

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

XX

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

Indexado por
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jul.-dez. 2012

São Paulo – SP

ISSN 1413-7860

CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ: CRÍTICA E MODERNIDADE é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis

MARIA LÚCIA MELLO E OLIVEIRA CACCIOLA
RICARDO RIBEIRO TERRA

Editora Responsável pelo Número

MONIQUE HULSHOF

Assistente Editorial

RENATA BAZZO

Comissão Editorial

BRUNO NADAI, DIEGO KOSBIAU TREVISAN, FERNANDO COSTA MATTOS, IGOR SILVA ALVES, MARISA LOPES, MAURÍCIO CARDOSO KEINERT, MONIQUE HULSHOF, NATHALIE BRESSIANI, RÚRION SOARES MELO

Conselho Editorial

ALESSANDRO PINZANI (UFSC), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), DANIEL TOURNINO PERES (UFBA), DENILSON LUÍS WERLE (UFSC/CEBRAP), EDUARDO BRANDÃO (USP), ERNANI PINHEIRO CHAVES (UFPA), GERSON LUIZ LOUZADO (UFRGS), HANS CHRISTIAN KLOTZ (UFSM), IVAN RAMOS ESTÊVÃO (USP), JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA (UFBA), JOHN ABROMEIT (Universidade de Chicago), JOSÉ PERTILLI (UFRGS), JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ (FGV), JÚLIO CÉSAR RAMOS ESTEVES (UENF), LUCIANO NERVO CODATO (UNIFESP), LUÍS FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO (UFSCAR), LUIZ REPA (UFPR/CEBRAP), MÁRCIO SUZUKI (USP), MARCO AURÉLIO WERLE (USP), MARCOS NOBRE (Unicamp), OLIVIER VOIROL (Universidade de Lausanne), PAULO ROBERTO LICHT DOS SANTOS (UFSCAR), PEDRO PAULO GARRIDO PIMENTA (USP), ROSA GABRIELLA DE CASTRO GONÇALVES (UFBA), SÉRGIO COSTA (Frei Universität), SILVIA ALTMANN (UFRGS), SORAYA NOUR (Centre March Bloch), THELMA LESSA FONSECA (UFSCAR), VERA CRISTINA DE ANDRADE BUENO (PUC/RJ), VINÍCIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR), VIRGINIA DE ARAÚJO FIGUEIREDO (UFMG), YARA FRATESCHI (Unicamp)

Universidade de São Paulo

Reitora: JOÃO GRANDINO RODAS

Vice-reitor: HÉLIO NOGUEIRA DA CRUZ

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: SÉRGIO FRANÇA ADORNO DE ABREU

Vice-diretor: JOÃO ROBERTO GOMES DE FARIA

Departamento de Filosofia

Chefe: MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

Vice-chefe: CAETANO ERNESTO PLASTINO

Coordenador do Programa de Pós-graduação: ALBERTO RIBEIRO

GONÇALVES DE BARROS

Diagramação

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Capa

Hamilton Grimaldi e

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Impressão

Bartira Gráfica e Editora S/A.

Tiragem: 800 Exemplares

©copyright Departamento de Filosofia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária

CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail:filosofiaalema@usp.br

Nº 20 – jul.-dez. 2012

ISSN 1413-7860

Sumário

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
Racionalidade prática e sensibilidade em Kant	13
FRANÇOIS CALORI	
A moralidade no mundo: o sumo bem e a filosofia da história kantiana	55
BRUNO NADAI	
O problema da linguagem no discurso filosófico kantiano como questão político-jurídica	81
DIEGO KOSBIAU TREVISAN	
Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na dialética do esclarecimento	101
MARCOS NOBRE e INARA LUISA MARIN	
TRADUÇÃO	
<i>Exortação aos alemães</i> , de Friedrich Nietzsche	123
Tradução, apresentação e notas de HENRY BURNETT	
RESENHA	
<i>Sobre a Constituição da Europa</i> , de Jürgen Habermas	133
NATHALIE BRESSIANI	
ÍNDICE EM INGLÊS	143
INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES	145

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* chegam ao seu vigésimo número mostrando grande vigor. Todos os seus números estão sendo disponibilizados *online* na página do Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (www.ficem.fflch.usp.br), que coordena a revista, bem como em sua página no *facebook* (www.facebook.com/CadernosDe-FilosofiaAlema). Com isso, esperamos permitir que o acesso aos textos dos diferentes volumes da revista seja ampliado, bem como que o diálogo com nossos leitores seja cada vez mais rico.

Este vigésimo número se inicia com um artigo de François Calori sobre a relação entre racionalidade e sensibilidade na filosofia moral kantiana. Intitulado “Razão prática e sensibilidade em Kant”, o texto de Calori propõe uma reflexão sobre a questão do sentimento em Kant tendo por base o caso, sabidamente peculiar, do sentimento de respeito pela lei moral. Sugerindo estar neste a chave para pensar uma articulação entre os domínios racional e sensível do ser humano (um dos grandes desafios para todo intérprete da filosofia prática kantiana), Calori procura mostrar que, sem ele, não faria sentido a noção de uma fé racional, cuja importância é enfatizada por Kant não apenas na Dialética da *Crítica da razão prática*, mas em diversos outros textos.

O segundo artigo também se move no universo kantiano, mas opera um deslocamento rumo à filosofia da história, cuja relação com a moralidade é examinada por Bruno Nadai. Começando por discutir o lugar sistemático do sumo bem na filosofia moral de Kant, Nadai passa em seguida a uma interpretação da filosofia da história que vê no progresso moral uma alternativa ao postulado da imortalidade da alma, minimizando-se, assim, o sentido religioso em que este poderia ser lido.

Mantendo o eixo temático kantiano, o terceiro texto deste volume, assinado por Diego Kosbiau Trevisan, discute a controversa questão da linguagem em Kant. Depois de apresentar a crítica feita a este por Derrida, num sentido similar à que já era feita desde Herder, Trevisan procura mostrar como seria possível salvar o pensamento kantiano de tal crítica, assinalando a estratégia consciente pela qual Kant emprega analogias político-jurídicas para tematizar a questão da linguagem.

O quarto artigo, que encerra a primeira seção deste número, trata da *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Assinado por Inara Luisa Marin e Marcos Nobre, e intitulado “Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do esclarecimento*”, o texto parte da percepção de que, com o diagnóstico de tempo do livro de Adorno e Horkheimer, a economia política perde sua centralidade, sendo substituída então por um tipo novo de antropologia – com todas as consequências que isso traria para a própria concepção de teoria crítica.

O número conta ainda com uma tradução: “Exortação aos alemães”, texto de Nietzsche escrito em 1873, é traduzido e apresentado por Henry Burnett, que nos chama a atenção para as peculiares condições em que o filósofo, a pedido de Wagner, teria escrito o texto. Bastante incomodado com a circunstância de escrevê-lo sob encomenda, mas ao mesmo tempo ainda ligado ao projeto wagneriano, Nietzsche escreve um texto que acaba por mesclar elogios e críticas ao povo alemão.

Nosso volume se encerra com uma resenha de Nathalie Bressiani sobre a recente tradução brasileira, realizada por Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo, de *Sobre a Constituição da Europa*, de Jürgen Habermas. Assinalando tratar-se do primeiro título da coleção que a Editora da UNESP está organizando com todas as obras publicadas de Habermas pela editora Suhrkamp, Bressiani oferece um panorama geral do livro, apontando para a força do diagnóstico de Habermas sobre a crise na Europa, bem como para

os deslocamentos teóricos efetuados por ele nesse livro. Em consonância com a apresentação, assinada por Alessandro Pinzani, ela procura enfatizar a importância da retomada por Habermas do vínculo entre moral e direito, forte elemento do livro, ressaltando seu caráter controverso.

Esperando que o conteúdo deste vigésimo número não apenas interesse ao nosso leitor, mas o instigue em suas próprias reflexões, passamos à nossa terceira dezena de volumes confiantes na conservação, em um ambiente também digital, do espírito crítico com que sempre procuramos conciliar o rigor da análise conceitual com a alegria da reflexão.

Racionalidade prática e sensibilidade em Kant

François Calori

Professor de Filosofia na Universidade de Rennes, França.

Resumo: Este artigo pretende investigar a relação entre razão prática e sensibilidade na filosofia moral de Kant. Seu propósito principal é a analisar o sentimento de respeito no terceiro capítulo da Analítica da *Crítica da razão prática*. Neste célebre texto, a sensibilidade, que no primeiro capítulo havia sido desqualificada como possível fundamento para a lei moral, recebe uma nova significação moral mediante o sentimento de respeito, identificado como o único móbil da razão prática. Entretanto, para compreender a significação exata deste sentimento de respeito e sua função enquanto móbil, é preciso examinar a evolução da filosofia de Kant quanto à questão da dimensão sensível da moralidade no período “pré-crítico” e atentar para as reflexões que acompanham a *Doutrina da Virtude* sobre as assim chamadas « condições estéticas preliminares da receptividade do ânimo para o dever ». A interpretação do respeito como sentimento moral não é apenas importante para a compreensão da filosofia prática enquanto todo sistemático. É também uma noção crucial para a compreensão do sentimento enquanto faculdade fundamental da mente e para a interpretação da natureza da sensibilidade na filosofia transcendental de Kant.

Palavras-chave: Kant, razão prática, sensibilidade, sentimentos morais, senso moral, respeito, interesse, prazer e desprazer, lei moral, dever, virtude.

Abstract: This article intends to investigate the relationship between practical reason and sensibility in Kant’s moral philosophy. The analysis of the sentiment of respect in the third chapter of the *Analytic of the Critique of Practical Reason* is its main purpose. In this famous text, sensibility, which has been disqualified in the first chapter as the possible foundation of the moral law, receives a new moral signification with the feeling of respect, identified as the unique mobile of practical reason. But in order to understand the exact signification of this sentiment of respect and of its function as mobile, one has to study the evolution of Kant’s philosophy on the question of the sensible dimension of morality in the pre-critical period and to take into account the subsequent reflections of the *Doctrine of virtue* upon the so-called «aesthetic preconditions of the mind’s receptivity to duty». The interpretation of respect as moral sentiment is not only important for the comprehension of practical philosophy as a systematic whole. It is also a crucial notion for the understanding of sentiment as a fundamental faculty of the mind, and for the interpretation of the nature of sensibility in Kant’s transcendental philosophy.

Keywords: Kant, practical reason, sensibility, moral sentiments, moral sense, respect, interest, pleasure and pain, moral law, duty, virtue.

Poderíamos ver a vida moral desvanecer-se de uma vez por todas em nós mesmos? De acordo com Kant, existem ao menos duas maneiras de nos representar esta eventual morte moral do homem. Elas não constituem, de modo algum, possibilidades abertas para a humanidade, mas desenham, por sua própria simetria, o quadro no qual deve se inscrever toda a reflexão sobre as relações da racionalidade prática e da sensibilidade no pensamento kantiano. É nesta medida que elas nos interessam aqui.

A primeira destas figuras é bem conhecida e decorre do estrito respeito à injunção fundamental da *Crítica da razão prática*¹, segundo a qual "em uma lei prática, a razão determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer"², tendo este sido apresentado como simples acréscimo à determinação racional:

A dignidade do dever em nada se coaduna com a satisfação de viver; tem a sua lei específica e também o seu tribunal particular, e ainda que se quisesse agitá-las às duas em conjunto para, misturadas as dar à maneira de remédio à alma doente, logo se separariam espontaneamente uma da outra e se não o fizerem, a primeira não age, e mesmo se a vida física ganhe assim alguma força, a vida moral desvanecer-se-ia sem esperança³

Mas face a esta primeira determinação, é preciso resguardar firmemente a segunda caracterização da morte moral do homem, que a *Doutrina da Virtude* anuncia com força:

Não há nenhum ser humano desprovido de qualquer sentimento moral; pois na completa ausência de receptividade a essa sensação

1. As citações das obras de Kant seguirão a seguinte ordem: sigla em alemão da obra, referência da Akademie-Ausgabe (Ak tomo e página), página da tradução para o português indicada na bibliografia. As referências das siglas estão presentes na bibliografia. Nos trechos da citados da *Metafísica dos Costumes* a referência permanecerá apenas em alemão, pois não há ainda a referência de página da tradução (Ed. Vozes, no prelo). As traduções das Reflexões e Lições serão feitas a partir do alemão. (N. da T.)
2. KpV, Ak V 25, p. 35-36. Ver também MSTL, Prefácio, Ak VI 378, "se a *eudemonia* (o princípio da felicidade) é erigida como princípio em lugar da *eleuteronomia* (o princípio da liberdade da legislação interna), então a consequência disso é a *eutanásia* (a suave morte) de toda a moral".
3. KpV, Ak V 89, p. 104.

ele estaria moralmente morto, e se (para falar na linguagem dos médicos) a força vital moral não pudesse mais estimular esse sentimento, a humanidade então (por assim dizer, segundo leis químicas) se dissolveria na mera animalidade e se misturaria irremediavelmente com a massa de outros seres naturais.⁴

A simetria entre essas duas figuras é reforçada também pelo recurso comum à "linguagem dos médicos", a de força vital. Mas daqui em diante a extinção da vida moral não é mais pensada com referência à exigência de uma determinação estritamente racional da vontade. Pelo contrário, ela é compreendida a partir da necessidade de colocar em jogo, de uma maneira ou de outra, nossa sensibilidade nesta própria determinação. Dessa maneira, a pertinência da noção de sentimento moral não apenas é mantida, mas encontra-se investida de uma tal importância que ela se torna condição de possibilidade da própria vida moral, e, por isso, de nossa humanidade. Ser homem não é somente ser dotado de razão; é ainda preciso que esta razão possa ser uma razão pura prática e determine nosso arbítrio por motivos puramente racionais⁵. O arbítrio humano se opõe ao *arbitrium brutum* por esta abertura a uma dupla determinação possível, sensível ou racional, ao passo que o arbítrio animal é estritamente designado à coação de *stimuli* sensíveis. A sensibilidade, contudo, não é somente aquilo que estabelece nossa comunidade com o vivente em geral; nela também se inscreve nossa singularidade no interior deste. A determinação estritamente racional de nossa vontade que constitui a moralidade deve abrir uma dimensão específica de nossa sensibilidade, sem a qual nós seríamos reenviados à animalidade pura e simples: ser homem se define também pela capacidade de experimentar um sentimento especificamente moral.

Fica assim marcada a importância que o terceiro capítulo da "Analítica da razão pura prática" possui na economia geral da segunda *Crítica*. Sob o título de uma investigação sobre os móveis da razão pura prática, ele assume a tarefa de desenvolver uma análise do sentimento de respeito, único sentimento moral propriamente dito. Sua leitura oferece reflexões decisivas tanto para a interpretação do conjunto da filosofia prática de Kant, quanto para sua compreensão geral

4. MSTL, Ak VI 400.

5. Conferir a distinção entre *Vernunftwesen* e *vernünftiges Wesen*, em MSTL, Ak VI 418: somente a posse da razão teórica não basta para nos diferenciar do ser vivo corporal em geral.

sobre a natureza de nossa afetividade e de nossa sensibilidade. Duas questões fundamentais constituirão aqui o horizonte de nossa reflexão. A primeira concerne ao estatuto que lhe é designado no edifício da filosofia prática kantiana: que o respeito seja a "própria moralidade considerada *subjetivamente* como móbil"⁶ significaria que se trata ali de um apêndice ao processo da "Analítica", possuindo simples valor de complemento, sem que se coloque nenhuma questão fundamental para a reflexão propriamente moral, e pertencendo, nesta medida, às margens desta, a saber, à esfera das questões psicológicas ou antropológicas? Ou devemos, antes, vê-lo como um lugar privilegiado de interrogação sobre o próprio ser do sujeito prático kantiano? No "Exame crítico da Analítica", que continua este capítulo, o próprio Kant assinala o caráter tardio e derivado dessa tomada de consideração positiva da questão do sentimento moral, opondo o lugar inicial da "Estética transcendental" na primeira *Crítica* à situação daquilo que poderíamos designar como "estética da razão prática pura" (expressão cujo caráter inadequado Kant se apressa em sublinhar) ao final da "Analítica" da segunda *Crítica*. A reflexão moral só pode começar por uma interrogação sobre a possibilidade dos princípios práticos *a priori*, fundados na razão, antes de abordar a questão da influência desses princípios sobre a nossa sensibilidade: a própria estrutura da "Analítica" enfatiza a destituição do sentimento de toda posição fundante quanto à determinação da vontade moral. Mas por não possuir nenhum caráter fundador, a questão do sentimento moral seria nesta medida uma questão inessencial?

A segunda questão posta por este texto concerne à sua importância para a compreensão da natureza do sentimento, que constitui para Kant a categoria fundamental de nossa afetividade. Em que medida o reconhecimento da existência e da especificidade de um sentimento autenticamente moral modifica a concepção de *Gefühl* [sentimento] em Kant? O sentimento encontra ali uma forma de complexidade, ultrapassando uma determinação estritamente empírica e psicológica, ou sua reintrodução no quadro da filosofia transcendental deve-se, antes, a um enfraquecimento de sua dimensão propriamente sensível, para se tornar somente um *analogon* do sentimento, com uma

6. KpV, Ak V 76, p. 91. Grifos nossos. (N do A).

natureza problemática, quando não contraditória? É preciso ver ali uma "transfiguração"⁷ decisiva ou uma "desnaturalização"⁸ fundamental?

Não pretendemos aqui fornecer respostas a essas duas questões, que envolvem, de um lado, uma interpretação do conjunto da filosofia prática de Kant e, de outro, uma consideração da integralidade de seu pensamento sobre o sentimento. Apresentaremos apenas algumas direções para a reflexão. Entretanto, esta reflexão será guiada pela convicção de que a questão da constituição do sujeito prático e de sua finitude eventual não pode ser abordada sem atribuir uma importância capital a essas páginas (mesmo que não se trate de ler a segunda *Crítica* a partir de sua "estética", deslocando assim o centro de gravidade da interpretação da "Analítica" em direção ao seu terceiro capítulo apenas⁹) e de que a teoria kantiana do sentimento encontra sua pedra angular, de uma certa maneira, na análise do respeito.

I

Para quem acaba de terminar a leitura dos dois primeiros capítulos da "Analítica", seu terceiro capítulo se apresenta de início sob uma luz paradoxal, pela própria posição da questão à qual o sentimen-

7. Ver MARTY, F. *Raison pure, raison affectée. A propos de l'affectivité chez Kant*. In: *Affectivité et pensée, Epokhè n°2*, Grenoble, 1991: "o respeito representa um novo passo: ele é esta transfiguração da sensibilidade que se produz quando um ser livre é também ser sensível" (p. 21).
8. Ver MALHERBE, M. *Kant ou Hume, ou la raison du sensible*, Vrin, 1980: "sensível, o respeito contradiz a sensibilidade por todos os atributos que o tornam original (...). Em uma palavra, o respeito é a anti-paixão; realidade subjetiva da lei prática, ele é um falso imediato que é substituído à imediatidade nativa do sensível (...). Desnaturalizando a sensibilidade, o respeito seria a redução prática e definitiva do sensível, se todo seu poder não permanecesse interno à representação. Sob a lei moral, a subjetividade nada mais é do que sua humilhação" (p. 215-216).
9. Nós não retornaremos aqui à interpretação heideggeriana do respeito, tal como ela se desenvolve notadamente no parágrafo 30 de *Kant et le problème de la métaphysique*, muito menos ao debate com Cassirer em Davos, em que a interpretação da questão do respeito se viu erigida como pedra de toque da compreensão do conjunto do sistema kantiano. Sobre esse ponto, remetemos ao nosso artigo precedente: *Le dernier pas: Kant, Heidegger et la question du respect*. In: *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

to de respeito deve oferecer uma resposta: aquela do móbile da razão pura prática. Como o texto, com efeito, nos lembra desde suas primeiras linhas, uma resposta a esta questão já foi inequivocamente apresentada: “o móbil da vontade humana [...] nunca pode ser outra coisa senão a lei moral”¹⁰. Então, por que iniciar um novo momento da reflexão? Toda nova tentativa que se esforçasse por substituir ou mesmo apenas associar um outro móbile à lei não estaria condenada a perder “aquilo que é essencial no valor moral das ações”¹¹, a saber, que a lei determina imediatamente a vontade? O móbil que investigamos aqui, portanto, não poderá ser fundamentalmente *outro* senão a lei moral. Mas um aspecto desta questão do móbil permanece todavia aberto, já que ela incita à redação de um terceiro capítulo da “Analítica”. Para compreender como a questão do sentimento moral foi ali identificada àquela do móbil da razão prática, é preciso retornar às linhas gerais da evolução do pensamento de Kant sobre o estatuto do sentimento na filosofia prática.

Nós não retornaremos aqui ao período inaugurado pela *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* e desenvolvido notadamente pelas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Ali o sentimento é instituído como fundamento de nossa moralidade, designado como um tipo de necessidade inerente ao dever e Kant reivindica sua proximidade com a perspectiva dos pensadores do sentimento moral, começando por Hutcheson – seu representante mais eminente aos olhos de Kant – acrescentando imediatamente a esta adesão um certo número de ressalvas.

É sobre o período correspondente à segunda metade dos anos 1760 e nos anos 1770, período de intensa reelaboração, em que se opera a destituição de toda posição fundante do sentimento na ordem da moralidade, que nos deteremos mais longamente, sem poder, infelizmente, dar conta deste processo nos detalhes de suas múltiplas etapas, tal como ele aparece não somente em alguns textos publicados, mas sobretudo nos volumes das reflexões e nas transcrições dos cursos de Kant. Os elementos centrais desta retomada da questão são bem conhecidos. Inicialmente, é a reflexão sobre a natureza própria do sentimento em geral que se tornará determinante. Caracterizado por sua subjetividade essencial, ele pode ter apenas uma

10. KpV, Ak V 72, p. 87.

11. Idem, Ak V 71, p.87.

validade contingente e privada, uma *Privatgültigkeit*, que não pode lhe permitir sustentar a necessidade e universalidade próprias à exigência moral. Os pensadores do sentimento moral sucumbem assim à ilusão de querer assentar os princípios objetivos sobre o fundamento de um sentimento radicalmente subjetivo¹². Sempre ligado à consciência de um estado, ele só pode valer como constatação de um fato e não como uma exigência imperativa. Além disso, sempre determinado como prazer ou desprazer, o sentimento, mesmo se não dependesse da consideração de nosso proveito imediato, constituiria sempre um meio de obter uma fruição e seria incapaz de fundar o caráter desinteressado de nossa ação¹³.

Os primeiros avanços em direção ao critério da possibilidade de universalização de nossa máxima, notadamente nos *Comentários às observações sobre o belo e o sublime*, mediante uma reflexão sobre a relação da vontade particular com a vontade geral, igualmente contribuem, de certa maneira, para direcionar a questão da fundação do juízo moral no sentido da intelectualidade. É também a nova determinação da diferença de natureza entre a sensibilidade e a intelectualidade, por volta da *Dissertação de 1770*, que termina por marcar a irredutibilidade do juízo moral ao sentimento: o parágrafo IX desta obra também afirma, surpreendentemente, o pertencimento da filosofia moral, “na medida em que fornece os primeiros princípios de julgamento <*Principium diiudicandi*>”, à filosofia pura, tendo sua origem apenas no entendimento puro, em oposição explícita à filosofia do sentimento moral equiparadas a um epicurismo escondido¹⁴. Afirmar o primado do sentimento moral torna-se assim uma ilustração exemplar do vício metafísico de sub-repção que consiste na “confusão dos conceitos intelectuais com os conceitos sensíveis”.

12. Ver, notadamente (entre centenas de outras), a Reflexão 6634 (1769-1770 ?), Ak XIX 120: “o princípio de Hutcheson é não filosófico, porque ele introduz um novo sentimento como fundamento de explicação; em segundo lugar, [porque] vê fundamentos objetivos nas leis da sensibilidade”; Reflexão 541 (1770-1771 ?), Ak XV 237: “[...] o juízo sobre o bem e o mal não ocorre mediante o sentimento, porque os juízos deste possuem apenas validade privada <*Privatgültigkeit*>”; Reflexão 6648 (1769-1775), Ak XIX 124: “uma ação que é boa em si e por si mesma tem de ser necessariamente boa para cada um e, portanto, não por uma relação com o sentimento”.

13. Reflexão 6755 (1772), Ak XIX 149.

14. MSI, Ak II 396, p. 243.

O sentimento moral encontra-se assim destituído de toda posição fundadora: "o sentimento moral não é um sentimento originário"¹⁵. Esta destituição é todavia acompanhada pela manutenção de sua legitimidade própria no campo da experiência moral: sua posição encontra-se apenas relativizada. Trata-se primeiramente de ressaltar que o recurso ao sentimento moral pode descrever um fenômeno sem se pronunciar sobre seu fundamento próprio¹⁶, sem pretender ter determinado assim o princípio de toda moralidade¹⁷. Mas a etapa decisiva consistirá em tomar consciência de que, se o sentimento não pode de maneira alguma estar no fundamento do juízo moral, é possível, não obstante, referir-se a ele como uma consequência, em um movimento decisivo para aquilo que será a doutrina kantiana do respeito na segunda *Crítica*:

O juízo moral da aprovação e desaprovação ocorre mediante o entendimento, a sensação moral de contentamento ou aversão mediante o sentimento moral, de modo que não é o juízo moral que tem origem no sentimento, mas antes este tem origem naquele. Todo sentimento moral pressupõe um juízo moral mediante o entendimento.¹⁸

Qual é, portanto, a função atribuída de agora em diante ao sentimento e como compreender esta ligação do juízo moral ao sentimento? Recusando o sentimento como *principium dijudicationis*, a *Disser-*

15. Reflexão 6598 (1769-1770), Ak XIX 103.

16. Ver *Sonhos de um visionário*: "se se quer chamar de sentimento moral essa coação sentida de nossa vontade para a concordância com a vontade universal, então se fala disso apenas como de uma manifestação daquilo que se passa efetivamente em nós, sem determinar as duas causas". (TG, Ak II 335, p. 166-167).

17. Reflexão 6626 (1769-1770), Ak XIX 116-117: "A doutrina do sentimento moral é mais uma hipótese para explicar o *phaenomenon* da aprovação que damos a alguns tipos de ações, do que algo que deveria colocar máximas e primeiros princípios que valem objetivamente [...]. Ver também os *Comentários às observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, Ak XX 147: "o sentido interno, se considerado como princípio lógico demonstrativo da lei moral, é qualidade oculta; se considerado como faculdade da alma cuja causa é ignorada, é fenômeno".

