juízo*, §§ 1-22)”. Trad. de R. R. Torres Filho. In: *id.*, *Textos selecionados* (Coleção Os Pensadores (*Kant II*)). São Paulo: Abril Cultural, 1980; p. 218.

não o melódico - que permitirá à música ser “arte do **belo jogo das sensações**”⁴⁵.

2.

Numa espécie de pressuposto geral da filosofia crítica, um tipo de emblema da revolução copernicana, lê-se: “(...) das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos nelas pomos.”⁴⁶

Antes de as coisas nos serem dadas, portanto, haveria conosco só o que nelas depois viéssemos a pôr, justo para as conhecer, disso tornando-nos conscientes, pela experiência que o suscitasse, quando ela própria o fizesse.

Se se trata, por assim dizer, de um conhecimento-segundo, o único do qual guardamos registro, ocorrido em tempo e espaço precisos, podemos, sim, falar de um conhecimento *a priori* das coisas, a partir do que nelas pomos e justamente responsável por um tal conhecimento-segundo. Se se quer falar de um conhecimento-primeiro, porém, um como que *Urerkenntnis*⁴⁷ do qual exatamente provenha todo o nosso dispositivo *a priori* (ou do qual provenham as *Anschauungsformen* e as *Gedankenformen*), bem menos então se poderá dizer – e sempre alusivamente –, pois não há nem poderá dele haver registro nenhum⁴⁸.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 259.

⁴⁶ *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B xviii. No § 15 da “Dedução transcendental” encontra-se uma como que versão local desse mesmo pressuposto: “(...) nós nada podemos representar-nos como ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes” (*ibid.*, B 130). Da mesma forma, ainda: “(...) *Wir können uns nichts a priori vorstellen, als wovon wir selbst in unserer Vorstellungskraft die Gründe enthalten entweder in der Sinnlichkeit oder dem Verstande (...)*” (*id.*, Refl, AA 18: 394)

⁴⁷ O plano que distingue a “aquisição originária” de espaço, tempo e categorias é distinto do plano no qual todo e qualquer conhecimento propriamente dito (o qual necessariamente se vale de espaço, tempo e categorias) é elaborado. Este segundo plano, o plano do conhecimento propriamente dito, chamo-o de plano de um conhecimento-segundo por alusão ao fato de que ele pressupõe necessariamente espaço, tempo e categorias, os quais então se situariam no plano de um conhecimento que chamo de conhecimento-primeiro, *Urerkenntnis*. Todavia, a investigação atinente a um “*Urerkenntnis*” não compõe aquilo que caracteriza a filosofia transcendental. Noutras palavras, essa espécie de investigação não foi levada a cabo por Kant, mas configura um plano pré-transcendental, embora necessariamente pressuposto pela filosofia crítica kantiana.

⁴⁸ Trata-se aqui da ‘aquisição originária’, operação de apoderamento das *Anschauungs- und Denkformen*, que, inserida no plano do que aqui é denominado *Urerkenntnis*, constitui teoria jamais suficientemente exposta ou mesmo considerada pelo filósofo. Cf. KANT, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA 08: 221-222; OBERHAUSEN, M. *Das neue Apriori*. Kants Lehre von einer ‘ursprünglichen Erwerbung’ apriorischer Vorstellungen. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-hozboog, 1997; p. 96.

Essa última espécie de investigação, contudo, não tem propriamente lugar na filosofia transcendental, do seu objeto só podendo haver um conhecimento por analogia.

Como quer que seja, parte da dificuldade relativa ao significado do “*a-priori*” decorrerá da imissão entre um e outro planos: o de um conhecimento-segundo e o de um conhecimento-primeiro. Ao passo que naquele, ocorrendo de fato um conhecimento, fala-se do que o precede no sujeito, das condições de possibilidade que o permitem, nesse, em contrapartida – nada de objetivo sendo ou podendo aí ser conhecido –, quer-se o conhecimento de toda a condição subjetiva de conhecer, só por ele, todavia – por esse mesmo conhecimento-primeiro –, inicialmente alcançável. Mas Kant sequer considera possível à razão humana obter um tal conhecimento, embora a distinção por ele operada entre conhecimentos “*a-priori*” – “que ocorrem de modo independente dessa ou daquela experiência”⁴⁹ – e “*puros*” – “que ocorrem de modo absolutamente independente de toda a experiência”⁵⁰ – possa induzir o leitor ao erro. Não bem a distinção, é verdade, mas, por exemplo, o intento de perseguir

a ainda pouco tentada decomposição da própria faculdade do entendimento para investigar a possibilidade dos conceitos *a priori*, mediante o fato de que nós os procuramos unicamente no entendimento, como no seu local-de-nascença (*Geburtsorte*), e analisamos o seu uso puro em geral⁵¹,

o que é tido pelo filósofo como “a tarefa específica de uma filosofia transcendental”⁵². É assim que, se se situa uma tal investigação no plano de um conhecimento-primeiro, termina-se por lançar mão de um ponto de vista necessariamente psicológico, estimando-se ir ao encontro da experiência na qual originalmente se apoderassem as representações elementares – as formas-de-pensamento, nesse caso –, constitutivas do conhecimento.

A fim de evitá-lo, dir-se-á que, no plano da subjetividade transcendental, o “*a-priori*” é tão dado quanto o “dado” (*Gegebene*) propriamente dito⁵³. Não que qualquer um deles seja por si próprio um

⁴⁹ KANT, KrV, B 2-3.

⁵⁰ Ibid., B 3.

⁵¹ Ibid., B 90.

⁵² Ibid., B 90-91.

⁵³ A propósito de espaço e tempo serem conceitos *dados*, tenha-se presente a seguinte passagem da “Estética transcendental”: “*Ich verstehe (...) unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die*

dado pronto, o que, por seu turno, tampouco implica pressupor uma espécie de completude parcial em cada um, ambos caracterizando-se, na verdade, por uma incompletude de um para com outro.

A despeito da letra que a manifesta, portanto, essa interdependência entre “*a-priori*” e “empírico” não poderá ser decorrente, ou seja, advir do fato de o dado empírico (*como que*, pronto, cronologicamente primeiro) carecer da unidade categorial (*como que*, pronta, logicamente anterior), devendo, ao contrário, ser propriamente originária, tão propriamente originária, na verdade, quanto cada um desses dois mesmos elementos, o que, portanto, acarretará, no mesmo plano de um conhecimento-primeiro, a vanidade da distinção (que só fará sentido *depois*) entre “lógico” e “cronológico”. Será então devido que “dado empírico” e “unidade categorial” sejam reciprocamente dependentes, pois a preeminência de qualquer um deles no plano de um conhecimento-primeiro prejudicaria irremediavelmente a efetivação do ponto de vista enfim adotado. Nesse sentido, a almejada “concordância” (*Übereinstimmung / Conformität*)⁵⁴ entre as partes componentes do conhecimento não será um tipo de fusão concreta entre “pronto” e “acabado”, mas a referência necessária de um a outro (no âmbito de um conhecimento-primeiro) para a aquisição de cada qual na sua identidade própria (no âmbito de um conhecimento-segundo). Noutras palavras: a “concordância” a obter-se pressupõe a “concordância” originária. Ao nível do conhecimento-primeiro, portanto, a “concordância” é concordância a partir da imperfeição comum, da incompletude de um e outro *dados* brutos. Por conseguinte, não deverá enfatizar-se, nesse mesmo plano, o que seja cada qual e um perante o outro, pela simples e boa razão de que, o que quer que venham a ser, só o serão por conta da inter-relação comum.

Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt.” (KANT, KrV, B 38). Da mesma forma, a seguinte passagem da “Analítica dos conceitos”, agora a propósito de o múltiplo *a priori* ser dado: “*Ich verstehe (...) unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit).*” (ibid., B 103) Já sobre o caráter “dado” dos conceitos em geral: “(...) *Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene (conceptus dati) oder gemachte Begriffe (conceptus factitii). Die erstern sind entweder a priori oder a posteriori gegeben. Alle empirisch oder a posteriori gegebenen Begriffe heißen Erfahrungsbegriffe, a priori gegebene, Notionen. (...)*”. (id., *Logik*, AA 09: 93)

⁵⁴ Cf. id., *Briefwechsel*, AA 10: 130-131.

Por outro lado, o caráter da necessidade⁵⁵ só será associado a uma representação, sendo ela adquirida – pois, conforme o filósofo: “Uma necessidade implantada não provaria a necessidade.”⁵⁶ Observe-se a inversão de perspectiva face aos idealismos anteriores: a necessidade é doravante associada à aquisição, ao adquirir-originário, não mais a uma infusão transcendente de representações, prontas ou somente preparadas. Se a representação como tal já estiver pré-disposta no sujeito, a consciência que ele dela tiver não será acompanhada do caráter da necessidade. O necessário decorre, então, do que é adquirido – adquirido-originariamente. Uma representação já pronta, se fosse, não seria necessária, pois, sendo-me alheia a sua aquisição, quaisquer outras representações serão em princípio tão adquiríveis quanto ela. Como representação meramente *encontrada* em mim, esta ou aquela será, do ponto de vista do sujeito no qual se encontre, sempre contingente. Nada garantiria que mesmo representações contrárias às que eu atualmente possuísse não se lhes pudessem sobrepor, cancelando a suposta necessidade vinculada a elas. Vê-se assim que a “necessidade” não é mais somente a marca de um conteúdo não experiencial, mas a consequência do fato – será mesmo um fato, um *Urfaktum* da razão especulativa, por assim dizer –, a consequência do fato da própria aquisição, sempre originária. Por conseguinte, se a “necessidade” não é fruto de uma doação onipotente, mas tornada assim por obra de uma “aquisição originária”, tal ocorre pelo fato de o processo aquisitivo – dos meios de adquirir ao “adquirido” propriamente dito – ser todo ele engendrado.

Não podendo abrir mão de uma subjetividade prenhe, o sujeito tampouco admitirá contenha ela originariamente algo pronto, sequer em potência. O produto dessa prenhez terá então de vir a ser, de desenvolver-se, consumir-se.

“*A-priori*” e “dado” empírico equivaler-se-ão, equivalendo-se no modo da sua doabilidade ao sujeito: nem um nem outro prontos, nem

⁵⁵ Como apoio às próximas linhas, tenho em mente o seguinte fragmento do § 27 da *Razão pura*: “(...) Se alguém quisesse propor entre os dois únicos caminhos nomeados ainda um caminho intermediário, a saber, que elas [as categorias] nem fossem primeiros princípios autopensados *a priori* do nosso conhecimento nem também criadas a partir da experiência, mas disposições subjetivas para pensar imediatamente implantadas em nós com a nossa existência (...) seria então (...) determinante contra o pensado caminho intermediário, que em tal caso as categorias careceriam da necessidade que pertence essencialmente ao seu conceito (...)” (id., KrV, B 167-168). Cf. id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA 04: 319.

⁵⁶ Id., *Selbständige Reflexionen im Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (A)*, AA 23: 26.

parcial nem completamente, perfazendo-se ambos na sua primordial interação, no próprio processo de engendramento de um conhecimento-primeiro. Não fosse assim, o sujeito não executaria ação nenhuma em favor do conhecimento, permanecendo passivo a respeito da sua produção. E o conhecimento que ele viesse a ter ser-lhe-ia garantido d'alhures, da empiria ou da transcendência.

De outra parte, também a futura “espontaneidade” (*Selbstthätigkeit / Spontaneität / Spontaneitas*), como característica do entendimento, será, na origem, sempre reagente, não já auto-ativa. A auto-atividade é decorrente, decorrente do *Urfaktum* da “aquisição originária” das formas-de-pensamento – que, uma vez adquiridas, atuam apenas suscitadas, vale dizer, quando da irrupção do dado empírico. Para tanto, a *reatividade originária* do sujeito depende de um correspondente ato originário a evocar não já a atualização do que esteja em potência – que ele ainda não é –, mas o processo pelo qual formas-de-intuição e formas-de-pensamento venham a ser primeiramente engendradas. Esse ato originário é o dar-se bruto do que for. Um dar-se por sinal *tão* bruto, *tão* originariamente bruto, que ainda não poderia corresponder ao (futuro) “múltiplo empírico”. Pois o fato de eu vir a intuir o que quer que seja como múltiplo será, então, uma característica do meu modo de intuição, do modo de intuir no espaço e no tempo – os mesmos espaço e tempo a serem *ainda* originalmente adquiridos.

A forma de escapar tanto a uma pré-determinação quanto a uma pós-determinação originárias das representações elementares (como também a uma pré-determinação do “múltiplo *a priori*” e a uma pós-determinação do “múltiplo empírico”, ambas originárias) é apelar ao plano de uma originalidade primeva – a bem dizer, uma dupla e reciprocamente relacionada originalidade primeira: a da interação entre “dado empírico” e “dado *a priori*” (ou entre “bruto empírico” e “bruto *a priori*”) ⁵⁷. Não sendo jamais possível a consciência dessa interação-primeira, posto tal interação ser o responsável pela presença em nós de tempo, espaço e categorias, como pela futura recepção da matéria bruta *como* múltiplo empírico, a aquisição originária não pode nunca dar-se no tempo, não sendo, pois, uma operação psicológica. No plano

⁵⁷ A partir do pressuposto de que seja preciso salvaguardar a filosofia de Kant de quaisquer resquícios inatista e realista transcendente, o que tenho aqui em vista é justamente ressaltar o alcance da analogia proposta, cujo ganho será então não o de propor um *som*, mas uma *imagem* (a do contraponto cancrizante exemplificado pelo *rondeau* de Machaut) da *reciprocidade originária* entre o dado bruto (o múltiplo apresentado a espaço e tempo) e o dado *a priori* (espaço, tempo e categorias, *adquiridos originariamente* no plano de um *Urerkenntnis*).

especulativo e no subplano da origem das representações, a aquisição originária é, em suma, o pressuposto culminante de toda a crítica do conhecimento, a ela só nos sendo possível, contudo, um acesso analógico.

3.

A “concordância” ainda há pouco lembrada poderá agora ser o-que-perpassa-a-consonância-entre-duas-pontas, começo-e-fim, simultaneamente-nos-dois-sentidos – ou, então: “transconsonância”. Não se pretendendo retraduzir o original alemão – “*Übereinstimmung*” soar bem como “consonância”, “concento”, “concórdia”⁵⁸, “concordância”, “conformidade”, pelo agradável do som e pelo significado expresso –, esse malsoante neologismo ressaltará tão-só a imagem pela qual se optou, o que, talvez, “concordância”, “concórdia”, “conformidade” por si não façam. Mas, com isso não se tratará, especialmente, de exibir uma coincidência entre “objetivo” e “subjetivo”, que, transformando-os no uníssono de um palíndromo perfeito, nada faria senão eliminá-los, mas de fazer consonarem-se, concordarem entre si “empírico” e “transcendental”, “unidade” e “multiplicidade”, resultado do ultrapassamento da falsa consonância entre partes como que assim já previamente postas.

Do mesmo modo que o *rondeau* machautiano torna o contracanto o inverso do canto, a filosofia crítica, *refratando* a empiricidade do dado, purifica-o como múltiplo *a priori*. O contraponto cancrizante por meio do qual se exibe e soa a imbricação fundamental entre “múltiplo empírico”⁵⁹ e multiplicidade pura em Kant é, pois, tanto a marca de uma unissonância (ou de um uníssono dobrado) ao nível da melodia quanto a de uma consonância ao nível do contraponto e da harmonia dele resultante. Essa “consonância melódica”, que no rondó machautiano é o *triplum* como o contrário do *cantus*, na filosofia crítica teórica será o “múltiplo empírico” diante da multiplicidade pura.

⁵⁸ Cf. Grimm: “*ÜBEREINSTIMMUNG*, f. *zusammenstimmung*, *concentus*, *concordia* (...) *consonantia* (...)”.

⁵⁹ Embora a expressão “múltiplo empírico” pareça ocorrer somente duas vezes nos escritos de Kant (cf. KANT, *Opus postumum*, AA 21: 596; *ibid.*, 22: 368), outras passagens indiretamente a exibem; cf., por exemplo: *id.*, KrV, B 103.

Algo há que só me pode ser dado empiricamente. Mas o fato de que tal coisa eu a represente *como* um múltiplo (empírico), eis o que é devido a mim, não ao que me é dado. Dito de outro modo: o *que* me é dado, *independe* de mim; já o *como* ele seja representado, tal *depende* de mim. A multiplicidade com que represento *o que se me opõe*, eu a tenho como *cantus firmus* face ao que, dado, torna-se “estofo (*Stoff*)” para os “conceitos puros do entendimento”⁶⁰ (como o seu contracanto retrógrado), qual os componentes da harmonia que virá. A multiplicidade, então, torna-se o modo como o sujeito representa o que quer que lhe apareça. Todavia, quer a dedução transcendental, quer o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, cada qual se ocupará, cada um ao seu modo, com a aplicação das categorias ao “múltiplo” (quando ambos, na esfera de um conhecimento-segundo, já estejam por assim dizer “constituídos”), sem que tais operações pareçam agora menos indispensáveis. A multiplicidade é e permanecerá como resposta *do sujeito* (no âmbito de um conhecimento-primeiro) ao que lhe é inteiramente outro. Mas daí não se segue – já por conta dessa mesma alteridade originária - que a aplicação dos conceitos ao “múltiplo” (no âmbito de um conhecimento-segundo) possa subsistir sem prova.

O vir do múltiplo, então – “múltiplo” que, assim, é *como que* cronologicamente anterior –, dá-se ao nível da matéria do conhecimento; já o ir como unidade – “unidade” que, assim, é *como que* logicamente primeira –, ao nível da forma do conhecimento. Numa ponta, o subjetivo, as condições de possibilidade da experiência, remissíveis às representações elementares formas-de-intuição e formas-de-pensamento. Noutra, o objetivo do “múltiplo empírico”, recebido no espaço-tempo da sensibilidade *a priori*, pelo qual o objeto dado é multiplamente representado e no qual a sua empiricidade é devidamente *refratada*.

Dizendo, porém, que a filosofia crítica *refrata* (ou desvia) a empiricidade do múltiplo, o verbo escolhido não o proponho eu, e sim o proponha alguém, que, não sendo kantiano, mas um medievalista, terá, por mero acaso, inspirado a analogia aqui proposta, na qual se encontram Kant e Machaut, Trezentos e Setecentos. Em *O Ser e a Essência*, obra de 1948, no capítulo intitulado “A Neutralização da Existência”, Étienne Gilson, com efeito, afirma:

O idealismo crítico concede-se um dado (*s'accorde un donné*) para estar seguro de não pensar no vazio, mas toma imediatamente as medidas necessárias para que

⁶⁰ Cf. KrV, B 102.

esse dado jamais reserve alguma surpresa ao pensamento que o acolhe. Desde o próprio instante no qual ele o refrata (*réfracte*) nas formas *a priori* da sensibilidade até o momento no qual o organiza como ciência graças às categorias do entendimento, o espírito goza sem restrição (*jouit sans réserve*) o privilégio de explorar um dado que seja um [dado] real (*un donné qui soit un réel*) e que todavia não contenha absolutamente nada senão o que nele põe o espírito.⁶¹

Nos termos da analogia lançada no presente artigo, portanto, a solução do problema da consonância entre as linhas melódicas em pauta – o contraponto entre empírico e transcendental, objeto da afecção e multiplicidade pura – é, para recordar o embate que forma umas das cenas musicais de fundo à época, aqui lembrada, uma espécie de “melodização harmônica”, ou, para também dizê-lo à moda cancrizante, de lá para cá, uma “harmonização melódica” – a partir da *mesma* melodia.