18. Reflexão 6760 (1772 ?), Ak XIX 152; Reflexão 6757, Ak XIX 150: "o sentimento moral decorre do conceito moral, mas não o produz; muito menos ainda pode substituí-lo, ele o pressupõe".

tação de 1770 ainda deixa livre a questão do *principium executionis*. A redistribuição dos papéis de cada um se faz doravante segundo a distinção clássica dessas duas problemáticas. O princípio do juízo não se funda de modo algum sobre o sentimento; mas sem o sentimento, este juízo permaneceria letra morta¹⁹: o sentimento moral se situa doravante no patamar daquilo que dá força efetiva ao juízo sobre o bem. Não se trata de um sentimento que é acrescentado à determinação intelectual: ele é produzido por ela. Nós nos aproximamos assim da questão do móbil, dos "*elateres animi*", daquilo que faz com que nós sejamos efetivamente movidos, determinados à ação pelo juízo sobre o bem. Mais precisamente, a reflexão se dirigirá pouco a pouco não para aquilo que produz a força motriz do juízo, mas para a tradução de uma necessidade <constrainte> objetiva em uma força subjetiva necessitante. A questão do sentimento moral se coloca a partir de agora como aquela da tradução, no horizonte da subjetividade, da exigência moral racional e objetiva enquanto força motriz. É precisamente aquela subjetividade própria ao sentimento, que impedia que ele pudesse constituir o fundamento do juízo moral, que agora o recomenda, quando se trata de pensar a "subjetivação" da necessidade <constrainte> objetiva do dever:

Os motivos morais não devem ter uma mera *vim objective necessitantem*, [...] mas uma *vim subjective necessitantem*, isto é, eles devem ser *elateres*. A condição subjetiva, sob a qual eles podem estar, chama-se *sentimento*.²⁰

Mas este mesmo texto prossegue desenvolvendo as dificuldades que continuam ligadas a esta compreensão do "sentimento moral": pois se é verdadeiramente um sentimento que determina a vontade, então esta determinação será patológica e só será feita em função do prazer esperado. Esta reflexão se recusa portanto a evocar um sentimento ou um sentido moral propriamente, para conservar apenas um *analogon sensus* que não decorre em nós da receptividade, mas de uma verdadeira faculdade <*Vermögen*>, para a qual não temos o nome.

19. Reflexão 1028 (1776-1778), Ak XV 460-461: "sem um sentimento prático os motivos do arbítrio puro produzem apenas desejos, isto é, desejos inativos".

20. Reflexão 5448, (1776-1778), Ak XVIII 185.

As *Lições de metafísica* editadas por Pölitz²¹ apresentam uma versão particularmente desenvolvida da maneira pela qual se coloca então o problema e das dificuldades encontradas. Se o sentimento não pode intervir quanto ao discernimento sobre aquilo que é nosso dever, ele deve todavia intervir necessariamente quando esta representação do bem deve me determinar a agir. A necessidade <contrainte> objetiva deve se tornar subjetiva para produzir força motriz efetiva:

Se o conhecimento do entendimento tem a força para mover o sujeito à ação, meramente porque a ação é em si boa, então esta força motriz é um móbil que chamamos também de sentimento moral. O sentimento moral deve portanto ser aquilo que produz uma força motriz mediante os motivos do entendimento.²²

Entretanto, não pode se tratar de um sentimento específico que será acrescentado à representação do bem, pois nessa medida nós seríamos determinados por este último. Eu devo ser ao mesmo tempo necessitado <contraint> pelos conceitos puros do entendimento e colocado em movimento pelos sentimentos que são os únicos capazes de convocar minha subjetividade à ação. Kant tem portanto plena consciência da dificuldade que ele enfrenta:

Devemos conhecer o bem pelo entendimento e dele ter ainda um sentimento. [...] Eu devo ter um sentimento daquilo que não é um objeto do sentimento, mas que eu conheço objetivamente pelo entendimento. Introduce-se aqui, portanto, sempre uma contradição. Pois, se devemos fazer o bem mediante o sentimento, então o fazemos porque é agradável. Mas este não pode ser o caso, pois o bem não pode afetar de modo algum nossos sentidos.²³

Aqui, Kant não chega a superar esta dificuldade: "isto é seguramente algo que não se pode compreender direito, mas também sobre o qual ainda se discute". Ele se esforça por determinar este sentimento como prazer intelectual ou espiritual²⁴, mas também como "satisfação objetiva segundo princípios universalmente válidos", sem que a própria possibilidade desta caracterização seja melhor justificada. Este

21. Editadas em 1821, essas lições remontam provavelmente aos anos 1775-1781.

22. Pölitz (Ed.), *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Ak XXVIII 257-258.

23. Idem, Ak XXVIII 258.

24. Idem, Ak XXVIII 249-250.

prazer intelectual é irreduzível à fruição <Vergnüen> sensível. Ele apraz porque o prazer é sentimento de promoção da vida, porque a vida é o princípio interno da espontaneidade, florescendo portanto com nossa liberdade, que encontra-se em seu mais alto grau na moralidade: "aquilo que concorda com a liberdade, está de acordo com a vida em sua totalidade. Aquilo que está de acordo com a vida em sua totalidade agrada"²⁵. Mas esta caracterização não é aprofundada e o recurso à noção de sentimento é aceita apenas de modo deficiente:

Nós designamos o prazer com o bem como sentimento, porque não podemos exprimir de outra maneira a força subjetivamente motora da necessitação objetivamente prática.²⁶

As *Lições de ética* publicadas por Menzer, que se inscrevem na continuidade dessas análises, exprimem com força o caráter enigmático da problemática enfrentada aqui:

O entendimento pode certamente julgar, mas que seu juízo possua uma força, que ele possa tornar-se móbil e que ele tenha a capacidade de mover a vontade para executar uma ação como consequência, eis o mistério da pedra filosofal.²⁷

Este mistério da pedra filosofal é, ao menos em parte, aquele da transsubstanciação de uma exigência moral objetiva e racional em um sentimento subjetivo e sensível, sem que nesta operação sejam perdidas as características próprias da determinação moral. O texto destas *Lições* reconhece certamente uma força própria ao entendimento, mas a determinação da nossa vontade nos obriga a pensar sua tradução sensível, nem que seja apenas para superar as próprias solicitações da sensibilidade que a ele se opõem:

O entendimento não tem *elateres animi*, embora possua força motriz e *motiva*, mas que não são capazes de dominar os *elateres* da sensibilidade. Uma sensibilidade que concorda com a força motriz do entendimento seria o sentimento moral. [...] teríamos um sentimen-

25. Idem, Ak XXVIII 250.

26. Idem, Ak XXVIII 258.

27. KANT, I. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Ed. MENZER, P. Berlim, Pan. Verlag Rolf Heise, 1924, p. 50.

to moral se o motivo do entendimento pudesse mover a sensibilidade para concordar com ele e fazer dele seu móbil.²⁸

II

Agora chegamos muito perto da formulação do problema tal como se coloca na segunda *Crítica*.

A distinção das problemáticas do *principium dijudicationis* e do *principium executionis* não é suficiente para determinar uma posição legítima para o sentimento moral. O princípio do discernimento do bem deve ser também o princípio de sua execução. É a própria lei que é também o móbil da vontade. A questão colocada sobre o móbil da razão pura prática de modo algum poderá consistir em associar à determinação racional um sentimento que asseguraria sua efetividade. Tampouco se tratará de mostrar como essa lei pode tornar-se móbil da vontade: sobre essa questão, uma resposta já foi dada, ou ao menos ele já mostrou que não se pode apresentar nenhuma outra resposta senão a irredutibilidade de um "fato da razão", que garante seu caráter prático: aqui nós estamos diante da insondabilidade própria da nossa liberdade²⁹. Kant precisa, em termos particularmente claros, qual será a questão aqui: não o fato de como a lei moral fornece, ela mesma, um móbil, "mas o que ele, enquanto móbil, opera (para melhor dizer, deve operar) na alma"³⁰.

A estrutura mesma da argumentação deste capítulo reproduz, em certo sentido, o próprio movimento da "Analítica": da mesma maneira que a determinação da verdadeira natureza e função do sentimento moral só pode ser alcançada ao término da reflexão, o movimento de pensamento operando aqui não parte da esfera da afetividade, de uma observação ou de uma análise dos nossos sentimentos mesmos, que permitiria desenvolver a especificidade de um sentimento suscetível de receber uma significação moral. O sentimento moral não é descoberto como dado em nosso sentido interno. Partir da própria afetivi-

28. Idem, p. 55.

29. KpV, Ak V 72, p. 88: "O modo como uma lei pode por si e imediatamente ser princípio determinante da vontade (o que, no entanto, é o essencial de toda a moralidade) constitui um problema insolúvel para a razão humana e confunde-se com o problema de como é possível uma vontade livre".

30. Idem, AK V 72, p. 88.

dade é precisamente perder aquilo que dá o valor moral de nossas ações e se fechar irremediavelmente no círculo de nossas inclinações e da investigação da felicidade. Os capítulos precedentes da "Analítica" mostraram suficientemente: considerados como princípios determinantes de nossas ações, nossas afecções se caracterizam por uma homogeneidade fundamental, que não permite de modo algum distinguir os sentimentos especificamente morais³¹. Sempre sensíveis, empíricos, contingentes e patológicos, eles não estão à altura da exigência de universalidade e de incondicionalidade própria à ideia do dever. Seja qual for a origem da representação que os suscita, na medida em que são princípios determinantes, o que conta unicamente é sua respectiva intensidade. A análise que estabelece a pertinência da noção de sentimento moral não pode portanto partir do próprio sentimento, mas somente da razão, e mais particularmente da exclusão pela razão prática de todo motivo sensível de determinação, seja ele apenas móbil ou simples acréscimo. A lembrança desta exigência abre o capítulo e é incessantemente reiterada ao longo de todos os meandros da argumentação. A descoberta da especificidade do respeito como único sentimento moral resulta precisamente da aplicação estrita dessa exigência, longe de a invalidar. Encontra-se aí todo o paradoxo da argumentação: o reconhecimento da realidade e da especificidade do sentimento moral advém unicamente da recusa primeira de toda e qualquer posição fundamental dada ao sentimento na determinação moral. É por isso que não podemos acusar Kant de buscar refúgio "por trás da palavra respeito, [...] num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão"³². Longe de permitir à reflexão fazer a economia do recurso à razão, ou de relegá-la ao segundo plano, o sentimento moral tem apenas o sentido de reconduzir à própria pureza da determinação racional. O sentimento moral não é pensado na confusão entre sensível e racional, como um compromisso duvidoso que irá subitamente ameaçar essa exigência de pureza: muito pelo contrário, ele é paradoxalmente a própria prova de sua heterogeneidade, esta experiência

31. Idem, Ak V 23, p. 33. Esta homogeneidade qualitativa de nossos sentimentos enraíza-se na unidade da "força vital que se manifesta na faculdade de desejar".

32. GMS, Ak IV 401, p. 32, nota.

quase química da separação do elemento empírico e do elemento racional que a *Crítica da razão prática*³³ descreve em outro lugar:

A heterogeneidade dos princípios determinantes (empíricos e racionais) faz-se conhecer a esta resistência de uma razão praticamente legisladora contra toda a inclinação, que vem imiscuir-se, por uma espécie peculiar de sensação que, no entanto, não precede a legislação da razão prática, mas é pelo contrário produzida por ela só, como uma coerção, a saber, pelo sentimento de um respeito que nenhum homem tem por inclinações, sejam elas quais forem, mas sim pela lei.³⁴

Assim, pela "redução" ética do sensível exigida pela lei – mediante a violência e a humilhação infligidas pela razão à nossa sensibilidade – passam não apenas o reconhecimento da existência de um sentimento moral específico, mas ao mesmo tempo, a problematização fundamental da noção de sentimento que daí resulta; a sua tomada de consideração em uma perspectiva transcendental que até então lhe havia sido recusada; e a promoção eminente de nossa afetividade que disso decorre. É somente a partir da razão pura prática que pode se abrir uma nova dimensão de nossa afetividade.

O sentimento de respeito ocorre assim como racionalização <arraisonnement> de nossa sensibilidade, termo que sublinha aqui ao mesmo tempo a influência exercida sobre a sensibilidade e o fato de que essa influência é o fato da mera razão. É precisamente esse sentimento que traduz o atordoamento da sensibilidade pela razão, que a submete de acordo com sua própria exigência, e acaba, precisamente, por rejeitar todo elemento sensível no princípio de determinação da vontade, produzindo uma expressão de si mesma no horizonte da sensibilidade, um sentimento "de uma espécie tão peculiar que parece estar *unicamente às ordens da razão* e, sem dúvida, da razão pura prática"³⁵. Dessa maneira, ela dá a si mesma uma autoridade sensível capaz de eliminar toda resistência e toda pretensão de amor de si. O sentimento moral não poderia, portanto, de modo algum, dar-se como um "sentimento da lei", se, por isso, devemos entender um sentimento que se encontraria no fundamento de nossa própria abertura para a lei, que produziria a intuição direta e ime-

33. KpV, Ak V 163, p. 184.

34. Idem, Ak V 92, p.107.

35. Idem, Ak V 76, p. 92. Grifos nossos (N. do A.).

diata de um princípio estritamente racional, em uma confusão entre o racional e o sensível característica de toda *Schwärmerei*. Sobre este ponto, Kant é categórico: “não existe nenhum sentimento” por esta lei³⁶. Existe o sentimento da lei apenas em um sentido indireto, na medida em que nós temos o sentimento de nossa coerção pela lei, em que nós nos sentimos afetados por ela. O respeito não pode mais ser considerado como um sentimento de dever, mas como um sentimento daquilo que produz em nós o dever³⁷. Não é a sensibilidade que nos permite o acesso à lei, é a lei que racionaliza <*arraisonne*> nossa sensibilidade.

Esta racionalização <*arraisonnement*> se desdobra em um duplo movimento, que caracteriza a complexidade do sentimento de respeito. A racionalização <*raisonnement*> é primeiramente o efeito negativo sobre o sentimento de determinação de nossa vontade pela lei. É a afecção da nossa sensibilidade precisamente pela resistência imposta pela lei a toda a afecção determinante. O rigorismo kantiano não é neutro em termos de afecção: ele produz um sentimento *sui generis*. Nessa medida, ele é primeiramente um sentimento de desprazer, humilhação. Esta humilhação não é aquela da sensibilidade enquanto tal. A lei não exige seu sufocamento e a erradicação de nossas inclinações, exigência delirante que não pode valer para um ser racional e finito. Apologista do sensível³⁸, Kant afirma a todo momento que o fundamento do mal não pode estar de modo algum situado “na sensibilidade do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes”³⁹. Consideradas nelas mesmas, estas não são condenáveis: “pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável”⁴⁰. Se a lei exige nossa independência em relação às inclinações, é na medida em que elas poderiam ser “causas motrizes determinantes” de nossa vontade, não enquanto “causas motrizes afectantes”⁴¹: como nós, seres sensíveis,

36. Idem, Ak V 75, p. 91.

37. Ver OP Ak XXII 118: “não existe nenhum sentimento de dever, mas antes um sentimento a partir da representação de nosso dever, pois este é uma necessidade por meio do imperativo categoricamente moral”.

38. Ver Anth., Ak VII 143, p. 43.

39. RGV, Ak VI 34, p. 40.

40. Idem, Ak VI 58, p. 64.

41. KpV, Ak V 117, p.136/137.

poderíamos não ser afetados?⁴². É apenas a “presunção” que é humilhada, arrasada pela lei, isto é, o amor de si que pretende ocupar a posição da lei, “se erigir em legislador e em princípio prático incondicionado”⁴³, enquanto amor próprio, simples bem querer perante si mesmo, é conduzido a um amor de si racional <raisonnable>, por sua limitação à condição de seu acordo com a lei.

Esta dimensão negativa do respeito é a expressão de uma violência fundamental da lei, que nada pode abolir: “na constituição autêntica da moralidade do homem”, a “razão tem de fazer violência à sensibilidade”⁴⁴. Por essa razão, ele designa também “o degrau moral em que se encontra o homem (e, segundo nosso discernimento, também toda a criatura racional)”⁴⁵, o fato de que nosso estado moral não é senão virtude, intenção moral em luta, e não santidade, constitui assim um índice de nossa finitude. Nesta medida, a reflexão sobre o sentimento moral se afirma também como a mais rigorosa denúncia da *Schwärmerei* moral. Esta exaltação moral que pretende fazer economia desta violência da lei moral, afirmando-se espontaneamente de

42. Por esse motivo, é preciso interpretar muito precisamente o dever da apatia, de *Affektlosigkeit*, evocado pela “Introdução” da *Doutrina da Virtude*, pela “Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexionantes” da terceira *Crítica* e pelo parágrafo 75 da *Antropologia* (MSTL, Ak VI 408; KdU, Ak V 272; *Anth.*, Ak VII 253, p. 151). A *Affektlosigkeit* não é *Fühllosigkeit*, ausência de sentimento ou insensibilidade. O termo *Affekt* deve ser entendido aqui em seu sentido kantiano, tal como é definido notadamente na *Antropologia* (*Anth.*, Ak VII 251, p. 149): “o sentimento de prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito [...]”. O dever de apatia exige assim conservar esta possibilidade de reflexão sobre nossos próprios sentimentos, de impedir que eles não degenerem em “afetos” e se tornem “senhores do homem”: não se trata de se livrar deles. Longe de se apresentar como o extrapolamento de nossa sensibilidade, a *Affektlosigkeit* a supõe como o próprio meio em que ela se desenvolve, pois ela é descrita como relação de força entre diferentes sentimentos: “os sentimentos provenientes das impressões sensíveis só perdem sua influência sobre o sentimento moral quando o respeito pela lei torna-se mais poderoso do que todos eles em conjunto. (MSTL, Ak VI 408).

43. KpV, Ak V 74, p. 90.

44. KdU, Ak V 268-269, p. 115. Ver também KdU, Ak V 271, p. 118: “a natureza humana não concorda com aquele bom tão espontaneamente, mas somente mediante a violência que a razão exerce sobre a sensibilidade”.

45. KpV, Ak V 84, p. 100.

acordo com ela, corresponde além disso ao aumento desta presunção que é precisamente humilhada pelo respeito⁴⁶.

Mas este aspecto negativo do respeito, logicamente anterior, se desdobra imediatamente em um aspecto positivo, sentido como prazer. Esta positividade do sentimento não elimina o sofrimento inicial: ela surge, pelo contrário, quando nós reportamos este "efeito negativo sobre o sentimento" à sua causa, seu fundamento. Nós sentimos uma satisfação paradoxal com nossa própria humilhação, na medida em que esta exigência moral que nos necessita <constraint> emana unicamente de nossa própria razão e em que nós impomos a nós mesmos esta lei que faz violência à nossa sensibilidade:

Uma vez que essa coerção é exercida unicamente pela legislação da própria razão, ele [o sentimento] contém igualmente elevação, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão pura prática é a sua única causa pode simplesmente denominar-se *auto-aprovação* (*Selbstbilligung*) relativamente a essa elevação.⁴⁷

Este aspecto positivo do sentimento moral é portanto caracterizado como *Selbstbilligung*. Deve-se notar que é apenas ao levar em conta esta positividade que ele pode receber o nome de respeito⁴⁸. Esta ligação com o momento essencialmente positivo do sentimento marca a especificidade deste uso kantiano do termo *Achtung* [respeito]⁴⁹.

Essas duas dimensões do sentimento moral devem ser pensadas na unidade de um mesmo movimento que combina em si prazer e desprazer. A *Erhebung* [elevação] continua a ser assombrada pela *Demütigung* [humilhação], única que a torna de todo possível. Se pretendêssemos alcançar a moralidade sem passar pela coerção contínua exercida sobre nossa sensibilidade, nós nos afundaríamos nesta *Schwärmerei moral* que é a ruína de toda a possibilidade de moralidade autêntica; mas, inversamente, aquele que pretendesse passar

46. Idem.

47. KpV, AK V 81, p. 96.

48. Isto aparece de novo três vezes em KpV, Ak V 73-75, p. 88-92.

49. Dieter Henrich ressalta este ponto afirmando que a significação do termo corresponderia até então ao latim *attentio* e não a *reverentia* (equivalente proposto pelo próprio Kant): "Kant foi o primeiro a introduzir na significação do respeito a relação positiva a algo que é reconhecido por nós e ao qual nós devemos nos elevar" (*Ethik der Autonomie*. In: *Selbstverhältnisse*, p. 109-110).

pela prova da lei unicamente no sofrimento, como pura humilhação, sem ver que nossa miséria contém as marcas de nossa grandeza, atentaria contra sua dignidade e renunciaria do mesmo modo à sua moralidade. Em resposta aos críticos de Schiller, Kant reafirmará, na segunda edição da *Religião*, que "o coração alegre no seguimento de seu dever [...] é um signo da autenticidade da intenção virtuosa"⁵⁰.

Dizer que o sentimento de respeito não é "nem um sentimento de prazer" nem um "sentimento de dor" não significa considerá-lo como um sentimento neutro, na penumbra de um meio termo em que se extinguiria seu conteúdo propriamente afetivo: ele é ao mesmo tempo prazer e desprazer, conjunção em que cada uma dessas modalidades é sentida com uma intensidade particular. De um lado, trata-se de uma verdadeira humilhação; de outro, na contemplação da lei moral, de uma veneração que "nos arrebatava mais do que toda a beleza"⁵¹ e que não pode esmorecer⁵².

Se a *Crítica da razão prática* recusa radicalmente o fato de que toda determinação da vontade deva se basear em um sentimento de prazer ou de desprazer, o reconhecimento da existência do respeito permite manter um vínculo indissolúvel entre a faculdade de desejar⁵³ e a do sentimento. Todo desejo envolve nossa afetividade: este princípio vale também para a faculdade superior de desejar. A introdução da *Metafísica dos Costumes* afirma enfaticamente: "ao desejo ou à aversão está sempre unido, em primeiro lugar, o prazer ou o desprazer, cuja receptividade se denomina sentimento"⁵⁴. Mas a partir de agora esta ligação do sentimento ao desejo se desdobra de acordo com duas modalidades distintas, instituindo uma divisão fundamental entre nossos sentimentos. O opúsculo *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia* evoca, nesse sentido, "a pedra de toque de todos nossos sentimentos", que permite testemunhar esta distinção:

50. RGV, Ak VI 23 (nota), p. 30.

51. *Idem*, p. 29.

52. KpV, Ak V 161, p. 181.

53. Optamos traduzir "Begehrungsvermögen" por "faculdade de desejar", alterando, por isso, os termos nas traduções que optam por "faculdade de apetição". (N. da T.)

54. MS, Ak VI 211.

É *patológico* aquele prazer (ou desprazer) que, para que o fato ocorra, necessariamente tenha de *preceder a lei*; mas é *moral* aquele ao qual, para esse [fato], a lei deva necessariamente preceder.⁵⁵

Se a *Crítica da razão prática* opunha estritamente o patológico e o prático⁵⁶, a Introdução à *Metafísica dos Costumes* designa mais propriamente como prática a categoria geral dos sentimentos ligados à faculdade de desejar que compreende, de um lado, os sentimentos patológicos e, de outro, o sentimento moral, opondo-os ambos à satisfação inativa, ou apenas contemplativa do belo, desligada de toda relação com o desejo, e portanto absolutamente desinteressada⁵⁷.

A existência desta dimensão sentimental de nossa determinação moral oferece igualmente um espaço de exercício à possibilidade de uma educação moral do homem, consideradas pelas "doutrinas do método" da *Crítica da razão prática* e da *Doutrina da Virtude*. Essa educação não pode ser considerada como uma incitação progressiva à moralidade pelos sentimentos particulares de prazer que dariam suporte à nossa resolução, substituindo-se momentaneamente ou associando-se ao móbil moral autêntico para recomendá-lo à nossa sensibilidade: ali isso seria o meio mais seguro de conduzir o aluno a uma corrupção radical de sua intenção. Todo acréscimo aqui vale como subtração⁵⁸. Muito pelo contrário, a cultura moral do homem passa por uma reorientação em direção apenas à representação da pureza da lei, de acordo com a palavra de ordem retirada do *Sobre a pedagogia*: "que não seja pleno de sentimento, mas pleno da ideia de dever"⁵⁹. Uma tal injunção, contudo, tem apenas sentido ao ser imediatamente completada: que ele se concentre na ideia de dever, para ser mais pleno do único sentimento que lhe é adequado, o respeito, produzido precisa-

55. Kant, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Ak VIII 395, nota. Trad. Valério Rohden. In: *Studia Kantiana*, número 10, p. 158.

56. Cf. KpV, Ak V 75, p. 91: "esta sensação pode chamar-se, em virtude de sua origem, não efeito patológico, mas efeito prático".

57. A segunda *Crítica* certamente desconhecia esta última categoria, que permite estabelecer que, se todo desejo está ligado ao sentimento, o inverso não é verdadeiro.

58. KpV, Ak V 156, p. 176-177: "toda mescla de móveis que foram tomados da própria felicidade, é um obstáculo à influência da lei moral sobre o coração humano".

59. Kant, I. *Über Pädagogik*. Rink, D. (org). Ak IX 490.

mente por esta representação da lei. Assim, a cultura moral não é a cultura imediata de nosso sentimento moral; ela passa pela via da representação da lei em sua pureza, única capaz de reforçar sua influência sobre nossa sensibilidade: trata-se certamente de "cultivar o melhor possível o efeito da razão sobre o sentimento"⁶⁰, segundo o mecanismo paradoxal próprio ao respeito que faz com que quanto mais a exigência moral seja considerada em sua pureza, tanto mais o sentimento moral seja estimulado⁶¹, proporcionando "ao ânimo <Gemüt> uma força, para ele mesmo inesperada"⁶². A *Crítica da faculdade de julgar* nos advertirá sobre o risco de ver esta força se deixar levar pelo seu próprio movimento e degenerar em entusiasmo, esta afecção específica ligada à ideia do bem, mas que não é de modo algum "digna de uma satisfação da razão"⁶³.

A inclusão desta dimensão afetiva na determinação moral permite, por fim, compreender a ilusão constitutiva das filosofias do *moral sense* ou dos sentimentos morais. Se foi possível tentar assentar a moral sobre um sentimento ou um sentido particular, é certamente porque ela comportava um elemento afetivo próprio, ao qual nós atribuímos indevidamente uma posição fundadora. Esta ilusão pode certamente ser a consequência de uma filosofia preguiçosa que acredita "poder libertar-se com o sentimento" ao invés de ser "capaz de pensar"⁶⁴, mas também repousa sobre nossa vontade de nos defender da violência do respeito: acreditar na existência das inclinações espontâneas para o bem, na realidade de um juízo moral encarnado em nossa sensibilidade, traduz nosso desejo de nos esconder da inevitável humilhação que o exercício da virtude sempre implica para o sujeito

60. KpV, Ak V 117, p. 136.

61. MSTL, Ak VI 400.

62. KpV, Ak V 152, p. 172.

63. KdU Ak V 274-275, p. 121: "é uma preocupação totalmente errônea supor que, se a gente se priva de tudo o que ela pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção. Trata-se exatamente do contrário, pois lá onde agora os sentidos nada mais veem diante de si e a inconfundível e inextinguível ideia da moralidade contudo permanece, seria antes preciso moderar o elã de uma faculdade da imaginação ilimitada para não o deixar elevar-se até o entusiasmo, como, por medo da debilidade dessas ideias, procurar ajuda para elas em imagens e em um aparato infantil".

64. GMS, Ak IV 442, p. 93.

sensível⁶⁵. Kant acentua a quase necessidade desta ilusão⁶⁶: porque a consciência da determinação de nossa vontade imediatamente pela lei é ao mesmo tempo testemunho do sentimento produzido por esta própria determinação racional, nós somos conduzidos a substituir uma por outra, a considerar aquilo que desvela em nós a atividade de nossa razão como passividade de uma afecção de nossa sensibilidade, e a tomar o "móvil moral pela incitação sensível". A imediaticidade e a "facilidade" desta determinação da vontade pela razão é espontaneamente traduzida como imediatamente sensível: a familiaridade reconfortante da facticidade empírica própria ao sentimento substitui-se pelo fato da razão, tão difícil de conceber. Porém, na própria medida em que ela exprime a imediaticidade e a necessidade da determinação moral, esta ilusão também é paradoxalmente vista por Kant como "alguma coisa de muito sublime na natureza humana"⁶⁷.

III

O texto do capítulo III da "Analítica" não cessa de sublinhar a "natureza tão particular" do sentimento de respeito, seu caráter único, incomparável, irredutível a qualquer outro sentimento. O reconhecimento desta especificidade não consiste em estabelecer a existência de um sentimento particular que se juntará a outros, sem que a própria compreensão da natureza de nossa afetividade seja com isso profundamente abalada. Muito pelo contrário, o respeito nos obriga a retomar a questão da própria essência do sentimento. Precisamos retornar à homogeneidade de nossos sentimentos afirmada até aqui.

Como sempre, ele foi considerado sensível, empírico e patológico. De agora em diante precisamos estabelecer firmemente a diferença entre sentimento prático e sentimento patológico⁶⁸. Como já sublinhava a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, não se trata de um "sentimento recebido por influência", mas de um "sentimento que se produz por si mesmo (*selbstgewirktes Gefühl*) através de um conceito da razão"⁶⁹, introduzindo assim uma dimensão de atividade e de espon-

65. Ver *KpV*, Ak V 77, p. 93.

66. Idem, Ak V 116, p. 135.

67. Idem, Ak V 117, p. 136.

68. Idem, Ak V 76, p. 92.

69. GMS, Ak IV 401, p. 33.

taneidade no próprio coração da receptividade de nossa sensibilidade: o sentimento não deve ser compreendido como pura passividade.

Todos os sentimentos eram considerados como empíricos; o sentimento de respeito se singulariza porque ele pode ser conhecido *a priori* a partir de seu fundamento que é a lei, abrindo assim a possibilidade, recusada até aqui pela *Crítica da razão pura*, de uma consideração do sentimento segundo uma perspectiva transcendental. O parágrafo 12 da *Crítica da faculdade de julgar* tornará preciso o sentido desta dedução a priori: "aquilo que é derivado da ideia de moralidade como sua causa" não é, falando propriamente, o sentimento mesmo, mas a determinação da vontade, da qual respeito é somente a tradução subjetiva e sensível⁷⁰. O reconhecimento da especificidade do respeito é apenas o primeiro passo em direção ao estabelecimento de uma pluralidade fundamental de nossos sentimentos, que completará a *Crítica da faculdade de julgar* mediante a análise do belo e do sublime em sua irredutibilidade ao agradável.

Se o estabelecimento da especificidade do sentimento moral nos conduz dessa maneira a retomar um certo número de características que pareciam indissolúvelmente ligadas à própria noção de sentimento, há contudo uma propriedade que não podemos modificar: o caráter sensível do sentimento. "Todo o sentimento é sensível" (*alles Gefühl sinnlich ist*)⁷¹ e o respeito, se é verdadeiramente sentimento, não pode ser exceção à regra. A *Crítica da razão prática* não cessa de lembrar isso: "um sentimento intelectual seria uma contradição"⁷². A introdução à *Metafísica dos Costumes* reafirma sem ambiguidade: o sentimento deter-

70. Ver KdU Ak V 222, § 12.

71. KpV, Ak V 75, p. 91.

72. Ak V 117, p, 136. Kant compara a tentativa de fundar a determinação da vontade no prazer que não perteceria à sensibilidade ao erro grosseiro dos ignorantes que, desejando se intrometer na metafísica se representariam "a matéria fina, de tal modo sutil, que a seu respeito sentiriam vertigens, julgando então ter inventado assim um ser *espiritual* e, contudo, extenso" (Ak V 24, p. 34-35). O curso de ética publicado por Menzer já afirmava nos anos 1775-1781: "Uma inclinação intelectual representa uma contradição, pois um sentimento pelos objetos do entendimento é evidentemente um contrasenso. Por conseguinte, um sentimento moral proveniente de uma inclinação intelectual é um absurdo e é, portanto, impossível. Um sentimento não pode ser tido como algo ideal; ele não pode ser algo intelectual e sensível ao mesmo tempo". (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, p. 45).

minado por uma representação pertence sempre “à sensibilidade, ainda que a representação mesma possa pertencer ao entendimento ou à razão”⁷³. Compreender o trabalho de reelaboração do sentimento que se opera na noção de respeito como um esforço para conceber um sentimento propriamente intelectual seria cometer um contrassenso radical, pelo qual alguns dos primeiros leitores de Kant puderam se deixar levar, começando por Rehberg⁷⁴.

No entanto, as formulações kantianas sobre este ponto estão, por vezes, longe de serem desprovidas de ambiguidades. Com efeito, o sentimento moral é muito frequentemente caracterizado como intelectual pelo próprio Kant. Isso ocorre na *Crítica da faculdade de julgar*:

O objeto de uma satisfação intelectual <intellektuellen Wohlgefallens> pura e incondicionada é a lei moral em seu poder, que ela exerce em nós sobre todos e cada um dos motivos do ânimo que a antecedem.⁷⁵

73. MS, Ak VI 211.

74. Ver sua resenha da obra em *Allgemeine Literaturzeitung* de Iena, 6 de agosto 1788, reproduzida notadamente na tese de Eberhard Günter Schultz, *Rehbergs' Opposition gegen Kants Ethik* (Köln-Wien, 1975), mas também nos *Materialen zu Kants' Kritik der Praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1975, p. 179-196. Rehberg reconhece que os princípios da moral devem ser categóricos e que “a razão pura é a única fonte da doutrina pura dos costumes”. Mas, segundo ele, falta pensar a passagem da existência racional universal à particularidade empírica do indivíduo, da lei ao homem sensível. Ora, a tentativa kantiana de pensar esta passagem da razão à sensibilidade pelo sentimento de respeito é, a seu ver, desesperada e contraditória, porque ela se esforça por construir uma determinação afetiva externa a toda a sensibilidade, “alguma coisa análoga ao sensível”, mas que não depende do sentimento sensível, da sensação (*Empfindung*). Mesmo lembrando que a doutrina do respeito em Kant é precisamente o lugar de uma denúncia da *Schwärmerei* moral, Rehberg a lê como uma vontade de desnaturação de nossa sensibilidade e, pela própria confusão entre o sensível e o não-sensível que consituiria seu coração, como a própria expressão desta *Schwärmerei*. Em termos que anunciam de uma certa maneira a polêmica que em seguida oporá Schiller a Kant, ele vê isso igualmente como sintoma daquilo que constitui “o mais funesto fanatismo”, a saber, a vontade de “assassinato” <Ertötung> da sensibilidade, encarnando-se na figura daquele que chega até a censurar o prazer ligado à perfeição moral.

75. KdU, Ak V 271.

O mesmo texto recusa esta qualificação aos sentimentos do belo e do sublime, com o pretexto de que se trataria de "modos de representação estéticos que não se encontrariam de modo algum se nós fôssemos apenas intelectos puros". Isso equivaleria a dizer que os espíritos puros poderiam experimentar a "satisfação intelectual" que corresponde ao sentimento moral e que esta não dependeria da esfera estética? O parágrafo 5 da *Crítica da faculdade de julgar* parecia afirmar isso, ao realizar sua comparação sistemática dos "três tipos de satisfação especificamente diferentes":

O agrado vale também para animais irracionais; a beleza somente para os homens, isto é, seres animais, e no entanto racionais, mas também não meramente como tais (isto é, como espíritos), mas ao mesmo tempo como animais; o bom, porém, para todo o ser racional em geral.⁷⁶

Que o conceito do bom valha para todo ser racional em geral é certamente indiscutível. Mas que a satisfação associada a ele, precisamente a que está em jogo aqui e que é explicitamente identificada com o respeito algumas linhas adiante, possa valer para um intelecto puro, não deixa de ser desconcertante se relembramos este texto da *Crítica da razão prática*:

É preciso observar aqui que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito, e que a um Ser supremo ou mesmo a um ser isento de toda a sensibilidade (...) não é possível atribuir-se o respeito pela lei.⁷⁷

Mas qualificar de intelectual nossa satisfação moral aparece em mais de uma retomada. Isso ocorre na introdução à *Metafísica dos Costumes*⁷⁸, mas também na segunda *Crítica*, quando trata desta satisfação negativa, e todavia inalterável, que nasce da independência em relação a inclinações como causas determinantes e que tem por nome *Selbst-*

76. Idem, Ak V 210. Trad. Torres Filho.

77. KpV, Ak V 76, p. 92.

78. MS, Ak VI 212-213: "Quando o prazer só pode seguir-se a uma determinação precedente da faculdade de desejar, então ele se torna um prazer intelectual <intellektuelle Lust>".

*zufriedenheit*⁷⁹, a qual só pode ser ao menos parecida com a face positiva do sentimento de respeito.

Seria preciso, portanto, colocar aqui a existência de uma satisfação <*Wohlgefallen*>, irredutível ao sentimento <*Gefühl*> e, portanto, à sensibilidade? Tal concepção teria apenas um sentido? Kant evocou em outro lugar esta possibilidade para pensar a questão da beatitude divina, notadamente nas *Lições de metafísica* e nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* publicadas por Pölitz e datadas respectivamente entre os anos 1775-1781 e do semestre de inverno de 1783-1784. Nesses textos fortemente tributários à *Metaphysica* de Baumgarten e nos quais a utilização da analogia permanece não criticada, observaremos que Kant atribui a Deus, "por analogia" e "depois de ter subtraído todas as limitações", um equivalente de cada uma de nossas faculdades fundamentais, inclusive nossa faculdade de sentimento⁸⁰. Mas este *analogon* do sentimento em Deus não pode ser assimilado ao *Gefühl* humano: ele não poderia ser sensível⁸¹. Por isso é necessário recuar diante do uso do termo sentimento, para substituir aqueles de *Wohlgefallen* ou de *Missfallen*, na medida em que o sentimento "parece designar alguma coisa de sensível"⁸². Este equivalente não sensível do sentimento é a faculdade que permite compreender a atribuição a Deus de uma beatitude <*Seligkeit*> irredutível à felicidade <*Glückseligkeit*> humana. Ora, precisamente o termo *Wohlgefallen* é utilizado mais frequentemente quando Kant evoca o caráter intelectual da satisfação moral. E a *Selbstzufriedenheit* é explicitamente dita "semelhante à beatitude <*Seligkeit*>"⁸³, mesmo que não possa ser identificada com ela, já que não pode implicar uma independência total em relação às inclinações e que permaneça para o homem apenas como uma satisfação negativa. Além disso, o mesmo texto da *Crítica da razão prática* parece marcar uma

79. KpV, Ak V 117, p. 137: "na medida em que eu tenho consciência no seguimento das minhas máximas morais, é a única fonte de um contentamento não fundado em sentimento particular algum, invariável, que se pode chamar intelectual".

80. Ver *Vorlesungen über Metaphysik*, L1 (Pölitz), Ak XXVIII 335 e *Philosophische Religionslehre nach Pölitz*, Ak XXVIII 1056.

81. Ak XXVIII 1051: "nós devemos excluir toda sensibilidade de um *Ens originarium* porque tal ser enquanto *ens independens* não pode ser afetado por nenhum objeto".

82. Ak XXVIII 1059.

83. Ak V 118, II 753.

distância entre o respeito e o sentimento propriamente dito, porque ali ele é descrito somente como um "*Analogon des Gefühls der Lust*" [Analogon do sentimento de prazer]⁸⁴.

Entretanto, como poderíamos esclarecer aquilo que em nós é descrito como "satisfação intelectual" a partir de uma faculdade divina que não foi ela mesma posta senão analógica e negativamente a partir de nosso próprio sentimento, sem que nós possamos compreender melhor a sua possibilidade? Como aquilo que é pensado especificamente para designar a diferença do homem em relação a Deus poderia dar conta de um sentimento propriamente humano?

A interrogação sobre a possibilidade de um "sentimento intelectual" está ligada àquela a respeito do estabelecimento de uma eventual "faculdade superior do sentimento". A distinção entre faculdade superior e faculdade inferior seria operatória para o sentimento de prazer e de desprazer como ela o é para as outras faculdades do ânimo humano?

Com efeito, a esfera da intelectualidade corresponde originalmente, para uma faculdade dada, à possibilidade de poder designar-lhe uma dimensão superior:

Representações com respeito às quais o espírito se comporta passivamente, pelas quais, portanto, o sujeito é *afetado* (pondendo afetar a si mesmo ou ser afetado por um objeto), pertencem à faculdade de conhecimento *sensível*, mas as que contêm um mero *agir* (o pensar) pertencem à faculdade de conhecimento *intelectual*. Aquela é denominada também faculdade *inferior* de conhecimento, esta, porém, faculdade *superior*.⁸⁵

Esta distinção deve ser estendida à faculdade de desejar: a faculdade inferior de desejar corresponde aos princípios materiais de determinação, ao passo que a faculdade superior depende de um princípio puramente formal. A distinção entre intelectualidade e sensibilidade também é pertinente aqui, por meio da oposição entre os motivos sensíveis e os motivos intelectuais de determinação da vontade.

Mas o que ocorre com o sentimento, terceira força fundamental do ânimo humano? Alguns textos marginais consideram a extensão

84. Ak V 117, II 751.

85. *Anth.*, Ak VII 140, p. 40.

deste modelo como não problemática e propõem um paralelo estrito com algumas outras faculdades. Assim acontece em um texto que faz parte dos complementos não publicados da *Antropologia*:

O espírito (*animus*) do homem como conjunto de todas as representações que tem lugar nele tem uma extensão (*sphaera*) que compreende os três elementos fundamentais que são a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e de desprazer e a faculdade de desejar, os quais se decompõe em duas partes correspondentes ao campo da sensibilidade e da intelectualidade (aquele do conhecimento sensível ou intelectual, do prazer ou desprazer sensível ou intelectual e do desejo ou aversão sensível ou intelectual.⁸⁶

As *Lições de metafísica* editadas por Pölitz também estabelecem a realidade de uma faculdade superior do prazer e desprazer, que elas identificam com o sentimento moral, o qual encontra-se qualificado como sentimento intelectual:

A faculdade *inferior* de prazer e desprazer é um poder de encontrar uma satisfação ou insatisfação nos objetos que nos afetam. A faculdade superior de prazer e desprazer é um poder de sentir um prazer ou desprazer em nós mesmos independentemente dos objetos. O conjunto das faculdades inferiores constitui a *sensibilidade* e o conjunto das faculdades superiores constitui a *intelectualidade*.⁸⁷

Entretanto, ao término do caminho crítico, na introdução à *Crítica da faculdade de julgar* que volta à arquitetura das faculdades do ânimo humano, a passagem do parágrafo IX que faz referência, para cada uma de nossas faculdades, aos poderes "da alma, na medida em que são considerados como faculdades superiores"⁸⁸, não remete de modo algum ao sentimento, à problemática do sentimento moral, mas, certamente, àquela do belo e dos juízos estéticos reflexionantes. Kant insiste muito particularmente sobre o fato de que esta dimensão superior deve ser pensada em relação à faculdade de julgar, "independentemente de conceitos e sensações, as quais poderiam referir-se à determinação da faculdade de desejar e desse modo ser imediatamente

86. *Anth.*, Ergänzungen aus H, Ak VII 399.

87. *Vorlesungen über Metaphysik*, Ak XXVIII 228-229

88. KdU, Ak V 197, p. 40.

práticas⁸⁹. O estatuto de faculdade superior é, doravante, bem preciso: uma faculdade ascende a uma dimensão superior na medida em que ela "contém uma autonomia"⁹⁰. O sentimento pode ser elevado à dignidade de faculdade superior porque foi possível encontrar no exercício da faculdade de julgar os princípios a priori para o sentimento de prazer. Se a descoberta do sentimento moral não é suficiente para constituir uma dimensão superior do sentimento, isso não ocorre porque se trataria ali de um simples "analogon" do sentimento, de uma satisfação que não percenceria propriamente à sensibilidade e ao *Gefühl*. Pelo contrário, a *Crítica da faculdade de julgar* continua a manter o caráter plenamente "sentimental" do respeito, afirmando tratar-se ali de uma "modificação particular e peculiar deste sentimento"⁹¹. O sentimento moral não corresponde à faculdade superior do sentimento, porque não responde a uma legislação a priori própria a esta faculdade: ele nada mais é do que a tradução sensível, a ressonância afetiva da legislação própria à faculdade de desejar. No fenômeno do respeito, a razão não fornece os princípios a priori à faculdade do sentimento, mas antes à faculdade de desejar. O parágrafo 12 da *Crítica da faculdade de julgar* pode aqui ser novamente invocado: o sentimento de prazer não é derivado *a priori* da ideia de moralidade como sua causa. Somente determinação de sua vontade é *a priori*, a qual se traduz pelo testemunho do sentimento de respeito.

A faculdade superior do sentimento coincide assim com o belo. Ora, ninguém pensaria em fazer deste último uma satisfação intelectual. Muito pelo contrário, o mesmo texto lembra que a "pura satisfação intelectual" só pode ser pensada em um contexto moral, em ligação com a faculdade de desejar. A terceira *Crítica* realiza assim a separação da problemática da faculdade superior e daquela da intelectualidade: há certamente uma forma superior da faculdade do sentimento, mas esta não se inscreve mais na esfera da intelectualidade.

A caracterização do sentimento moral como satisfação intelectual não nos parece portanto dever ser mantida, se devemos compreen-

89. Idem, *ibid.* Como diz Gilles Deleuze, "é impossível que a faculdade de sentir alcance a sua forma superior, quando ela própria encontra a sua lei na forma inferior ou superior da faculdade de desejar" (*A filosofia crítica de Kant*, p. 53).

90. KdU, Ak V 196, p. 40.

91. KdU, Ak V 222, p. 68.

dê-la em sentido próprio. A qualificação intelectual não determina o prazer enquanto tal, mas visa antes sua origem racional, manifestando nesta medida sua irreducibilidade não à sensibilidade, aos prazeres sensíveis, mas aos únicos prazeres dos sentidos, ao agradável. Ele designa o fato de que este sentimento não é um "sentimento de prazer *fundado* no sentido interno", mas que é produzido, no sentido interno, por aquilo que não depende de modo algum da sensibilidade. Ele se torna, como todo sentimento, plenamente sensível.

IV

Seria preciso continuar essa análise do sentimento moral nas obras posteriores de Kant, notadamente, na *Crítica da faculdade de julgar*, em que ela se enriquece mediante sua confrontação sistemática com os sentimentos do belo e do sublime. Preferimos permanecer aqui em uma perspectiva mais estritamente moral comprometendo-nos a seguir os desenvolvimentos desta problemática na *Doutrina da Virtude* em que ela se vê prolongada segundo uma perspectiva um pouco diferente.

Em sua análise dos "deveres para com os outros enquanto meros homens", a *Doutrina da Virtude*, apresenta o dever do respeito como um dos princípios fundamentais que regem a ligação dos seres racionais no mundo moral. Princípio de colocar a distância, ele só pode ser pensado com relação ao princípio de aproximação, que constitui o dever do amor, em analogia explícita com o universo físico e seus princípios de atração e repulsão⁹²: o equilíbrio dessas duas forças fundamentais é absolutamente necessário, sob pena de se ver dissolver o próprio mundo moral. Ora, introduzidos como sentimentos no § 23⁹³, o amor e o respeito, considerados como deveres, veem-se esvaziar de toda substância afetiva no § 25⁹⁴: eles não devem ser consi-

92. MSTL, Ak VI 449.

93. Idem, Ak VI 448: "Amor e respeito são sentimentos que acompanham o exercício desses deveres".

94. Idem, Ak VI 449: "O amor não é entendido aqui como *sentimento* (esteticamente), isto é, como prazer pela perfeição de outros homens, ele não é entendido como amor de *complacência* <Wohlgefallen>, (pois não se pode ser obrigado pelos outros a ter sentimentos), mas sim como máxima da *benevolência* (enquanto prática), a qual tem como consequência a beneficência. O mesmo tem de ser dito do *respeito* que temos que provar diante dos outros: por ele se

derados como sentimentos, mas como máximas e a compreensão "prática" que eles recebem parece lhes retirar do domínio "estético". Aplicado ao amor, este gesto é familiar ao leitor da segunda *Crítica*, que se lembra da maneira pela qual Kant reinterpreta ali o mandamento evangélico do amor ao próximo.

Mas esta compreensão do respeito em um sentido prático e não estético, como simples máxima e não como sentimento, não deve ser pensada como retomada da análise do respeito desenvolvida na segunda *Crítica*. Nesses dois textos, o trabalho sobre a noção de respeito não se situa no mesmo nível. No texto da *Doutrina da Virtude*, o respeito é entendido apenas como respeito para com outrem e designa somente um aspecto de nossa relação moral com o outro, que deve completar o "dever de amor". O respeito da *Crítica da razão prática* ocupa uma posição mais fundamental: é inicialmente o respeito pela lei, antes de ser o respeito pelo outro. Ele não caracteriza somente uma modalidade particular de nossa vida moral, mas vale para nossa relação à lei em sua generalidade. Os próprios deveres de amor não se imporiam sem que seja despertado o sentimento do respeito pela lei, expressão subjetiva de *todo* dever. O "dever de respeito" evocado pela *Doutrina da Virtude* constitui assim apenas uma das manifestações particulares da exigência moral universal que se exprime subjetivamente como respeito entendido no primeiro sentido, aquele da *Crítica da razão prática*: enquanto condição de nossa afecção pelo dever, este não pode ter origem em um "dever de respeito" em sentido próprio, sem entrar em um círculo sem saída.

Nessa mesma direção, é preciso evitar dar importância demasiada ao texto da *Doutrina da Virtude*, que afasta toda "estética dos costumes" do domínio próprio da "metafísica dos costumes"⁹⁵. O que é descrito ali não é, com efeito, desprovido de equívoco e não parece correspon-

entende não meramente o *sentimento* proveniente da comparação de nosso próprio *valor* com o de outrem (...), mas apenas uma *máxima* da limitação de nossa autoestima por meio da dignidade da humanidade em uma outra pessoa, portanto, o respeito em sentido prático."

95. Idem, Ak VI 406: "uma estética dos costumes não é, decerto, uma parte, mas antes uma exposição subjetiva da metafísica dos costumes, onde os sentimentos que acompanham a força necessitante da lei moral tornam sensível sua efetividade (por exemplo, a repugnância, o horror, etc., que tornam sensível a aversão moral), para obter a precedência frente aos *estímulos* meramente sensíveis".

der ao sentimento propriamente moral que é o de respeito⁹⁶. E se uma "estética dos costumes" não pode ser incluída na metafísica dos costumes propriamente dita, isso não significa que a análise da dimensão "sentimental" da determinação moral não pertença de direito à reflexão realizada sobre a "fundação" desta metafísica dos costumes e a uma "crítica" da razão prática. Longe de constituir um movimento de recuo em relação ao capítulo III da "Analítica da razão pura prática" ou uma tentativa de "dessentimentalização" do respeito, o texto da *Metafísica dos Costumes* confirma, pelo contrário, a necessidade de se pensar uma dimensão propriamente estética de nossa determinação moral, como atesta o parágrafo XII da introdução da *Doutrina da Virtude*, texto enigmático por muitos aspectos.

Kant se interroga sobre a existência de "conceitos estéticos preliminares da receptividade do ânimo para conceitos de dever em geral" <*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*>. O que devemos entender com isso?

É preciso primeiramente insistir no caráter preliminar⁹⁷ dessas pré-noções, que justifica seu exame no quadro da *Introdução à Doutrina da Virtude*: trata-se das condições de efetividade de nossa moralidade. Entretanto, é preciso não se enganar sobre seu estatuto exato: de modo algum trata-se de condições objetivas de nosso dever e de nossa obediência à lei. Elas não ocupam dessa maneira nenhuma posição fundadora para a própria moralidade, conforme o primeiro ensinamento da filosofia prática kantiana. A questão das "pré-noções estéticas" pertence, assim, à problemática geral da "subjetivação" da necessitação <*contrainte*> objetiva da lei que era aquela do capítulo consagrado ao móbil da razão pura prática na segunda *Crítica*: estas são as "condições subjetivas da receptividade para o conceito de dever"⁹⁸.

Essas condições subjetivas dependem sem ambiguidade de nossa sensibilidade: seu caráter propriamente *estético* não cessa de ser lembrado. A "subjetivação" da lei passa por esse elemento "puramente subjetivo"⁹⁹, que é o sentimento e cada uma dessas pré-noções

96. Levando-se em conta igualmente o contexto deste trecho, que remete à "maquinaria estética" que consiste em personificar o vício e a virtude.