Ao nível de um conhecimento-primeiro, por conseguinte, no qual nível não há o que esteja pronto, no começo ou no fim, no fim ou no começo, o harmônico devém pela interação das melodias, elas próprias sucedendo-se em conjunto, sempre assim, ainda que pensadas e ditas como se fossem singularidades horizontais autônomas, sem os encontros que a simultaneidade das suas respectivas fluências obrigatoriamente verticaliza. Por conseguinte, a unidade é o harmônico, a multiplicidade o melódico. Assim como, em havendo ao menos duas linhas melódicas, haverá sempre contraponto e harmonia, a unidade deste ou daquele conceito – este ou aquele harmônico ((*das*) *Harmonische*), este ou aquele concordante ((*das*) *Zusammenstimmende*) – é a obrigatória junção da multiplicidade pura com o objeto da afecção, doravante o “múltiplo empírico”.

Dir-se-á, porém, que a própria melodia encerra em cada uma das suas notas uma harmonia primordial, a dos harmônicos – e que, então, o melódico decorrerá do harmônico. Ainda assim, será somente pela sua *transcrição melódica* que esses harmônicos serão ao menos em parte audíveis, quando, em havendo contraponto, forem revividos – harmonicamente. Do mesmo modo, dir-se-á que a unidade do conhecimento pre-existe à sua matéria. Mas, então, o “acorde” conceitual tal ou qual será “ouvido” somente pela intersecção da multiplicidade transcritora e da afecção a ser transcrita.

⁶¹ GILSON, É. *L'être et l'essence*. Paris: J. Vrin, 1981; p. 202.

O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na *Doutrina do Direito* de Kant¹

Alessandro Pinzani

UFSC, Florianópolis

No artigo que se segue eu gostaria de tratar do papel das três regras pseudo-ulpianas que aparecem na *Doutrina do Direito* com a “Divisão geral dos deveres de direito” e que suscitam diversos problemas. Até o momento, poucas foram as tentativas empreendidas para dar uma definição precisa e uma resposta a estes problemas. No entanto, estas regras representam uma chave importante para uma melhor compreensão de toda a *Doutrina do Direito*. Seu papel sistemático constitui o tema principal deste trabalho.

I - As regras pseudo-ulpianas

1. Correspondências sistemáticas

Na divisão geral dos deveres de direito (236, EP p. 53 s., EB p. 82)², Kant recorre a três fórmulas que estão contidas no *Corpus iuris civilis* e que são tradicionalmente atribuídas ao jurista romano Ulpiano, embora –

¹ Publicado na: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 59/1, 2005, 71-94. Agradeço a Janyne Sattler por ter traduzido com grande competência este texto.

² Os números entre parênteses referem-se às páginas do volume VI da Akademie-Ausgabe das obras de Kant, seguidos do número das páginas da edição portuguesa (EP = *A metafísica dos costumes*, trad. de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005) e da edição brasileira (EB = *A metafísica dos costumes*, trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003). Para as citações se utiliza aqui a edição portuguesa. As demais obras de Kant são citadas conforme o modo usual: número romano para o volume da Akademie-Ausgabe e número arábico para a página (com a exceção igualmente usual das citações da *Crítica da razão pura*, nas quais as letras A ou B designam respectivamente a primeira e a segunda edição e os números arábicos as páginas).

como freqüentemente acontece em casos semelhantes – devam ser tomadas preferencialmente como um tipo de compêndio sobre sua posição, sem que jamais tenham sido de fato formuladas por ele. Portanto, devemos qualificá-las mais precisamente como regras pseudo-ulpianas. A razão pela qual Kant se refere justamente a essas três fórmulas está em seu significativo papel histórico para a tradição da ciência jurídica. Kant as desperta, todavia, para uma vida nova, na qual lhes atribui um significado que ultrapassa muito a interpretação tradicional. As três regras são: “Honeste vive”, “Neminem laede” e “Suum unicuique tribue”. É claro que não se trata de preceitos novos: especialmente da última conhecemos inúmeras variantes já desde a literatura romana clássica (Cícero, etc.). Esta tríade reaparece continuamente na *Doutrina do Direito*, mesmo que às vezes não esteja formalmente expressa. A ela corresponde uma série de ulteriores distinções e classificações que serão esquematicamente apresentadas aqui em primeiro lugar.

| | | |
|--------------------------------|---------------------------------------|---|
| Honeste vive | Neminem laede | Suum unicuique Tribue |
| Lex iusti | Lex iuridica | Lex iustitiae |
| Iustitia tutatrix | Iustitia commutativa | Iustitia distributiva |
| Deveres de direito internos | Deveres de direito externos | Deveres que envolvem a dedução dos últimos do princípio dos primeiros por subsunção |
| O que é justo [<i>recht</i>] | O que é jurídico [<i>rechtlich</i>] | O que é de direito [<i>rechters</i>] |

| | | |
|--|---|--|
| Meu e teu interno (Direito « interno ») | Meu e teu externo (Direito privado) | Direito público |
| Possibilidade ou forma da aquisição de posse | Realidade ou matéria da aquisição de posse | Necessidade ou fundamentação da aquisição de posse |
| Estado natural (Sem direito) | Estado natural II (Direito provisório) | Estado civil (Direito peremptório) |
| Poder legislativo (na pessoa do legislador) | Poder executivo (na pessoa do regente) | Poder judiciário (na pessoa do juiz) |
| Premissa maior do silogismo prático (lei) | Premissa menor do silogismo prático (preceito) | Conclusão do silogismo prático (sentença) |
| Direito do Estado | Direito das Gentes | Direito Cosmopolita |

Este esquema parece *prima facie* ser bastante enigmático, mas tornar-se-á mais compreensível no decorrer da exposição seguinte. O que já se mostra agora como evidente é que ele resume toda a *Doutrina do Direito* e reúne os seus elementos.

2. Um dever de direito interno?

Visto que as três fórmulas pseudo-ulpianas representam os princípios de divisão dos deveres de direito, o direito baseia-se evidentemente sobre os deveres que a razão prática nos impõe. A fim de que ambos os preceitos

da razão possam ser cumpridos, o direito privado e o direito público devem originar-se dos seguintes: que (1) ninguém deve sofrer injustiça e que (2) deve ser estabelecida uma sociedade na qual cada um receba o que é seu (a respeito destes dois preceitos falarei mais detalhadamente abaixo). Porém, como é que fica com o primeiro princípio, o “honeste vive”?

Kant diz que ele se refere ao “direito da humanidade na nossa própria pessoa” (236, EP p. 53, EB p. 82)³. Um tal direito não pode ser em si objeto da doutrina do direito, já que seu objeto é aquele direito que se deixa definir através de três elementos, os quais *prima facie* nada podem ter de comum com a idéia de um direito da humanidade em nossa pessoa. Estes elementos são a intersubjetividade, a reciprocidade e o formalismo (230, EP p. 42, EB p. 76). O direito diz respeito às relações entre os arbítrios. Por esta razão, a parte da *Doutrina do Direito* que é dedicada ao direito interno é tratada nos “Prolegômenos” da *Doutrina do Direito* propriamente dita (238, EP p. 57 s., EB p. 84), já que o objeto do direito interno, a saber, a liberdade externa como o único direito inato, só indiretamente tem a ver com as relações dos arbítrios uns com os outros – e, na verdade, só até o ponto em que estes arbítrios desejam proteger sua liberdade externa contra as outras. É justamente para este fim que se volta o direito. Em si mesmo o direito interno não é um direito em sentido estrito, pois este é sempre e somente direito completamente externo e adquirido (232, EP p. 45, EB p. 78), portanto, em primeiro lugar, direito privado. Esta é a razão pela qual a primeira parte da *Doutrina do Direito* não se ocupa do direito interno, mas do “meu e teu externo”. E esta é também a razão pela qual uma classe de deveres se origina do direito da humanidade em nossa pessoa, a saber, os deveres perfeitos em si mesmos, os quais Kant designa, na verdade, como deveres de direito interno (no esquema da página 240, EP p. 61, EB p. 86), embora pertençam de fato à ética (portanto, à *Doutrina da Virtude*). Em conformidade com isso, Kant introduz junto da divisão geral dos deveres de direito um princípio que ordena a honestidade jurídica (de acordo com o “honeste vive”) e que dirige os deveres de direito internos (236, EP p.

³ [N. da T.] Diferentemente do que aparece na edição brasileira (p. 82), optou-se por seguir o tradutor português, que traduz o conceito de “*Recht der Menschheit in unserer eigenen Person*” como “direito da humanidade na nossa própria pessoa”, em vez de “direito de humanidade”, já que a primeira formulação indica muito mais o fato de que realmente temos deveres perante a nossa humanidade como algo definitivo. As citações modificadas em relação à edição brasileira das *Doutrinas* serão todas indicadas em nota quando a tradução parecer problemática ou exigir alguma correção pontual.

53, EB p. 82): um princípio que não por acaso Kant apresentara tanto em suas aulas quanto em seus apontamentos para a *Metafísica dos Costumes* apenas na parte relativa à *Doutrina da Virtude*:

A moral se constitui da doutrina do direito (doutrina iusti) e da doutrina da virtude (doutrina honesti); aquela chamamos também ius em sentido geral e esta [chamamos] ética com significado mais especial (pois outrora chamava-se também ética toda a moral). – Quando tomamos a última em primeiro lugar, então podemos expressar assim com Ulpiano sua fórmula: honeste vive – a doutrina do direito contém duas partes, a do direito privado e do público – Neminem laede, suum cuique tribue, portanto, o direito do estado de natureza e civil. (XXIII, 386).

Na *Metaphysik Vigilantius*, Kant conta esta regra como ainda pertencente, na verdade, aos deveres éticos (XXVII/2.1,527); encontramos aí, no entanto, um ponto que se aproxima da sua posição de 1797:

... assim, os deveres de direito para consigo mesmo são os mais altos deveres entre todos. Eles dizem respeito ao correspondente direito da humanidade na sua própria pessoa, são por isso deveres perfeitos, e cada ação correspondente a um dever é indispensavelmente exigida pelo direito da humanidade, e é um dever em e por si. Cada infração é, portanto, uma violação do direito da humanidade na sua própria pessoa, ele [a pessoa que comete a infração] faz-se indigno daquela posse de sua pessoa que lhe foi confiada, e torna-se privado de dignidade, já que a conservação do seu próprio valor só consiste na observação dos direitos da sua humanidade: ele [o infrator] perde todo valor interno e pode, quando muito, ser visto como um instrumento para outros, os quais o transformam em uma coisa. (XXVI-I/ 2.1, 604).

Coloca-se agora, então, a questão do por que Kant finalmente retoma este princípio na *Doutrina do Direito*. Desta surge igualmente a questão sobre se podemos falar em geral de direito interno e de deveres internos de direito. Já que o direito estrito pode ser apenas um direito externo, esta parece ser uma posição pouco sustentável. O próprio conceito de “deveres internos de direito” é em si mesmo – como Wolfgang Kersting corretamente notou – “uma *contradictio in adiecto*”, pois “todos os deveres ou são *deveres jurídicos (officia iuris)*, quer dizer, deveres para os quais é possível uma legislação externa, ou *deveres de virtude (officia virtutis s. ethica)*, para os quais não é possível uma tal legislação” (239, EP p. 59, EB p. 85)⁴. Ora, a honestidade jurídica que é aqui

⁴ KERSTING, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 2ª edição. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, p. 219. Isto, contudo, não impede Kant de falar, na página seguinte, no esquema chamado de “Divisão segundo a relação objetiva da lei com o dever”,

objeto de um dever não pode ser objeto de uma legislação externa. Esta exige de fato que as ações sejam conforme as leis, mas nada diz sobre a atitude interna ou o motivo delas. Atitude interna e motivo podem ser objeto somente de uma legislação interna: a honestidade (que é muito mais do que uma simples legalidade no sentido kantiano do termo!) representa uma atitude e não pode como tal ser exigida de uma legislação externa (isto é: ela não pode ser objeto de um dever de direito).

Uma primeira interpretação para o “honeste vive” poderia ser a de que aquilo que é exigido aqui, a saber, a honestidade jurídica, iguala a proibição de se abdicar da própria liberdade (ou seja, a proibição de oferecer-se aos outros como meio). Um tal dever diz respeito à personalidade jurídica e como tal pode ser tomado como um dever de direito ainda que exija uma atitude interna: “Como preceito da auto-sustentação jurídica, ele formula as condições internas da liberdade externa”.⁵ Neste ponto, ele formula igualmente a condição interna para a existência do direito em geral, pois somente arbítrios livres podem viver em uma relação jurídica mútua, como será agora esclarecido.

Na página 238 se fala da qualidade do ser humano em “ser o seu próprio senhor (*sui iuris*)” (238, EP p. 56, EB p. 84) – (uma formulação que de resto alude novamente à correspondência entre o “honeste vive” e o meu e teu interno). Ser “seu próprio senhor” é ser alguém que respeita o direito da humanidade na sua própria pessoa e que jamais faz de si um mero meio para os outros. A honestidade jurídica não consiste, portanto, em primeiro lugar, no cumprimento da lei (nós nos encontramos ainda em um estado pré-jurídico, como Kant mesmo acentua duas linhas à frente), mas na afirmação de seu valor como ser humano em relação aos outros. É uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral. O preceito do “honeste vive” tem em vista, em primeiro lugar, a proteção da liberdade externa frente à auto-abnegação. Ele serve à proteção “interna” desta liberdade, enquanto o direito serve à proteção “externa”, a proteção contra possíveis violações alheias. Esta primeira regra representa por isso, antes de tudo, uma proibição, a saber, a proibição da auto-escravidão.

A questão da auto-escravidão é explicitamente referida por duas vezes na *Doutrina do Direito*: no § 30 e na observação geral D (mas

de um dever de direito perfeito em si mesmo, a saber, aquele mencionado sob o n° 1, “o direito da humanidade na nossa própria pessoa” – uma formulação que é também encontrada na primeira regra pseudo-ulpiana.

⁵ Ibidem.

conferir também as páginas 270 [EP p. 107, EB p. 115] e 282 [EP p. 127, EB p. 126]). Ambos os pontos esclarecem o que aconteceria se a primeira regra pseudo-ulpiana não fosse observada: quando alguém se aliena e infringe a humanidade em sua própria pessoa deixa de ser com isso um sujeito de direito – o que torna nulos todos os contratos fechados por ele. Este argumento não representa nenhuma novidade particular: na tradição do direito natural a auto-escravidão é vista como algo que está em contradição com a natureza do homem. Também Rousseau argumenta analogamente a Kant em *Do Contrato Social* (Livro I, Capítulo 4). No entanto, ele e os outros teóricos do direito natural parecem antes acentuar a impossibilidade e/ou a contraditoriedade da abnegação da liberdade, enquanto Kant faz desta abnegação o objeto de uma proibição que possui um caráter simultaneamente moral e jurídico: aquele que se aliena não somente prejudica sua natureza humana, mas fere um dever que ele tem para com a humanidade em sua própria pessoa.

Contudo, aqui surge uma dificuldade a respeito deste conceito de um direito da humanidade na nossa própria pessoa. Se minha humanidade consiste no fato de eu ser um fim em si mesmo, o qual jamais pode ser feito um mero meio, – seja para os outros seja para si mesmo – então a questão que se coloca é a de saber o que significa exatamente ter uma obrigação para com minha humanidade. Em contrapartida, desde a perspectiva de Kant, uma justificação dos deveres morais para consigo mesmo parece *prima facie* ser possível (e Kant a fornece na *Doutrina da Virtude*, nos primeiros parágrafos da primeira parte da “Doutrina dos elementos”), embora não o seja para os deveres de direito, já que estes só podem surgir com relação a outras pessoas. Quanto ao “honeste vive”, trata-se agora de um dever de direito interno para o qual os outros supostamente ainda não estariam em jogo, de tal forma que a obrigação concerniria somente a nós; ou seja, ele pode surgir com respeito à humanidade em nossa própria pessoa: um tal dever seria assim, por definição, um dever moral (isto é, uma auto-obrigação).

Contudo, os outros já estão de fato em jogo com o “honeste vive” e, precisamente, como parceiros *possíveis* de uma relação jurídica na qual se deve afirmar seu valor como pessoa de direito, como contratante, por exemplo. Poderíamos ver esta regra, assim, como o preceito em se constituir como possível parceiro jurídico para os outros. A afirmação da própria liberdade, a própria capacidade de ação como imputabilidade e personalidade jurídica, é necessária para que o direito em geral surja. Se eu me recuso a proceder como um sujeito de direito livre e imputável, torna-se impossível para os outros entrar em uma relação de direito co-

migo. Eu *devo* honestidade jurídica *aos outros* tal como *a mim mesmo* (ou à humanidade na minha própria pessoa). Esta obrigação, porém, não pode ser objeto de uma legislação externa, já que aqui é exigida uma atitude: eu não posso, portanto, ser levado ao seu cumprimento através de coação. Contudo, ela possui ao mesmo tempo um caráter jurídico, já que diz respeito a minha relação jurídica para com os outros arbítrios. Ela é uma entidade híbrida que representa a transição da dimensão ética do respeito pela própria dignidade humana para a dimensão jurídica da afirmação da própria personalidade jurídica perante os outros. Como uma tal entidade híbrida, esta obrigação não preenche completamente nenhuma das condições que são necessárias para um dever puramente ético ou puramente jurídico. Ela só é um dever ético na medida em que, como exigência de uma atitude interna, ela pode ser objeto apenas de uma legislação interna, e na medida em que tem a ver com a humanidade em nossa própria pessoa; ao mesmo tempo, porém, ela diz respeito à relação jurídica para com os outros arbítrios e constitui uma obrigação diante deles. Como tal, ela pode ser qualificada como um dever jurídico, mas não como objeto de uma legislação externa; isto é, um tal dever não pode ser cumprido através de ameaça ou emprego de coação.

Para compreendermos melhor o significado e o papel deste dever de direito interno, podemos ainda fazer uma breve comparação com outros deveres internos, a saber, aqueles deveres consigo mesmo citados na *Doutrina da Virtude*. Em primeiro lugar, Kant menciona uma dificuldade apresentada por tais deveres: “Aquele que obriga” [*der Verbindende*] e o “obrigado” [*der Verbundene*] são um e o mesmo. Já que aquele que obriga pode sempre liberar o obrigado da obrigação, o sujeito não está ligado de modo algum a um dever que ele mesmo impõe (417, EP p. 339, EB p. 259). Daí resulta uma consequência ainda mais grave: se não houvesse tais deveres,

então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos. – Pois que eu não posso reconhecer que estou obrigado perante outros a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo: porque a lei por força da qual me considero obrigado procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coação. (417, EP p. 340, EB p. 260).