97. Ver Ak VI 399, em que Kant fala em disposições precedentes do ânimo (*vorbergehende Gemütsanlagen*).

98. Idem, Ak VI 399.

99. Cf. Ak VI 402: "algo meramente subjetivo" (*etwas bloss Subjektives*).

dá-se assim como "afecção do sentido interno"¹⁰⁰. Se o respeito e o amor dos homens se reencontram junto a essas pré-noções estéticas, nenhuma tentativa é feita aqui de esvaziá-los de seu conteúdo afetivo e de propor uma interpretação prática (em oposição à "estética"), como será o caso na análise dos deveres do amor e do respeito que evocamos. É preciso evitar colocar esses dois textos no mesmo plano: a análise das pré-noções estéticas se situa em um nível mais fundamental, como condições de nossa receptividade a todo dever, seja qual for. E a referência ao amor e ao respeito não introduz aqui nenhuma referência aos deveres específicos que estariam ligados a eles: muito pelo contrário, um dos primeiros objetivos do texto é o de mostrar que não podemos evocar neste nível de reflexão os deveres de amor e de respeito.

Com efeito, é sobre este ponto que Kant insiste com mais força e que constitui um dos pontos mais paradoxais de sua análise. Essas pré-noções estéticas são bem definidas como "qualidades morais" por completo¹⁰¹ e todavia não correspondem a nenhum dever que impõe adquiri-las. Condições subjetivas de nossa receptividade ao próprio conceito de dever, elas próprias não podem ser objetos de deveres particulares, sob pena de caírem em uma regressão ao infinito. Só pode ter algum sentido o dever de cultivar essas disposições e, ao fazê-lo, de as reforçar. Em si mesmas, porém, elas dependem da afetividade de nossa natureza: "ter tais disposições não pode ser considerado como dever, mas antes todo ser humano as possui e em virtude delas pode ser obrigado"¹⁰². Se essas predisposições são privadas de toda posição *fundadora* em relação à nossa moralidade, elas não são menos *originárias*¹⁰³, no sentido de que elas pertencem originariamente e indissolivelmente à nossa natureza. É por isso que essas qualidades podem ser designadas ao mesmo tempo como "morais" e "naturais"¹⁰⁴.

Não é indiferente que esta facticidade moral originária ocorra no vocabulário da disposição (*Anlage, Praedispositio*). Com efeito, nós só podemos ser, com isso, remetidos ao célebre texto da *Religião nos limites da simples razão*, consagrado às diversas disposições originárias do

100. Idem, Ak VI 399: "afecção do sentido interno" (*Affizierung des inneren Sinnes*).

101. Idem, Ak VI 399: "moralische Beschaffenheiten".

102. Idem, Ak VI 399.

103. "ursprünglich" é retomado várias vezes no texto: ver Ak VI 399 e Ak VI 400.

104. "natürliche Gemütsanlagen" (Ak VI 399).

homem: disposição à animalidade, enquanto ser vivo; à humanidade, enquanto ser vivo e ao mesmo tempo racional; à personalidade enquanto ser racional e apto à responsabilidade¹⁰⁵. Essas três disposições dependem de nossa afetividade: amor de si físico; amor de si comparativo; receptividade ao respeito pela lei moral como móbil suficiente identificado explicitamente com o sentimento moral. Este último ponto certamente nos interessa de maneira particular. Nós encontramos nele uma disposição moral e todavia originária (no sentido em que ela pertence "à possibilidade da natureza humana"¹⁰⁶) que deve ser considerada como o "fundamento subjetivo"¹⁰⁷, para admitir o respeito pela lei como móbil em nossas máximas. O parágrafo XII da Introdução à *Doutrina da Virtude* pode parecer assim como a análise detalhada, ao nível propriamente estético, desta disposição que constitui um "acréscimo" à própria personalidade.

Compreende-se assim a diferença de perspectiva que distingue o ponto de vista da *Doutrina da Virtude* daquele da segunda *Crítica* sobre as relações entre a racionalidade <*rationalité*> prática e a sensibilidade. Dedicada a marcar a especificidade do sentimento de respeito, a *Crítica da razão prática* o considerava, a partir da razão pura prática, como efeito da nossa determinação pela lei sobre nossa sensibilidade e defendia o próprio movimento de racionalização <*arraisonnement*> que evocamos acima. O parágrafo XII da Introdução à *Doutrina da Virtude* dedica-se, ao contrário, primeiramente às características particulares da constituição de nossa sensibilidade que devem tornar possível essa racionalização <*arraisonnement*>, àquilo que nela faz com que esta esteja disposta¹⁰⁸. Nesta medida, o fato de essas predisposições originárias valerem como condições subjetivas de nossa receptividade ao

105. Ak VI 26-28. Sobre esta questão das disposições originárias para o bem tais como são descritas na *Religião*, e sobre sua relação com o sentimento de respeito, poderíamos remeter ao artigo de Michèle Cohen-Halimi: "sentiment moral et disposition au bien dans la philosophie pratique de Kant", in: *Le Sens moral, une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris: 2000.

106. *Religion*, Ak VI 28, p. 34.

107. *Idem*, *ibid*.

108. Victor Delbos observa esta diferença de perspectiva: "A *Crítica* insiste mais sobre aquele que é o fundamento transcendental do respeito, ao passo que a *Doutrina da Virtude* o considera sobretudo na disposição originária que a sensibilidade possui para receber a influência da razão" (*La Philosophie pratique de Kant*, p. 342, nota).

dever não significa que nós devamos ter uma *consciência* prévia. Pelo contrário, somente a própria representação da lei é suscetível de revelar essas disposições estéticas. Da mesma maneira que o sentimento de respeito não poderia revelar sua especificidade com a simples observação psicológica, "a consciência dessas disposições não é de origem empírica": "antes, pode apenas se seguir da consciência de uma lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo"¹⁰⁹. Só tomamos consciência dessas disposições quando elas se atualizam em estados estéticos determinados, em sentimentos específicos, que, em si mesmos, são apenas o efeito da representação da lei. Somente a lei revela as condições subjetivas de nossa receptividade que lhe dizem respeito, produzindo-as realmente.

A relação entre a consciência da lei e a consciência de nossas predisposições estéticas parece particularmente complexa. Se a consciência dessas disposições só pode ocorrer a partir da representação da lei, a consciência da lei, por sua vez, enquanto força de coerção, está explicitamente ligada a uma das modalidades dessas mesmas disposições, o "sentimento moral":

toda consciência da obrigação tem como fundamento esse sentimento para tornar-se consciente da necessitação que assenta no conceito de dever.¹¹⁰

Se existe, certamente, um jogo de manifestação recíproca, este não introduz um círculo na argumentação. Se a consciência da lei condiciona a consciência das nossas pré-noções estéticas, não é a consciência da lei que é condicionada pelo sentimento moral, mas a consciência da obrigação que nos impõe a lei, a consciência do fato de que só podemos nos reportar a ela sentindo-a como necessitação <contrainte>, dever, coerção"¹¹¹.

Uma das características mais remarcáveis deste parágrafo XII consiste no fato de que ele isola quatro pré-noções estéticas: o sentimento moral <das moralische Gefühl>, a consciência moral <das Gewissen>,

109. MSTL, Ak VI 399.

110. Idem, *ibid*.

111. O parágrafo 40 condensará este jogo sutil em uma fórmula que identifica mais diretamente o sentimento moral e a consciência de seu dever: O respeito pela lei, que é designado subjetivamente como sentimento moral, é idêntico à consciência de seu dever (Ak VI 464).

o amor dos homens <die Menschenliebe> e o respeito <die Achtung>. Na medida em que a *Crítica da razão prática* identificava a dimensão propriamente estética de nossa moralidade unicamente ao sentimento de respeito, agora ela se encontra dispersada em quatro modalidades distintas. Essa pluralidade é ainda mais surpreendente pelo fato de que o respeito que aparecia até aqui como o único sentimento moral, é de agora em diante nele distinguido.

Definido como "a receptividade para prazer ou desprazer proveniente unicamente da consciência da conformidade ou do conflito de nossa ação com a lei do dever"¹¹² e ainda como "receptividade do livre arbítrio para o seu próprio movimento por meio da razão prática pura (e de sua lei)"¹¹³, o "sentimento moral" endossa uma boa parte daquilo que a razão prática havia confiado ao respeito. Nós reconhecemos aí particularmente aquele sentimento que se opõe ao sentimento patológico na medida em que não precede a representação da lei, mas é produzido por ela.

O respeito não aparece aqui como "respeito por si mesmo"¹¹⁴. Ele não se identifica nem com a determinação que lhe é dada na *Crítica da razão prática*, na qual ele era primeiramente respeito pela lei, fundando ao mesmo tempo o respeito por si mesmo e o respeito por outrem, nem com aquela determinação proposta mais à frente pela "Doutrina elementar da ética" quando ela evoca os deveres de respeito, restringindo-o ao respeito para com outrem.

A inscrição da consciência moral mediante essas pré-noções estéticas deve ser igualmente observada: ela é assim claramente ligada a uma modalidade de nossa afetividade. Certamente, ela não se limita a um simples sentimento e consiste primeiramente em um ato de nossa razão prática: "a consciência moral é a razão prática que, em todo caso de uma lei, coloca diante do ser humano seu dever, para sua absolvição ou condenação"¹¹⁵. Ela não visa determinar aquilo que é ou não um dever: ela se reporta somente ao sujeito, a fim de determinar se ele está de fato, em sua ação, em conformidade com aquilo que a razão prática lhe designa como dever. Mas ao fazê-lo a consciência moral afeta por seu ato

112. Idem, Ak VI 399.

113. Idem, Ak VI 400.

114. *Achtung für sich selbst, Achtung für sein eigenes Wesen, Selbstschätzung.*

115. Ak VI 400.

o sentimento moral e se apresenta assim como *sentimento* de ter agido segundo sua consciência: nós encontramos mais uma vez este movimento que estabelece a partir da razão prática a especificidade de uma modalidade afetiva. Podemos igualmente observar que ao apresentar a consciência moral como uma afecção de nosso *sentimento moral*, Kant parece introduzir uma hierarquia entre nossas diferentes predisposições estéticas: o sentimento moral parece se situar em um nível mais fundamental e a consciência moral poderia aparecer menos como uma modalidade afetiva específica do que como uma modificação particular daquilo que havia sido descrito no primeiro ponto.

O reconhecimento do estatuto de pré-noção estética para a consciência moral tem diversas consequências importantes que Kant se apressa em tirar. Como nossas outras pré-disposições, ela não pode depender de uma obrigação ou de um dever de adquirí-la: ela é um "fato inevitável", constitutivo de nossa própria natureza. Não ter a consciência moral significa para o homem apenas o fato de não estar atento a esta voz que ressoa sempre em nós: encontramos ali um dos motivos recorrentes da filosofia moral kantiana. A segunda consequência é sem dúvida mais problemática, se a ligarmos à afirmação constante de Kant a respeito da insondabilidade de nossa intenção. Sobre isso, ele conclui, com efeito, que é um absurdo uma consciência moral que se engana. Podemos certamente nos equivocar objetivamente sobre aquilo que constitui ou não um dever, mas não podemos nos enganar na medida em que se trata de sentir se nós agimos ou julgamos em função de nossa razão prática: "Se, porém, alguém é consciente de ter agido de acordo com a consciência moral, então, no que concerne à culpa ou inocência, nada mais pode ser-lhe exigido"¹¹⁶. Sem dúvida, não podemos exigir mais nada; mas nos parece particularmente delicado reconhecer aqui uma certeza absoluta, tornando absurda a possibilidade de nos equivocarmos com relação à própria moralidade, levando em conta as afirmações constantes de Kant quanto à insondabilidade de nossa intenção e nossa ignorância de nossos verdadeiros motivos de determinação.

Por fim, o parágrafo consagrado ao amor dos homens é o mais difícil de interpretar. Kant evoca ali, novamente, o caráter problemático de um dever de amor: tomada em sentido estrito, esta expressão é vazia de sentido. Como vimos, podemos certamente reinterpretá-la em

116. Ak VI 401.

um sentido prático, como máxima da beneficência. Mas cometeríamos um contrassenso radical se pensássemos dever identificar este amor prático de beneficência com a pré-noção estética que está em jogo aqui. Pelo contrário, Kant só o evoca para distingui-lo deste último. Enquanto pré-disposição propriamente estética, à qual não pode corresponder nenhum dever de adquirí-lo – nenhum dever de amar – o amor ao próximo aqui evocado não pode se remeter a uma máxima prática e deve portanto depender do amor de complacência que o fim do parágrafo evoca. Mas o texto torna-se aqui desesperadamente alusivo. Em que sentido o amor ao próximo pode ser considerado uma condição subjetiva de nossa receptividade ao conceito de dever? Por que uma misantropia ou uma indiferença originária em relação a outro homem constituiria um obstáculo a esta receptividade? Como esta forma de sociabilidade pré-racional e propriamente sensível poderia receber uma significação moral tão importante e se constituir como uma pré-figuração afetiva do reino dos fins? Seria preciso identificar esta pré-disposição estética ao fato de que nossa repetida ação benevolente em direção ao outro se traduz pouco a pouco, no nível estético, como amor dos homens enquanto “hábito da inclinação à beneficência em geral”, propriedade que este parágrafo evoca? Somos forçados a admitir nossa incapacidade para dissipar a obscuridade que envolve esta passagem.

V

Mas a importância da ligação íntima da razão com a sensibilidade no sentimento de respeito não se limita apenas ao quadro da filosofia prática ou àquele de uma teoria do sentimento. Parece-nos também essencial o seu papel na análise das condições que favorecem o próprio exercício da razão como faculdade e para a problemática de uma possível “extensão” de seu uso ao domínio suprassensível, unicamente do ponto de vista prático. As noções de “interesse da razão” e de “necessidade da razão” devem ocupar aqui nossa atenção.

A importância desta ligação íntima da razão com a sensibilidade no sentimento de respeito para o conjunto da filosofia kantiana se revela quando nos interrogamos sobre a noção fundamental de interesse da razão. A noção de interesse vale para todo o poder, para toda faculdade do ânimo, já que se trata de compreender as condições de seu exercício¹¹⁷. Ora, enquanto faculdade de princípios, a razão tem

117. KpV, Ak V 120, p. 139.

esse privilégio sobre as outras faculdades – o de determinar o interesse de todas as forças do ânimo –, ao passo que o seu interesse se determina a si mesmo. O interesse da razão torna-se assim a pedra angular do sistema dos interesses e das faculdades do ânimo. Em conformidade com a dualidade de seus usos, a razão é afetada por dois interesses: um interesse especulativo e um interesse prático. Ambos visam à extensão <Erweiterung> do uso que determinam¹¹⁸. Mas o equilíbrio entre esses dois interesses deve ser rompido a favor do interesse prático, pela incondicionalidade vinculada à razão prática e, em última instância, porque “todo interesse é prático”. O interesse supremo se revela, portanto, interesse prático da razão pura.

Mas podemos aprofundar nossa compreensão da noção de interesse referindo-nos também à definição proposta a partir de sua relação com a faculdade de desejar:

a ligação do prazer com a faculdade de desejar se chama *interesse*, na medida em que esta ligação é julgada pelo entendimento como válida segundo uma regra universal (mesmo que apenas para o sujeito).¹¹⁹

A noção de interesse se situa assim na articulação entre faculdades de desejar, entre o sentimento e a razão. Somente os seres dotados de razão tomam interesse por alguma coisa, por oposição às criaturas privadas de razão, que só sentem os impulsos sensíveis¹²⁰. Mas o interesse não vale para todos os seres racionais e não se pode conceber o da vontade divina¹²¹. A noção de interesse é, portanto, própria aos seres racionais, mas finitos, isto é, afetados sensivelmente. Ora, con-

118. Idem. “O interesse de seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objeto até os mais elevados princípios a priori, o do uso prático na determinação da *vontade*, em relação ao fim último (*letzten Zweck*) e completo”.

119. MS, Ak VI 212, III 456.

120. KpV, Ak V 79, p. 95. “*interesse* [...] significa um *móbil* da vontade, na medida em que é *representado pela razão*”.

121. Cf. KpV, Ak V 79, p. 95. “Os três conceitos, o de um *móbil*, de um *interesse* e de uma *máxima* podem apenas aplicar-se a seres finitos. Com efeito, eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ser, dado que a constituição subjetiva do seu livre arbítrio não se harmoniza por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática, e também uma necessidade de serem, de qualquer modo, impelidos à atividade porque a esta mesma se contrapõe

siderando a relação do desejo com o prazer que lhe é constitutivo, o interesse prático ocorre segundo uma dupla modalidade: se o prazer precede a determinação da faculdade de desejar, como princípio de determinação, o interesse será designado interesse do vicioso; se o prazer se segue a uma determinação que antecede a faculdade de desejar pela razão, tratar-se-á de um interesse da razão, de um interesse moral que é também o "interesse supremo"¹²². Este certamente não é nada além do que o próprio respeito: "todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei"¹²³.

O interesse supremo, do qual o exercício da razão e, com ele, o exercício do conjunto de nossas faculdades dependem, é, portanto, o sentimento moral do respeito. A razão determina por ela mesma seu próprio interesse, mas esta autoposição compreende necessariamente uma dimensão da receptividade, que é o índice de sua finitude. Diferentemente da vontade divina, a razão humana deve, para se exercer, afetar-se por um interesse, produzir esse sentimento específico que é o respeito: a *racionalização* <*arraisonement*> da sensibilidade é assim essencial ao próprio exercício da razão em todas as suas dimensões. Não que este último se funde no sentimento: é antes a razão que produz esse interesse. Mas ela não pode ampliar seu exercício senão afetando nossa sensibilidade, inscrevendo em seu cerne essa articulação com o sentimento que nós procuramos compreender aqui. O sentimento moral é assim, ao mesmo tempo, consequência do exercício da razão e aquilo que a condiciona. Não se trataria, com esta noção, de um conceito regional e subalterno unicamente da filosofia prática.

A ideia de uma "necessidade da razão" capaz de guiar uma extensão da razão pura do ponto de vista prático¹²⁴ e de servir de compasso no "incomensurável espaço do suprassensível, para nós todo nimbado de uma densa noite"¹²⁵ nos reconduz igualmente à importância do sentimento moral. Denunciando, sob o título de *Schwärmerei*, toda a tentativa de "filosofar pelo sentimento", Kant recusa a utilização delirante deste último como meio de um conhecimento imediato e

um obstáculo interior. Não podem, portanto, aplicar-se à vontade divina".
Ver também GMS, Ak IV 413, p. 53.

122. KdU, Ak V 208.

123. GMS, Ak IV 401, p. 33, nota.

124. KpV, Ak V 134, p. 153.

125. WDO, Ak VIII 137, p. 43-44.

exaltado do suprassensível. A razão não pode abandonar ao sentimento o princípio de orientação de nosso pensamento neste domínio. Ela tampouco pode pretender nos fornecer um princípio objetivo que poderia valer como conhecimento especulativo. Kant critica tanto Mendelssohn quanto Jacobi. Orientar-se no pensamento significa se determinar ao assentimento a partir de princípios subjetivos da razão, que não podem valer como conhecimento objetivo. Ora, este princípio subjetivo "é apenas o sentimento da *necessidade* própria à razão"¹²⁶; vemos que a solução kantiana, ao associar o sentimento e a razão, faz jus, de uma certa maneira, aos princípios defendidos unilateralmente por cada um destes protagonistas.

Mas como compreender este "sentimento de necessidade da razão"? Não há ali uma terrível confusão do racional e do sensível que ameaça nos fazer escorregar novamente em direção à exaltação do *Schwärmer*? Consciente do perigo que então o ameaça, Kant se explica em uma curta nota do opúsculo de 1786:

A razão não sente: discerne a sua deficiência e, mediante a tendência para o conhecimento <*Erkenntnisstrieb*>, realiza o sentimento de necessidade. Passa-se aqui o mesmo que com o sentimento moral, o qual não produz lei moral alguma, pois esta brota totalmente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, por conseguinte, pela razão, na medida em que a vontade impulsionada e, no entanto, livre, requer motivos determinados.¹²⁷

A estrutura própria ao respeito torna-se assim o modelo que nos permite pensar a articulação da razão com o sentimento que funda aqui nossa fé racional. Se a razão pode conhecer uma extensão de seu uso ao domínio suprassensível a partir de princípios apenas subjetivos que determinam nossa fé racional, é porque ela produz um sentimento específico e mobiliza de uma certa maneira nossa afetividade. A luta contra a *Schwärmerei* não passa apenas pela censura do sentimento: ela determina também o papel certamente subordinado, mas indispensável que o sentimento cumpre na produção desta fé racional.

Mas há aqui somente uma *analogia* com o sentimento moral? Pois esta necessidade da razão é, em sua dimensão mais essencial,

126. Idem, Ak VIII 136, p. 43.

127. Idem, Ak VIII 139-140, p. 47.

“uma necessidade da razão em seu uso prático”, e é em nome de seu interesse supremo, esse interesse prático que se identifica ao sentimento moral, que nós podemos assegurar uma realidade objetiva, em uma visada estritamente prática, a certas ideias referentes ao suprasensível. É apenas mediante o fundamento desta ligação entre razão e afetividade, desvelada originariamente pelo sentimento de respeito, que se pode pensar a possibilidade de uma extensão, de uma alargamento possível do uso da nossa razão em uma crença prática pura da razão. Essa crença certamente responde a uma exigência estritamente racional, mas uma exigência que produz imediatamente um sentimento. Assim, contra toda filosofia genial que admitiria a revelação dos mistérios com base nos sentimentos quiméricos, Kant evoca, no opúsculo *Sobre um recentemente enaltecido tom...*, o único verdadeiro mistério, aquele de nossa liberdade, que “é dada a priori” e que “alarga até mesmo o conhecimento racional, mas apenas de um ponto de vista prático, até o suprasensível: não graças a um *sentimento* que fundaria o conhecimento (o sentimento místico), mas graças a um *conhecimento* claro que age sobre o sentimento (o sentimento moral)”.¹²⁸ É também porque a razão age sobre o sentimento que ela pode acolher um alargamento de sua perspectiva que até aqui parecia ter de ser-lhe recusado.

Tradução de Monique Hulshof

Referências bibliográficas:

- TC “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. Trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- MSI “Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível”. Trad. Paulo L. dos Santos. In: *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- GMS *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- WDO “Que significa orientar-se no pensamento?” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- KpV *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1997.

128. Kant, I. *Von einen neuerdings ehobenen vornehmen ton in der Philosophie*. Ak VIII 403.

- KdU *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Torres Filho. Col. Pensadores. São Paulo, Ed. Abril. e trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 (2ª Ed).
- RGV *Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1992.
- MS *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Ed. Vozes (no prelo).
- MSTL *Metafísica dos Costumes. Primeiros princípios metafísicos da Doutrina da Virtude*. Trad. Hulshof, M., Nadai, B, Trevisan, D. São Paulo: Ed. Vozes (no prelo)
- Anth. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- OP *Opus Postumum*

CALORI, F. Le dernier pas: Kant, Heidegger et la question du respect. In: *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*. Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

COHEN-HALIMI, M. Sentiment moral et disposition au bien dans la philosophie pratique de Kant. In: *Le Sens moral, une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris: 2000.

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

DELEUZE, G. *La Philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1991.

HENRICH, D. Ethik der Autonomie. In: *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 2001, pp. 6-56.

MARTY, F. Raison pure, raison affectée. A propos de l'affectivité chez Kant. In: *Affectivité et pensée, Epokhè*, n° 2, Grenoble, 1991.

MALHERBE, M. *Kant ou Hume, ou la raison du sensible*. Paris: Vrin, 1980.

REHBERG, A. W. In: *Materialen zu Kants Kritik der Praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1975, pp. 179-196.

SCHULTZ, E. G. *Rebbergs' Opposition gegen Kants Ethik*. Köln-Wien, 1975.

A moralidade no mundo: o sumo bem e a filosofia da história kantiana

Bruno Nadai

Professor visitante de Filosofia na UFABC.

Resumo: Este artigo divide-se em duas seções. Na primeira, proponho uma leitura do conceito kantiano de sumo bem que busca mostrar o seu lugar sistemático no interior do sistema prático kantiano. Contrapondo-me a interpretações consagradas, sustento que o sumo bem, sem ferir a autonomia moral, permite a Kant tratar de problemas que tiveram de ser abstraídos quando da determinação do fundamento da moralidade. Em seguida, busco aproximar o conceito de sumo bem da noção de progresso moral contida na filosofia kantiana da história, discutindo a tese de que tal progresso pode ser lido como uma alternativa ao postulado da imortalidade da alma e a interpretação de que ele permite uma representação possível e mais concreta da via pela qual o mundo sensível pode ser aproximado da ideia de um mundo moral.

Palavras-chave: Kant; sumo bem; história; moralidade; mundo.

Abstract: This paper has two sections. At first, I present an approach to Kant's concept of the highest good that tries to show its systematic place within Kant's practical system. Against established interpretations, I sustain that the highest good does not hinder autonomy; instead, it allows Kant to deal with problems that were left aside when he was elaborating the grounding of morality. Then, I compare the concept of the highest good with the idea of moral progress in Kant's philosophy of history. In the light of this comparison, I discuss the thesis according to which this progress can be interpreted as an alternative to the postulate of soul immortality and the interpretation according to which moral historical progress allows a possible and more concrete representation of how the sensible world can come closer to the idea of a moral world.

Keywords: Kant; highest good; history; morality; world.

Como se sabe, o caráter formal do princípio moral kantiano decorre de que, para Kant,

a moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio, isto é, de *nenum fim*, nem

para reconhecer o que seja dever, nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins¹.

Essa afirmação de *A religião nos limites da simples razão* retoma a seguinte e central tese da Primeira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: é na forma da lei, e não em nenhum conteúdo material do querer, que se baseia o princípio supremo da moralidade. E, para que não reste dúvida quanto ao papel que cabe à lei moral, a *Crítica da razão prática* insiste que a mera representação da lei é o próprio e único fundamento de determinação de um arbítrio moralmente determinado.

A insistência de Kant no caráter formal da fundamentação da moralidade em um princípio que abstrai de todos os fins materiais da vontade, e que deve ser ao mesmo tempo fundamento de determinação e motivo <*Triebfeder*> da ação moral, contribuiu fortemente para que interpretações exclusivamente atentas aos aspectos de fundamentação do sistema de certo modo negligenciassem a maneira como o filósofo procura responder aos problemas relativos às condições de realização da moralidade no mundo. A recusa do papel sistemático do conceito de sumo bem é parte importante de interpretações como a de Lewis Beck², por exemplo.

No entanto, veremos que Kant jamais deixou de reconhecer que ninguém age senão com vistas à realização de um fim, isto é, que “sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no ser humano nenhuma determinação da vontade”³. Ou seja, também para Kant o sujeito moral tem de perguntar-se não apenas se a lei moral é o fundamento de determinação de sua vontade, mas também sobre o sentido de sua ação. Daí aquela conhecida expressão do “Prefácio” da *Religião*, segundo a qual um arbítrio que não visa um objeto determinado sabe *como*, mas não *para onde* tem de agir⁴. Ou seja, para Kant, a determinação da vontade tem sim relação com a possibilidade de realização de algum

1. KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. In: *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Vol. 6, pp. 13-14, grifo meu. As traduções em português utilizadas são referidas na bibliografia. Alterei-as quando julguei necessário
2. Cf. BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, pp. 244-245.
3. KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*, vol. 06, p. 04
4. cf. *Idem*, *ibidem*.

fim ou efeito no mundo, embora a representação deste efeito possível não possa ser o "fundamento de determinação do arbítrio" ou um "fim prévio no propósito" do agente, caso em que cairia por terra o fundamento mesmo da moralidade⁵. Kant, portanto, admite uma "referência necessária" da vontade moralmente determinada a um fim a ser alcançado, mas apenas como "consequência da determinação do arbítrio pela lei", não como fundamento desta determinação⁶.

A relação entre a vontade moralmente determinada e um fim a ser alcançado é desenvolvida por Kant em sua doutrina do sumo bem. Na *Religião*, o fim moral visado pela vontade moralmente determinada – chamado de "sumo bem no mundo" – é descrito como o "fim terminal" <Endzweck> da moral, isto é, como "um ponto de referência da união de todos os fins"⁷. Importa aqui ressaltar que a ideia da união de todos os fins do sujeito moral é identificada com um "mundo que ele [o sujeito moral], guiado pela razão prática, criaria se estivesse em seu poder" fazer o que o dever lhe ordena⁸.

No mesmo sentido dessa ideia de um mundo moral que é criação dos sujeitos práticos, a *Crítica da razão pura* caracteriza a ideia do sumo bem como um "mundo moral", isto é, "o mundo na medida em que está conforme as leis morais"⁹. O mundo moral, diz Kant, "é uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter a sua influência no mundo sensível, para torná-lo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia"¹⁰. Nos parágrafos finais da *Crítica da faculdade do juízo*, o sumo bem é descrito como a ideia da "existência de seres racionais sob leis morais"¹¹. A lei moral nos vincula a esta ideia, nos obriga a nos empenharmos em realizá-la e nos leva a admiti-la como "possível pela liberdade"¹².

A ideia do sumo bem, fim terminal da vontade determinada moralmente, pressupõe portanto um empenho do sujeito moral para

5. Idem, *ibidem*.

6. Idem, *ibidem*.

7. Idem, p. 05.

8. Idem, p. 05.

9. KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 808/B 836.

10. Idem, A 808/B 836.

11. KANT, *Crítica da faculdade de julgar*. In: *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, vol. 05, p. 444.

12. Idem, vol. 05, p. 450

a transformação do mundo sensível em um mundo moral. Lida dessa forma, a doutrina do sumo bem guarda semelhanças com a filosofia da história kantiana. Em textos como a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *Sobre a expressão corrente* e *À Paz Perpétua*, Kant apresenta a hipótese de que a história humana pode ser exposta como um progresso político-jurídico que pode levar a um desenvolvimento moral da humanidade¹³. E parece ser deste mesmo progresso moral que trata sua doutrina do sumo bem, na medida em que, como vimos, ela traz consigo a ideia de um empenho dos sujeitos práticos em fazer o mundo sensível aproximar-se da ideia de um mundo moral. Tendo isso em vista, procuraremos determinar mais precisamente quais vínculos podem ser efetivamente estabelecidos entre a filosofia da história e a doutrina do sumo bem, uma vez que não se encontram referências explícitas à filosofia da história nas passagens da obra kantiana onde a problemática do sumo bem é desenvolvida.

1. O conceito de sumo bem

A despeito de algumas variações consideráveis no papel sistemático que Kant atribui ao conceito de sumo bem ao longo de diferentes obras de sua filosofia prática, veremos que se mantém constante a concepção de que ele é o fim ou objeto da razão pura prática, que esta última nos põe a promoção ou realização do sumo bem como dever e que no conceito de sumo bem estão reunidos virtude (ação por dever) e felicidade. Nesta seção, desenvolverei de maneira breve o próprio conceito de sumo bem, chamando atenção para a principal mudança em seu lugar no interior do sistema. A determinação adequada do lugar sistemático do conceito de sumo bem me permitirá indicar também que a ideia de felicidade nele contida não põe em risco a autonomia da vontade. A partir daí, discutirei em que medida promover ou realizar o sumo bem no mundo é um dever distinto do dever moral, posto pelo imperativo categórico.

13. A afirmação de que a noção kantiana de progresso histórico compreende não só o progresso político-jurídico, mas também o progresso moral não é isenta de controvérsia. A respeito dessa questão, cf. KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995. Cf. também NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2011.

No interior da "Dialética da razão prática pura", o conceito de sumo bem é introduzido a partir de uma analogia com a busca da razão pura teórico-especulativa pela totalidade absoluta das condições (ou por um objeto incondicionado). Assim como a razão especulativa, para Kant, também a razão pura prática busca um incondicionado para o praticamente condicionado. O objeto condicionado da razão pura prática diz respeito às "inclinações" e a "uma carência natural" da vontade de um ser racional finito¹⁴. A totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura corresponde, por sua vez, à ideia de um sumo bem.

Como se sabe, ficou estabelecido na "Analítica" da segunda *Crítica* que a vontade moral não pode encontrar seu fundamento de determinação em nenhum objeto – ela deve abstrair de toda matéria e objeto do querer. O objeto incondicionado a que a razão prática aspira não pode fazer as vezes de fundamento de determinação da vontade¹⁵. Este fundamento só pode residir na ideia de autodeterminação da vontade e, se Kant admite que a razão prática encontra o seu objeto incondicionado na ideia de sumo bem, tal objeto não pode ser fundamento, mas apenas consequência da determinação da vontade pela lei moral.

Sendo assim, a vontade moralmente determinada – à qual Kant se refere nesse contexto simplesmente como "virtude" – é compreendida no conceito de sumo bem como sua "condição suprema"¹⁶. Desse modo, nos termos da *Crítica da razão prática*, resolve-se a dificuldade de conciliar a necessidade racional de um fim ou objeto incondicionado (a ideia de sumo bem) com a concomitante impossibilidade de que este fim seja fundamento de determinação da vontade. Uma vez que a determinação moral da vontade está compreendida no conceito de sumo bem e o fundamento desta determinação reside apenas na mera representação da lei moral, o conceito de um sumo bem, enquanto objeto e fim da razão prática, é apenas *indiretamente* (isto é, apenas sob a condição da determinação da vontade pela lei) o fundamento de determinação da vontade.

14. KANT, I. *Crítica da razão prática*. In: *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, vol. 05, p. 108.

15. Idem, *ibidem*.

16. Idem, vol. 05, p. 119.

Diferentemente, a *Crítica da razão pura* ainda atribua à ideia de sumo bem, e à ideia correlata de um mundo moral, o papel de motivo da ação moral¹⁷. Neste contexto, Kant também considera que a lei moral tem validade como fundamento objetivo de determinação da vontade, mas ainda não admite que ela possa ser capaz de motivar subjetivamente esta determinação. Por isso, ele afirma que apenas “um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos”, isto é, à ideia de um mundo moral, pode oferecer um fundamento de determinação subjetivo suficiente para a vontade¹⁸. A partir da *Crítica da razão prática*, Kant passa a considerar que

o motivo da vontade humana [...] jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte [...] o fundamento de determinação objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento de determinação ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação¹⁹.

Com isso, muda o papel sistemático que cabe à ideia de sumo bem: ele não pode mais contar como motivo da ação moral, pois o fundamento de determinação objetivo tem de ser, simultaneamente, o motivo subjetivo suficiente da determinação da vontade pela lei. Só assim a ação moral pode ser pensada como efetivamente autônoma. Como indicado acima, essa é a razão pela qual Kant é levado a considerar que o sumo bem só pode ser consequência da determinação da vontade pela lei. Ele não pode mais contar como motivo da determinação da vontade, papel que apenas a mera representação da lei pode desempenhar. Resta então ao sumo bem somente o papel de objeto incondicionado da razão pura prática, fim terminal da ação moral²⁰.

A ideia de sumo bem, enquanto objeto total e incondicionado da razão pura prática, pressupõe, então, em primeiro lugar, a ideia de uma vontade moralmente determinada (virtude) como sua condição primeira. A virtude, por sua vez, (a vontade moralmente determinada)

17. Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 813/B841.

18. Idem, A 813/B 841.

19. KANT, I. *Crítica da razão prática*, vol. 05, p. 72.

20. Para um desenvolvimento detalhado desta questão, cf. DÜSING, K. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien* 62, pp. 05-42.

é a condição suprema e incondicionada do sumo bem (a que Kant chama de sumo bem *supremum*). Mas, visto que o sumo bem diz respeito à totalidade das condições de uma vontade finita, condições que se referem às inclinações e carências naturais de um ser racional finito, ele tem de incluir também a totalidade destas condições. A ideia de felicidade corresponde à ideia desta totalidade dos fins da inclinação ou das carências naturais. A felicidade é, assim, a condição *condicionada* do sumo bem. Por isso, Kant distingue o sumo bem *supremum*, a virtude, do sumo bem *consumado*, "sumo bem de um mundo possível", que diz respeito propriamente à conexão entre virtude e felicidade²¹. No sumo bem consumado, a "felicidade" é pensada como "distribuída na exata proporção da moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz)"²².

Entretanto, dada a necessidade de que a vontade moralmente determinada abstraia de todos os fins da inclinação, virtude e felicidade permanecem dois elementos completamente heterogêneos. Virtude e felicidade não são conceitos intercambiáveis e, se a ideia de sumo bem pressupõe uma conexão entre ambos, esta conexão não pode ser dada de maneira analítica. Se sua conexão não é analítica, ela tem então de ser sintética. Isto é, ou a virtude é causa da felicidade ou a felicidade é causa da virtude. Surge daí a "Antinomia da razão prática pura": por um lado, máximas da felicidade não são jamais máximas morais e a felicidade não pode conduzir à moralidade; por outro, não se pode esperar que a determinação da vontade pela lei moral possa necessariamente conduzir à felicidade, já que a conexão das causas e efeitos no mundo não se guia por nossas intenções morais, mas pelas leis naturais universais da natureza, alheias à nossa vontade²³.

No entanto, como vimos, Kant toma o conceito de sumo bem como objeto e fim necessário da razão prática pura. Como ele afirma, "se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem de ser em si falsa"²⁴. Sendo assim, sob o risco de tomarmos como falsa a própria lei moral, condição suprema do sumo bem, é preciso solucionar esta

21. KANT, I. *Crítica da razão prática*, vol. 05, p. 110

22. *Idem*, vol. 05, p. 110.

23. Cf. *Idem*, vol. 05, p. 113-114.

24. *Idem*, vol. 5, p. 114.

antinomia e mostrar de que modo se faz possível a promoção do sumo bem enquanto conexão de virtude e felicidade neste mundo. Dados os propósitos deste artigo, não discutirei os pormenores da solução da antinomia. Basta reter que, para solucioná-la, Kant se reporta à doutrina do duplo ponto de vista²⁵ e mostra que, com a postulação da imortalidade da alma e da existência de Deus²⁶, pode se pensar – ao menos como não impossível ou contraditório – que “a moralidade da intenção <Gesinnung> tenha um nexó necessário, como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial”²⁷.

A admissão da ideia de felicidade como elemento condicionado da ideia de sumo bem é considerada por alguns intérpretes como uma introdução ilegítima de elementos empíricos e heterônomos na filosofia moral pura de Kant. Neste sentido, em seu comentário à *Crítica da razão prática*, Beck formula a objeção de que a aceitação da felicidade como objeto condicionado da ação moral representaria uma “renúncia da autonomia”²⁸. Além disso, Beck se volta contra a ideia de que possa haver um dever de promover ou realizar o sumo bem que seja distinto do próprio dever moral contido no imperativo categórico. “Promover o sumo bem”, afirma ele, é “simplesmente agir por respeito à lei, que eu já conheço [...]. É extremamente enganoso dizer que há um comando para buscar o sumo bem que seja diferente do comando para preencher as exigências do dever”²⁹. Por tudo isso, Beck conclui que o conceito de sumo bem não pode ser considerado um “conceito prático” necessário da filosofia moral kantiana³⁰.

A despeito da influência da interpretação de Beck, diferentes intérpretes têm procurado mostrar o papel despenhado pelo conceito de sumo bem no interior do sistema prático kantiano, ressaltando que ele não só tem lugar necessário na filosofia moral como também responde a questões de realização da moralidade que tiveram de ser deixadas de lado no momento inicial de fundamentação do princípio supremo da moralidade.

25. Cf. Idem, vol. 05, p. 114-115.

26. Cf. Idem, vol. 05, p. 119.

27. Idem, vol. 05, p. 115.

28. BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 244-245.

29. Idem, pp. 244-245.

30. Idem, p. 245.

Klaus Düsing, por exemplo, busca mostrar que "o sumo bem da concepção tardia de Kant" – isto é, aquele da segunda *Crítica* em diante, que ressalta que o sumo bem não é motivo ou fundamento de determinação da vontade moral, mas seu fim e objeto necessário – "pertence não à doutrina dos princípios da ética, mas a uma filosofia prática completa e desenvolvida, que investiga todas as capacidades fundamentais da consciência moral finita"³¹. Segundo ele, o sumo bem, enquanto objeto necessário dos fins postos pela vontade finita, "é um esboço moral de nosso mundo, ideia diretriz de toda determinação e realização dos fins éticos individuais no mundo"³².

Partindo das contribuições de Düsing, Yirmiahu Yovel formula a ideia de que o conceito de sumo bem leva a filosofia prática kantiana a um segundo estágio, mais abrangente do que o inicial, meramente formal. Neste segundo estágio, entrariam em cena questões como a "realização da moralidade no reino da natureza, a *totalização* de trabalhos morais individuais em um novo sistema e, de modo geral, o *remodelar* das ordens empíricas dadas, de modo a que concordem com demandas morais"³³. Extraíndo as consequências desta interpretação para a filosofia da história, Yovel formula a tese de que o sumo bem seria "a ideia regulativa da história", na medida em que a "história" teria de ser entendida como "o processo no qual o sumo bem tem de ser realizado e no qual a ação livre e formativa da razão prática remodela o mundo dado em um mundo novo, um mundo moral"³⁴.

A partir das formulações destes dois intérpretes, Harry Van der Linden propõe uma interpretação ainda mais ousada. Segundo ele, leituras formalistas e demasiado atentas à dimensão privada do juízo moral teriam negligenciado o aspecto social da ética kantiana. O papel sistemático do dever de promover o sumo bem no mundo, afirma ele, deveria levar à conclusão de que a ética kantiana é uma "ética social", em tudo oposta à "ética privada" a que a leitura da *Fundamentação* e da "Analítica" da segunda *Crítica* parecem primeiramente

31. DÜSING, K. Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, p.41.

32. Idem, ibidem.

33. YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 29. A respeito dos dois estágios da filosofia prática, cf. cap. 1.

34. Idem, p. 31.

conduzir³⁵. Contrapondo-se à interpretação de Beck, que não vê no dever de promover o sumo bem senão o mesmo dever moral puramente formal contido nas formulações do imperativo categórico, Van der Linden afirma que “cada uma das formulações do imperativo categórico, tal como são explicadas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, exigem que aspiremos a uma sociedade moral, na qual os agentes humanos buscam fazer felizes uns aos outros”³⁶. Nestes termos, as formulações do imperativo categórico já conteriam o conceito de sumo bem, o que autorizaria a conclusão de que a ética kantiana, mesmo quando trata da fundamentação da moral, seria uma ética social.

Não pretendo entrar no mérito da oposição entre “ética privada” e “ética social”, nem discutir a ideia de que a filosofia moral kantiana, já no nível de sua fundamentação, seria uma ética social³⁷. Tampouco debatarei a tese de Düsing, segundo a qual a doutrina do sumo bem conduziria a uma filosofia prática completa e desenvolvida, capaz de explicitar todas as capacidades fundamentais da consciência moral finita. Ao apontar para essas questões, quero apenas sugerir que a ideia de que há uma relação necessária entre a vontade moralmente determinada e a realização de um fim (introduzida por Kant em sua doutrina do sumo bem) parece, de fato, levar a uma filosofia prática mais abrangente do que aquela exposta nas obras de fundamentação. De qualquer modo, salta aos olhos que a contraposição de todos estes intérpretes à leitura de Beck concorda num ponto fundamental: Kant não se restringiu a formular uma filosofia moral formal, mas também se ocupou das condições de realização da moralidade.

Tendo isso em vista, farei breves considerações a respeito dos dois pontos da objeção de Beck ao papel sistemático do conceito de sumo bem. Em um primeiro momento, discutirei a tese de que a felicidade,

35. VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988, p. 04.

36. *Idem*, p. 07.

37. Deixo também a cargo do leitor o juízo a respeito da tese de Yovel, segundo a qual a filosofia da história kantiana só ganha sentido no interior da filosofia crítica quando lida à luz do conceito de sumo bem, como se o dever de promover o sumo bem fosse a ideia regulativa da história. Noto apenas que o preço a pagar por esta interpretação é excluir a filosofia da história exposta por Kant em seus textos “populares” do quadro dessa ideia regulativa (cf. *Kant's Philosophy of History*, p. 127).

como componente do sumo bem, representaria uma renúncia à autonomia do sujeito moral e ao fundamento supremo da moralidade. Em um segundo, me contraponho à ideia de que o dever de promover o sumo bem não se distingue do dever contido no imperativo categórico.

O sumo bem e a felicidade

Como dito acima, Beck sustenta que a felicidade como componente do objeto da razão pura prática representa uma renúncia à autonomia do sujeito moral. Esta interpretação apoia-se na compreensão do conceito de felicidade como *recompensa* a ser esperada pelo agente que se determina a agir moralmente. De fato, Beck assume que “o elemento da recompensa não é [...] a principal premissa para o argumento da imortalidade na segunda *Crítica*, mas”, continua ele, “Kant não o omite do argumento seguinte sobre a existência de Deus”³⁸. Isto é, de acordo com Beck, a existência de Deus seria postulada para garantir a ideia de que a felicidade possa ser pensada como a recompensa que o sujeito moral pode esperar de sua conduta virtuosa.

Explicitando a tese de Beck, Nathan Rotenstreich define a felicidade, enquanto condição condicionada do sumo bem, como o estado de ânimo decorrente da satisfação de “inclinações e expectativas pré-morais e amorais” do sujeito prático³⁹. A partir desta concepção de felicidade, cuja obtenção seria assegurada pela postulação da existência de Deus, o autor conclui: “a pessoa moral será recompensada”⁴⁰. Tudo se passaria como se, a contragosto, o sujeito se empenhasse em promover o sumo bem no mundo e esperasse, ao final, a recompensa de ver satisfeitas suas inclinações e carências naturais contrárias à moralidade, que tiveram de ser abstraídas quando da determinação de sua vontade.

No entanto, a interpretação do conceito de felicidade como estado de ânimo decorrente da satisfação de inclinações contrárias à moralidade, não parece ser corroborada por nenhuma passagem da “Dialética” da segunda *Crítica*⁴¹. De fato, ao longo da “Analítica”, Kant

38. BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 273.

39. ROTENSTREICH, N. *Practice and Realisation. Studies in Kant's Moral Philosophy*. Deen Hagg/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979, p. 146.

40. *Idem*, p. 146.

41. Na “Dialética”, Kant define “felicidade” de maneira neutra em relação à moralidade: “Felicidade é o estado de um ser racional no mundo para o qual,

se refere ao conceito de felicidade como o "conjunto" dos "princípios práticos materiais" de determinação da vontade⁴². Tais princípios visam "a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto" que determina sua vontade⁴³. Este conceito de felicidade corresponde ao conceito de felicidade que Beck e Rotenstreich supõem estar incluído no conceito de sumo bem. E eles teriam razão em apontar para uma renúncia ao princípio da autonomia caso fosse este o conceito de felicidade que, na "Dialética", Kant toma como componente do sumo bem consumado. Pois, como vimos, na felicidade de que trata a "Analítica", princípios materiais relativos a carências naturais contrárias à moralidade, provenientes do amor de si, são postos como "fundamento de determinação" da vontade⁴⁴. No entanto, o conceito de sumo bem consumado pressupõe não qualquer princípio material, mas a lei moral como fundamento de determinação da vontade. Portanto, é preciso distinguir os conceitos de felicidade da "Analítica" e da "Dialética da razão prática pura".

Como vimos acima, no início da "Dialética" da segunda *Crítica*, Kant reporta o "praticamente condicionado" (a felicidade) às "inclinações" e a "uma carência natural"⁴⁵. Contudo, a felicidade possibilitada pelo sumo bem consumado parece dizer respeito à satisfação das carências naturais de um sujeito que se determina a agir moralmente e não à satisfação de carências contrárias à moralidade. As carências do sujeito que persegue o sumo bem dizem respeito à expectativa de sucesso de sua ação de transformar o mundo sensível em um mundo moral⁴⁶. Segundo esta interpretação, a felicidade, como componente

no todo de sua existência, *tudo se passa segundo seu desejo e vontade* e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com o fundamento de determinação essencial de sua vontade" (*Crítica da razão prática*, vol. 05, p. 124). Se o "fim" e o "fundamento de determinação" da vontade são morais, então pode-se pensar em uma "felicidade moral".

42. KANT, I. *Crítica da razão prática*, vol. 05, p. 22.

43. Idem, vol. 05, p. 22.

44. Idem, *ibidem*.

45. Idem, vol. 05, p. 108.

46. Cf. KLEINGLED, P. Moral und Verwirklichung: zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, pp. 425-441.

do sumo bem, não é um estado decorrente da satisfação de inclinações contrárias à moralidade. A felicidade contida no sumo bem tem de ser entendida como relativa ao estado de ânimo decorrente do sucesso da ação que visa promover o sumo bem.

Todo ser racional finito tem carências naturais; e não pode ser diferente em relação ao o sujeito da ação moral. Mas a condição suprema da ideia de sumo bem, a determinação da vontade pela lei moral, requer que as carências do sujeito da ação de promover o sumo bem digam respeito à sua expectativa de criar um mundo moral. Sua felicidade é o estado de ânimo decorrente do sucesso desta empreitada. Neste contexto, a felicidade consiste na satisfação das carências de uma vontade moralmente determinada e distingue-se da felicidade pensada como satisfação das carências de uma vontade que tem no amor de si, ou noutros motivos patológicos, seu fundamento de determinação.

Por conseguinte, o estado de ânimo descrito por este conceito de felicidade corresponde à satisfação de uma carência bastante precisa, a saber, aquela expressa na expectativa de que a natureza concorde com nossos fins morais. Ou seja, o sujeito feliz aqui é aquele bem sucedido em sua tarefa de reordenar o mundo de tal forma que este passe a concordar com sua vontade, a qual, por sua vez, é uma vontade moralmente determinada. Por isso, Kant conclui o primeiro capítulo da "Dialética da razão prática pura" mostrando que, no conceito de sumo bem, o conceito de felicidade está subordinado à determinação moral da vontade e pressupõe o conceito de autonomia:

no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema [...] e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o *fundamento de determinação* da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade *segundo o princípio da autonomia*⁴⁷.

A primeira objeção de Beck ao conceito de sumo bem, segundo a qual a felicidade nele contida como condição determinada implicaria uma renúncia ao princípio da autonomia, é questionável. Tratarei agora da segunda objeção formulada pelo intérprete.

47. KANT, I. *Crítica da razão prática*, vol. 05, pp. 109-110.

O dever de promover o sumo bem

Beck extrai a conclusão de que não pode haver um dever de promoção do sumo bem que se distinga do dever contido desde sempre no imperativo categórico do fato de que a lei moral é a condição suprema do conceito de sumo bem. Vimos que Kant corrige a concepção defendida inicialmente no "Cânone" da *Crítica da razão pura*, segundo a qual o sumo bem seria o motivo subjetivo de determinação da vontade. A partir da segunda *Crítica*, Kant passa a considerar que a lei moral tem de ser, ao mesmo tempo, fundamento objetivo e motivo subjetivo de uma vontade moralmente determinada. Com isso, o sumo bem deixa de contar como motivo e passa a ser apenas objeto incondicionado da razão prática pura e fim terminal da ação do sujeito moral. Kant então esclarece que o fim visado pela razão prática pura é consequência e não fundamento de determinação da vontade, e que a lei moral é incluída no conceito de sumo bem como sua condição suprema.

Mas, então, será preciso dar razão a Beck? Isto é, terá ele razão em afirmar que o dever de promover o sumo bem não acrescenta nada ao dever contido no imperativo categórico? Vários intérpretes⁴⁸ dirão que não. Penso ser preciso concordar com eles. Segundo Kant, em seres racionais finitos (tal como nós, humanos), a razão prática pura não se satisfaz apenas com a determinação do princípio supremo da moralidade. Ela carece também de um objeto incondicionado e põe um fim terminal para a ação moralmente determinada. Sendo assim, o dever contido no imperativo categórico e o dever de promover o sumo bem não podem ser intercambiáveis. Como afirma Kant, "a proposição 'faz do sumo bem possível no mundo o teu fim terminal' [...] é introduzida pela lei moral", mas por meio dela "a razão prática se estende para além desta última; tal é possível porque a lei se refere

48. Cf. ALLISON, H. The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace. In: Robinson, O (org) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 37-49; DÜSING, K. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie; KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, cap. 8; SILBER, J. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. In: *Philosophical Review* vol. 68, n. 04, 1959, pp. 468-492; VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*, cap. 1.