Aqui já se insinua a “solução desta antinomia aparente”. Esta consiste em que o homem é considerado em sua dupla qualidade como ser *natural* dotado de razão (*homo phaenomenon*) e como ser dotado de

liberdade interior (*homo noumenon*). Assim, aquele que obriga é o *homo noumenon*, enquanto o obrigado é o *homo phaenomenon*, o qual é, ao mesmo tempo, um ser “pertencente a uma das espécies animais” dotado de sentidos e razão. Desde aí surgem duas classes de deveres consigo mesmo (418, EP p. 341, EB p. 260-261): deveres consigo mesmo como um ser simultaneamente animal e moral (proibição do suicídio, do uso não-natural da inclinação sexual e do gozo imoderado de alimentos) e deveres consigo mesmo como um ser meramente moral (relativo à dignidade da humanidade em sua pessoa), tais como os descritos na primeira parte da “Doutrina dos elementos”.

Para nossa análise, o que interessa é a observação de que eu não posso me reconhecer como obrigado perante outros senão “na medida em que me obrigo a mim mesmo”. Aqui há uma analogia com a honestidade jurídica: é apenas quando eu me reconheço e me afirmo como sujeito capaz de submeter-se a uma obrigação que eu posso contrair uma obrigação para com os outros. Cada obrigação, seja jurídica ou moral, é precedida assim pela afirmação de si como de um ser que é capaz de assumir obrigações em geral; esta auto-afirmação consiste, por fim, em uma auto-obrigação, em uma obrigatoriedade para com a humanidade em minha pessoa. Este é o ponto de contato entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude, entre o direito e a moral. Ambos baseiam-se na capacidade do sujeito de ser para si mesmo aquele que obriga – uma capacidade que resulta da qualidade do homem de ser um legislador para si mesmo. Finalmente, é a razão prática que não somente possibilita pensar o direito e a moral em geral, antes impõe a existência deles.

Além disso, interessa-nos também o fato de que Kant retoma aqui o conceito de *honestas* relativamente à proibição da auto-alienação. Desta vez certamente não como *honestas iuridica*, mas como *honestas interna*, já que se trata da “proibição de despojar-se da liberdade interior [e não da externa, como no “honeste vive” – A.P.], convertendo-se em jogo de meras inclinações e, portanto, em coisa” (420, EP p. 344, EB p. 262). Os vícios correspondentes são a mentira, a avareza e a falsa humildade. A “virtude que se contrapõe a todos esses vícios” é precisamente o “sentimento de honra (*honestas interna*)” (420, EP p. 344, EB p. 262). Este consiste, assim, na renúncia a fazer de si mesmo uma coisa e na manutenção da própria liberdade, exatamente como no caso da *honestas iuridica*, com a diferença (certamente crucial) de que, desta vez, trata-se da liberdade interna. Isto parece demonstrar que a honestidade jurídica, sobre a qual discorre a primeira regra pseudo-ulpiana, consiste efetivamente na capacidade de manter a própria liberdade *externa*.

3. O problema da subsunção

O direito estrito começa somente com o segundo preceito, com o “*neminem laede*”, com a *lex iuridica*, o meu e teu externo e o direito privado (externo). Este preceito é *prima facie* menos discutível do que o primeiro, já que pode referir-se inequivocamente a um dever de direito. Entretanto, o que nos deixa perplexos é a seguinte observação de Kant: “mesmo que para tal te tenhas de desligar de todo o vínculo com outrem e evitar a sociedade” (236, EP p. 54, EB p. 82). Esta observação é surpreendente porque, para Kant, a vida dos homens em sociedade representa um fato [*Faktum*] antropológico. Como tal, ela não é um mero acontecimento empírico (o que a inutilizaria para uma metafísica dos costumes), mas uma circunstância com a qual somos necessariamente confrontados. É precisamente desta necessidade da vida em sociedade que se pode deduzir o preceito em conformidade com o qual os homens devem regulamentar juridicamente sua coexistência, de tal forma que “o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (230, EP p. 43, EB p. 76)⁶. Aqui, por outro lado, parece surgir a possibilidade de uma retirada da coexistência que facilitaria aos homens evitar qualquer contato com os outros humanos. Esta opção é mais uma vez oferecida na terceira regra: a entrada na sociedade civil não parece ser objeto de um imperativo, mas apenas a consequência de uma impossibilidade concreta de vida solitária: “*se não podes evitar aquela última situação*” (237; EP p. 54, EB p. 83; *itálico meu*)⁷. É claro que eu fatalmente não poderei evitá-la, se estiver certa a pressuposição, apresentada por Kant como fato, segundo a qual os homens exercem necessariamente uma influência mútua através de suas ações (230, EP p. 42, EB p. 76). Que sentido tem, pois, a opção de um afastamento da sociedade dos outros humanos?

É possível que Kant desejasse salientar o caráter metafísico destas três regras e que por isso ele quisesse abstrair de todo elemento empírico – e também de todos os aspectos antropológicos que foram admitidos na “Introdução à metafísica dos costumes” como o seu domínio de

⁶ [N. da T.] Na tradução da edição brasileira se lê: “a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade”.

⁷ [N. da T.] Na tradução da edição brasileira se lê: “(Se não pudes deixar de relacionar-se com os outros)”.

aplicação (“uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela” 217, EP p. 24, EB p. 59). Assim, a coexistência inevitável não estabelece de modo algum os princípios metafísicos de direito, mas forma o horizonte dentro do qual estes princípios podem encontrar aplicação: os homens vivem sobre a terra, isto é, sobre uma esfera que oferece como tal uma superfície limitada e que faz inevitáveis os contatos; além disso, eles estabelecem para si objetivos que podem concorrer uns com os outros, já que os meios para sua realização são escassos e, às vezes, até mesmo raros. Quando Kant abstrai deste horizonte, ele deixa de lado essa natureza singular dos homens, pois somente da limitação da terra e dos meios sobre os quais os homens dispõem surgem conflitos que devem ser regulados pelo direito.

Uma interpretação alternativa seria a de que Kant compreende estas regras como regras morais que só adquirem um caráter jurídico através do fato [*Faktum*] antropológico da coexistência humana. Neste caso, ambos os deveres do “neminem laede” e do “unicuique suum tribue” deveriam seguir-se da moralidade e não da mera legalidade. A atitude moral exigiria então do sujeito que ele *eventualmente* evitasse a sociedade a fim de não prejudicar a pureza de suas intenções. Só no momento em que o indivíduo efetivamente entra em sociedade com os outros humanos é que estes dois deveres tornam-se verdadeiros deveres de direito, de tal forma que, como deveres externos, eles sejam igualmente cumpridos desde a mera legalidade – o que estaria de acordo com a observação de Kant de que a segunda regra fundamenta os deveres de direito externos e de que a terceira fundamenta aqueles deveres que envolvem a subsunção dos últimos do princípio dos deveres de direito internos fundamentados pela primeira regra (portanto, os deveres fundamentados pela terceira regra, por sua vez, também não são meros deveres internos, mas externos).

Como esta subsunção deve ser entendida e que tipo de deveres resultam daí não parece ser, à primeira vista, muito claro. Na *Crítica da razão pura* é dito: “Em todas as subsunções de um objeto a um conceito, a representação do primeiro deve ser homogênea à do segundo”, e como exemplo Kant indica o conceito empírico de um prato, o qual é idêntico ao puro conceito geométrico de um círculo. Aqui, o problema consiste em saber como é possível a subsunção de intuições empíricas sob conceitos puros do entendimento, já que estes e aquelas são “completamente

heterogêneos” (B 176)⁸ – um dilema que Kant procura resolver recorrendo ao conceito de esquematismo. Um problema análogo parece delinear-se na *Doutrina do Direito*: os *deveres* externos resultantes do “neminem laede” deveriam ser depois subsumidos ao *princípio* do “honeste vive” e o resultado deveria ser uma outra categoria de deveres externos. Podemos constatar que há, neste caso, uma igualdade de gênero entre as duas primeiras regras pseudo-ulpianas que possibilita uma subsunção: aquele que não comete injustiça com ninguém é um homem irrepreensível e justo – e a este conceito de homem justo se acrescenta uma qualidade ulterior, a saber, “a qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (sui iuris)” (238, EP p. 56, EB p. 84). Temos assim um *conceito* [*Begriff*] (o não-cometer-injustiça-com-ninguém) que deve ser subsumido a um mais amplo *conceito superior* [*Oberbegriff*] (o ser-justo). Mais precisamente, Kant diz que os deveres que resultam do conceito inferior [*Unterbegriff*] devem ser subsumidos ao conceito superior. Trata-se de deveres externos que, apesar de jurídicos, não são sancionados, já que o estado civil deve ser ainda estabelecido. Eles são heterogêneos ao princípio da honestidade jurídica na medida em que são deveres *externos* (o “honeste vive” fundamenta, como visto, uma obrigação interna). Haveria, pois, um *quid* que correspondesse a um papel semelhante àquele do esquematismo na primeira *Crítica* e que possibilitasse vencer esta heterogeneidade, de tal forma que a terceira categoria de deveres pudesse surgir? Esta pergunta pode ser reformulada também da seguinte maneira: como é possível a passagem do direito privado para o público? Será que se pode alcançar esta passagem através da subsunção do direito privado ao direito “interno”, isto é, ao direito à liberdade externa? E como esta subsunção se realiza? É sobre estas questões que falarei a seguir.

⁸ Citado de: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 144.

II. As três regras pseudo-ulpianas como estrutura da *Doutrina do Direito*

4. A vontade geral, a *iustitia distributiva* e a justificação do direito público

Kant designa as três regras pseudo-ulpianas respectivamente como *lex iusti*, *lex iuridica* e *lex iustitiae*. Em primeiro lugar, pode nos surpreender que o “honeste vive” não seja identificado com algo como uma *lex honesti*, mas com a *lex iusti* (note-se que nos trabalhos preparatórios ele ainda é identificado como princípio da “doutrina honesti”). A *lex iusti* é uma lei que define quem pode ser designado como justo (*iustus*). Kant acrescenta à “qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*)” a qualidade de um homem justo, de um “ser humano *íntegro* (*iusti*)” (238, EP p. 56, EB p. 84). Para o segundo, é característico o fato de que o homem justo “não cometeu ilícito algum *com anterioridade a qualquer ato jurídico*” (ibidem)⁹ – antes também, portanto, da existência de atos provisórios de direito privado. Por outro lado, esta qualidade também mostra uma certa ambigüidade, já que o *iustus* é identificado como justo por causa de sua conduta *para com os outros* (pode-se comprovar a integridade de um homem somente em sua relação com os outros). A *lex iusti* refere-se assim a uma dimensão inter-humana ainda que pré-jurídica, recebendo, por isso, tal como o princípio do “honeste vive”, um lugar especial no ponto de intersecção entre o direito e a moral.

Caráter completamente jurídico, em contrapartida, possuem ambas as outras leis. A *lex iuridica* diz respeito ao comportamento do sujeito de direito para com os outros sujeitos de direito: ela o proíbe de cometer-lhes injustiça. A *lex iustitiae* pressupõe uma sociedade juridicamente organizada, uma ordem de direito na qual o comportamento intersubjetivo é regulamentado através de uma instância superior: ela diz respeito assim à relação entre sujeitos de direito na medida em que estes vivem sob uma condição civil – isto é, ela diz respeito à relação dos cidadãos uns com os outros.

Às três *leges* correspondem três diferentes domínios de aplicação, a saber, respectivamente: o direito “interno” (na medida em que possamos falar disso – ver acima), o direito privado e o direito público. Isto ficará mais claro ao considerarmos junto da “Divisão geral dos deve-

⁹ [N. da T.] A tradução brasileira diz: “antes de realizar qualquer ato que afete direitos, não causou dano algum a ninguém” (p. 84).

res de direito” os dois outros pontos nos quais estas três *leges* figuram juntas.

O primeiro ponto encontra-se no § 16 (§ 17 da edição realizada por Bernd Ludwig), à página 267 (EP p. 103, EB p. 111). Neste parágrafo, que pertence à seção dedicada ao “direito real” [*Sachenrecht*] (portanto, a uma parte do direito privado), é antecipado algo que em si seria objeto dos §§ 41-44: a necessidade da passagem do direito privado ao público. Esta necessidade é mostrada no § 16 precisamente com o auxílio das três *leges*, as quais são usadas aqui a propósito da questão da posse de terra. A *lex iusti* aparece em conexão com a *communio fundi originaria* e com a vontade de fazer uso da terra que “por natureza” todos os homens, “(cada um)”, têm (267, EP p. 103, EB p. 111). Já que o arbítrio de um se opõe inevitavelmente “por natureza” ao de outro, todo o uso da terra tornar-se-ia impossível, “a menos que [a vontade] contivesse a lei para esses arbítrios, segundo a qual pode determinar-se cada um uma posse particular sobre o solo comum (*lex iuridica*)” (ibidem). Mas “a lei que reparte o meu e o teu” e que confere à posse um caráter peremptório só pode decorrer “de uma vontade unificada originariamente e *a priori* (que não pressupõe para tal unificação qualquer ato jurídico) e que, por conseguinte, só no estado civil pode ter lugar (*lex iustitiae distributivae*)” (ibidem)¹⁰. Com isto será determinado, respectivamente, “aquilo que é justo [*recht*], aquilo que é jurídico [*rechtlich*] e aquilo que é do Direito [*rechters*]” (ibidem).

Para antecipar algumas categorias que Kant irá introduzir algumas páginas mais à frente (306, EP p. 167, EB p. 150), podemos formular isto também da seguinte forma: a vontade que por natureza todos os homens têm de fazer uso da terra representa a condição para a *possibilidade* da posse da mesma, enquanto a lei que adjudica a cada um uma posse particular manifesta a *realidade* desta posse; a subsunção das relações reais de posse à vontade originária, pensada agora como comum e *a priori*, produz a lei que reparte o meu e o teu, a qual se refere à *necessidade* da posse de terra até então somente provisória e arbitrária. A correspondência das três *leges* com as três regras pseudo-ulpianas parece manifestar-se aqui acentuadamente. O “honeste vive” exige honestidade jurídica como condição das relações jurídicas em geral, exata-

¹⁰ [N. da T.] As duas últimas citações aparecem respectivamente assim na edição brasileira: “se essa vontade não encerrasse também o princípio para a escolha pelo qual uma *posse particular* para cada um na terra comum pudesse ser determinada (*lex iuridica*)”; “somente se proceder de uma vontade que seja unida *originalmente e a priori* (que não pressuponha nenhum ato jurídico para sua união). Daí procede apenas de uma vontade na condição civil (*lex iustitiae distributivae*)” (p. 112).

mente assim como a *lex iusti* na forma da vontade natural constitui a condição para as relações de posse juridicamente regulamentadas. Já que esta vontade ainda não corresponde a uma posse externa, continuamos no âmbito do meu e teu interno. O “neminem laede” exige não cometer nenhuma injustiça para com os outros. A ele corresponde a origem da posse privada: eu reivindico para mim somente minha parte da terra originariamente coletiva e deixo aos outros a possibilidade de tomar para si sua parte. Origina-se assim um meu e teu externo e, portanto, o direito privado (por ora só existem os sujeitos de direito como pessoas privadas, sem qualquer instância pública). As relações de posse originárias são arbitrárias, pois são produzidas pelo arbítrio de um e de outro segundo uma lei permissiva (*lex permissiva* 267, EP p. 104, EB p. 112; veja-se também 247, EP p. 70, EB p. 92). Para conferir-lhes um caráter peremptório faz-se necessária uma lei que assegure a cada um o que é seu – o que corresponde ao “suum cuique tribue”. E assim podemos agora compreender por que Kant considera (237, EP p. 54, EB p. 83) que a versão habitual desta fórmula como “dá a cada um o que é seu” representa um disparate, já que a ninguém se pode dar algo que ele já tenha: cada um já abarcou *de facto* uma parte da terra comum para si; trata-se meramente ainda de assegurar esta posse, isto é, de transformar a lei permissiva em lei distributiva – onde o adjetivo “distributivo” certamente figura desconcertantemente, já que não há mais o que se distribuir: a posse da terra já distribuída deve apenas, respectivamente, ser sancionada e receber um caráter peremptório, para tornar-se com isso uma verdadeira *propriedade*. Isto só pode acontecer através de uma vontade unida originariamente e *a priori*, portanto, em um estado civil. Aqui, surge um duplo problema de interpretação: em primeiro lugar, deve ser esclarecido o que é esta vontade unida e, a seguir, por que ela deve tão somente sancionar as relações de posse que se estabeleceram *de facto* sem redefini-las.

A vontade unida aparece pela primeira vez no § 8, cujo significativo título é: “ter algo exterior como seu é possível somente num estado jurídico, sob um poder legislativo público, quer dizer, no estado civil” (255, EP p. 85, EB p.101). As relações de posse originadas *de facto* são – assim argumenta Kant – resultado da vontade unilateral do particular (na página 267 [EP p. 103, EB p. 112] ele fala de “arbítrio”) e esta vontade unilateral “não pode servir de lei coercitiva para todos, porque isto poria em causa a liberdade segundo as leis universais” (256, EP p. 85, EB p.

101)¹¹. Daí Kant concluir a necessidade de uma “vontade que obriga cada um face ao outro, uma vontade coletivo-universal (comum) e poderosa” (ibidem). O estado em que uma tal vontade é legislativa é precisamente o estado civil, exclusivamente no qual, por isso, pode ocorrer um meu e teu externo (ibidem). Kant expressa esta idéia também algumas páginas mais à frente, onde a apropriação (o ato definitivo da tomada de posse que funda a verdadeira posse) é vista como o ato “de uma vontade universal e exteriormente legisladora (na idéia)” (259, EP p. 89, EB p. 104).¹²

A requerida vontade apresenta assim as seguintes características: (1) ela obriga todos os homens, (2) é comum a todos eles (ela é coletiva e universal) e (3) possui poder. O ponto (1) não parece ser problemático: a vontade é a capacidade de ser legislador para si mesmo;¹³ se há, pois, uma vontade que é comum a todos os homens, então ela lhes será por definição legisladora e, portanto, criadora de uma obrigação. Já o ponto (2) parece ser mais problemático: como devemos compreender uma vontade coletiva e universal? Poderíamos traçar um paralelo com a *volonté générale* de Rousseau. Mas isto está imediatamente fora de questão, sem considerar todas as outras possíveis diferenças, por uma simples razão: enquanto a *volonté générale* é a vontade comum de uma sociedade particular politicamente organizada, a vontade geral de Kant representa – em correspondência ao conceito original de *volonté générale* de Diderot – uma vontade comum a todos os homens.¹⁴ Trata-se de uma instância que deve ser pensada (“na idéia”) para que a “apropriação” receba validade e a posse seja assim assegurada – e isto não dentro da ordem de direito de uma sociedade de direito particular, mas por princípio (a doutrina do direito será, por fim, metafísica). A necessidade de uma tal instância – ou melhor: a necessidade de se pensar uma tal instância, – é justificada por Kant com o fato de que, do contrário, todo ato de aquisição seria arbitrário e, portanto, não criaria uma obrigação para os outros. Ele possuiria

¹¹ [N. da T.] Algumas pequenas diferenças em relação à edição brasileira nas duas últimas citações: “É possível ter alguma coisa externa como sua somente numa condição jurídica, sob uma autoridade que legisla publicamente, ou seja, numa condição civil” (p. 101); “não pode servir como uma lei coercitiva para todos no que toca à posse que é externa e, portanto, contingente, já que isso violaria a liberdade de acordo com leis universais” (idem).