à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim⁴⁹.

Mas no que propriamente se baseia a proposição "faz do sumo bem possível no mundo o teu fim terminal", enquanto proposição que se estende para além da lei moral e põe um fim moral para ação?

Como a citação acima indica, o dever de promover o sumo bem é introduzido pela própria lei moral. Afinal, o sumo bem tem na lei moral a sua condição suprema. Mas, se este dever é introduzido pela lei moral, ele, no entanto, não se confunde com ela, uma vez que o conceito de sumo bem contém mais elementos do que a lei moral, isto é, contém também a referência necessária a um fim⁵⁰. O conceito de sumo bem pressupõe uma síntese entre o conceito de uma vontade moralmente determinada e o conceito de felicidade, entendida como a satisfação decorrente da ação de fazer o mundo sensível aproximar-se o máximo possível da ideia de um mundo moral. Portanto, o conceito de sumo bem é introduzido pela lei moral, mas não se esgota nela. Até porque a ideia de um fim da ação moral é necessariamente abstraída quando da determinação da vontade pela lei.

O sumo bem como fim terminal da vontade moralmente determinada é um mundo moral. E, como vimos, a conexão sintética entre a vontade moralmente determinada e a felicidade contida no conceito de sumo bem é de tal ordem que a primeira tem de ser pensada como causa da segunda, jamais o inverso. Ou seja, apenas a ação de um sujeito moralmente determinado pode promover o sumo bem, já que máximas da felicidade não podem produzir nenhuma virtude. Apenas a ação moral pode ser causa da felicidade, desde que, assim entende Kant, postule-se a existência de um autor do mundo, sábio e benevolente, capaz de assegurar que o curso da natureza possa vir a concordar com os fins da ação moral.

Portanto, se a lei moral é um dever incondicional, se o sumo bem como fim terminal da ação moral corresponde a um mundo moral e se apenas a ação moral pode produzir o sumo bem, então promover um mundo moral é também um dever incondicional. Dito noutros termos: o sumo bem é um fim da razão pura prática e corresponde à

49. KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*, vol. 06, p. 07, nota.

50. Sigo aqui em linhas gerais o argumento de KLEINGELD, P. *Vortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, pp. 139-143.

ideia de um mundo moral; somente a ação de um sujeito que se determina pela lei moral pode promover um mundo moral; a lei moral comanda incondicionalmente; logo, a promoção do mundo moral é também comandada incondicionalmente.

A força normativa do dever de promover o sumo bem como mundo moral assenta, portanto, na mesma força normativa contida no dever posto pelo imperativo categórico. No entanto, isso não implica que os dois deveres sejam um e o mesmo, porque a lei moral não toma em consideração nenhum fim, enquanto o sumo bem é o fim terminal da ação moral. A promoção de um mundo moral é um fim necessário da razão pura prática, mas este fim só pode ser alcançado por uma vontade que se determina pela lei moral. Por isso, a força normativa do dever moral está contida no dever de promover o sumo bem, embora este último signifique uma ampliação do dever moral contido no imperativo categórico em direção à ideia da satisfação da carência de um objeto ou fim próprio da vontade de um ser racional finito.

Beck tem razão quando afirma que não pode haver outro princípio moral além do imperativo categórico: o dever de promover o sumo bem encontra no próprio imperativo categórico a sua força normativa. Mas isto não implica que o dever de promover o sumo bem não se distinga do dever contido no imperativo categórico. O que diferencia os dois deveres é que o dever de promover o sumo bem ordena ao sujeito moral também o seu empenho para realizar a ideia de um mundo moral, enquanto o imperativo categórico exige do sujeito apenas a concordância de suas máximas com a forma da lei moral. Esta ampliação de escopo da razão pura prática se explica pela carência de totalização ou pela carência de um objeto prático incondicionado da razão pura prática. Sem que o sujeito moral se pergunte pelo sentido ou pelo fim de sua ação, a possibilidade de realização de fins morais no mundo não pode ser pensada.

2. O sumo bem e a filosofia da história

O dever de promover o sumo bem no mundo se apresenta como o dever de promover um mundo moral. O dever de promover um mundo moral implica a noção de um empenho dos sujeitos práticos em aproximar o mundo sensível da ideia de um mundo moral. Neste sentido, a doutrina kantiana do sumo bem guarda semelhanças com a filosofia kantiana da história, em especial com aquela formulada em *Sobre a expressão corrente*, texto no qual Kant apresenta uma justificação

da hipótese da história como progresso baseada no dever de promover o melhoramento moral da humanidade. Este dever se impõe como uma obrigação de agir sobre as sucessivas gerações de tal modo que elas possam, por si mesmas, aproximar-se progressivamente de seu melhoramento moral⁵¹. Assim, o possível resultado da ação ordenada por este dever parece coincidir com a ideia da promoção de um mundo moral.

No entanto, salta aos olhos que, nas passagens onde desenvolve a problemática do sumo bem, Kant não faz referências explícitas à filosofia da história. Portanto, buscarei confrontar brevemente a doutrina do sumo bem com a ideia de progresso moral contida na filosofia da história.

O dever de atuar pelo melhoramento moral das futuras gerações e o postulado da imortalidade da alma

A ideia de um melhoramento moral da humanidade, admitida como hipótese na filosofia da história kantiana, diz respeito à possibilidade de um aumento gradual, ao longo do tempo, das ações praticadas por dever. Segundo Kant, este melhoramento moral só se deixa pensar como possível numa progressão que se estende indefinidamente, resultado da ação dos indivíduos das sucessivas gerações que se põem a agir pelo dever de promover o melhoramento moral da posteridade⁵². Nestes termos, a filosofia da história oferece a ideia de um fim terminal da história, no qual a humanidade alcançaria sua destinação na Terra⁵³. Portanto, a filosofia da história fornece a ideia de um momento futuro de realização da moralidade. Na *Ideia de uma história universal*, Kant se refere a este momento futuro hipotético como a transformação da sociedade em um "todo moral"⁵⁴. Evidentemente, para que um tal todo social moral possa ser possível, é preciso que cada um dos seres humanos que o compõe sejam indivíduos virtuosos,

51. Cf. KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria mas nada vale na prática*. In: *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, vol. 08, p. 309.

52. Cf. Idem, vol. 08, p. 309.

53. Cf. KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, vol. 08, p. 30.

54. Idem, vol. 21

isto é, sejam seres humanos cuja vontade se conforma plenamente à moralidade. A ideia de um todo moral pressupõe uma totalidade de indivíduos virtuosos, cujas vontades são determinadas moralmente.

Neste sentido, é possível pensar uma aproximação entre a ideia de progresso moral histórico e o postulado da imortalidade da alma. Vimos que a possibilidade de promoção do sumo bem tem como condição suprema a plena conformidade da vontade à lei moral. A ideia desta plena conformidade é chamada de "santidade" da vontade⁵⁵. Em princípio, no entanto, a santidade da vontade é impossível de ser alcançada por seres racionais finitos, cuja razão prática não é sempre suficientemente capaz de determinar a vontade. Para tornar possível a representação de uma vontade finita que se adéqua plenamente à lei moral, a razão pura prática postula a imortalidade da alma.

Segundo Kant, a ideia de santidade da vontade "somente pode ser encontrada em um *progresso* que avança ao *infinito* em direção àquela conformidade plena" da vontade à lei⁵⁶. Na *Crítica da razão prática*, Kant considera que este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de que a existência do ser racional é perdurável ao infinito. Postulando a existência indefinida da alma ao longo do tempo, é possível pensar que o indivíduo purifica paulatinamente sua vontade da influência dos móveis do amor de si, de tal modo que, em algum momento futuro, sua vontade passe a ser determinada exclusivamente pela lei moral. Sendo assim, Kant conclui que "o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma, por conseguinte, esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura"⁵⁷.

No entanto, Kant poderia ter oferecido outra solução para o problema da possibilidade da condição suprema do sumo bem. Como ele mesmo afirma na *Ideia de uma história universal*, os indivíduos humanos são "todos mortais", mas a "espécie é imortal"⁵⁸. A ideia de que a espécie humana é imortal apoia-se no fato de que as gerações sucedem-se umas às outras e que, por isso, o patrimônio cultural, civilizatório e relativo ao grau de esclarecimento que cada geração possui a respeito

55. KANT, I. *Crítica da razão prática*, vol. 05, p. 122.

56. *Idem*, p. 122.

57. *Idem*, p. 122.

58. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, vol. 08, p. 20.

do funcionamento do juízo prático pode e deve ser transmitido de uma geração a outra, por meio de processos educativos⁵⁹. A possibilidade de transmissão ininterrupta deste, digamos assim, “legado espiritual” confere imortalidade à humanidade. A ideia de imortalidade da espécie humana está atrelada a esta noção de transmissão pedagógica das conquistas da cultura e, como vimos acima, o progresso moral de que Kant fala em *Sobre a expressão corrente* depende da atuação das sucessivas gerações segundo o dever de promover as condições para que a posteridade possa se fazer melhor de um ponto de vista moral.

Sendo assim, Kant poderia ter respondido ao problema da santidade da vontade recorrendo à ideia de imortalidade da espécie humana, sem que fosse necessário pressupor a imortalidade da alma individual. De fato, a ideia de imortalidade da espécie já se fazia presente na filosofia da história kantiana desde a primeira metade da década de 1780, antes portanto da formulação da antinomia da razão prática. Que ele não o tenha feito talvez se explique pelo fato de que a questão da condição de possibilidade do sumo bem busca satisfazer não apenas o problema prático de como fazer progredir a moralidade no mundo, mas também o problema teórico-especulativo do modo de acesso aos objetos tradicionais da metafísica clássica (no caso, do modo de acesso à ideia de imortalidade da alma)⁶⁰.

O postulado da imortalidade da alma resolve apenas a questão da possibilidade da condição suprema do sumo bem, mas para se pensar as condições de possibilidade do sumo bem completo ou consumado é preciso ainda considerar a questão da possibilidade da conexão entre virtude e felicidade. Motivo pelo qual nos voltaremos agora à relação entre a filosofia da história e a ideia de sumo bem como unidade sintética entre virtude e felicidade.

O progresso moral na filosofia da história e a conexão entre virtude e felicidade

A ideia de um sumo bem consumado, no qual a virtude é pensada como causa da felicidade, conduz ao postulado da existência de

59. Cf. *Começo conjectural da história humana*, *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, vol. 08, p. 118.

60. Cf. NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*, cap. 2.

Deus. Como indiquei anteriormente, máximas da felicidade não podem ser causa da virtude. Do mesmo modo, máximas de virtude não garantem por si sós o alcance da felicidade, já que esta última diz respeito a um estado de ânimo que resulta do efeito das ações no mundo sensível, algo que escapa à nossa vontade. Mesmo que estas ações sejam moralmente motivadas, e que o conceito de felicidade compreendido no conceito de sumo bem diga respeito ao estado de ânimo decorrente do sucesso da ação moralmente motivada (como mostrei acima), ainda assim, o sucesso da ação que visa aproximar o mundo sensível da ideia de um mundo moral depende que as leis universais da natureza possam comportar nossos fins morais.

Apenas na medida em que postula a existência de um criador moral do mundo, a razão prática pode conceber a possibilidade de um acordo entre virtude e felicidade, entre a ação moralmente motivada e o curso da natureza. Mas este acordo não pode ser conhecido pelo sujeito moral, uma vez que diz respeito aos efeitos de suas ações no mundo sensível. E Kant não faz qualquer referência à ideia de um criador moral do mundo em nenhum de seus textos de filosofia da história. Neste sentido, o dever de promover o sumo bem e a ideia kantiana de progresso histórico não são coincidentes.

Além disso, tal como a entendo, a ideia kantiana de progresso histórico abrange tanto o progresso político quanto o progresso moral da humanidade. E é sabido que a ideia de justiça política, meta subalterna do progresso histórico, não diz respeito à felicidade ou bem estar do povo⁶¹. Do mesmo modo, a justificação da hipótese do progresso oferecida em *Sobre a expressão corrente*, baseada no dever de promover o melhoramento moral da humanidade, não faz qualquer referência à necessidade de ligação entre o progresso moral e a obtenção da felicidade.

No parágrafo da *Crítica da faculdade do juízo* onde retoma a concepção de história exposta na *Ideia de uma história universal*, Kant opõe explicitamente felicidade e cultura, mostrando que apenas esta última pode consistir no verdadeiro fim último da natureza⁶². Isto é, se a cultura (ou história) humana é um fim da natureza, ela não diz respeito à obtenção da felicidade. No entanto, fica evidente que o conceito de felicidade aí em jogo não é o conceito que compõe o sumo bem,

61. Cf. KANT, I. *Sobre a expressão corrente*, vol. 08, p. 302.

62. Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*, vol. 05, pp. 429-430.

mas aquele mesmo conceito de felicidade da "Analítica" da segunda *Crítica*: "o conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstraí-lo dos seus instintos e desse modo o retire da sua animalidade nele mesmo; pelo contrário, é a mera *ideia* de um estado, uma ideia à qual ele quer fazer seu estado adequado, sob condições simplesmente empíricas"⁶³. No entanto, na terceira *Crítica*, esse conceito de felicidade será suplantado pelo conceito de felicidade da "Dialética" da segunda *Crítica* – isto é, o conceito de felicidade incluído no conceito de sumo bem, cujos traços delineei acima – quando Kant retoma a problemática do sumo bem, no contexto da relação entre a prova moral da existência de Deus e o conceito de uma causa inteligente do mundo fornecido pela teleologia física. Ainda assim, nessas passagens, nenhuma vinculação explícita é estabelecida entre o dever de promover o sumo bem e a filosofia da história.

Entretanto, Kant não nega que o progresso histórico possa resultar num aumento da felicidade humana. "A natureza", diz ele,

quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele próprio proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão⁶⁴.

Como se sabe, para Kant, ainda que seja um fim da natureza, o progresso histórico depende daquilo que o homem faz de si mesmo e ele não recusa que este fazer de si mesmo possa resultar não apenas na participação na perfeição – que a sequência da passagem citada indica ser uma perfeição moral, atrelada à boa vontade – mas também na felicidade.

A referência à ideia de que tal participação na felicidade será obtida "por meio da própria razão" e "livre do instinto" pode indicar que se trata aí do conceito de felicidade do sumo bem. Como vimos, este conceito é aquele próprio do sujeito que se determina a agir segundo o mandamento da razão pura prática, enquanto o conceito desenvolvido na "Analítica" da primeira *Crítica* diz respeito à satisfação dos fins da inclinação. Mas esta interpretação não é conclusiva, uma

63. Idem, vol. 05, p. 430.

64. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, vol. 08, p. 19.

vez que, como se sabe, a razão prática também pode ter um uso não propriamente puro e pôr-se a serviço da realização de fins da inclinação (como fica evidente nos imperativos hipotéticos). Não seria despropositado interpretar esta passagem como se a participação na felicidade, obtida por meio de um uso *pragmático* da razão, correspondesse à realização de fins da inclinação postos por imperativos hipotéticos.

Por um lado, se o conceito de felicidade em questão nesta passagem da *Ideia de uma história universal* corresponde ao conceito de felicidade da "Analítica", então se pode conjecturar que há um vínculo entre progresso histórico e felicidade, pois com o progresso técnico-científico (que Kant considera parte do progresso histórico), a humanidade pode esperar maior felicidade ao realizar seus fins da inclinação (ao menos todos aqueles ligados ao bem-estar). Por outro lado, se o conceito de felicidade corresponde, nesse contexto, ao conceito de felicidade contido no sumo bem, então se pode propor uma explicação do vínculo entre progresso histórico e felicidade nos moldes da explicação que ofereci acima para a questão do vínculo entre virtude e felicidade afirmado na doutrina do sumo bem: o progresso histórico é também um progresso moral e, se a felicidade corresponde ao estado de ânimo resultante da satisfação da carência de aproximar o mundo sensível da ideia de um mundo moral, então o sujeito do progresso histórico torna-se tanto mais feliz quanto mais progride a história.

Seja como for, Kant parece oscilar com relação ao vínculo entre progresso histórico e felicidade, ora afirmando ser "estranho" que o progresso leve à felicidade, ora afirmando que isso é "necessário":

permanece aqui sempre estranho [...] que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. E por enigmático que isto seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deve ser dotada de razão e, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições⁶⁵.

65. Idem, vol. 08, p. 20.

Pode-se também formular uma outra interpretação sobre o nexo possível entre a filosofia da história e a doutrina do sumo bem por meio da aproximação entre o postulado da existência de Deus e a concepção teleológica de natureza (ou, simplesmente, Providência) própria da filosofia da história. Na doutrina do sumo bem, a existência de Deus é postulada para que seja possível pensar o acordo entre virtude e felicidade (entre a vontade moralmente determinada e o curso da natureza), enquanto na filosofia da história a ideia de que a natureza opera segundo fins é admitida hipoteticamente para justificar a hipótese da história como progresso. Esta interpretação é sustentada, por exemplo, por Pauline Kleingeld, que afirma que:

a concepção teleológica da história pode valer como uma *representação possível* que determina mais de perto o conteúdo da admissão mínima de conexão conforme a fins entre natureza e liberdade fundada por Deus e que torna mais preciso o caminho pelo qual o mundo moral se deixa aproximar gradualmente. Se a história empírica concorda com essa ideia de história, então a suposição abstrata daquela conexão conforme a fins [...] recebe a 'confirmação desejada'⁶⁶.

De fato, na *Crítica da razão prática*, Kant chega a sugerir que podemos "escolher" como representar o fundamento da possibilidade de um acordo entre virtude e felicidade⁶⁷. Que essa representação leve ao postulado da existência de Deus, autor moral do mundo, é algo que se explica devido às limitações cognitivas própria dos seres racionais finitos e devido ao interesse prático que nossa razão associa inevitavelmente à realização de seu fim terminal⁶⁸. Em certo sentido, portanto, podemos representar a possibilidade de realização do sumo bem no mundo recorrendo a outra forma de conformidade a fins que não aquela dada na ideia de um autor moral do mundo. Podemos, por exemplo, recorrer a uma representação teleológica da natureza.

O problema dessa interpretação, no entanto, reside em que, na *Crítica da faculdade do juízo*, do § 86 em diante, Kant veta a possibilidade de uma passagem da teleologia física para a teologia moral (teologia que é fornecida pelo postulado da existência de Deus). Isso tem

66. KLEINGELD, P. *Vortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 161.

67. KANT, I. *Crítica da razão prática*, vol. 05, p. 145.

68. Cf. Idem, vol. 05, p. 145.

duas implicações para a questão aqui abordada. Por um lado, o conceito de uma natureza que opera segundo fins – ou mesmo o conceito de uma causa inteligente do mundo, capaz de produzir seres naturais organizados ou organizar a relação exterior entre os diferentes seres naturais – é um conceito completamente indeterminado e não pode levar à postulação da existência de um autor moral do mundo, exigida para se pensar o acordo em virtude e felicidade⁶⁹. Por outro, como a teleologia da natureza (ou o conceito de uma causa inteligente do mundo capaz de operar segundo a representação de fins) não basta para pensar a necessidade de conexão entre a moralidade e o curso da natureza, a filosofia da história justifica apenas a *hipótese* de um progresso moral e não pressupõe que o curso empírico da história venha a corresponder a esta ideia. Aliás, não são poucas as passagens em que Kant afirma que o agregado de fenômenos das ações humanas mostra-se, “no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo”⁷⁰.

O postulado da existência de Deus exige mais do que a ideia de uma teleologia da natureza pode oferecer. Esta última não é capaz de tornar representável o acordo entre a moralidade e o curso do mundo. Sendo assim, a filosofia da história não pode ser tomada como uma possível representação, mais precisa ou concreta, do acordo possível entre o mundo sensível e a ideia de um mundo moral. A existência de Deus é um postulado da razão pura prática, necessário para que a razão satisfaça sua carência de um objeto prático incondicionado. A teleologia da história é uma mera hipótese, justificada por razões teóricas e práticas, que serve para oferecer inteligibilidade ao agregado dos fenômenos da liberdade humana ou para permitir a representação da exequibilidade de certos deveres, políticos e morais, postos pela razão prática.

Referências bibliográficas:

ALLISON, H. The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace. In: Robinson, O (org) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 37-49.

69. KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*, vol. 04, p. 480.

70. KANT, I. *Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*, vol. 08, p. 17.

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- DÜSING, K. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien* 62, 1971, pp. 05-42.
- KANT, I. *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin: WalterdeGruyter & Co, 1968.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. Começo conjectural da história humana. Trad. Bruno Nadai. In: *Cadernos de filosofia alemã*, 13. São Paulo: FFLCH-USP, 2009.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste-Gulbenkian, 1989.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*, Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- _____. Moral und Verwirklichung: zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, pp. 425-441.
- NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. São Paulo: FFLCH-USP, Tese de Doutorado, 2011.
- ROTENSTREICH, N. *Practice and Realisation. Studies in Kant's Moral Philosophy*. Deen Hagg/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979.
- SILBER, J. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. In: *Philosophical Review*, vol. 68, n. 04, 1959, pp. 468-492.
- VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.
- YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

O problema da linguagem no discurso filosófico kantiano como questão político-jurídica

Diego Kosbiau Trevisan

Doutorando em Filosofia pela USP e pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU)

Resumo: O artigo apresenta os delineamentos para uma interpretação político-jurídica da linguagem filosófica *em e a partir de* Kant. O filósofo concebe a peculiaridade de seu próprio modo de exposição, ou, ao menos, daquele que julga o mais indicado em filosofia, como uma questão de linguagem, formulada, curiosamente, segundo paradigmas político-jurídicos: a possibilidade de comunicabilidade do pensamento rejeita o uso de um “tom” senhoril, seja num dogmatismo pedante que suprime o elemento sensível, seja numa exaltação sentimental que se arroga uma linguagem de iniciado que impede o universalismo pressuposto em toda expressão compartilhada do saber. O nosso objetivo é apresentar passagens em que Kant esboça essa analogia e formula, em termos político-jurídicos, as condições de possibilidade do uso livre e público da razão sob a forma de uma questão de linguagem.

Palavras-chave: Kant; Direito; Política; Linguagem; Exposição

Abstract: This paper presents some elements for a political-legal interpretation of the philosophical language *in and following* Kant’s philosophy. Kant conceives of the distinctiveness of his own method of presentation, or at least the one he considers the most appropriate in philosophy, as a language issue which is formulated, curiously, according to political-legal paradigms: the possibility of communicability of thought refuses the use of a “lordly tone”, be it in a pedantic dogmatism which suppresses the sensibility or in a sentimental enthusiasm which arrogates to itself a godly language that hampers the universalism presupposed in every shared expression of knowledge. The aim of this paper is to introduce some passages in which Kant outlines this analogy and lays down, in political-legal terms, the conditions of possibility for a free and public use of reason under the form of a language question.

Keywords: Kant; Right; Politics; Language; Presentation

Na introdução à sua tradução de *A Origem da Geometria*, de Edmund Husserl, Jacques Derrida redige uma interessante nota sobre as relações entre o problema da linguagem em filosofia e a questão do caráter crítico, transcendental e *jurídico* do pensamento filosófico:

É bem significativo que todo empreendimento crítico, jurídico e transcendental torne-se vulnerável pela facticidade irreduzível e a ingenuidade natural de sua linguagem. Tomamos consciência dessa vulnerabilidade ou dessa vocação ao silêncio em uma reflexão segunda sobre a possibilidade da regressão jurídico-transcendental mesma. A despeito de seu estilo necessariamente especulativo, essa reflexão se orienta sempre, sem dever ceder ao empirismo, para o mundo da cultura e da história. A atenção ao 'fato' da linguagem no qual se deixa transcrever um pensamento jurídico, no qual uma juridicidade desejaria transparecer de parte em parte, é um retorno à facticidade como direito do direito. É uma redução da redução, abrindo o caminho a uma discursividade infinita¹.

Já apontando para os delineamentos que sua futura filosofia assumiria, Derrida acusa a filosofia transcendental de uma "ingenuidade natural" quanto ao problema dos limites e da origem mesma da linguagem e, com ela, do próprio discurso filosófico empregado e de sua legitimidade – para o filósofo transcendental, a linguagem seria um *fato*, talvez até um "fato da razão", a ser assumido acriticamente e que "exclui a reflexividade"². Ainda que o alvo preferencial de Derrida aqui seja Husserl, na sequência do trecho citado ele menciona e endossa as "metacríticas" de Herder a Kant e à ausência, em seu "tribunal crítico", de uma reflexão sobre a linguagem. A ausência de uma investigação transcendental sobre a linguagem e sua encarnação num contexto histórico e cultural determinado é vista por Herder como uma "ingenuidade *ahistórica*" e até mesmo um *dogmatismo* implantado no cerne da *Crítica*:

O dogmatismo inadvertido que ele [Herder] denuncia dessa maneira, esta não-tematização da linguagem recebida que precede toda regressão crítica como sua sombra (...), esta *geschichtslose Naivität*³.

1. DERRIDA, J. Introduction. In: Husserl, E. *L'Origine de la Geometrie*. Paris: PUF, 1962. p. 61n.
2. Cf. SEBA, J-R. *Le Partage de L'Empirique et du Transcendental. Essai sur la Normativité de la Raison: Kant, Hegel, Husserl*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2006. p. 114.
3. Idem, *ibidem*.

Segundo Derrida, essa ausência representaria uma "zona cinzenta" em que linguagem e pensamento originário se confundem e se isentam de qualquer reflexão acerca de sua legitimidade. A presença dada e acriticamente acolhida do "fato da linguagem" trai, assim, as pretensões mesmas de juridicidade do pensamento: o direito se transmuta em pura faticidade dada, e a "discursividade infinita" que se instala nessa ausência remete à pura contingência e, decerto, à arbitrariedade e à ilegitimidade da juridicidade do pensado e julgado – portanto, algo análogo à ingênua negligência, quando não o deliberado menoscabo de algum ordenamento jurídico positivo a respeito de questões de justiça ou da legitimidade de seu "ato gerador".