¹² Também na página 269 (EP p. 106, EB p. 114) Kant fala da “vontade sintético-universal”, que confere aos arbítrios particulares a autorização para o uso de um objeto.

¹³ Na «Introdução à metafísica dos costumes», Kant fornece uma definição mais ampla que acaba identificando a vontade com “a própria razão prática” (213, EP p. 18, EB p. 63).

¹⁴ A *volonté générale* de Rousseau corresponderia antes à “vontade unida do povo, que procede *a priori* da razão” (338, EP p. 220, EB p. 182).

apenas validade subjetiva e não objetiva. À unilateralidade dos atos concretos de “apreensão” e de “declaração” deve seguir a reciprocidade do ato, mais abstrato, da “apropriação” (258, EP p. 89, EB p. 103 s.). A vontade geral deve ser pensada justamente para que a lei permissiva, a *lex permissiva*, possa tornar-se lei distributiva, a *lex iustitiae distributivae*. Ela deve ser pensada, portanto, para que as relações de posse estabelecidas no direito privado, que por sua natureza são arbitrárias e unilaterais, sejam reconhecidas e sancionadas como válidas. Kant chega a dizer que haveria aí um dever, também antes do estabelecimento do estado civil e antes de qualquer sanção, de reconhecer “como válido o ato de investimento na posse e de apropriação, mesmo que seja somente unilateral”, de tal forma que também “uma aquisição provisória da terra” tem conseqüências jurídicas (267, EP p. 103 s., EB p. 112). O interesse principal de Kant é, portanto, o de assegurar o direito privado: daí resulta a necessidade do direito público. Isto, por sua vez, concorda com a tradução kantiana (que é antes uma interpretação) da terceira regra, “Suum unicuique tribue”: “Entra num estado onde cada um possa ver aquilo que é seu garantido contra qualquer outro” (237, EP p. 54, EB p. 83)¹⁵. A tarefa da vontade geral não é, assim, a de definir (novamente) as relações de posse, mas apenas a de sancioná-las. Neste ponto, o fato de Kant falar em “lei distributiva” e “*lex iustitiae distributivae*” é algo desconcertante. Trata-se, quando muito, de uma distribuição secundária; ou seja, de um restabelecimento de relações de posse que foram postas em questão ou que foram perturbadas, mas que são em si mesmas legítimas. Assim, a vontade unificada parece meramente preencher a função de obter a validade da facticidade das relações de posse que foram estabelecidas através dos atos arbitrários de apreensão, declaração e apropriação (258, EP p. 89, EB p. 104). O estado civil deve ser estabelecido para que o direito privado provisório receba um caráter peremptório. Isso suscita a já mencionada questão: por que o direito público deve meramente sancionar as relações jurídicas (de posse) definidas no direito privado? A respeito deste problema voltarei a falar mais tarde.

O ponto (3), por fim, menciona que a vontade geral deve ser “poderosa”. Mas, afinal, de que poder se trata aqui? Já que o que está em jogo é a justificação da necessidade do direito público, então ele poderia ser entendido como o poder público-estatal. É precisamente este poder que leva à sua implementação concreta as leis (entre as quais está, tam-

¹⁵ [N. da T.] A tradução brasileira diz: “Participa de uma condição na qual o que pertence a cada um possa lhe ser assegurado contra todos os outros”.

bém, a lei distributiva que assegura a cada um o que é seu). Com isso, a vontade geral corresponderia a uma poderosa instância pública: ela seria idêntica ao Estado. Isto nos leva ao segundo lugar no qual as três *leges* aparecem, a saber, ao § 41, onde se fala da “passagem do meu e do teu no estado de natureza ao meu e ao teu no estado jurídico” (305, EP p. 167, EB p. 150).

5. A passagem para o estado civil como sanção das relações fáticas de posse.

Aqui reencontramos elementos já conhecidos: a vontade legisladora geral, a possibilidade, realidade e necessidade da posse, as três formas da *iustitia*, as três *leges* e a distinção entre o que é justo [*recht*], jurídico [*rechtlich*] e do Direito [*rechtens*]. Nesta passagem, tais conceitos são introduzidos em relação à origem do direito público e ao estabelecimento do estado civil.

A *lex iusti* diz que “comportamento é intrinsecamente justo segundo a forma” (306, EP p. 167, EB p. 150). Sobre um tal comportamento, sobre isso que é correto, cada um julga por si mesmo (297, EP p. 153, EB p. 142). Duas circunstâncias ulteriores, a saber, o fato de que se trata de um comportamento interior e o fato de que está em jogo a forma, mas não a matéria (a posse da terra), apontam para a primeira regra: o homem deve julgar qual comportamento faz dele um homem (juridicamente) honesto ainda antes de cada ato jurídico e de cada aquisição de terra. Daí a referência à *iustitia tutatrix*, à “justiça protetora” (306, EP p. 167, EB p. 150). Ela não é uma justiça recíproca e, por isso, intersubjetiva, como o são a *iustitia commutativa* e a *distributiva*, mas encontra sua aplicação somente no sujeito particular. Ela diz respeito à auto-proteção: o indivíduo deve proteger a si mesmo como pessoa de direito a fim de obter para seu arbítrio a “possibilidade” de adquirir objetos (que são a “matéria” do arbítrio). É só no momento da aquisição que os outros entram em jogo – o que dá lugar à pergunta sobre qual comportamento *externo* é “susceptível de ser exteriormente legalizável” (ibidem) *segundo a matéria* (ou seja, com respeito à terra a ser adquirida). Questões jurídicas se originam, portanto, somente com o surgimento de relações intersubjetivas de posse, isto é, com o direito privado, e são resolvidas através da *lex iuridica* (ibidem). Com isso, a *iustitia commutativa* deveria servir como critério para a avaliação daquilo que é *jurídico* [*rechtens*]. A máxima suprema dessa justiça deveria ser, então, “neminem laede”: comporta-te

em relação à aquisição da terra originariamente comum de tal forma que tu não perturbes a atividade de aquisição dos outros arbítrios. Se uma tal perturbação não for evitável e, portanto, se o conflito for inevitável (e ele o é sempre, como visto), então deve ser estabelecido um estado civil no qual haja tribunais que julguem o que é *de direito* [*rehtens*] (*lex iustitiae*) – e, precisamente, de acordo com a *iustitia distributivae*, cujo princípio supremo deveria ser o “*suum cuique tribue*”. Enquanto não há uma justiça distributiva nós nos encontramos em um estado natural. Assim, há uma certa assimetria entre as duas primeiras regras e a terceira e suas respectivas formas de lei, de justiça, etc. Por um lado, no estado de natureza, temos o meu e teu interno e externo e, por conseguinte, o direito privado “interno” e externo (dos quais o primeiro não representa em si mesmo um direito verdadeiro), a atitude interna e externa, a forma e a matéria do arbítrio, a vontade abstrata de usar da terra e a “apropriação” da terra e, finalmente, a possibilidade e a realidade da posse. Por outro lado, no estado civil (que Kant distingue de um estado meramente social: 306, EP p. 168, EB p. 150), temos a sanção das relações de posse originadas no estado de natureza e a afirmação de sua necessidade. Aqui, chega ao fim aquele processo em cujo início estava a honestidade jurídica, a auto-afirmação do indivíduo como pessoa de direito (forma) e sua vontade de fazer uso da terra (possibilidade), e que persistiu através da aquisição (realidade) da terra (matéria) ela mesma.

Com o que tem lugar uma nova e mais grave assimetria: este processo só pode vir à tona se os indivíduos se afirmarem como pessoas de direito e, assim, como possíveis proprietários de terra, isto é, se cumprirem a primeira regra, o “honeste vive”. Isto aponta mais uma vez para o papel singular desta regra, pois sem o seu cumprimento o direito e as relações jurídicas em geral não são possíveis: daí o seu *status* singular como um dever de direito interno (ver acima). Em compensação, a aquisição concreta da terra pode acontecer igualmente sem o cumprimento da segunda regra, o “*neminem laede*”: é inteiramente possível, para Kant até mesmo muito provável, que a distribuição da terra originariamente comum não se realize conforme esta regra. Não obstante, ela deve ser reconhecida como juridicamente obrigatória e como válida (267, EP p. 103, EB p. 112). Esta assimetria corresponde ao significado de conceitos como forma e possibilidade por um lado e matéria e realidade por outro: o desfecho de um processo como o de aquisição de posse está sempre em aberto; a possibilidade não encerra uma necessidade, mas prepara o caminho para *uma* realidade (entre muitas outras). Agora, contudo, surge mais uma vez a questão sobre a justificação do direito público. Isto se

mostra como indispensável para que se possa conferir à realidade arbitrária, aleatória e possivelmente até injusta (embora jurídica) das relações de posse aquela necessidade que ela não poderia em si mesma apresentar. As condições que são sancionadas através do direito público não são, assim, incondicionalmente justas: elas são qualificadas meramente como lícitas e como de direito. Daí Kant poder afirmar que o “*suum unicuique tribue*” não deva ser traduzido como “dá a cada um o que é seu”, mas como “garante a cada um o que é seu”: o último representa uma simples sanção de relações de posse já existentes e o primeiro possivelmente significaria uma nova distribuição da posse. A finalidade do direito, no entanto, é apenas o regulamento da coexistência dos arbítrios “segundo uma lei universal da liberdade” (230, p. 77) e não o estabelecimento de uma sociedade justa com respeito à propriedade privada. Isto se manifesta também em ambas as regras pseudo-ulpianas que são propriamente jurídicas (na segunda e na terceira, portanto): o “*neminem laede*” exige uma simples omissão e nenhuma ação positiva a favor dos outros e o “*suum cuique tribue*” exige a sanção do *status quo*. A primeira regra, o “*honeste vive*”, que não deve ser totalmente qualificada como jurídica, já que representa um dever interno com respeito ao meu e teu interno, também nada significa quanto a uma sociedade justa, mas simplesmente formula uma lei que tem o indivíduo como seu destinatário. Como *lex iusti*, na verdade, ela quer dizer que todo homem deve ser justo, sendo um tal tipo de justiça definido, no entanto, meramente como honestidade jurídica (igualmente no sentido da *iustitia tutatrix*) ou, quando muito (238, EP p. 56, EB p. 84), como integridade – uma qualidade que também tem a ver com a simples omissão da injustiça.

Embora Kant pretenda fornecer os princípios metafísicos de um sistema de direito, isto não significa nem que o requerido sistema deva abstrair da realidade da relação fática interpessoal dentro de uma comunidade (trata-se precisamente de “*princípios [Anfangsgründe]¹⁶ metafísicos*” e não de uma *doutrina metafísica do direito*), nem que ele seja justo no sentido de uma justiça distributiva primária.

¹⁶ O termo alemão traduzido literalmente poderia significar “fundamentos iniciais” ou “razões iniciais”. Ele remete, portanto, a uma dimensão meramente temporal e à idéia de proposições norteadoras. O termo português “princípios” mantém esta ambigüidade [N. do A.].

6. Os três poderes

A *iustitia distributiva* impõe-se através de tribunais. A ela e à terceira regra pseudo-ulpiana corresponde, assim, o poder judiciário que Kant designa como aquele “que atribui a cada um o seu de acordo com a lei”, portanto, como a aplicação concreta do “*Suum cuique tribue*” (313, EP p. 178, EB p. 155). Mas, haveria uma simetria semelhante também entre os outros dois poderes e as primeiras regras com suas formas de justiça? Começemos com o poder soberano na pessoa do legislador. Quem é o legislador, isto é, o soberano? Kant diz que (1) o poder legislativo “só pode caber à vontade unida do povo” (313, EP p. 179, EB p. 156). A seguir¹⁷, (2) ele fala de um “soberano do povo” [*Beherrscher des Volks*] (317, EP p. 184, EB p. 159 e 323, EP p. 195, EB p. 166), de um “soberano do Estado” [*Staatsherrscher*] no singular (317, EP p. 185, EB p. 159). Finalmente, (3) de um “soberano universal” [*allgemeines Oberhaupt*] que “não pode ser nenhum outro senão o povo unido ele próprio”, embora não deva ser confundido com “o conjunto de indivíduos desse mesmo povo”; para com tal conjunto o soberano tem a relação “do que manda (*imperans*) com o que obedece (*subditus*)”, portanto, com seus “súditos” (315, EP p. 182, EB p. 158), assim como em Rousseau, para o qual os parceiros de direito são ao mesmo tempo autores e destinatários do direito.

Assim, o soberano é o povo. Entretanto, toda república é sempre representativa (341, EP p. 224, EB p. 184), de forma tal que o poder legislativo concreto pode ser exercido, segundo a clássica distinção, por um indivíduo (autocracia), por vários indivíduos (aristocracia) ou por todos os indivíduos (democracia) (338, EP p. 220 s., EB p. 182). Aqui, agora, deixo deliberadamente de lado todos os problemas que se originam da questão da representação¹⁸ e procuro interpretar as relações entre os três poderes à luz da análise precedente.

A vontade soberana e legisladora do povo estabelece as leis que são em si de natureza geral. É somente através da atividade do regente que elas podem se tornar decretos e, portanto, prescrições particulares que se ajustem às circunstâncias reais sob as quais as leis gerais devem

¹⁷ Sigo aqui a edição realizada por Bernd Ludwig, na qual o § 49 da Akademie-Ausgabe corresponde aos §§ 48-49 e o § 47 ao § 50.

¹⁸ Sobre a questão da representação permito-me remeter a PINZANI, Alessandro. *Representation in Kant's Political Theory*. In: J. Joerden, S. Byrd e J. Hruschka (orgs.). *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Vol. 15. Berlin: Duncker & Humblot, 2008 (no prelo).

encontrar aplicação. Esta aplicação é então sancionada pela atividade do órgão judiciário que é a instância que por fim confere ao direito o seu caráter peremptório. Neste aspecto, a referência que Kant faz ao silogismo prático (313, p. 156) é bastante fácil de compreender: a lei como princípio geral constitui, então, a premissa maior, o decreto como princípio particular constitui a premissa menor, enquanto a sentença representa a conclusão através da aplicação de ambas as proposições a casos particulares concretos.

Aqui persiste uma analogia quanto à distinção encontrada no direito privado entre, por um lado, possibilidade, realidade e necessidade, e, por outro lado, forma, matéria e base jurídica (ou justificação) de aquisição da propriedade. Na medida em que ela contém apenas princípios gerais, a lei constitui tão somente a moldura dentro da qual devem ser encontrados os critérios concretos (o decreto) que possibilitam eventualmente, então, os juízos sancionantes (a sentença). Na verdade, a analogia não parece poder seguir adiante, a menos que reinterpretemos neste ponto as três regras pseudo-ulpianas, dando-lhes um significado bem além daquele que até agora possuíam.

De acordo com esta re-interpretação (sem que ela seja uma completa transformação), as três regras diriam respeito respectivamente à possibilidade, realidade e necessidade e à forma, matéria e justificação do direito não apenas privado, mas do direito em geral. O “honeste vive” corresponderia, assim, a um princípio formal segundo o qual devem ser obtidas as condições para a regulamentação jurídica das relações inter-humanas. Em nível individual isso acontece através da adoção de uma atitude de integridade ou de honestidade jurídica, e em nível institucional através da promulgação de leis gerais que não dizem respeito ainda a uma relação humana concreta, mas apenas a relações abstratas possíveis. Já o “neminem laede” manifestaria um princípio material segundo o qual as relações inter-humanas devem ser juridicamente regulamentadas de tal forma que nenhuma injustiça aconteça. Em nível individual isso se dá através da abnegação de uma ação injusta contra outros, e em nível institucional através da obtenção de critérios particulares que regulamentem as relações inter-humanas concretas. Quanto ao “Suum cuique tribue” (na interpretação mais minuciosa de Kant), deveríamos tomá-lo como um princípio que se compõe de dois momentos que possuem *status* distintos. O primeiro é meramente um momento descritivo que comprova que uma regulamentação jurídica de relações inter-humanas só é possível na moldura de uma entidade coletiva dotada de um poder sancionante. O segundo momento tem caráter normativo e ordena que uma tal entidade

coletiva seja estabelecida. Este momento normativo que exige a entrada no estado civil diz respeito ao nível individual. É em nível institucional, em contrapartida, que tem lugar aquela sanção dos critérios particulares (em conformidade às leis gerais adotadas), que constitui o momento descritivo do princípio.

Certamente, a questão da justificação do Estado retorna com força aumentada na distinção destes dois momentos na terceira regra. A regulamentação jurídica de relações inter-humanas só é possível através de um poder coercitivo. Isto se segue analiticamente do conceito do direito segundo o qual ele sempre está ligado a este poder (§ D, 231, EP p. 44, EB p. 77). Não é analítica, no entanto, a conclusão de que tal poder compete apenas a uma entidade coletiva organizada estatalmente. Para isso, precisamos de uma condição suplementar que seja sustentada pela observação empírica: no estado de natureza (que é considerado aqui o estado no qual o direito privado já está em vigor, embora em forma provisória) não há uma instância que confira ao direito provisório um caráter peremptório (312, EP p. 176 s., p. 154 s.). Na verdade, em princípio não é impossível que, em um conflito de direito privado, as duas partes se comportem cooperativamente e que cheguem ao acordo de tomar como obrigatória a decisão independente de um terceiro. A simples possibilidade, porém, de alguém se mostrar como não cooperativo e de se negar a adotar a sentença de um juiz basta para justificar o estabelecimento de uma instituição que dispõe de poder coercitivo suficiente para obrigar, com isso, indivíduos indispostos e renitentes a aceitar seu juízo independente. Esta instituição, que deve pertencer assim a um monopólio de poder, é precisamente o Estado. Nesta altura, é interessante notar que a justificação de Kant para a existência do Estado aproxima-se daquela de Hobbes. É sobretudo na figura do soberano que o inglês vê a instância na qual toda guerra de opiniões tem fim, esta que representa a mais perigosa ameaça à paz.¹⁹

7. Direito do Estado e direito das gentes

O povo não é nenhum homem concreto como o é, pelo contrário, o sujeito do direito. Mas ele pode sim chegar à individualidade e tornar-se sujeito de direito: isto ocorre, como se sabe, através do “contrato originá-

¹⁹ Permito-me aqui remeter a PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di Fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006, 139-ss.

rio” (315, EP p. 182, EB p. 158). A “comunidade política em geral” daí procedente, a “*res publica latius dicta*” (338, EP p. 220, EB p. 182), possui uma característica que nós, na verdade, só atribuiríamos aos indivíduos naturais: ela é inviolável. Quando a vontade geral do povo se une em uma sociedade, então esta não é mais uma decisão reversível e a sociedade *deve* “conservar-se perpetuamente” (326, EP p. 199, EB p. 169). Ela possui, por assim dizer, uma obrigação para consigo mesma, para com a coletividade em sua própria pessoa, se é que podemos usar uma tal expressão. Neste aspecto, aqui parece desenvolver-se uma analogia com o preceito da honestidade jurídica no “*honeste vive*”: assim como a primeira regra pseudo-ulpiana proíbe respectivamente a auto-escravidão e a auto-alienação e ordena, portanto, a auto-afirmação como pessoa de direito, também a coletividade não se deve dissolver, mas sim se afirmar sempre novamente como pessoa jurídica. Em nível individual esta auto-afirmação como (possível) pessoa jurídica era a condição para a origem do direito em geral e, particularmente, em primeiro lugar, do direito privado seguido do direito público. Em conformidade com isso, a auto-afirmação como (possível) pessoa jurídica em nível coletivo é condição para a origem das relações jurídicas entre entidades coletivas no plural, para a origem do direito das gentes.

Assim como o direito privado regulamenta as relações entre os indivíduos, o direito das gentes ordena juridicamente as relações entre os Estados. Não por acaso encontramos três momentos no § 54 (no segundo parágrafo, portanto, da seção do direito das gentes): um estado não jurídico no qual os Estados vivem “como os selvagens sem lei”; um estado de natureza como estado de guerra permanente, ainda que não concreto; e uma união dos Estados para pôr fim a este estado anárquico (344, EP p. 227 s., EB p. 186). Ao contrário, porém, do que acontece em nível individual, esta união dos Estados entre si não forma “nenhum poder soberano (como numa Constituição civil), mas somente uma *associação*”, portanto, “uma aliança [...] que pode ser denunciada em qualquer momento” (344, EP p. 228, EB p. 187). O direito das gentes permanece, assim, um direito meramente provisório.

Aqui aparece uma certa aporia no sistema de direito de Kant: nada corresponde em nível interestatal ao surgimento do direito público e do Estado. A tríade introduzida por Kant quanto ao direito do Estado, ao direito das gentes e ao direito cosmopolita só o é *prima facie*, pois o direito cosmopolita é um tipo de especificação do direito das gentes, a saber, aquela parte que regulamenta as relações entre indivíduos, por um lado, e os Estados estrangeiros ou seus respectivos cidadãos, por outro.

O direito cosmopolita não constitui uma extensão do direito em um nível mais alto (como ocorre, em contrapartida, com o direito das gentes em relação ao direito do Estado), nem um avanço a respeito do seu caráter (como ocorre, então, com o direito peremptório em relação ao provisório).

Quando os Estados entram numa federação eles se encontram, de certo modo, sob relações jurídicas uns com os outros. Estas, no entanto, – analogamente ao direito privado individual – possuem um caráter provisório. Já não se trata de um estado de natureza originário, mas também não de um estado de direito. Que Kant realmente pense sobre uma tal situação se mostra no fato de que, nos parágrafos seguintes (de 55 a 60), ele se ocupa da questão do direito de guerra. Ele parte, pois, do princípio de que também neste estado jurídico provisório as guerras são possíveis (embora não legítimas) – tal como no estado de direito privado são possíveis conflitos entre os indivíduos, que podem terminar com a vitória do mais forte e, possivelmente, em injustiça. Em nível individual Kant supera esta dificuldade ao apontar para a necessidade de um Estado, recusando-se a fazer o mesmo em relação ao nível interestatal. O caráter jurídico provisório da federação dos povos relaciona-se, portanto, com a negação de um Estado mundial: discuti-la, no entanto, ultrapassaria o espaço deste trabalho.²⁰

8. Observações finais

De nossa análise depreende-se o papel central que cabe às três regras pseudo-ulpianas dentro da *Doutrina do Direito*. Sob as três fórmulas latinas encontra-se uma tríade, a saber, a “possibilidade – realidade – necessidade” das relações jurídicas, que atravessa toda a *Doutrina do Direito* como uma linha vermelha e que coloca suas diferentes partes em um movimento triádico que fundamenta a origem de um momento do seu precedente com consequência lógica.

Ao mesmo tempo, aparecem aí aporias que devem ser atribuídas menos à lógica interna deste movimento, antes às ressalvas de Kant em aceitar os resultados lógicos do seu raciocínio até a última consequência (como no caso do Estado mundial), ou ao fato de ele colocar entre parên-

²⁰ Permito-me aqui remeter a PINZANI, Alessandro. *Das Völkerrecht*, em: O. Höffe (org.). *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Reihe Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 1999, 235-255.

teses questões da justiça distributiva na medida em que ela comportaria uma redistribuição completa da propriedade e a produção de novas relações de posse. Neste aspecto, a teoria do direito de Kant não é de modo algum uma teoria da justiça, mas antes uma teoria daquilo “que está estabelecido como direito [*rechters*] (quid sit juris)” (§ B, 229, EP p. 42, EB p. 76). Entretanto, a insistência sobre o momento arbitrário e meramente empírico da distribuição concreta de terra não contradiz a concepção própria de Kant de uma doutrina do direito metafisicamente fundamentada porque, mesmo que esta deva abstrair de elementos empíricos, ela ainda deve ser aplicada a circunstâncias empíricas, como a certas relações de posse, por exemplo. Isto por sua vez não significa que Kant exclua por princípio a possibilidade de uma redistribuição da propriedade. Mas examinar esta questão não é tarefa deste trabalho.

Resumo:

O presente artigo se ocupa com as três regras do Pseudo-Ulpiano introduzidas por Kant na “Divisão geral dos deveres de direito” da *Doutrina do Direito*. A partir destas regras é possível reconstruir a arquitetura sistemática da obra; portanto, elas desempenham um papel central na teoria jurídica kantiana. Contudo, elas levantam também vários problemas interpretativos, a começar da expressão “dever jurídico interno” usada por Kant em relação à primeira regra, o “honeste vive”. O artigo se propõe resolver tais problemas situando os passos problemáticos no contexto sistemático da *Metafísica dos Costumes*.

Abstract:

This article deals with the three Pseudo-Ulpianian rules introduced by Kant in the “General division of duties of right” in the Doctrine of Right. Taking these rules as a starting point one can reconstruct the whole systematic architectonic of this work; they play therefore a central role in Kant’s theory of law. However, they put also a number of interpretative problems, like e.g. the term “internal duty of right” used by Kant with regard to the first rule, “honeste vive”. This article aims to giving a solution to these problems by situating the problematic passages in the systematic context of the *Metaphysics of Morals*.

Kant's Concept of Spontaneity within the Tradition of Aristotelian Ethics

Marco Sgarbi

Università di Verona

In *Kant über Freiheit als Autonomie*, Gerold Prauss suggests that in the middle of the 1760's beside Rousseau's influence on the concept of freedom in Kant's moral writings, it is possible to find also the Aristotelian notion of spontaneity.¹ The aim of the paper is to contextualize by means of the methodology of the *Quellengeschichte* Kant's concept of spontaneity within the tradition of Aristotelian ethics.² In the first part of the paper I analyze Aristotle's concept of spontaneity and in the second its reception from Renaissance to Kantian philosophy. The third and fourth parts deal with spontaneity in Kant's moral writings with the exemption of the *Kritik der Urteilkraft*, which involves and implies a much larger set of considerations on teleology and metaphysics. The conclusion is a critical assessment of Kant's appropriation of Aristotle's spontaneity.³

1. Aristotle's Concept of Spontaneity

The term spontaneity derives from the Latin noun *spontaneitas*, which is the translation of two Greek words: *automatos* and *ekoúsios*. *Automatos* concerns something capable of self-movement whereas *ekoúsios* is an act

¹ GERLOD PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 128.

² NORBERT HINSKE, *Che cosa significa e a quale fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà*, in «Studi Kantiani» XIX (2006), pp. 113-120.

³ All quotes are from KGS=IMMANUEL KANT, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902-ff) cited by volumes and pages.

that presupposes the intervention of an agent. Aristotle uses the concept of spontaneity as *automatos* especially in his works on natural philosophy while as *ekoúsios* in his ethical treatises. Aristotle uses *automatos* only once in his ethical investigations in relation to the human action in the paragraphs 4 and 6 of the second book of the *Physica*. He writes that what happens for fortune or case is not necessary, it is accidental, and that accidental is something irrational because the reason is only in the necessary things. A spontaneous act is irrational and therefore accidental is also its result. Aristotle, however, specifies that fortune and casualness do not coincide. Fortune concerns the success of a practical action, i.e., of someone that has practical intellect. Aristotle denies fortune to animals and children because they are not able to plan actions, because they have no intelligence. The actions of animals and children are casual. Only this kind of accidental acts are called properly spontaneous.

Aristotle develops the moral concept of spontaneity as *ekoúsios* in the third book of the *Ethica Nicomachea*. The term is often translated in modern languages as voluntary but it differs meaningfully from voluntary as a result of the *boulé*.⁴ In the first six paragraphs, Aristotle denotes the differences between *ekoúsios* and *bouleutós*. Aristotle begins to define the term *akousíos*, not-spontaneous, involuntary. He writes that «actions are involuntary when done (a) under compulsion or (b) through ignorance» (1109a 35-1110 a 1). An act done through ignorance is, for Aristotle, in any case not voluntary (1110 b 18). Compulsory act, *bíaios*, is a term to apply to any case in which «the cause of the action lies in things outside the agent and when the agent contributes nothing» (1110 b 1-3). Compulsory acts are for instance to be jailed or to be carried by the wind. The problem between voluntary and involuntary actions rises when for example a tyrant having a man's parents and children in his power commands him to do something to save their lives but if he refuses they will be put to death (1110 a 5-8). Aristotle defines these kinds of actions as mixed actions that are similar to voluntary actions. Spontaneous acts are when «the origin of the movement of the parts of the body instrumental to the act lies in the agent and when the origin of an action is in oneself, it is in one's own power to do it or not» (1110 a 12-17). Even if the principle of the action is in the agent, it does not choose guided by intelligence but case by case according to the opportune time (*kairós*). The result of the action is therefore accidental and not neces-

⁴ The most exhaustive work on the differences among spontaneity, will and choice in Aristotle is: ANTHONY KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, London, Duckworth, 1979.

sary. In the third chapter Aristotle exhaustively defines spontaneous as «an act of which the origin lies in the agent, who knows the particular circumstances in which he is acting» (1111 a 22-24). He specifies that the behaviors of animals and children are spontaneous (*ekousios*), even if irrational. Irrationality is not opposed to spontaneity but to *prohairesis*, which needs the intelligence. In 1111 b 6-10, Aristotle states that «choice is manifestly a spontaneous act but the two terms are not synonymous. Children and the lower animals as well as men are capable of spontaneous action, but not of choice. Also sudden acts may be termed spontaneous, but they cannot be said to be done by choice [...] The irrational animals do not exercise choice, but they feel desire and passion». In spontaneous acts the origin lies in the agent but they do not precede according to an order necessary for the choice. The suffix “pro” of *proairesis* means the anteriority of the decision before the actions that is not possible in spontaneous acts.

2. The Evolution of the Aristotelian Concept of Spontaneity from Renaissance to Kant

Aristotle’s concept of spontaneity survives with few variances in the Middle Ages until the discussion on the servant and free will in the Renaissance.⁵ Especially in Protestant theology in connection with Luther’s doctrines of predestination and grace, the Aristotelian theory of spontaneity does not give a satisfying answer. If deliberation depends on spontaneity and spontaneity is based on the internal dispositions of the agent, the agent acts in the worst or better way according to the internal dispositions. Causality of the agent in this way is necessarily determined. Every spontaneous act is free *a coactione*, but having psycho-empirical presuppositions based on the human nature created by God is not free *a necessitate*. On this point the Catholic Roberto Bellarmino, in *De gratia et libero arbitrio*, clarifies that freedom is not *libertas a coactione* but *libertas a necessitate*. Otherwise, according to Bellarmino, human beings would be free like sheep when they go spontaneously to pasture.⁶ A real

⁵ On the history of concept of spontaneity see THOMAS S. HOFFMANN, *Spontaneität*, in JOACHIM RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1988, X, pp. 1424-1434; WALTER WARNACH, OTTO H. PESCH AND ROBERT SPAEMANN, *Freiheit*, in JOACHIM RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1972, II, pp. 1064-1098.

⁶ ROBERTO BELLARMINO, *Opera omnia*, Napoli, Giuliano, 1856-62, III, p. 5.

voluntary act is possible only through the practical judgment for Belarmino, as in Aristotle.⁷

During the first half of the seventeenth century Calvinists as Adriaan Heereboord try to formulate an Aristotelian compatibilistic theory of freedom. The will is the last judgment of choice (*prohaíresis*), as a final step in the deliberation. In Heereboord's perspective the relation between choice and will is causal and at the same time necessary, like the relation between the instinct and the impulse to act in animals. Free actions are possible therefore through the will, but the will is not free because it depends necessary from practical intellect. If the practical intellect is enlightened by God, the will is good.⁸ Other Protestant positions admit the *libertas indifferentiae* and re-contextualize the role of spontaneity. The main argument is that, if the will is necessary determined by the practical intellect, Lutherans and Calvinists reduce the free will to spontaneity, to the same a-moral faculty that the Catholic scholastic enemies attribute to animals. In opposition to the Lutherans, the catholic Luis Molina writes that freedom has two main meanings. The first improper meaning is *libertas a coatione* as *quod sponte fit, sive fiat naturali necessitate sive non*. This kind of freedom is not enough to found the free will because it reduces the condition of man to mere passivity. The specific condition of free will is *libertas a necessitate* and it is possible only if the will can decide whether to follow the practical intellect or not.⁹

Among philosophers, the theological disputes on the concept of spontaneity are investigated by Gottfried Wilhelm Leibniz, especially in the *Initia et specimina scientiae novae generalis* and in the *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.¹⁰ Aristotle's influence on the concept of spontaneity is very clear in

⁷ The best reconstruction of the history of concept of spontaneity from Renaissance to Kant is FRANCESCO PIRO, *Spontaneità e ragion sufficiente*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 147-95.

⁸ ADRIAAN HEEREBOORD, *Meletemata philosophica*, Nijmegen, Hoogenhuysen, 1664, II, pp. 49-61.

⁹ LUIS DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii*, Oña and Madrid, Sapientia, 1953, pp. 10-14. On the concept of spontaneity in Molina and its reception in Leibniz see DIDIER KAPHAGAWANI, *Leibniz on Freedom and Determinism in Relation to Aquinas and Molina*, Aldershot, Ashgate, 1999; SEAN GREENBERG, *Leibniz against Molinism: Freedom, Indifference, and the Nature of the Will*, in DONALD RUTHERFORD AND JOHN A. COVER (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, cit., pp. 217-33.

¹⁰ A=GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923-ff, cited by series, volume, page; GP=GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, Weidmann, 1875-90, cited by volume, page.

the young Leibniz.¹¹ In the *Confessio Philosophi*, Leibniz states that «Aristotle defined spontaneous what is determined by an inner principle and free what is spontaneous but also determined by a choice».¹² In the letter to Stensen of 27 November 1677, Leibniz writes that «for the Ancients, spontaneous and free are different for the kind and for the specie, freedom is rational spontaneity»¹³. In the chapter “Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’ame avec le corps” of the *Initia*, Leibniz summarizes his position on the problem of freedom stating that «freedom is spontaneity with intelligence».¹⁴ Freedom is, Leibniz continues, spontaneity in animals and in other substances without intelligence while in human beings is more perfect and it is properly freedom. Leibniz resumes Aristotle’s distinction between spontaneity and freedom as *pro-hairesis* but he adds that «spontaneity is contingency without coercion, a spontaneous act is not something necessary or forced»¹⁵. Freedom as *libertas indifferentiae* is impossible for Leibniz, because a kind of freedom that has no reason to determinate the choice is unconceivable or conceivable only improperly. It would be as an action without cause.¹⁶ Substances determined by inner principles are freer than the ones determined by external reason.¹⁷ In mature writings as the *Théodicée* Leibniz articulates his theory of spontaneity more exhaustively. In paragraph 301 he states that «spontaneity of human actions is undoubtedly, if it is used Aristotle’s definition according to which a action is spontaneous when

¹¹ On the concept of spontaneity in Leibniz see DONALD RUTHERFORD, *Leibniz on Spontaneity*, in DONALD RUTHERFORD AND JOHN A. COVER (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, cit., pp. 156-80; MICHAEL J. MURRAY, *Intellect, Will, and Freedom: Leibniz and His Precursors*, in «The Leibniz Review» VI (1996), pp. 25-60; MICHAEL J. MURRAY, *Spontaneity and Freedom in Leibniz*, in DONALD RUTHERFORD AND JOHN A. COVER (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, cit., pp. 194-216. On Leibniz’s reception of Aristotelian doctrines see FRANCESCO PIRO, *Varietates identitate compensata: Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli, Bibliopoli, 1990; FRANCESCO PIRO, *Leibniz et l’Ethique à Nicomaque*, in RENATO CRISTIN (ed.), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Stuttgart, Steiner, 1994, pp. 179-96; CHRISTIA MERCER, *Mechanizing Aristotle: Leibniz and Reformed Philosophy*, in MICHAEL ALEXANDER STEWART (ed.), *Studies in Seventeenth Century European Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 117-52; RICCARDO POZZO, *Leibniz’s on Aristotle Logic and Metaphysics*, in CHRISTOPH ASMUTH AND LISA WENDLANDT (eds.), *Nihil sine ratione*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 1020-27; CHRISTIA MERCER, *Leibniz’s Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

¹² A VI, pp. 3, 133.

¹³ A VI, pp. 44, 1377.

¹⁴ GP VII, p. 108.

¹⁵ GP VII, p. 108.

¹⁶ GP VI, p. 296.

¹⁷ GP VII, p. 109.

the principle lies in the agent, *Spontaneum est, cuius principium est in agente...* the two conditions of freedom, on which Aristotle wrote, i.e., spontaneity and intelligence, are reunified in the power of choice». ¹⁸ According to Leibniz, spontaneity is one of the three requirements of the free act. The second requirement is intelligence and the last is contingency. Leibniz, reader of Bellarmino, tries to avoid in his theory of spontaneity *libertas a necessitate* by means of contingency. A free act is determined and inclined by its reasons but never necessitated; this is the reason why contingency is the third requirements of freedom.

Leibniz conceives spontaneity not only morally but also epistemologically. In the monads, every change happens according to an inner principle. ¹⁹ Spontaneity is therefore an attribute of reason, the origin of all representations and volitions. Conceiving spontaneity from this perspective, Leibniz has revolutionized the relation between the subject and the object of knowledge opening the way for the Kantian Copernican revolution and Idealism.

Through Leibniz, the Aristotelian concept of spontaneity becomes widespread in the German philosophy of the *Aufklärung*. Christian Wolff in the *Psychologia empirica* and in the *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, in Aristotelian wake, defines spontaneity as «*principium sese ad agendum determinandi intrinsecum*». ²⁰ Spontaneity in the Aristotelian sense also plays a crucial role in the dispute on freedom and fatalism between Wolff and Joachim Lange. ²¹ Wolff defends himself from the accusation of Spinozism asserting that the spontaneity of the mind, i.e., the power of self-determination, guarantees the freedom of the agent. In the discussion, as Bruno Bianco has noted, both Lange and Wolff use Aristotle's example of *Metaphysica* 1047 a 17-19 of a man that wants to stand up from a chair as a specific kind of causality by freedom. Lange reduces this movement to mechanical necessary movement of the body without any agent's freedom, instead, in opposition Wolff interprets the movement as a result of a real spontaneity. Aristotle's example is very important because Kant deals with it in the *Anmerkung zur dritten Antinomie* to define what is a spontaneous act. He writes «if now, for example,

¹⁸ GP VI, p. 296.

¹⁹ GP VI, p. 607.