É curioso notar a repetição (ou "iteração", para empregar o jargão do autor) desse *topos* nas análises posteriores do mesmo Derrida e de seu colega Jean-Luc Nancy a respeito do *tribunal da Crítica*. Os autores acusam em Kant a aporia do vácuo regressivo do "sujeito do direito", do "direito de dizer o direito" na jurisdição (*juris-dictio*) filosófica⁴; o "indecidível" no direito e a "origem mística" da autoridade que destrói a legitimidade desta ao revelar sua marca de nascença numa "violência sem fundamento"⁵; a origem imperscrutável da "Lei"⁶; a "autonomia absoluta" e, assim, "violenta" do poder judiciário do tribunal da razão, que, de tão onipotente, torna-se impotente⁷. Em resumo, a interpretação que se insinua nesses autores é a de que o arbitrário encravado na essência mesma da metáfora do tribunal refletiria uma arbitrariedade estrutural mais profunda da linguagem filosófica e, decerto, do próprio *político*⁸.

4. NANCY, J.-L. *Lapsus judicii*. In: *Communications*, 26, 1977.
5. DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
6. DERRIDA, J. *Préjuges*. *Devant la Loi*. In: DERRIDA, J.; DESCOMBES, KORTIAN, G.; LACOUÉ-LABARTHE, P.; LYOTARD, J.-F.; & NANCY, J.-L. (Orgs). *La Faculté de Juger*. Paris: Minuit, 1985.
7. DERRIDA, J. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée. 1990
8. Vale aqui o diagnóstico de J.-R. Seba, que ressalta acertadamente o parentesco de princípios e de resultados entre as análises de Nancy e Derrida e a famosa interpretação de Heidegger – que tantas marcas deixou e ainda deixa na literatura francesa sobre Kant – a respeito da "origem, perdida em brumas discursivas", de conceito e intuição na imaginação transcendental. Cf. HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991. Em ambos os casos, o solo normativo da *Crítica* é erodido, caindo-se num abismo metafísico "inominável", numa "origem opaca" incapaz

Procuraremos na sequência mostrar como a “ingenuidade” de Kant em relação à linguagem, da qual, para Derrida, adviria toda a arbitrariedade de seu pensamento, é, na verdade, aparente. Um olhar mais cuidadoso e em certa medida indulgente revelará que, para Kant, a questão da linguagem filosófica é, ela mesma, um problema consciente, e mais: um problema que também se formula em termos *jurídicos* e *políticos*. Nosso objetivo aqui consiste em meramente apontar uma via pouco explorada nos estudos, atualmente mais comuns, sobre o estatuto do problema da linguagem na filosofia kantiana: trata-se de um caminho que parte das *analogias político-jurídicas* de que Kant lança mão para tematizar a questão da linguagem em filosofia. Ao lado de uma miríade de investigações atuais que buscam ressaltar o profundo lastro político-jurídico do pensamento kantiano, mais bem ilustrado nas várias metáforas e alegorias empregadas por Kant⁹, o presente

de ser levada a discurso. “Recusar a pretendida homogeneidade do fenômeno e da categoria na imaginação transcendental, assim como [recusar] as núpcias putativas do ser e da palavra no esquecimento da estrutura do outro e da lei, hoje isto sem dúvida constitui algo prévio para que sejam relançados os dados da vontade política livre, que somente pode parecer arbitrária aos adversários da razão e da liberdade”. SEBA, J.-R. *Le Partage de L'Empirique et du Transcendental*, p. 106. É curioso notar como Derrida e Nancy, na análise em torno da questão do arbitrário na juridicidade do pensado e, com ela, do próprio jurídico, replicam o diagnóstico, não por acaso inspirado em Heidegger, a respeito do “risco” ou do “descontrole” dos tropos que lhes é constitutivo, presente de modo mais nítido no uso da metáfora no texto filosófico. Cf. DE MAN, P. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven & London: Yale University Press, 1979. DE MAN, P. The Epistemology of Metaphor. In: *Critical Inquiry*, Vol. 5, No 1, 1978. DERRIDA, J. La Mythologie Blanche. La Métaphore dans le Texte Philosophique. In: *Marges de la Philosophie*. Paris: Minuit. 1972. Infelizmente não exploraremos nesse breve artigo as profícuas interrelações entre os tópicos aqui sugeridos.

9. Listemos aqui apenas os principais estudos sobre o tema: BRANDT, R. *Die Bestimmung der Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner, 2007; DOUBLET, D. R. *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozeß der Vernunft*. Paderborn & Oslo: Verlag Ferdinand Schöningh & Solum Forlag A/S. 1989. HÖFFE, O. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurf. In: KATO, Y & SCHÖNRICH, G (orgs). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. HÖFFE, O. *Kritik der reinen Vernunft. Eine kosmo-politische Lektüre*. In: _____. *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Frieden Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. HÖFFE, O. *Universaler*

artigo procura contribuir para tal vertente interpretativa e, para tanto, assume de forma explícita um caráter apenas programático e inconcluso. Com isso esperamos tão-somente indicar que a *Crítica* como "tribunal da razão" também acolhe sob sua alçada o tema da linguagem empregada em filosofia.

Em diversos momentos de sua obra Kant se interroga sobre o "modo de exposição" ou "modo de representação" <*Vorstellungsart*>¹⁰ para a transmissão, escrita ou oral, de um pensamento filosófico. Segundo ele, o tratamento estético <*ästhetische Behandlung*> pode seguir

-
- Kosmopolitismus. Über die Einheit der Philosophie Kants. In: OTTMANN, H (org). *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden. Nomos Verlagsgesellschaft: 2009. JASPER, K. *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. München: R, Piper & Co, 1975. KAULBACH, F. Die Rechtsphilosophische Version der Transzendentalen Deduktion, Das transzendental-juridische Grundverhältnis im Vernunftbegriff Kants und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft. In: _____ *Studienspäten Rechtsphilosophie Kants und ihrertranszendentalen Methode*. Würzburg: Königshausen& Neumann. 1982. HÖFFE, O. *Philosophieals Wissenschaft. Eine Anleitungzum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*. Hildesheim: H.A. Gertenberg, 1981. O'NEILL, O. "Reason and politics in the Kantian enterprise" e "The public use of reason". In: _____. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. SANER, H. *Kant's Political Thought: Its Origins and Development*. Chicago: Chicago University Press, 1983. SANTOS, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: CalousteGulbenkian, 1990. SHELL, S. M. *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*. Toronto, Buffalo& London: University of Toronto Press, 1980
10. VAVT AA VIII: 405. As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–) da seguinte forma: a abreviação do nome da obra seguida do volume e da página da edição da Academia. Nas citações da *Crítica da razão pura*, a página da edição da Academia é substituída pelas mais convencionais referências "A" e "B", correspondentes à primeira e à segunda edições da obra, respectivamente. Foram utilizadas as seguintes abreviaturas: Anth (*Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*), GMS (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), KrV (*Crítica da Razão Pura*), MS (*Metafísica dos Costumes*), Log (*Lógica Jäsche*), Rx (*Reflexões*), VAVT (*Sobre um Recentemente Enaltecido Tom de Distinção em Filosofia*), V-Lo/Dohna (*Lições de Lógica Dohna-Wundlacken*), WA (*Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*), WSD (*O que significa orientar-se no pensamento?*).

um caminho intermediário entre a superficialidade <Seichtigkeit> do excesso de exemplos e casos particulares, e a aridez <Trockenheit> de uma exposição meramente abstrata, ciosa apenas do rigor e universalidade do exposto:

Uma censura que a lógica lança contra a sensibilidade é a seguinte: reprova-se o conhecimento proporcionado pela superficialidade (individualidade, restrição ao singular), ao passo que o entendimento, que se dirige ao universal, mas, por isso mesmo, tem de se acomodar com abstrações, é censurado pela sua aridez. Mas o tratamento estético, cujo primeiro requisito é popularidade, segue um caminho pelo qual se pode contornar ambos os erros.¹¹

A exposição bem sucedida, rigorosa e ao mesmo tempo popular, seria aquela que confere precisão e beleza ao discurso, sem cair, pois, na frivolidade de uma linguagem excessivamente afetada e tampouco ceder muito à *secura* conceitual do exposto. Para Kant, o ideal da linguagem filosófica poderia ser concebido como uma espécie de misto de Wolff, com seu “espírito de profundidade” <Geist der Gründlichkeit>¹², e de Rousseau e Hume, com a beleza estética e frescor da exposição que ambos atingiram¹³.

Partindo desses dois modelos opostos de exposição filosófica, Kant acusa a existência de “duas degenerações do gosto dominante”

11. Anth AA VI: 146.

12. Kant louva Wolff por este ter fundado o “espírito de profundidade até hoje não extinto na Alemanha”, isto é, o “legítimo estabelecimento dos princípios, a clara determinação dos conceitos, a busca pelo rigor nas provas e a prevenção de saltos audaciosos nas inferências” (KrV B xxxvi).

13. Kant diz sobre Rousseau: “Eu tive de ler Rousseau de modo suficientemente longo até não mais me perturbar com a beleza das expressões e então pude primeiramente estudá-lo com a razão” (AA XX: 30). E sobre Hume, declara: “Que outro escritor tratou da história e dos objetos filosóficos mais áridos com entendimento, profunda compreensão e, não obstante, tão belamente senão Hume?” (Rx 1355 AA XV: 592). “Se eu, como Hume, tivesse todo embelezamento <Verschönerung> em meu poder, teria ainda assim reservas em utilizá-lo. É verdade que alguns leitores são intimidados pela aridez. Porém, é necessário intimidar alguns nos quais o assunto <Sache> cai em más mãos?” (Rx 5040 AA XVIII: 70). Veremos na sequência o motivo dos receios de Kant em dar livre curso à imaginação no discurso filosófico.

nas ciências, ou seja, a degeneração do rigor no pensamento e da beleza da exposição, respectivamente, o *pedantismo* e a *galanteria*:

Um pratica as ciências tão-somente para a escola e restringe-a desse modo quanto ao seu uso; a *outra* pratica-a tão-somente para o convívio social ou para o mundo e limita-a em vista de seu conteúdo.¹⁴

O *pedante* seria aquele "maníaco das formalidades", um "escravo das regras"¹⁵ tão preso à sua inútil erudição que se esquece da finalidade de qualquer saber: o "conhecimento do mundo"¹⁶, cujo valor é "reconhecido por todos os homens"¹⁷. Ele é, segundo Kant, "a caricatura da cabeça metódica" <*methodischer Kopf*>, limitada quanto ao "cerne dos assuntos" <*Kern der Sachen*>. O pedantismo poderia ser mais adequadamente chamado de "meticulosidade bizantina e exatidão inútil (micrologia) das coisas formais" <*grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien*>¹⁸. Tal erudito promove justamente a degeneração do padrão estipulado por Wolff em filosofia. Ao invés de "profundo", o pedante é ridículo, uma afetação dos não apenas desejáveis mas necessários padrões de rigor e perfeição lógica:

Uma exatidão apropriada em coisas formais é a profundidade <*Gründlichkeit*> (perfeição escolástica, segundo as normas de escola). O pedantismo é, assim, a afetação da profundidade¹⁹.

Por seu turno, o *galante* seria aquele que incorpora "a liberdade em relação às coerções das formalidades no modo de pensar"²⁰, é o "espírito livre das regras"²¹. Seu estilo é igualmente afetado, mas com sinal inverso ao do pedante: evitando todo e qualquer pensamento rigoroso, que exija a reflexão e atenção do interlocutor, o galante é

14. Log AA IX: 46.

15. Rx 2043 AA XVI: 211.

16. Log AA IX: 46.

17. Log AA IX: 48.

18. Log AA IX: 46.

19. Log AA IX: 47.

20. Rx 2061 AA XVI: 216.

21. Rx 2043 AA XVI: 211.

um “coquete”²², um “corteador”²³ que embeleza seu discurso sem compromisso com o que diz, mas apenas com o modo como o diz – o que o galante procura é apenas o “aplausos” e não um genuíno interesse pelo “progresso do gosto”. Analogamente ao que ocorre com o pedante, o galante degenera o padrão de perfeição estética mais bem percebida em Hume e Rousseau. Ao invés de servir ao proveito do público pela verdadeira popularidade, a galanteria

nada mais é do que uma popularidade afetada. Pois ela está empenhada tão-somente em conquistar o favor do leitor e, por causa disso, em não ofendê-lo por uma palavra difícil sequer.²⁴

Segundo Kant, é preciso evitar essa dupla degeneração buscando o ideal da “perfeição do conhecimento”, isto é, um conhecimento que “se qualifica para uma comunicação fácil e universal”²⁵, a junção da perfeição da popularidade e da perfeição escolástica da profundidade. Somente assim torna-se

verdadeiramente popular o conhecimento aprendido metodicamente na escola, isto é, comunicável aos outros de uma maneira tão fácil e tão universal que a profundidade não se veja reprimida pela popularidade²⁶.

Em outras palavras, é necessário buscar um ajuste fino entre o puro e simples rigor pedante e o coquetismo de exposições belas porém levianas. Tal “caminho intermediário” fora, desde sempre, o objetivo último de Kant em suas exposições filosóficas. Leonel Ribeiro dos Santos resume esse ponto da seguinte maneira:

Uma tal via média de equilíbrio harmonioso entre o rigoroso tratamento lógico e o popular tratamento intuitivo e estético dos conceitos e dos problemas da Metafísica já o filósofo desejara ter encontrado na sua *KrV*; e, embora nas suas obras publicadas tivesse sempre respondido às críticas que lhe eram dirigidas, justificando o modo ‘escolástico’ nelas adotado, por outro lado, sempre lamentou,

22. AA XV: 797.

23. Rx 2040 AA XVI: 210.

24. Log AA IX: 47.

25. Log AA IX: 48.

26. Log AA IX: 47.

sobretudo na correspondência com alguns discípulos e amigos, não possuir o talento ou gênio necessários para realizar tal desiderato²⁷

Com efeito, em carta a Bouterwek, de 7 de maio de 1793, Kant afirma que sempre desejara ter uma "cabeça poética" que pudesse trajar os áridos conceitos filosóficos em uma roupagem estética atraente:

O que eu sempre desejei, mas não ousava esperar para mim, era de fato uma cabeça poética <*eindichterischer Kopf*>, que possuísse o poder de exposição correspondente aos conceitos puros do entendimento a fim de promover a comunicação destes princípios, pois poder unir a exatidão escolástica na determinação dos conceitos com a popularidade de uma imaginação exuberante <*blühende Einbildungskraft*> é um talento demasiado raro para podermos esperar encontrá-lo facilmente algures²⁸

Na carta, Kant prossegue exaltando educadamente o talento de escritor do amigo, que lograva conferir "certa sublimidade" às ideias, o que, por sua vez, "coloca a imaginação em jogo" e "põe em movimento o ânimo através do modo de apresentação analógico". Kant menciona aqui uma constante de seu pensamento: na expressão figurativa, propriamente *poética* de conceitos deve fazer-se presente o recurso ao elemento analógico e metafórico como condição de avivamento do ânimo e até mesmo para representar o irrepresentável: sensibilizar, analogicamente, as ideias da razão e os objetos *suprasensíveis*²⁹.

Sem nos prolongarmos nesse ponto, que por si só mereceria uma investigação independente³⁰, retomemos a discussão sobre os modos de apresentação em filosofia. Na falta de uma "cabeça poética", Kant aconselha que primeiramente se privilegie o rigor lógico do pensa-

27. Cf. SANTOS, L.R. O Estatuto da Sensibilidade no Pensamento Kantiano: Lógica e Poética do Pensamento Sensível. In: *Razão Sensível*, p. 36.

28. AA XI: 432. A tradução do trecho citado é de Leonel dos Santos (Idem, *ibidem*).

29. Cf. por exemplo. KU AA V: 314;V-Lo/Dohna AA XXIV: 698-99.

30. Cf. por exemplo, SANTOS, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. SUZUKI, M. A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant. In: *Studia Kantiana*, 6/7, 2008. SUZUKI, M. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

mento em detrimento da beleza da exposição. Mesmo nas obras capazes de tanto, o tratamento popular, para Kant, deve apresentar-se num momento posterior ao da exposição lógica³¹. No primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant menciona o mesmo ao opor as noções de "*distinção discursiva*" e "*distinção intuitiva*", dizendo ter optado por aquela em lugar desta:

No que diz respeito à *distinção* <*Deutlichkeit*>, por fim, o leitor tem o direito de exigir não apenas, em primeiro lugar, uma *distinção discursiva* (lógica) *por meio de conceitos*, mas também, em seguida, uma *distinção intuitiva* (estética) *por meio de intuições*, i.e. exemplos ou outras elucidações *in concreto*. Da primeira eu cuidei suficientemente. Mas isto, que dizia respeito à essência de meu projeto, acabou sendo também a causa contingente de eu não poder dar a devida atenção à segunda exigência, que, embora não tão forte, é todavia justa. Em quase todo o curso de meu trabalho, fiquei constantemente em dúvida quanto a como lidar com isso. Exemplos e elucidações me pareciam sempre necessários e, assim, encontraram de fato, no primeiro esboço, os seus devidos lugares. Eu logo percebi, contudo, a grandeza de minha tarefa e a variedade dos objetos com que teria de lidar, e, como me dei conta de que estes talvez fossem suficientes para, numa linguagem árida e meramente *escolástica*, completar o trabalho, julguei pouco aconselhável estendê-lo ainda mais com exemplos e elucidações que somente são necessários de um ponto de vista *popular*; afinal, este trabalho não poderia pautar-se de modo algum pelos costumes populares, e os verdadeiros conhecedores das ciências não necessitam tanto assim dessa suavização, que é sempre agradável mas aqui poderia até mesmo ir contra os fins do trabalho³².

Na verdade, a exclusiva exigência de distinção conceitual, possível numa linguagem escolástica e, pois, "seca" ou "árida", surgiu menos como um desiderato incondicional do que como o resultado contingente das "forças das circunstâncias". Em carta a M. Herz de janeiro de 1779, momento em que se via às voltas com a redação da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirmava estar buscando um meio de conferir certa "popularidade" aos escritos científicos a partir de uma mudança mesma de método em relação aos padrões escolares:

31. Cf. GMS AA IV: 391-392; Log AA IX: 47-48.

32. KrV A XVII-XVIII.

Já há algum tempo, em certos períodos ociosos, aspiro aos princípios de popularidade nas ciências em geral (entenda-se por estas aquelas capazes disso, pois a matemática não o é), em especial na filosofia, e creio poder determinar, a partir desse ponto de vista, não apenas uma escolha <Auswahl> como também uma ordem <Ordnung> completamente diferentes daquelas que exige o método das escolas <schulgerechte Methode>, que, no entanto, permanece sempre o fundamento³³.

Esta carta dá testemunho de que os motivos para a distensão assumida na redação da obra que inaugura o período crítico, cerca de 11 anos, são não apenas de ordem conceitual e de conteúdo, como também de ordem formal e de linguagem. Kant, ao fim e ao cabo, talvez resignado com os limites de seu talento como escritor, adotou um insatisfatório meio termo, optando, como vimos na passagem do prefácio à *Crítica da Razão Pura*, por aproximar-se mais de Wolff do que de Hume e Rousseau, buscou ser mais "conceitual" do que "intuitivamente claro".

Ora, dos riscos o menor: para o filósofo, o perigo de soar abstruso e, assim, "intimidar" o leitor é menor do que aquele de, ao "filosofar mediante o sentimento"³⁴, ser não só leviano como também agir contra a *finalidade comunicativa* da filosofia. A ameaça à comunicabilidade do pensado, representada por uma linguagem excessivamente "estética" que se afasta dos parâmetros da "via intermediária" ideal, é o que impele o filósofo a preferir a compreensibilidade conceitual do seu discurso aos excessos figurativos de uma linguagem demasiado imaginativa. Kant retoma esse tópico em *Sobre um Recentemente Enaltecido Tom de Distinção em Filosofia* (1796), obra na qual esclarece em que exatamente consiste o "perigo" da linguagem excessivamente "estética" e "sentimental" de que abriu mão em seus escritos do período crítico³⁵.

33. AA X: 247.

34. VAVT AA VIII: 401.

35. No período pré-crítico, como se sabe, Kant "ousou" mais enquanto escritor, como dão testemunho sobretudo as *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764) e os *Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica* (1766). Para uma interessante análise do "desenvolvimento de Kant como escritor" que aborda toda produção filosófica kantiana, cf. GOETSCHEL, W. *Constituting Critique. Kant's Writing as Critical Praxis*. Durham & London: Duke University Press, 1994.

Segundo ele, o "modo de representação estético" somente deve ser empregado

se pelo primeiro método [o método de ensino lógico <logischeLebrart>] os princípios já tiverem sido conduzidos à sua pureza, para vivificar aquelas ideias mediante uma apresentação sensível, ainda que apenas analógica, contudo sempre com algum risco de cair em uma visão exaltada <schwärmerische Vision>, que é a morte de toda a filosofia³⁶.

Ora, quanto mais distendida for a liberdade poética, tanto maior é o perigo de "descolamento da realidade", ou, sendo mais fiel aos termos de Kant, de "exaltação", "devaneio", "fanatismo", isto é, de *Schwärmerei*, um "salto moral de conceitos ao impensável, uma faculdade de lançar mão daquilo que nenhum conceito alcança, uma expectativa de segredos ou, muito antes, [de] demorar-se neles, [uma] dissonância de cabeças até a exaltação <Schwärmerei>"³⁷.

O risco de incorrer na "linguagem divina do iniciado"³⁸ e, com isso, "matar toda a filosofia" é descrito por Kant em termos *políticos* e *jurídicos*. Em filosofia, o resultado de uma linguagem excessivamente poética e imaginativamente exuberante é, em lugar de fazê-la reverberar de modo mais nítido e atraente, calar a "voz da razão (*dictamenrationis*), que fala a todos clara e distintamente e é apta a um conhecimento científico"³⁹. O filósofo que se demora numa linguagem obscura, como que na vã expectativa de que uma verdade mais elevada resida num pretenso "arcanato" filosófico, num "jargão da autenticidade", silencia a voz da razão e se expressa "no tom de um senhor <Gebieter>, que está dispensado do trabalho de provar o título de sua posse (*beati possidentes*)"⁴⁰. Assim

36. VAVT AA VIII: 405.

37. VAVT AA VIII: 398.

38. Em carta a Hamann, de 6 de abril de 1774, Kant pede ao então amigo, adepto de um "filosofar poético visionário e exaltado", que responda sua carta expondo suas opiniões a respeito de determinado tema "na medida do possível na linguagem dos homens. Pois eu, pobre filho da terra <armerErdensohn>, não sou em absoluto predisposto a uma linguagem divina da razão que intui <Göttersprache der Anschauenden Vernunft>. Mas posso muito bem atingir aquilo que me pode ser soetrado por conceitos comuns segundo regras lógicas" (AA X: 156).

39. VAVT AA VIII: 402.

40. VAVT AA VIII: 395.

agindo, o filósofo toma a racionalidade como atributo de "iniciados", a filosofia como um saber de seita, à maneira dos Pitagóricos, e não como um "afazer público" compartilhado por todos os homens. A razão, assim, torna-se um "*factum*" incomunicável e incapaz de justificação:

E, posto também que a razão de modo algum possa justificar-se ulteriormente sobre a legitimidade da aquisição desses seus elevados discernimentos <*Einsichten*>, ela então permanece, com efeito, um *factum*: 'A filosofia tem os seus segredos que podem ser sentidos'⁴¹.

Kant é enfático: a razão tem de justificar a legitimidade dos conhecimentos obtidos, e isto deve ser feito por meio de uma reflexão sobre o modo pelo qual a linguagem opera como instrumento de comunicação de pensamentos. O "feliz possuidor" (*beati possidentes*) da linguagem deve proceder como aquele primeiro detentor de um objeto externo da comunidade comum do solo: o título daquela primeira posse, obtida, é verdade, unilateral e privadamente, deve, não obstante, ser justificado *multilateral* e *publicamente*, sem isso sua presunção jurídica permanece um *factum* injustificado e ilegítimo aos olhos dos demais – na ausência deste esforço de legitimação, ele permanece o "impostor" que arbitrariamente põe cercas em determinada porção de terra de que fala Rousseau em seu segundo *Discurso*. Segundo Kant,

essa prerrogativa do direito, proveniente do estado de posse empírica segundo a fórmula '*feliz é aquele que possui*' (*beati possidentes*), consiste não no fato de que ele, por ter a presunção de um *homem correto*, não necessita provar que possui algo conforme ao direito (...), mas sim em que, segundo o postulado da razão prática, cabe a todos a faculdade de ter como seu um objeto exterior ao próprio arbítrio⁴².

Em *O Que Significa Orientar-se no Pensamento*, Kant equipara este "feliz possuidor" de uma linguagem arrebatada ao "gênio" que "deseja ver mais longe", sem os limites impostos pela "lei do livre pensamento". Após afirmar que a razão tem de submeter-se apenas à lei que dá a si própria e, assim, renunciar à "liberdade selvagem" ou à máxima de seu "uso sem leis" <*gesetzlosen Gebrauch*>, em analogia ao que ocorre na pas-

41. VAVT AA VIII 395.

42. MS AA VI: 257.

sagem da liberdade sem leis do estado de natureza para a liberdade regulada e autônoma do estado civil, Kant escreve:

a princípio o gênio se compraz em seu arrebatado ímpeto, porquanto abandonou o fio pelo qual antes a razão o dirigia. Logo depois, fascina também outros indivíduos por enunciados imperiosos e grandes expectativas, e parece ter-se sentado de agora em diante num trono, que a lenta e pesada razão adornava tão mal, embora o gênio continue a empregar sempre a linguagem dela. *A máxima da invalidade, então admitida, de uma razão supremamente legisladora é o que nós, homens comuns, chamamos exaltação* <Schwärmerei>, e os favoritos da benevolente natureza chama *iluminação* <Erleuchtung>. Como entretanto em breve entre estes favoritos deve surgir um *confusão de linguagem* <Sprachverwirrung>, porque somente a razão pode validamente <gültig> comandar a todos, e agora cada indivíduo particular segue sua inspiração, finalmente os fatos devem ser, a partir de inspirações interiores, confirmados por testemunhos exteriores, de tradições, que de início eram escolhidas, mas com o tempo tornaram-se documentos obrigatórios, numa palavra, daí surgiu a total subordinação da razão aos fatos, isto é, a superstitação, porque esta ao menos pode ser reduzida a uma forma legal <gesetzlicheForm>, e com isso a um estado de repouso⁴³.