²⁰ CHRISTIAN WOLFF, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle, Regner, 1719, p. 317; CHRISTIAN WOLFF *Psychologia empirica*, Halle, Renger, 1738, p. 702.

²¹ On Wolff-Lange dispute see BRUNO BIANCO, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in «Verifiche» XV (1986), pp. 43-89.

completely freely and without any necessary determining influx of the natural causes, I stand up from my chair, from this event, considering also its natural consequences at infinite, begins in absolute sense a new series of events».²² Kant uses the example to demonstrate that the absolute beginning of a spontaneous act is possible even if only in the series of the causes and not of the time.

In the first generations of Wolff's scholars the concept of spontaneity remains unchanged.²³ The most meaningful position is in Alexander Gottlieb Baumgarten's *Metaphysica*, in which spontaneity is the faculty of the monad as «*vis repraesentativa pro positu corporis humani*».²⁴ Spontaneous souls are *autómata*, which confirms Baumgarten's reference to the Aristotelian notion of the spontaneous soul as *automaton spirituale*.²⁵ In his *Metaphysik*, Georg Friedrich Meier translates the Latin *spontaneitas* with *Selbsttätigkeit*.²⁶ Kant uses frequently the term *Selbsttätigkeit*, especially in the critical period, to denote the spontaneous activity. In the wake of the Aristotelian tradition is Joachim Georg Darjes, whom Giorgio Tonelli characterizes as Kant's source for the distinction Analytic-Dialectic of the *Kritik der reinen Vernunft*.²⁷ In the chapter "Von der Monadologie im allgemeinen Sinne" of the *Elementa metaphysices*, Darjes defines spontaneity *principium entis efficiens intrinsecum* while in the *Philosophische Nebenstunden* he defines it as *Selbsttätigkeit*.²⁸

²² KGS III, A 450/B 478.

²³ See MARCO SGARBI, *Spontaneity from Leibniz to Kant. Sources and Studies*, in HERBERT BERGER, JÜRGEN HERBST, SVEN ERDNER (eds.), *Einheit in der Vielheit: XII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, Leibniz Gesellschaft 2006, 989-96.

²⁴ ALEXANDER G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle, Hemmerde, 1756, pp. 176-77.

²⁵ *Ibid.*, 270-74.

²⁶ GEORG F. MEIER, *Metaphysik*, Halle, Gebauer, 1755-7, §695-699.

²⁷ GIORGIO TONELLI, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» IX (1964), pp. 233-242; GIORGIO TONELLI, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic: A Commentary to its History*, Hildesheim, Olms, 1994.

²⁸ JOACHIM G. DARJES, *Elementa metaphysices*, Jena, Cuno, 1744, p. 307; JOACHIM G. DARJES, *Philosophischen Nebenstunden*, Jena, Gollner, 1749, p. 128.

3. Spontaneity in Kant's Early Writings

Just like Aristotle, Kant uses the concept of spontaneity in natural philosophy as well as in moral philosophy since his early pre-critical writings. Spontaneity in natural philosophy occurs, for instance, in the *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. In this work, Kant conceives spontaneity as an element of the phenomenal world. He states that each body has an original force, a *vis activa* that determines actions and representations.²⁹ In the §120 and §129 of the *Gedanken*, Kant clarifies that a body that has in itself the reason of its own actions is a body that preserves its movement freely and continuously to the infinite. Bodies that are able to determine themselves are spontaneous. Spontaneity is the life and the original activity of substances.³⁰

Kant uses spontaneity in the moral sense for the first time in 1755 in the second part of the *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* in the chapter on the principle of determining reason. In the fourth proposition Kant writes: «to determine is to posit a predicate while excluding its opposite, that which determines a subject in respect of any of its predicates, is called the reason».³¹ The reason is antecedently determining if it precedes that which is determined; it is consequentially determining when it would not be posited unless the concept which is determined by it had not already been posited from some other source. The former is the *ratio essendi* and determines the being and the becoming while the latter is the *ratio cognoscendi* and it explains the *quod*. Kant's problem in this section of the *Nova dilucidatio* is about the necessity and contingency of the events. The solution, according to Kant, is not in the investigation of the force or effectiveness of the necessitation, i.e., if a thing is more necessitated than another one, but the solution is in the principle of the necessitation. Kant exemplifies stating:

who is there who would doubt that the act of creation is not indeterminate in God, but that it is so certainly determinate that the opposite would be unworthy of God, in other words that the opposite could not be ascribed to Him at all. Nonetheless, however, the action is free, for it is determined by those reasons, which, in so far as they incline His will with the greatest possible certainty, include the motives of

²⁹ KGS I, p. 18.

³⁰ KGS I, p. 146.

³¹ KGS I, p. 392.

His infinite intelligence, and do not issue from a certain blind power of nature to produce effects.³²

The action of God in the creation is determined in a way that its opposite is unconceivable but this does not mean that the action is determined in a blind way by an external reason, but the action issues from God's inner principle, from his will and intelligence. Analogously, according to Kant, it happens to human actions:

in so far they are regarded as determinate, their opposites are indeed excluded; they are not, however, excluded by grounds which are posited as existing outside the desires and spontaneous inclinations of the subject, as if the agent were compelled to perform his actions against his will and as a result of a certain ineluctable necessity. On the contrary, it is in the very inclination of his volitions and desires, in so far as that inclination readily yields to the blandishments of his representations, that his actions are determined by a fixed law and in a connection which is most certain but also free.³³

Human actions, even if determinate, preserve freedom because the principle of the action lies not in external reasons but in the spontaneous inclination of the agent. The difference between a physical determination and a moral action does not derive from a difference of bond but from the principle by means of which the action issues. It is the way in which the decision is taken that determines freedom. Actions are free, Kant writes, when they issue «by nothing other than motives of the understanding applied to the will, whereas in the case of brute animals or physico-mechanical actions everything is necessitated in conformity with external stimuli and impulses and without there being any spontaneous inclination of the will».³⁴ Kant illustrates the problem of spontaneity in the dialogue between Caius, advocate of *libertas indifferentiae*, and Titius, the champion of the determining reason. Caius affirms that humankind has been determined since the creation of the world and therefore it has not had the power to choose actions and so it is impossible to impute to humankind any guilt. Titius, in opposition, supports that «the series of interconnected reasons furnishes motives for the performance of the action which are equally attractive»,³⁵ and that the man, through the spontaneous inclination of his will, has chosen to adopt one of the sev-

³² KGS I, p. 400.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ KGS I, p. 402.

eral motives. Caius replies that the spontaneity means that the will could not have failed to incline for one motive or for another. According to Titius, the inclination of the will, far from eliminating spontaneity, makes spontaneity all the more certain because a spontaneous act issues from an inner principle. Kant uses the Aristotelian concept of spontaneity thematized by Leibniz. Kant adds that when «spontaneity is determined in conformity with the representation of what is best it is called freedom».³⁶ In the critical period the representation of what is best, the moral law, issues from the same freedom and therefore freedom and spontaneity coincide.³⁷ According to Titius's theory of spontaneity, human actions are not unavoidable, they are, however, bound to happen, given the inclination of the desire relative to the situation as they are constituted. To act freely is not excluded by the law of the determining reason because to be free means to act in conformity with one's desire and consciousness. Kant adds that if

intelligent beings were to comport themselves passively in relation to those things which impel towards certain determinations and changes, as it happens in the case of machines, it would be impossible to deny that God is guilty for all things as the Architect of the machine. But those things which happen through the will of beings endowed with understanding and the spontaneity of the self-determination obviously issue from an inner principle, from conscious desires and from a choice of one of the alternatives according to the freedom of the power of choice.³⁸

Human beings differ from all the other animals without intelligence since their actions are not in the series of determinations of an unavoidably natural determinism. Human beings are not machines, they have the faculty, by means of spontaneity, to self-determine themselves on the different alternatives.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ The moral law in the critical period can be called only improperly representation because it issues spontaneously from reason and it is not an object of knowledge. Kant's conception of moral law as representation is a survival of Baumgarten's concept of spontaneity as *vis repraesentativa* that in it self-determination provides for the motives of the action. The terminology of the moral law as representation survives until the *Kritik der praktischen Vernunft*. For example in the *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Kant writes «die Vorstellung eines objectiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend is, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ (IV, 413)». See also PAOLA RUMORE, *L'ordine delle idee: La genesi del concetto di "rappresentazione" in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze, Le Lettere, 2007.

³⁸ *KGS I*, p. 404.

4. Kant's Concept of Spontaneity in the Critical Period

In the *Kritik der reinen Vernunft*, spontaneity plays a crucial role in a number of epistemological issues: 1) the spontaneity of the understanding is opposed to the receptivity of sensibility; 2) the faculty of synthesis is spontaneous; 3) pure apperception is a spontaneous activity.³⁹ With regard to moral issues, the most relevant passage is certainly the “third antinomy.”⁴⁰ In *Kant's Theory of Freedom*, Henry E. Allison points out that the third antinomy is not only the locus of the major discussion of freedom in the *Kritik der reinen Vernunft*, but also the basis for Kant's subsequent treatment of freedom in his writings on moral philosophy.⁴¹ In the third antinomy, freedom and causality are the matter of a contradiction of reason with itself. The thesis asserts that «causality in accordance with laws of nature is not the only one from which all the appearances of the world can be derived. It is also necessary to assume another causality through freedom in order to explain them» (A444/B472).⁴² Supposing the existence of a causality that were solely ruled by laws of nature, all that happens would presuppose a preceding cause, which would follow the laws of nature. Therefore, using a typical Aristotelian claim, if every cause had a cause, it would be impossible to determine the first cause. However the law of causality must have a determinate cause a-priori, or nothing could happen. It is necessary to admit an unconditioned cause, i.e., a kind of absolute spontaneity (*absolute Spontaneität*) capable to begin from itself the phenomenal series of events according to the natural law. Kant calls such absolute spontaneity as transcendental freedom (*transzendente Freiheit*), without which no series of phenomena would be completed. As a power that begins from it-self a series of events without any other cause, spontaneity must be postulated

³⁹ On spontaneity in Kant's theoretical philosophy see INGEBORG HEIDEMANN, *Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft*, in «Kant-Studien» LXVII (1955/56), pp. 3-30; ROBERT PIPPIN, *Kant on the Spontaneity of Mind*, in «Canadian Journal of Philosophy» XVII (1987), pp. 449-76; WOLFGANG CARL, *Apperception and Spontaneity*, in «International Journal of Philosophical Studies» V (1997) pp. 1147-63.

⁴⁰ On the concept of spontaneity in the “Third Antinomy” see ANDREAS GUNKEL, *Spontaneität und moralische Autonomie*, Bern-Stuttgart, Haupt, 1989; KATSUTOSHI KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996. Kawamura book is the best work on the history of concept of spontaneity from Wolff to Kant but unfortunately it does not deal with spontaneity in the critical period after the *Kritik der reinen Vernunft*.

⁴¹ HENRY E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, New York, Cambridge University Press, 1990, p. 11.

⁴² KGS I, p. 18.

and is not demonstrable. The antithesis of the third antinomy states instead that «there is no freedom, but everything in the world happens solely in accordance with laws of nature».⁴³ If spontaneity were the solely absolute cause of every state and every event, it would also be the cause of self-determination, i.e., the cause of its causality. A state must exist in which a subject is not already in acting. This state cannot be in nature, it must be out of the world, therefore everything in the sensible world happens under the laws of nature.

Spontaneity is for Kant a real stumbling block for philosophy. According to Kant, spontaneity should not be attributed to substances in the world, for in this case the connection of appearances in accordance with universal laws (by means of which it is possible to distinguish experience from dreaming), would disappear.⁴⁴ Heinz Heimsoeth, in the article *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, suggests an original interpretation of the thesis and the antithesis of the third antinomy as the conflict between the two biggest philosophical approaches to human freedom in history. On the side of thesis there are Anaxagoras, Plato, Aristotle and Leibniz, who support the absolute spontaneity or a first cause. On the other side are Epicurus, Spinoza, Hume and Priestley, who deny any possibility of freedom. Heimsoeth contextualizes Kant in the same philosophical tradition of Aristotle but not for the concept of spontaneity but for the notion of “first mover.”⁴⁵

In the “Resolution of the cosmological idea of the totality of the derivation of the occurrences in the world from their causes,” Kant goes a step further and maintains that regarding to all that happens there are only two kinds of causality, the one according to nature and the one according to freedom. Under natural causality he understands the cause-effect relations of the phenomena under the spatio-temporal conditions of the experience. In the cosmological sense, hence freedom is the power of beginning a state from itself, i.e., the power, the causality of which does not in turn stand under another cause determining it in time in accordance with laws of nature.⁴⁶ This account of freedom does not concern the phenomenal world, it is part of the transcendental idea of a reason that can act from itself without any previous cause. Kant creates a metaphysical space for the subject out of the conditions of space and

⁴³ KGS III, A 445/B 473.

⁴⁴ KGS III, A 451/B 479.

⁴⁵ HEINZ HEIMSOETH, *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, in «Kant-Studien» LVI (1966), pp. 206-29.

⁴⁶ KGS III, A 533/B 561.

time. The problem that arises is whether transcendental freedom itself may determine phenomenal subjects or not. Transcendental freedom differs from practical freedom in so far as the latter is the mere independence of the will from external constrictions. Kant calls a pathologically affected will *arbitrium brutum*, the typical power of choice of inferior beings. A will affected by sensible representations he calls *arbitrium sensitivum*, the power of choice of higher animals. The power of choice of human beings is *arbitrium sensitivum liberum*, for sensibility does not necessarily imply an immediate reaction. It is by means of spontaneity that human beings are capable of self-determination independently from the constrictions of external impulses and able to execute actions.⁴⁷ Spontaneity is necessary, for if all causality in the *mundus sensibilis* were mere nature, then every occurrence would be determined in time by another in accord with necessary laws and every action issued from the power of choice would be necessary. Abolishing transcendental freedom would simultaneously eliminate practical freedom. A causality capable of producing effects entirely from itself must exist independently from natural causes and even against their forces, as something determined in the temporal series of occurrences.⁴⁸ How is the coexistence of these two kinds of causality possible? In the chapter on the “Possibility of causality through freedom unified with the universal law of natural necessity,” Kant remarks that in the transcendental investigation of freedom each subject has a twofold character: 1) phenomenal or sensible; 2) noumenal or intelligible. Each subject, then, is intelligible in its actions and sensible in its effects. The intelligible character is the cause of all actions, in so far as they are phenomena, it is not determined by any spatio-temporal condition, however, and it is therefore the only proper thing to be free. Kant concludes that transcendental freedom is part of the intelligible character, which begins its effects in the sensible world from itself.⁴⁹

In the *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* Kant delves into spontaneity in paragraph 52. If the subject is conceived of as a phenomenon and thus as part of the chain of the occurrences of the world, the contradiction of the third antinomy seems insolvable. It is solvable, however, if natural necessity is attributed to the phenomena and freedom is attributed to the things in itself. Kant points out that in the phenomenal world events must

⁴⁷ KGS III, A 534/B 562.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ KGS III, A 541/B 569.

have a cause. For freedom to be such a cause, it ought to be a power of «starting those events from itself (*sponte*) [spontaneously], i.e., without the causality of the cause itself having to begin, and hence without need for any other ground to determine its beginning».⁵⁰ The distinction between transcendental and practical freedom is also discussed in the *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In the *Grundlegung*, the will and the practical reason coincide. The will is the power of choice, which practical reason, i.e. the will in itself independently from sensible inclination, recognizes as necessary. The actions issue from self-determination, spontaneous actions are expression of objective laws. Kant defines the objective laws of self-determination as imperatives. If spontaneity of reason were not the principle of actions and if the latter were determined only from sensible inclinations, then they would be the expression of subjective laws of necessity.⁵¹

Spontaneity is the kind of causality that is proper to rational beings and the real expression of the ontology of the transcendental subject. Kant believes that mankind has in itself the faculty to differ from all other things, which is reason. As pure spontaneous activity, reason raises above the spontaneity of the understanding. The understanding is spontaneous in the synthesis of judgments, while dealing, however, only with representations that arise when it is affected by things. It cannot produce from itself any other concepts than the ones that serve to bring sensible representations under rules and to unite them in one consciousness. Reason is instead so pure that it goes far beyond anything that sensibility can ever afford. Kant adds that because of spontaneity a rational being must regard itself as intelligent and thus as belonging to the *mundus intelligibilis* and not to *the mundus sensibilis*.⁵² Spontaneity thus becomes the foundation of the sensible world and of its laws. Every rational action is spontaneous because reason chooses the laws from itself, in accordance with its full autonomy.

In the footnote of the preface to the *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant writes that «freedom is indeed the *ratio essendi* of the moral law and the moral law is the *ratio cognoscendi* of freedom».⁵³ It is clear from Kant's ethical development that freedom as the *ratio essendi* of the moral law requires for a moral action to be truly moral if and only if it

⁵⁰ KGS IV, p. 344.

⁵¹ KGS IV, p. 413.

⁵² KGS IV, p. 452.

⁵³ KGS V, p. 5.

has its origin in the pure spontaneity of reason. The problem is whether the moral law could be the *ratio cognoscendi* of human freedom. The fundamental law of pure practical reason commands acting in order that the maxim of one's will could always hold as the principle of a universal law.⁵⁴ The moral law can be fulfilled in three ways: 1) according to spontaneity (the only moral way); 2) according to desire; 3) casually. From the sensible world there are no ways to infer something about the intelligible world, not even to know whether the cause of the actions is spontaneity of reason, or desire, or fate. Experience of freedom is always phenomenal. The existence of freedom, as Kant has already explained in the resolution of the third antinomy, must be presupposed, its essence, however, is unknowable. Due to a mere analysis of actions, there is no difference between morality and legality. The moral law cannot be the *ratio cognoscendi* of freedom, not even in its formality as non-contradictory product of reason, for it would presuppose what it must demonstrate, namely the pure spontaneity of reason. Kant is aware of the impossibility of proving the existence of freedom from the moral law. Transcendental freedom, just like the immortality of the soul and God's existence, is a transcendental idea of reason. Practical reason provides spontaneity with objective reality. In the introduction to the *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant establishes two main activities of reason in its practical use. Reason is namely concerned with the determining grounds of the will as 1) the faculty of producing objects that correspond to representations; 2) the faculty of self-determination. The first use considers reason as the faculty capable of producing objects, and not simply as the faculty by means of which representations are subsumed under categories of the understanding. The second use deals with the power of determining actions spontaneously, i.e., independently from any inclination. The precise task of the *Kritik der praktischen Vernunft* consists in withdrawing reason from its empirical conditionings and showing it as a pure spontaneous faculty. In the division of the book, Kant maintains the format of the *Kritik der reinen Vernunft* of letting a doctrine of the elements be followed by a doctrine of the method. The doctrine of elements is divided into analytic and dialectic. In the analytic of practical reason, however, Kant inverts the order of the first critique and deals first with the principles and second with the concepts. The fundamental reason of such inversion is that the primary object of the *Kritik der praktischen Vernunft* is the analysis of the will as causality and of its a-priori principles. It is

⁵⁴ KGS V, p. 30.

only by means of an investigation of spontaneity as a first practical pure principle that it is possible to provide a foundation of the critique of pure practical reason. The will can be determined either by subjective principles or by universal laws that are valid for each rational being. Were the will determined by merely practical reasons, i.e., were it always conditioned subjectively, then all practical principles would be nothing more than simple maxims. On the other hand, if the will were determined only by imperatives dictated by spontaneity of reason, it would be a holy will. Kant presents the lower faculty of desire as the determining reason of all material practical rules. The lower faculty of desire is not interested in which ways the pleasure is fulfilled, it focuses its attention instead exclusively on the object and the power the object has of satisfying the human subject's demands. On the contrary, reason, the higher faculty of desire, determines from itself the will and does not ground its action on sensible representations. Pure spontaneity is the autonomy of the will as the sole principle of all moral laws and of the duties in keeping with them.⁵⁵ The autonomy of pure practical reason is the formal condition, the *ratio essentiali* of all maxims that they become moral laws.

In the "Deduction of the Principles of Pure Practical Reason," Kant writes that the idea of freedom as an autonomous power of absolute spontaneity is not needed for the determination of the causality of all beings in the sensible world (which can never be unconditioned), for it is an analytical principle, without which each moral action would not be possible.⁵⁶ Spontaneity does not concern the *mundus sensibilis*, although it is the real *causa noumenon* of free will. The chapter on the "Incentives of pure practical reason," describes spontaneity as the essential cause by means of which the moral law legislates and the will is determined. Kant asserts that the essence of every moral value of actions is the result of the spontaneous determination of will.⁵⁷ This means that the spontaneity of reason (the transcendental freedom which gives foundation to the moral law) immediately determines the will. While investigating the relations between the will and practical judgment, Kant makes it clear that «the moral law determines the will objectively and immediately in judgment of reason».⁵⁸ An immediate decision would imply the exclusion of any possible choice, for it would deny in this sense any possible reflection.

⁵⁵ KGS V, p. 33.

⁵⁶ KGS V, p. 48.

⁵⁷ KGS V, p. 72.

⁵⁸ KGS V, p. 78.

Kant's spontaneous judgments (which are indeed moral judgments) are very far from Aristotle's practical syllogism, which provide the basis for deducting a choice. Spontaneous judgments deny any deduction; they are an automatic decision in accordance with the moral law. The transcendental freedom determines actions without any possible choice a priori, by means of the moral law.

In the "Critical elucidation of the analytic of pure practical reason," Kant explains that practical reason «does not have to do with objects for the sake of cognizing them but with its own ability to make them» spontaneously.⁵⁹ If in theoretical philosophy spontaneity was essentially fulfilling a synthetic function, in practical philosophy it has become a productive activity on its own. Kant's concept of spontaneity as a productive activity is the foundation of Idealism and it explains special interests of idealistic philosopher in Kantian moral philosophy.⁶⁰ Kant clarifies his position on spontaneity in polemical reference to both empirical and psychological notions of freedom. Freedom can be attributed to rational beings only from transcendental standpoint as *causa noumenon*. It is not possible to explain freedom according to empirical principles. Spontaneity must be a transcendental predicate of the causality of a being that belongs to the sensible world, without which the disclosure of an intelligible world and the moral law in itself are not possible. Kant criticizes the definition of spontaneity as

the determining natural ground of which lies within the acting being, e.g., as a projectile accomplishes when it is in free motion because while it is in flight it is not impelled from without; or as the motion of a clock that is free because it moves the hands itself and they do not need to be pushed externally; in the same way the actions of the human being, although they are necessary by their determining grounds which preceded them in time, are yet called free because the actions are caused from within, by representations produced by our own powers, whereby desires are evoked on occasion of circumstances and hence actions are produce at our own discretion.⁶¹

Freedom in this sense would be a miserable expedient from which many philosophers were blandished. It is not important to know whether actions are determined from inside or outside. If the determining reasons

⁵⁹ KGS V, p. 89.

⁶⁰ On the reception of Kant's concept of spontaneity in idealistic philosophy see HENRY E. ALLISON, *Idealism and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; KARL AMERIKS, *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁶¹ KGS V, p. 96.

are inner representations, always determinable in the time, human beings are psychologically affected and necessitated. All necessity of the events in time and in accordance with the natural law of causality is the mechanism of the nature. If the agent were determined by matter it would be an *automaton materiale*, whereas if it were determined by representations it would be an *automaton spirituale*. If human freedom were none other than these two kinds of determinations, then «it would at bottom be nothing better than the freedom of a turnspit, which, when once it is wound up, also accomplishes its movements of itself».⁶² Kant criticizes Leibniz for not seeing any qualitative difference between *phenomena* and *noumena*, between the sensible and the intelligible character. Natural necessity cannot coexist with the subject's freedom under the same respect and under spatio-temporal determinations.

The role played by spontaneity in Kant's practical philosophy cannot be underestimated. In fact, using Kant's own words, «if it were possible for us to have a deep insight into a human being's cast of mind, then we would become aware that the whole chain of appearances, with respect to all that the moral law is concerned with, depends upon the spontaneity of the subject as a thing in itself, for the determination of which no physical explanation can be given».⁶³

5. Kant and Aristotle on Spontaneity: A Critical Balance

The Aristotelian concept of spontaneity is, as I have demonstrated, the core of the Kant's moral philosophy. Spontaneity is the only way to avoid the circular problem of the autonomy of reason and the moral law because both are based on it. Spontaneity as a special kind of causality is the only element that permits to elaborate the metaphysics of moral.

It is impossible to establish whether Kant, in his theory of spontaneity, has Aristotle as direct reference, but surely he knows about the transformation of the Aristotelian concept in Leibniz, Wolff, Baumgarten and Meier. Kant's use of Baumgarten and Meier's books in his lectures is well known as well as his reading of Leibniz, Wolff and Crusius is well documented.⁶⁴

⁶² KGS V, p. 97.

⁶³ KGS V, p. 99.

⁶⁴ The *Vorlesungsverzeichnisse* of the university of Königsberg are a precious source to know the circulation of books and ideas in Kant's time. See MICHEAL OBERHAUSEN and RICCARDO POZZO,

Studies on the history of the idea of freedom, as Jerome B. Schneewind's *The Invention of Autonomy*, do not mention Aristotle as sources of the concept of spontaneity in modern moral philosophy. Schneewind in his outstanding book suggests for instance a possible derivation from the political thought of the seventeenth and eighteenth centuries or that the concept is something new in the history of thought.⁶⁵ Neither the recent book of Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie* deals with Aristotle in the reconstruction of Kant's ethics. Instead, she focuses her attention especially on the relation with the Stoic theories.⁶⁶ The only meaningful investigation on the relation between Kant and Aristotle in the field of ethics is Alfredo Ferrarin's *Saggezza, Immaginazione e giudizio pratico*, in which he declares, however, that Kant does not know Aristotle, that there are no clues of any knowledge of Aristotelian doctrines in his writings and above all that Kant does not show any interest to know them.⁶⁷ In opposition to these interpretations I believe that Aristotle's influence on Kant ought to be reconsidered and that the concept of spontaneity was a good starting point.

Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804), Stuggart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.

⁶⁵ JEROME B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University, 1998, p. 483.

⁶⁶ ULRIKE SANTOZKI, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, New York, De Gruyter, 2006, pp. 149-227.

⁶⁷ ALFREDO FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico*, Pisa, ETS, 2004, p. 64.

Abstract:

In *Kant über Freiheit als Autonomie*, Gerold Prauss suggests that in the middle of the 1760's beside Rousseau's influence on the concept of freedom in Kant's moral writings, it is possible to find also the Aristotelian notion of spontaneity. The aim of the paper is to contextualize by means of the methodology of the *Quellengeschichte* Kant's concept of spontaneity within the tradition of Aristotelian ethics. In the first part of the paper I analyze Aristotle's concept of spontaneity and in the second its reception from Renaissance to Kantian philosophy. The third and fourth parts deal with spontaneity in Kant's moral writings with the exemption of the *Kritik der Urteilskraft*, which involves and implies a much larger set of considerations on teleology and metaphysics. The conclusion is a critical assessment of Kant's appropriation of Aristotle's spontaneity.

Kant e o mal moral: a *insuficiência* da lei como móbil para o arbítrio

Letícia Machado Pinheiro

UFRGS, Porto Alegre

O conceito de mal moral (*Moralisch Böse*), Kant o desenvolve de modo explícito na primeira parte do escrito sobre a *Religião*, texto em que põe em questão os limites e as possibilidades da natureza humana em se coadunar aos princípios da moral. Não se trata, com efeito, de uma discussão nos moldes como fez em suas obras destinadas a fundamentar a moralidade, nas quais teve como primordial preocupação instituir os pressupostos (racionais) de uma conduta adequada à moral. O que na *Religião* Kant efetivamente faz, pode ser visto, num sentido amplo, como uma preocupação de examinar as condições mediante as quais o ser humano pode agir (proceder moralmente) segundo tais pressupostos; e, de modo mais restrito, como uma investigação acerca do fundamento subjetivo das ações humanas na medida em que moralmente boas ou moralmente más.

No intuito de realizar tal empreendimento, Kant se dispôs justamente a avaliar a natureza (moral) humana, na qual detectou uma dicotomia, por ele traduzida em dois conceitos antagônicos: o de disposição para o bem (*Anlage zum Guten*), e o de propensão para o mal (*Hang zum Bösen*). Com referência quer à disposição para o bem, quer à propensão para o mal, por estarem presentes na natureza humana, ele as concebeu como pertencentes a todo o homem, nivelando, do ponto de vista moral, as ações humanas como oriundas de um operar idêntico. Disso, porém, não se segue que Kant reconheça, na disposição para o bem e na propensão para o mal, o mesmo grau de vigor ou ancestralidade na natureza humana.

No que concerne à disposição para o bem, Kant a concebe como *originária* (*ursprüngliche*), no sentido de que ela é mais genuína, e de

que antecede a propensão para o mal. Tal antecedência denuncia, por um lado, que ao homem é *originariamente* possível agir segundo fundamentos ou pressupostos morais; por outro, dado que o bem carece de cultivo, nada impede que se dê o que Kant chama de mal moral. Trata-se, enfim, de um conflito, no qual o bem, mesmo que originário, pede por uma efetivação, e o mal, embora agregado à natureza humana, não pode ser tomado em sentido absoluto, uma vez que coexiste ao lado do bem.

1. Pressupostos para a tematização do conceito de mal moral

O tema do mal moral, Kant o edifica fielmente aos pressupostos básicos por ele concebidos no que tange à moralidade: o caráter moral é definido internamente no modo como o indivíduo dispõe ou recepciona a lei moral. O mal e o bem, no que concerne à moralidade, residem na influência que a lei moral exerce sobre o arbítrio no seguimento da máxima. Daí que o mal, enquanto relacionado com a moralidade, também se encontra nesse nível, ou seja, reside na relação do arbítrio para com a lei.

Kant, com efeito, aborda a noção de mal moral no interior da natureza humana, caracterizada enquanto finita (isto é, em si mesma dividida entre um aspecto inteligível e outro sensível) e isso impede uma conceitualização mais extrema desse mal. Dá-se que o homem não age totalmente por instinto (o que caracterizaria os móveis da sensibilidade), nem tão-só pela razão (à qual cabe representar o caráter incondicional da lei moral). Ele, evidentemente, não tem como e nunca deixará de ser influenciado por esses dois dotes de sua natureza, de tal modo que nem da sensibilidade, nem da razão conseguirá (mesmo se quiser) se desencilhar¹.

Em virtude dessa constituição peculiar da natureza humana, Kant reconhece que o arbítrio do homem sofre, inevitavelmente, de um *dualismo* (sensibilidade e razão) quanto aos móveis impulsores das máximas. Desse dualismo deve seguir-se que o mal moral não pode ser definido em dependência de uma brutalidade ou bestialismo humano, no

¹ Sensibilidade e racionalidade estão presentes na natureza do homem de modo tão arraigado que ele não pode assumir apenas uma e rejeitar a outra. Movendo-se exclusivamente pelos impulsos sensíveis, ele seria um mero *animal*; se guiando unicamente pelos ditames da razão, então seria *divino*. Um ser que age em parte por móveis sensíveis e em parte racionalmente, é então um termo médio entre o animal e o divino, ou seja, é um *ser humano*.

sentido de que o homem age exclusivamente movido pelas inclinações. Não pode, primeiro, porque isso não é possível ao homem; segundo, porque não mais estaríamos falando em moral; e, terceiro, mesmo que fosse possível falar em moralidade nesse contexto, a tentativa de tematizar uma suposta superação do mal (concebido nesses termos) redundaria na afirmação de que o homem deve abdicar de tudo o que é sensível para fazer-se moral².

Pelo fato, porém, de o homem, em função de sua racionalidade e da disposição para o bem nele inerente, ter consciência da lei moral e do seu caráter incondicional, segue-se que o mal moral também não pode ser definido como uma revolta ou negação da lei moral. Até nos graus do que Kant denomina de propensão ao mal é por ele suposta uma consciência e eficiência da lei moral³. Assim se dá porque o homem, mesmo que queira, não pode se desfazer da consciência da retitude de tal lei. Kant, aliás, a esse respeito diz que nenhum homem (mesmo o pior) se rebela contra a lei moral, como quem renuncia voluntariamente ao dever. “O homem (mesmo o pior), seja em que máximas for, não abdica da lei moral ao modo de um rebelde (como recusa de obediência)”; ao que acrescenta: “a lei moral penetra nele irresistivelmente (*unwiderstehlich*) por força de sua disposição moral (*moralischen Anlage*)”⁴ (Rel, Ak. 36). Portanto, mesmo que se admita que o homem é moralmente mau por natureza, dessa constatação não se segue a idéia de que ele despreze a lei moral. Não despreza, porque a força da moralidade é inerente à natureza mediante de uma disposição para o bem.

Dito isso, e conforme a argumentação kantiana, o mal moral não pode ser descrito quer como uma dependência cega dos móveis da sensibilidade, quer como uma revolta “racionalmente concebida” com relação à lei moral. Kant diz que a sensibilidade contém pouco para fundamentar o mal na natureza humana, ao passo que a razão moralmente legisladora contém muito. A primeira contém pouco porque reduz o ho-

² Ora, se tivesse de abdicar de tudo, isso comprometeria a própria moralidade no homem, pois, em consequência, para fazer-se moralmente correto, ele teria de abnegar de sua natureza, o que é impossível.

³ No que tange a propensão para o mal, Kant identifica três graus: a) o da fragilidade, derivada de um conflito pelo qual o homem simultaneamente reconhece a incondicionalidade da lei e debilidade dele próprio em aderir a ela; b) o da impureza, visto dar-se no homem uma mistura do móbil moral com os não-morais; e c) o da malignidade, que se caracteriza pela subordinação da lei moral a móveis exteriores à moralidade.

⁴ “Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr Kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf...”

mem a um simples *animal*, na medida em que elimina os móveis provenientes da liberdade; a segunda contém muito, porque faz do homem um *ser diabólico*. Tal ocorre, porque, nesse caso, a oposição à própria lei se elevaria a móbil, visto que o arbítrio não pode ser determinado sem qualquer motivo impulsor (Cf. Rel, Ak. 35).

2. O conceito de mal moral

Diante da impossibilidade de uma conceitualização mais extrema, Kant define o mal moral de modo a assegurar a moralidade como possível ao homem, sem ferir, porém, a complexa gênese de sua natureza. Segundo ele, “a diferença de se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro”⁵ (Rel, Ak. 36). Kant não situa, meridianamente, a condição de avaliação moral no móbil que é adotado; e não poderia ter feito de outro modo, uma vez que, conforme foi visto, o homem é influenciado duplamente por móveis advindos de fontes distintas (sensibilidade e razão). Kant, contudo, edifica a definição de mal moral de modo a, indiretamente, repousar sobre o móbil a condição do caráter moral da ação, na medida em que insere a noção de subordinação (*Unterordnung*): a ordem de prioridade conferida aos móveis para o seguimento da máxima.

Kant, *tout court*, não descarta uma convivência pacífica entre a sensibilidade e a lei moral, mas apenas enquanto móveis *suficientes* do arbítrio. Esses dois tipos de móveis não podem, simultaneamente, ser tomados pelo arbítrio com o mesmo valor; porque, se assim fosse, o homem seria moralmente bom e moralmente mau ao mesmo tempo, o que contradiz a intenção moral, que, segundo Kant, é “o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas”; fundamento “que somente pode ser único (bom ou mau) e referir-se universalmente ao uso integral da liberdade”⁶(Rel, Ak. 25 - o entre parênteses foi acrescentado).

⁵ “Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht”.

⁶ “Die Gesinnung, d.i., der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur reine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit”. Tratamos mais amplamente dessa questão no artigo “O conceito kantiano de intenção <<Gesinnung>> em ‘Sobre o mal radical

É na medida em que a lei moral é tomada como motivador suficiente para a máxima que se tem o *moralmente bom*; o *moralmente mau* se dá na admissão de móveis provenientes do campo sensível como *suficientes* na determinação do arbítrio. Segue-se, pois, que a divergência entre um homem moralmente mau perante um outro moralmente bom não está no móbil que é acolhido, nos impulsos sensíveis ou na lei moral, visto que é certo que os dois estão presentes como motivadores. Todo o problema se põe em dependência do arbítrio, do conceder valor a um ou ao outro móbil (às inclinações ou à lei moral), tomando-o como um móbil suficiente para a execução da máxima. O homem, portanto, na perspectiva kantiana, só vem a ser mau devido a uma *inversão de móveis* para o seguimento da máxima: antes de adotar a lei moral como móbil suficiente, adota móveis estranhos à moralidade.

É interessante, com efeito, salientar que o arbítrio humano pode, por assim dizer, agir em descompasso com a lei moral (no sentido de não tomá-la como móbil suficiente), mas jamais contra essa lei⁷. A lei moral atua sempre como um determinante do arbítrio. Ocorre, porém, que ela não desempenha essa função de modo a conter um *status* de suficiência por si mesma, e, assim sendo, acaba subordinada a móveis exteriores ao campo da moralidade - daí o que Kant denomina de *mal moral*.

A peculiaridade da natureza humana em ser dupla e inevitavelmente motivada (pela sensibilidade e pela razão) não permitiu a Kant,

na natureza humana”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga – Portugal, V. 61, n.3-4, pp. 1019-1026, 2005.

⁷ Allen Wood, nesse sentido (e sem muitas justificativas), faz uma leitura distinta. Ele associa o mal, peremptoriamente, a uma escolha em oposição à lei moral: “A doutrina kantiana (diz ele) é aquela de que todo o mal que nós cometemos tem uma *raiz* comum na natureza humana, que a vontade humana tem uma *propensão* (*Hang*) inata para escolher contra (*against*) a lei moral”* (WOOD, 1999, p.284). Kant, contudo, parece não ser tão categórico. O fato de ele definir o mal em dependência de uma subordinação conferida ao móbil (a lei ou aqueles advindos das inclinações), pretende significar que o homem não pode escolher um ao modo de quem negligencia o outro (como exclusão), mas tão-somente outorgar a um ou outro mais importância. Não há, portanto, uma escolha opositiva, priorizar algo em detrimento de outra coisa não significa agir contra o que não se prioriza. Henry Allison participa dessa interpretação. Segundo ele, “a propensão para o mal não está totalmente vinculada à rejeição à lei, ao abandono de toda a consideração moral (isso é considerado como incompatível com a nossa disposição para o bem); mas à propensão para subordinar as considerações morais àquelas advindas do amor-próprio. A grosso modo (diz Allison), trata-se de uma inversão de prioridades ou, nos termos de Kant, ‘da ordem dos incentivos’”** (ALLISON, 1996, p.174). * “Kant’s doctrine is that all the evil we commit has a common *root* in human nature, that the human will has an innate *propensity* (*Hang*) to make choices against the moral law”. ** “The propensity is not to reject the law altogether, to abandon all moral considerations (this is deemed incompatible with our predisposition to the good); it is rather the propensity to subordinate moral considerations to those stemming from self-love. In short, it is to reverse priorities or, in Kant’s terms, ‘the order of incentives’”.

por um lado, se exceder em muito na definição de mal moral (não se excedeu, a fim de não se chocar com os limites de tal natureza, dando margem a uma noção de mal em sentido determinístico)⁸; por outro, foi levado a compatibilizar os pressupostos da conduta moral com o caráter irredutível da natureza humana⁹. Quer dizer: assim como Kant, por um lado, reconheceu um dualismo motivacional indomável na natureza humana, e, em consequência disso, não caracterizou o mal moral como uma tomada extrema e exclusiva das inclinações como móbil; por outro lado, ele também não se viu autorizado a conceber a ação moralmente boa em força da ausência de qualquer motivação sensível¹⁰.

⁸ Admitindo o mal nesses termos não estaríamos mais falando em moral, pois a faculdade de escolha estaria anulada.

⁹ A afirmação de que Kant, ao teorizar a sua ética, não leva em conta a finitude da natureza humana, deve ser feita de um modo bastante casto e pontuado. É fato que no que tange ao afazer moral, Kant não o fundamenta em dependência do conflito humano entre o sensível e o inteligível, pois isso geraria uma ética heterônoma. Todavia, Kant concede relevância à natureza finita humana, quando se dedica a teorizar o processo de moralização do homem: as etapas e os obstáculos que o agente da moralidade, quer do ponto de vista individual, quer daquele da espécie, tem de ultrapassar a fim de considerar-se moralizado. É sob essa perspectiva que Kant afirma, por exemplo, que o sumo bem não é plenamente alcançável nessa vida, que o progresso moral eficaz é aquele da espécie... Na segunda *Crítica*, aliás, Kant censura os estóicos por terem elevado “demasiadamente a capacidade moral do *homem* sob o nome de *sábio* para além de todos os limites da sua natureza...” (KpV, Ak. 228). Os estóicos (prossigue) “tomaram o seu *sábio*, na consciência da excelência da sua pessoa totalmente independente da natureza (com vistas ao seu contentamento), igual a uma divindade (...), ao mesmo tempo o apresentavam também livre do mal” (KpV, Ak. 229).

¹⁰ Uma questão que, sem dúvida, merece ser tratada, é se o modo tal como Kant descreve o acolhimento da lei moral (em termos de suficiência) no escrito *A religião...*, representa alguma ruptura com a estrutura do comportamento moral tal como ele vinha propondo até então. Esse questionamento se põe em função de que, nas suas obras de fundamentação da moralidade, Kant parece afirmar que a conduta moral deve se edificar nos termos da tomada da lei moral como único móbil para a ação. Na *Fundamentação...*, por exemplo, ele escreve: “Uma ação por dever precisa separar (*absondern*) toda a influência (*Einfluß*) da inclinação, e, com ela, todo o objeto da vontade, de modo que nada mais resta à vontade, que a possa determinar, senão a lei, do ponto de vista objetivo, e o puro respeito por essa lei prática, do ponto de vista subjetivo...”* (GMS, Ak. 400). Com a inserção do conceito de *mal moral* e em vista das reflexões atinentes à natureza humana que envolvem esse conceito, Kant, todavia, passa a definir a conduta moral face a uma *suficiência* da lei moral enquanto móbil, o que não exclui a presença de móveis exteriores a ela, de modo que seria interessante uma investigação acerca da compatibilidade dessa tese com aquela apresentada anteriormente. **“Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz...”*

2.1. O mal não reside no vício

O vício (*Laster*), Kant o define como diretamente associado à ação contrária à lei moral. A ausência do vício, Kant diz, não pode ser interpretada “como uma conformidade da intenção (*Gesinnung*) à lei do dever (como virtude)”¹¹ (Rel, Ak. 37). Inclusive, essa adequação não é mediada por uma *ausência*, e, sim, por uma *presença*: a suficiência da lei moral enquanto móbil para o seguimento da máxima. Dá-se que não é a ausência de uma ação contrária à lei que atesta a correspondência da intenção com a moralidade, mas a presença da lei como móbil por si só suficiente, independentemente do resultado da ação verificado na experiência.

O mal moral não reside no vício, porque, por um lado, Kant concebe esse último como presente na relação entre lei e ação, e não entre lei e intenção; e, por outro, em consequência disso, porque mesmo na ausência do vício (da ação contrária ao mandamento da lei), a ação, em vista do móbil que a impulsionou, pode ser designada como moralmente má. Kant, nesse sentido, designa como “perversidade radical do coração humano” (*radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen*), não o vício (a ação contrária à lei), mas o “modo de pensar caracterizado por interpretar a ausência dele como uma conformidade da intenção à lei do dever”¹² (Rel, Ak.37). Segue-se, pois, que não é na ação contrária à lei que reside a radical perversidade do coração humano, e, sim, no *modo* de pensar em que a ausência da ação viciosa revele que a intenção está de acordo com o dever enunciado pela lei moral.

2.2. A escolha do mal enquanto mal

Apesar de admitir que existe um mal moral inerente à natureza humana, Kant não supõe que a intenção do homem seja genuinamente má, e, sim, que ela foi tomada por uma propensão natural para o mal. O que diz Frédéric Gain, nesse sentido, é sem dúvida esclarecedor: “para que o mal possa ser desejado por ele mesmo, como único princípio determinante da ação, seria necessário que houvesse um princípio do mal de modo seme-

¹¹ “für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) ...”

¹² “so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird), selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen”.

lhante como há um princípio do bem (a lei moral incondicional da razão prática)”¹³ (GAIN, 2001, p.113). Ou seja, nesse caso teria de haver uma “lei moral para o mal”.

A malignidade da natureza humana (isso é o que observa Kant) não deve ser tomada como *maldade* nos termos de que a intenção moral admitiria como móbil o *mal enquanto mal*, mas, antes, como *perversidade* ou mau coração. O *mau coração* evidencia uma *maldade* no sentido de fragilidade ou impureza (sem que isso exclua a imputabilidade). Trata-se de um coração, segundo Kant, que

pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade (*Gebrechlichkeit*) da natureza humana de não ser suficientemente vigorosa na observância dos princípios que adotou, vinculada com a impureza de não separar (mesmo em ações bem intencionadas), os móveis uns dos outros segundo uma norma moral (*moralischer Richtschnur*) e, por fim, olhar quando muito apenas para a conformidade das ações à lei, e, não, para a sua derivação (*Ableitung*) a partir da mesma, i.é., para a lei como o único móbil¹⁴ (Rel, Ak. 37).

Se o coração humano fosse portador de uma maldade concebida na primeira acepção, a vontade boa seria excluída, pois o homem seria diabólico. Com efeito, o homem é dotado de uma maldade (ou malignidade) que o torna frágil e impuro diante da moralidade. Ele é *frágil* por não ser suficientemente forte para a observância dos princípios que sabe que deve adotar, e, *impuro*, porque sobrepõe os móveis provenientes das inclinações à lei moral (que deve ser tomada como móbil suficiente). Eis aí, enfim, a questão fundamental proposta por Kant, na qual se evidenciam a sua crença e formação: o homem pode errar por fraqueza, mas nunca por pura maldade.

¹³ “Pour que le mal puisse être voulu pour lui-même, comme unique principe déterminant à l'action, il faudrait qu'il y ait un principe du mal au même titre qu'il y a un principe du bien (la loi moral inconditionnelle de la raison pratique)”.

¹⁴ “Diese kann mit einem im allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern und daher zuletzt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemäßheit derselben mit dem Gesetz und nicht auf die Ableitung von demselben, d.i. auf dieses als die alleinige Triebfeder, zu sehen.”

3. Por que o mal é radical?

Ao dissertar sobre o mal inerente à natureza humana, Kant se serve de dois termos: “mal moral” (*Moralisch Böse*) e “mal radical” (*Radical Böse*). A relação entre essas terminologias, assim como as suas nuances, não são por ele explicitadas de modo tão satisfatório, o que frutifica em divergências relativas à justificativa de Kant empregar termos distintos. O termo chave nesse novo momento argumentativo da reflexão sobre o mal é o atributo “radical”. Essa terminologia geralmente é explicada em decorrência da chamada “metáfora da raiz”, a partir da qual se argumenta que o mal é radical porque reside na *raiz* do operar, e isso quer dizer na intenção (*Gesinnung*) que antecede o ato propriamente dito¹⁵. Com efeito, tal justificativa é insuficiente no sentido de que todo o mal referido à moralidade (considerando os pressupostos kantianos) tem de se dar na “raiz” ou fonte do operar (pois é nesse domínio que se tem a avaliação moral). Diante disso, a “metáfora da raiz” seria um argumento unilateral, uma vez que explica o próprio mal referente à moralidade, mas não atende à demanda de explicitar porque esse mal é *radical*.

Trata-se, pois, de um argumento muito fraco, que se opõe a um argumento bem mais contundente (por isso não aplicável) que seria o de explicar o caráter “radical” como sinônimo de “absoluto”. Aliás, porquanto haja uma aparente dificuldade por parte dos comentadores em dizer qual o conteúdo que o qualificativo “radical” carrega consigo, eles excluem qualquer vinculação com o caráter absoluto. Jean Louis Bruch, por exemplo, se serve da idéia de *perversão* para conceber a “radicalidade” do mal como algo que não pode ser tomado como absoluto, apesar de corromper o fundamento das máximas¹⁶. Alexis Philonenko, por sua

¹⁵ Exemplos desse tipo de interpretação são encontrados em Bruch, Wood, Philonenko...

¹⁶ “La qualification de <<radical>> prise en elle-même pourrait être trompeuse et a effectivement trompé bien des contemporains en leur donnant l’idée d’un mal absolu. C’est en l’associant à l’idée de perversion qu’on lui donne sa signification proprement kantienne et que l’on confère à cette doctrine du mal son double caractère d’intransigeance et de mesure: intransigeance, parce que le mal atteint la racine même de la conduite de tous les hommes en corrompant le fondement des maximes; mesure, parce que la disposition originelle au bien subsiste entière, que l’impératif moral n’est jamais étouffé ni obscurci, et que le mal n’est jamais recherché pour lui-même” (BRUCH, 1968, p.70). “A qualificação de <<radical>> tomada em si mesma poderia ser enganadora e, efetivamente, tem enganado bem os contemporâneos dando-lhes a idéia de um mal absoluto. É associando-o à idéia de perversão que lhe damos sua significação propriamente kantiana e conferimos a essa doutrina do mal seu duplo caráter de intransigência e de medida: intransigência, porque o mal atinge a raiz mesma da conduta de todos os homens corrompendo-lhes o fundamento das máximas; medida, porque a disposição originária para o bem subsiste inteira, porque o

vez, servindo-se dos comentários de Bohatec, Baumgarten e Schultz, associa Kant a Leibniz: “O radical é, portanto, como em Leibniz, a finitude original da criatura”¹⁷. Vinculado à *finitude*, “*radical* significa (segundo Philonenko) *limitatio*”; porém, disso não se segue “que Kant admitiria no homem a possibilidade absoluta de ser mau”¹⁸(PHILONENKO, 1972, pp.226- 227). Ora, se o mal fosse entendido em sentido “absoluto”, teríamos por certo conclusões não aplicáveis à argumentação de Kant: de um lado, a disposição para o bem seria extinta; de outro, o mal seria procurado por si mesmo (o que, por sua vez, redundaria na primeira consequência, visto que se o homem buscasse o mal enquanto tal, nele não existiria uma disposição para o bem, mas a humanidade seria dotada de uma natureza diabólica).

No que concerne propriamente a Kant, afora o título, em “Sobre o mal radical na natureza humana”(Primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*), ele usa apenas três vezes a expressão “mal radical” (*Radicale Böse*):

1. podemos então chamar essa propensão (*Hang*) de uma de propensão natural para o mal, e visto que ela precisa ser sempre autculpada (*selbstverschuldet*), podemos denominá-la em si mesma um *mal radical* inato na natureza humana (apesar de contraído por nós próprios)¹⁹ (Rel, Ak. 32).

2. Esse mal é radical porque corrompe (*verdirbt*) o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural (*natürlicher Hang*), não pode ser exterminado mediante forças humanas; porque tal extermínio só poderia dar-se através de máximas boas, as quais não encontram lugar, quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas se supõe corrompido; não obstante é preciso ser possível dominá-lo (*überwiegen*), porque se encontra no homem como um ser que age livremente²⁰ (Rel, Ak. 37)

imperativo moral não é jamais extinguido nem obscurecido, e porque o mal jamais é procurado por ele mesmo”.

¹⁷ “Le radical c'est donc comme chez Leibniz la finitude originelle de la créature”.

¹⁸ “*Radical* signifie *limitatio*”... “que Kant admettait chez l'homme la possibilité absolue d'être mauvais”.

¹⁹ “so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radical, angebornes, (nichts destoweniger aber uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können”.

²⁰“Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verdirbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird”.

3. Esta desonestidade (*Unredlichkeit*) de pregar uma peça a si mesmo (*sich selbst blauen Dunst vorzumachen*), que nos impede a fundação de uma intenção moral genuína, se amplia também exteriormente à falsidade e ao engano de outros, o que, se não deve ser denominado de maldade (*Bosheit*), merece ao menos ser chamado de indignidade, e se encontra no mal radical da natureza humana; o qual (enquanto contraria o juízo moral quanto àquilo pelo que um homem se deve ter e torna de todo incerta a imputabilidade interna e externa) constitui a mancha pútrida (*faulen Fleck*) da nossa espécie, a qual, enquanto não a retiramos, impede o desenvolvimento do gérmen do bem (*Keim des Guten*), como antes o faria²¹ (Rel, Ak. 38).

Tal como são dispostas as passagens que contém a expressão “mal radical”, parece que a sua função seja a de especificar algumas características mais contundentes do conceito de mal moral²². Isso se justifica, inclusive, pelo modo como Kant constrói as afirmações se servindo de termos tais como: “Dieses Böse ist radical, weil...”; “und da er doch immer selbstverschuldet sei muß, ihn selbst ein radical (...) Böse...”, “und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur...”. Daí, pois, que o qualificativo “radical” não detém uma significação externa à argumentação do mal moral, mas é dotado de conteúdo na medida em que Kant avança na descrição das características peculiares desse conceito.

Disso se segue que, a partir do desdobramento e aprofundamento do conceito de “mal moral”, Kant concebe o que denomina de “mal radical”. Não se trata, contudo, de dois tipos distintos de mal: o mal referente à moralidade (por isso mal moral) é um só, e expressa a subordinação da lei moral como móbil suficiente a móveis exteriores ao campo da moralidade. A qualificação de “radical” é adotada para explicar certas minúcias constatadas no conceito de *mal moral*; minúcias que não permitem que seja concebido como um simples mal, mas o elevam à categoria de um mal *radical* (sem que isso pretenda significar que ele seja absoluto). Enfim, conforme as passagens citadas, essas

²¹ “Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdichkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten sollte, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz Ungewiß macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln”.

²² Não será abordada aqui a explicitação das minúcias, cuja presença justifica a radicalidade do mal, mas tão-só a função do termo “mal radical” nesse contexto.

particularidades referem-se respectivamente a três questões entre si relacionadas: 1. ao caráter natural da propensão para o mal, o qual não exime a responsabilidade do homem pela sua contração; 2. ao aspecto penetrante do mal, que corrompe o fundamento de todas as máximas, e que, como tal, dificulta, ou impossibilita, a sua extirpação da natureza humana; 3. à mentira, pela qual o homem se engana a si mesmo e aos demais, da qual o maior dano é a obstrução do desenvolvimento do gérmen do bem.

Bibliografia

KANT, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. In: Kant on the web.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. In: Kant on the web.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. III. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Baseada no original de 1788).

ALLISON, Henry E. *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BECKERT, Cristina. “Mal radical e má fé”. In: FERREIRA, Manuel J. C. & DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. *Religião, história e razão da ‘Aufklärung’ ao romantismo*. Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A religião nos limites da simples razão* de Immanuel Kant . Lisboa: Colibri, 1994, pp.33-49.

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

GAIN, Frédéric. “Commentaire suivi”. In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Rue d'Ulm, 2001, pp. 83-128.

_____. “Que faire du mal radical?”. In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Op. cit., pp. 129-157.

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. Tome II. Moral e Politique. Paris: Vrin, 1972.

WOOD, Allen W.. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cornell University Press, 1999.

Resumo

Este artigo tem como propósito examinar, a partir de Kant, questões relativas ao conceito de *mal moral*. Tomamos como fonte de investigação e estudo o escrito de Kant “Sobre o mal radical na natureza humana”, publicado em 1792, e reeditado no ano seguinte como primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*²³.

Palavras-chave: Kant, mal moral, arbítrio, lei e natureza humana.

Abstract

This paper purpose to examine certain issues concerning the concept of *moral evil* in Kant. The main source of investigation and study is the Kant's “On the radical evil in the human nature”, published in 1792, and re-edited the following year as the first part of the work *Religion within the Boundaries of Mere Reason*.

Key-words: Kant, moral evil, will, law and human nature.

²³Abreviaturas utilizadas: GMS (*Fundamentação da metafísica dos costumes*); KpV (*Crítica da razão prática*)*; Rel (*A religião nos limites da simples razão*).*Para essa obra foi utilizada (conforme consta na bibliografia) a tradução de Valerio Rohden.

Normas para colaboradores

- 1 A revista STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas). As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras). As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Esses dados aparecerão no final do texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados em disquete, com duas cópias impressas. O processador de texto deverá ser Word, em conformidade com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
 - 4.2 Podem ser formatados textos em bold, italic, superscript, subscript. Porém, não deverá ser formatado nenhum parágrafo, tabulação ou hifenizado.
 - 4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em superscript, digitar um espaço e a letra "n" antes do número. Ex: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaco/ano de publicação: página).
- 6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor. Nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.
- 7 As colaborações serão examinadas por dois "referees" e submetidas ao corpo editorial.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações. Os editores se comprometem a devolver o disquete, mas não as cópias impressas.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista e 25 separatas dos artigos, resenhas críticas e recensões bibliográficas publicados.
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista STUDIA KANTIANA, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas à revista STUDIA KANTIANA. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Os originais devem ser enviados diretamente ao editor da revista:

Christian Hamm
Depto. de Filosofia-CCSH/UFMS
Avenida Roraima, 1000
Cidade Universitária Camobi
97105-900 Santa Maria RS
- 12 Para maiores informações, consultar o editor:

Tel (55) 3220 8132 fax (55) 3220 8462
christianhamm@smail.ufsm.br