Esses "gênios filosóficos", ao pretenderem uma liberdade ilimitada do pensamento, na verdade obtêm o inverso do que reivindicam: pondo-se numa posição superior a de seus pares e violando, assim, a igualdade da lei, ditada pela razão, do livre pensamento sob princípios reconhecidos por todos, tais "impostores" da linguagem atentam *contra* a liberdade dos demais. Ocorre como que uma "anarquia do pensamento", uma "confusão de linguagem" ou, ainda, uma "nova babel" em que a libertação dos "ditames da razão", ao invés de promover a liberdade e a igualdade, institui um estado da mais suma injustiça em assuntos do interesse de todos. Ora, é possível que pessoas "elevadas" ou "distintas" <vornehmende> possam filosofar,

que, porém, aqueles que querem ser filósofos procedam distintamente <vornehm>, não pode de modo algum ser-lhes desculpado, porque eles se elevam sobre os seus pares e violam o direito inviolável à liberdade e à igualdade deles em assuntos da simples razão⁴⁴.

43. WSD AA VIII: 145.

44. VAVT AA VIII: 394.

Nos trabalhos preparatórios a *Sobre um Recentemente Enaltecido Tom de Distinção em Filosofia* Kant aprofunda essa alegoria política. Segundo ele, esses "prodígios iniciados" agem como senhores despóticos, arrogando-se um saber elevado não possível de ser adequadamente comunicado, compartilhado e, assim, legitimado. Aferram-se a uma suposta detenção privilegiada de saber, esquecem da "posse comum da razão" e, com isso, colocam em risco a possibilidade mesma de um uso livre e público da razão, refletido numa linguagem comunicável e de prerrogativa de todo e qualquer ser racional:

Que seja universalmente válido <*allgemeinherrschend*> que cada um tome por digna a opinião que ele próprio tornou conhecida publicamente, isto é algo que está nesse conceito mesmo e concorda perfeitamente com a liberdade de pensar segundo a regra *audiatur et altera pars*[ouça também a outra parte], a saber, seja um coproprietário<*Miteigentümer*> (*condominus*) da grande detenção do conhecimento <*große Habe der Erkenntnisse*> que se oferece à posse <*Bestiz*> da razão humana universal, e, decerto, não apenas para um mero usufrutuário<*Nutzeigentümer*> (*dominus utilis*) do que é, por assim dizer, um simples feudo <*Lehn*> (*dominiumutile*), mas, pelo contrário, como primeiro proprietário <*Grundeigentümer*> do que está diretamente em sua posse (como *dominusdirectus*). A máxima desse uso limitado da razão de não arrogar-se, por meio de algum direito privilegiado <*Vorzugrecht*>, uma autoridade despótica sobre as opiniões dos outros, está [contida] na proposição *audiatur et altera pars*, e isto mesmo se houvesse uma suposta voz vinda dos céus que contradissesse a razão humana, pois, ainda que existisse uma tal voz, todos seriam livres para duvidar dela. Ora, eleva-se recentemente um certo espírito senhoril <*Herrsbergeist*> (soberba arrogante) sobre o uso livre e público, ainda que apenas teórico da razão, com o risco de negar não somente o pensar em voz alta <*lautdenken*> mas também o pensar de forma geral (de um certo modo e de uma certa forma, colocar um fardo sobre a razão)⁴⁵.

De acordo com Kant, ainda que, em certa medida, a razão e a linguagem sejam fatos dados ao homem, assim como o é a posse comum do solo com os objetos dispersos sobre sua superfície, ambas devem ser tomadas como dons compartilháveis, possíveis de serem comunicados aos demais homens. Da mesma maneira pela qual a posse jurídica provisória de um sujeito no estado de natureza somente pode

45. AA XXIII: 195.

tornar-se peremptória num estado civil onde existe justiça pública, também a "posse da linguagem e da razão e seus discernimentos" deve deixar de ser "um segredo sentido", um "fato privado" e tornar-se um "bem comunicado" no espaço público ideal dos seres detentores de razão⁴⁶. A "grande posse do conhecimento", que se oferece ao usufruto de todos os seres racionais, não deve ver seu território repartido por algum "senhor feudal" do pensamento, algum "déspota" da razão que autoritariamente atribua a si, como que fruto de alguma dinastia privilegiada, parcelas desse bem devido a todos os homens.

No entanto, não podemos perder de vista o que discutimos mais acima: a exortação de Kant contida no ideal daquela "via intermediária" da linguagem filosófica. E aqui vale novamente o recurso ao âmbito político: assim como o "iniciado" com sua linguagem exuberante não pode agir como um anarquista embusteiro, que simplesmente toma um objeto ou um pensamento de assalto e se sente desobrigado de justificar seu ato e a detenção do seu saber, também ao filósofo não é permitido proceder como um déspota, que, com seu jargão escolar, se arroga poder absoluto sobre o saber e exclui de antemão qualquer liberdade imaginativa na produção filosófica. Ao propor a "via média" entre a aridez conceitual dos dogmáticos e a superficialidade de exemplos dos filósofos populares, Kant reproduz o cenário de surgimento da filosofia crítica descrito no relato da "história política" da metafísica que ele narra no primeiro prefácio à *Crítica da Razão Pura*:

No começo, sob a administração dos dogmáticos, seu governo [da "rainha das ciências", a Metafísica] era despótico. Como, no entanto, a legislação continha ainda traços da antiga barbárie, ela degenerou gradativamente, por meio de guerras internas, em uma completa anarquia; e os cétricos, uma espécie de nômades, que abominam todo cultivo duradouro do solo, desfaziam de tempos em tempos a união civil. Como, porém, eram felizmente poucos, eles não puderam impedir que os dogmáticos buscassem sempre, ainda que sem seguir um plano unânime entre eles, reconstruir novamente esta união⁴⁷.

46. Sobre o tópico do "espaço público" ou Öffentlichkeit em Kant, ver o detalhado estudo de Klaus Blesenkemper. "Public Age" – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant. Frankfurt/Main: Haag und HerchenVerlag, 1987.

47. KrV A IX.

A impositiva linguagem escolar dos dogmáticos/déspotas deu ensejo à "barbárie" da liberdade sem freios do discurso filosófico imaginativo dos filósofos céticos/anarquistas. No entanto, felizmente o rigor escolástico continuamente prevalecia em face da superficialidade sentimental. Na exortação de Kant a que a perfeição lógica do discurso seja privilegiada em detrimento de sua perfeição estética reproduz-se novamente uma ideia presente em sua filosofia política: um estado civil, por mais despótico que seja, é preferível à anárquica ausência completa de leis – o que equivale a dizer que uma linguagem dogmática, por mais seca e árida que seja, é preferível aos devaneios de uma linguagem popular exaltada <*schwärmerische*>. Porém, como sabemos, para Kant tal estado civil dogmático/despótico deve também ser ultrapassado e substituído por um estado civil crítico/republicano, da mesma forma como o governo despótico das escolas deve ser suplantado pela *Crítica* e seu tribunal. Ora, a própria "época da crítica"

é um estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja, o do autoconhecimento, e instaure um tribunal capaz tanto de assegurá-la em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas; e isso não por meio de decretos arbitrários, mas segundo suas leis eternas e imutáveis; e este tribunal não é outro senão a própria *crítica da razão pura*⁴⁸.

Ora, não estaria Kant afirmando coisas semelhantes ao propor sua via intermediária na linguagem e seu estado civil em filosofia? Uma linguagem rigorosa e ao mesmo tempo inventiva como pressuposto da instauração e sucesso do tribunal da *Crítica*? Em outras palavras, a "perfeição do conhecimento", que discutimos acima, como modelo do "conhecimento de mundo" exigido pelo "conceito mundano", "cósmico" ou "do mundo" <*Weltbegriff*> da filosofia? Não seria exagero afirmar que as condições para o sucesso da comunicabilidade pública de pensamentos e de realização da legislação da razão humana codificada na ideia de filosofia e personificada no ideal de filósofo⁴⁹ são igualmente condições para o sucesso da *Crítica* bem como, para Kant, problemas filosóficos e de linguagem – e, decerto, uma questão que se formula em termos *políticos*.

48. KrV A XI-XII.

49. Cf, p.ex, Log AA 23-26; KrV A 838-840/ B 866-868.

A "via média crítica" entrevista por Kant é aquela que consegue conjugar a independência e autoreferencialidade do discurso filosófico com a devida atenção à importância e mesmo inevitabilidade de formas não estritamente discursivas na montagem, pregnância e transmissibilidade do pensamento de um filósofo⁵⁰. Dito em termos mais kantianos, conserva-se uma espécie de *ambivalência* do discurso, sujeito a compromissos retóricos e lógicos, ao mesmo tempo que se toma consciência da "ilusão exaltada" e do "dogmatismo" envolvidos ao se privilegiar um dos pólos. Tal ajuste fino da linguagem filosófica é, ele mesmo, um problema para e uma pressuposição da filosofia crítica, problema formulado por Kant segundo um paradigma tomado de empréstimo ao pensamento político-jurídico.

-
50. Para, ao menos em uma nota de rodapé, retornar a Derrida e a problemas mais contemporâneos, Habermas critica o filósofo e seu "nivelamento de filosofia e literatura", afirmando, na esteira de Jakobson, que, em certos casos da comunicação cotidiana, a ênfase excessiva no caráter poético e ficcional da linguagem conduz ao soterramento da função comunicativa central sempre presente: aqui "a função linguística de abertura de mundo [própria à linguagem poética – D.K.T.] não adquire autonomia diante das funções de expressão, de regulação e de informação da linguagem" (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 285). Transpondo essa ideia ao nível dos discursos especializados, deve resultar, segundo Habermas, uma autonomia tanto "do reino da ficção" quanto do "reino da filosofia" entendida na especificidade de sua capacidade de "solucionar problemas" (p. 287-291) e de mediar esferas distintas de saber (p. 292). Ainda que a filosofia "se irmane" com a literatura, trata-se aqui de um parentesco limitado, "visto que os meios retóricos estão subordinados (...) à disciplina de uma forma de argumentação completamente diferente" (p. 294). Para nós, no entanto, com essa ressalta não é de se esperar que a "autonomia" de um reino em face do outro implique a recusa de possíveis passagens entre ambos, como ensina e mesmo exige a filosofia kantiana e suas múltiplas tentativas de "construir pontes" entre os reinos da liberdade e da natureza, do sensível e do inteligível, etc., onde entram os elementos transcendentais de mediação, como o esquema, símbolo, etc. (A respeito desse tópico, cf. TERRA, R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003). Pode-se dizer que a própria filosofia kantiana apresenta, sempre com vistas à comunicabilidade possível e mais efetiva do pensamento, possibilidades de mediação e passagem entre os dois âmbitos discursivos: o poético-ficcional e o filosófico-conceitual. É também por meio dessas passagens, ademais, que *novos problemas* surgem à filosofia e se apresentam à sua capacidade de "solucionar problemas".

Referências bibliográficas:

- BLESENKEMPER, Klaus. "Public Age" – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant. Frankfurt/Main: Haag und Herchen Verlag, 1987.
- DERRIDA, J. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée. 1990.
- _____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. La Mythologie Blanche. La Métaphore dans le Texte Philosophique. In: *Marges de la Philosophie*. Paris: Minuit. 1972.
- _____. Préjuges. Devant la Loi. In: DERRIDA, J; DESCOMBES, KORTIAN, G; LACOUÉ-LABARTHE, P; LYOTARD, J-F; & NANCY, J-L. (Orgs). *La Faculté de Juger*. Paris: Minuit. 1985.
- GOETSCHEL, W. *Constituting Critique. Kant's Writing as Critical Praxis*. Durham & London: Duke University Press, 1994.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- NANCY, J-L. Lapsus judicii. In: *Communications*, 26, 1977.
- _____. *Le Discours de la Syncope. I. Logodaedalus*. Paris: Aubier-Flamarion, 1976.
- PIETSCH, L-H. *Die Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die kantische Philosophie (1784-1788) und ihre Metaphern*. Berlin & New York: De Gruyter 2010.
- SANTOS, L. R. *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*. Lisboa: Edições Colibri. 1994.
- _____. Analogia e Conjectura no Pensamento Cosmológico do Jovem Kant. In: *Kant e-Prints*. Série 2, v. 4, n. 1.
- _____. Da Linguagem Jurídica da Filosofia Crítica à Arqueologia da Razão Prática. In: SANTOS, L. R. & ANDRÉ, J. G. (Orgs). *Filosofia Kantiana do Direito e da Política. Seminário Internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.
- _____. *Retórica da Evidência ou Descartes segundo a Ordem das Imagens*. Coimbra: Quarteto, 2001.
- SEBA, J-R. *Le Partage de L'Empirique et du Transcendental. Essai sur la Normativité de la Raison: Kant, Hegel, Husserl*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2006.

- STODDARD, E.W. Reason on Trial: Legal Metaphors in the Critique of Pure Reason. In: *Philosophy and Literatur*, 12, 1998.
- SUZUKI, M. A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant. In: *Studia Kantiana*, 6/7, 2008.
- _____. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- TARBET, D.W. The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason*. In: *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968.
- TERRA, R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do Esclarecimento*

Marcos Nobre

Professor de Filosofia na Unicamp e Coordenador do Núcleo de Direito e Democracia do Cebrap

Inara Luisa Marin

Doutora em Psicanálise e Psicopatologia pela Université Paris Diderot – Paris 7

Resumo: Entre muitos outros elementos, o diagnóstico de tempo que subjaz à *Dialética do esclarecimento* apontava para uma perda da centralidade da Economia Política no arranjo interdisciplinar da Teoria Crítica, o que exigiu uma renovação do próprio conceito de crítica. Sob esse aspecto, a principal consequência foi a emergência de uma antropologia peculiar – entendida como transformação de elementos psicanalíticos em termos de teoria social –, colocada na base de uma nova concepção de interdisciplinaridade. Em um único artigo, não é certamente possível reconstruir esse modelo crítico, mesmo em suas linhas mais gerais, mas é pelo menos possível delinear alguns de seus elementos principais e suas relações tanto com o novo arranjo interdisciplinar e com uma nova concepção de crítica.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Dialética do esclarecimento; interdisciplinaridade; crítica; Freud; antropologia.

Abstract: Among many other elements, the diagnosis of time underlying the *Dialectic of Enlightenment* pointed to the lost of centrality of political economy in the interdisciplinary arrangement of Critical Theory, implying also the need for a new basis for critique itself. Under this aspect the main consequence was the emergence of a peculiar anthropology – understood in terms of a transformation of psychoanalytical elements into a social theory – that was put on the basis of a new conception of interdisciplinarity. In a single paper it is certainly not possible to reconstruct this new critical model even in its most general features, but it is at least possible to advance some of its main elements and stress their relation both to the new interdisciplinary arrangement and to the new conception of critique.

Keywords: Critical Theory; Dialect of Enlightenment; interdisciplinarity; critique; Freud; anthropology.

É provável que o maior desconforto na leitura da *Dialética do esclarecimento* esteja no chocante contraste entre a organização rasgadamente ensaística do livro e o caráter universalmente peremptório de suas teses. O livro abriga formas estilísticas muito diversas: uma exposição geral seguida de dois "excursos", dois "estudos de caso" (indústria cultural e antissemitismo) e uma série de "notas e esboços". Não se trata de um conjunto de textos redutíveis a uma organização segundo "capítulos", mas, de outra parte, tampouco se pode compreender o volume como uma coleção de ensaios dispersos, enfeixados segundo um fio condutor mais ou menos arbitrário. Ao mesmo tempo, o próprio subtítulo do livro (*Fragmentsos filosóficos*) já alerta para o equívoco de se pretender encontrar uma organização sistemática acabada de seus desenvolvimentos teóricos¹.

Mas, além desse, há ainda um outro desconforto, que consiste na utilização de pensadores e obras não apenas díspares, mas inconciliáveis entre si. Acresce que essa utilização também não obedece a qualquer critério de coerência interna das obras utilizadas: Horkheimer e Adorno retiram ideias e conceitos de seus respectivos contextos e os utilizam segundo os interesses de sua própria argumentação. É possível que esse segundo desconforto possa servir melhor como fio condutor para examinar com maior profundidade o problema da unidade crítica da *Dialética do esclarecimento*. E sua elucidação pode bem explicar em grande medida o desconforto – digamos – estilístico do livro.

É nesse sentido que se coloca aqui inicialmente o problema da unidade crítica da *Dialética do esclarecimento*. Afinal, qual seria a chave

1. Assim como o próprio "Prefácio", que enuncia: "Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho deveria restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança", ADORNO, T. W./HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986. p. 11, doravante abreviado DE. HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Frankfurt/Main: Fischer, 1987, p. 16. Doravante abreviado DA. Sobre esse ponto, ver também NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001, especialmente as "Considerações Finais".

teórica que permitiria compatibilizar referências tão díspares? Qual chave permitiria entender a organização e a estruturação peculiares desse livro? Pois é patente que se encontram repetidas ao longo do livro teses e linhas de argumentação extremamente fortes e exigentes. Responder a essas perguntas parece exigir, por sua vez, que se enfrente pelo menos os seguintes problemas. Em primeiro lugar: que tipo de consequências tem a *Dialética do Esclarecimento* para a ideia de materialismo interdisciplinar formulada por Horkheimer nos seus escritos dos anos 1930? Ou, formulado de maneira ainda mais geral: existe uma lógica de arranjos disciplinares que decorra diretamente da proposta interdisciplinar que caracteriza e distingue a Teoria Crítica de outras formulações? Em segundo lugar: que tipo específico de fundamentação da crítica se encontra presente na *Dialética do Esclarecimento*? Pretende-se aqui não mais do que formular de maneira rigorosa uma hipótese de leitura que, devidamente desenvolvida, seria capaz de dar conta dessas perguntas.

São perguntas que pressupõem haver uma fundamentação para a crítica na *Dialética do Esclarecimento*, ao contrário da mera ideia de que não é possível fundamentar um modelo de crítica apresentado explicitamente como aporético por Horkheimer e por Adorno. A formulação mesma das perguntas acima pressupõe que há uma relação íntima entre esse modelo de crítica e a própria constelação de disciplinas que caracteriza a obra. Isso implica também dizer que, do ponto de vista da constelação de disciplinas presente no ensaio seminal "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", o modelo crítico² da *Dialética do Esclarecimento* não é, de fato, passível de fundamentação.

Mas, se se pensa a *Dialética do Esclarecimento* no contexto de um rearranjo interdisciplinar, torna-se possível pensar esse livro como um novo modelo crítico. Isso significa, de um lado, que continua a ser possível entendê-lo (e mesmo criticá-lo) a partir do modelo presente em "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". De outro lado, entretanto, há especificidades e potenciais críticos nesse novo modelo que se perdem se ele for medido sem mais pelo gabarito de "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". Pois é possível caracterizar um modelo crítico por pelo menos três marcas distintivas, segundo: a forma com que se

2. Sobre a ideia de "modelo crítico", ver NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, e ainda NOBRE, M (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

relaciona com a Teoria Tradicional; a configuração disciplinar a partir da qual se organiza; a necessidade ou não de realizar investigações empíricas próprias³. No caso dos escritos de Horkheimer da década de 1930,

fica evidente que a crítica da economia política ocupa o centro da constelação disciplinar. O que corresponde ao diagnóstico do tempo segundo o qual o mercado continuava a ser a instituição social estruturante, mesmo se o próprio capitalismo já tinha passado a uma fase monopolista. Nesse contexto, é o conceito de “classe” (com todas as suas obscuridades – e elas são muitas, com certeza – nos escritos de Horkheimer desse período) que permite a passagem entre a crítica da economia política como foco e núcleo do arranjo disciplinar a investigações empíricas, como aquela dirigida por Erich Fromm sobre o autoritarismo nas famílias proletárias, por exemplo⁴.

Pretende-se mostrar aqui que a *Dialética do esclarecimento* introduz um novo modelo crítico também porque foi produzida em vista de um novo arranjo interdisciplinar, solidário de um novo diagnóstico do tempo presente. E essa nova configuração não apenas coloca a psicanálise no centro da constelação disciplinar, como se bastasse colocar no lugar da “economia política” uma leitura interessada de Freud. Trata-se de uma outra maneira de fazer convergir as diferentes disciplinas, trata-se de um modelo que projeta uma nova relação entre as disciplinas, em que o peculiar “materialismo psicanalítico” do livro deveria como que fornecer um “campo comum” para o debate e a investigação interdisciplinar. Que esse modelo não tenha tido continuidade em termos de investigações coletivas por parte do Instituto de Pesquisa não diminui em nada sua importância e relevância para sua eventual atualização. É flagrante o contraste, entretanto, entre, de um lado, as muitas e influentes atualizações do modelo crítico da *Dialética do esclarecimento*, e, de outro lado, o silêncio sobre o modelo de investigação interdisciplinar que projeta.

Seja como for, é necessário estabelecer de saída que os problemas tais como formulados aqui dizem muito mais diretamente res-

3. Ver NOBRE, M. e REPA, L. (orgs.). *Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012, pp. 13-17.

4. *Idem*, p. 16.

peito ao desenvolvimento teórico de Horkheimer do que ao de Adorno. Ou seja, opera aqui o pressuposto de que Horkheimer tem primazia nesse processo de colaboração que resultou na coautoria do livro. Nesse sentido, seria possível encontrar nos escritos de Horkheimer dos anos 1930 dois projetos distintos e, por vezes, conflitantes. Um deles é justamente aquele que culmina no ensaio "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", de 1937. O outro diz respeito ao projeto de uma "antropologia da época burguesa", expressão utilizada por Horkheimer no subtítulo do ensaio "Egoísmo e movimento de libertação", de 1936. Vista dessa maneira, a *Dialética do Esclarecimento* significaria, de um lado, uma ruptura com o projeto presente no texto de 1937. Mas, ao mesmo tempo, como tentaremos mostrar, daria continuidade a certos motivos e desenvolvimentos teóricos que já estavam presentes no ensaio de 1936⁵.

Se é verdade que a ruptura da *Dialética do Esclarecimento* foi, em grande medida, influenciada pelo diagnóstico geral de Friedrich Pollock do "capitalismo de Estado", nem por isso Horkheimer e Adorno aceitaram sem mais as formulações derivadas dessa nova situação histórica. Apesar de concordarem, de maneira geral, com a ideia de Pollock de uma nova forma de "primazia da política" sobre a economia em condições não-socialistas, na *Dialética do Esclarecimento* o que encontramos não é a adesão a uma das "formas" do "capitalismo de Estado" tais como formuladas teoricamente por Pollock (a "forma autoritária" e a "forma democrática"), mas antes uma variante da "forma autoritária" que Horkheimer e Adorno denominaram "mundo administrado"⁶.

Mesmo considerando que a economia política não deveria mais ser tomada como a disciplina central no arranjo interdisciplinar da Teoria Crítica, Horkheimer e Adorno não se dedicaram a formular de maneira direta uma teoria política crítica, como seria de se esperar a

5. Sobre este e outros aspectos, consulta-se a notável biografia intelectual realizada por ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge UP, 2011.

6. Sobre isso, ver NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998, especialmente o capítulo 1. Nessa constelação, o ensaio de Horkheimer "Estado autoritário" (1942) ocupa uma posição central. Assim como o ensaio "Razão e autopreservação" (1940/1942) pode ser visto como em continuidade com o projeto presente em "Egoísmo e movimento de libertação".

partir da mudança de diagnóstico do tempo realizada a partir dos trabalhos de Pollock. A tese defendida aqui, ao contrário, é a de que foi uma peculiar antropologia, entendida em termos de uma transformação da psicanálise freudiana tornada teoria social, que reformulou a ideia mesma de interdisciplinaridade tal como pensada até então.

A ideia é a de que a perda de centralidade da economia no arranjo disciplinar dos anos 1940 implicou também um novo problema de fundamentação para a própria crítica. Como escreveram Horkheimer e Adorno no "Prefácio" ao livro,

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar em toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino⁷.

Segundo a hipótese enunciada aqui, a correta compreensão da estrutura dessa aporia e sua específica fundamentação crítica têm de ser buscadas em uma nova antropologia, entendida como uma versão transformada de teses freudianas⁸. Mas isso significa também que essa nova antropologia borra inteiramente as fronteiras entre as disciplinas tais como entendidas até os anos 1930. Pois essa nova antropologia não pode ser reduzida a nenhuma disciplina existente. Não se pode dizer dela que seja uma nova disciplina, a ser colocada no centro de um novo arranjo interdisciplinar, no papel antes ocupado pela Economia Política. É a ideia mesma de interdisciplinaridade que está em questão na *Dialética do Esclarecimento*.

Tampouco se pode dizer, entretanto, que a ideia de colaboração entre as disciplinas tenha desaparecido. O que desapareceu foi a cen-

7. DE, p. 13; DA, pp. 18-19

8. Ver a esse respeito, MARIN, I. L. *Psychoanalyse et Théorie Critique*. Tese de Doutorado, Université de Paris VII, 2009. Muitos dos argumentos e formulações utilizadas aqui provêm desse trabalho.

tralidade da Economia Política. De outro lado, Horkheimer e Adorno como que criaram, com isso que é chamado aqui de nova antropologia, um ambiente, um espaço de diálogo interdisciplinar novo. De certa maneira, é para o fulcro desse novo ambiente interdisciplinar que pretende apontar a exposição que se segue. Mas não sem antes esclarecer o ponto de vista a partir do qual foi escrito este texto. O pressuposto aqui é o de que o modelo crítico apresentado na *Dialética do Esclarecimento*, com seu diagnóstico do tempo e seus específicos prognósticos, mostrou-se equivocado em vários sentidos e que não serve para compreender o momento atual em toda a sua complexidade. Entretanto, duas observações em sentido contrário se fazem necessárias.

Em primeiro lugar, para poder levar a Teoria Crítica para além da *Dialética do Esclarecimento*, mas com ela, é preciso realizar a devida avaliação do modelo crítico que representa, tarefa que não nos parece ter sido realizada em sua plenitude até hoje. Daí a proposta de buscar na específica versão da psicanálise freudiana em termos de filosofia social, em termos de uma nova antropologia, o cerne desse modelo crítico. É bem possível que esse ponto central tenha ficado obscurecido em razão dos posicionamentos sectários que o livro provocou, seja a favor, seja contra ele. Em segundo lugar, parece óbvio que há ainda muito por preservar desse livro de 1947. Para mencionar apenas dois exemplos clássicos, pode ser que tenham aparecido explicações tão abrangentes e tão fecundas sobre os fenômenos da indústria cultural e do nazismo desde então, mas não interpretações que superem ou dispensem as análises da *Dialética do Esclarecimento*. Se há certamente que modificar nossa compreensão desses dois fenômenos em vista da situação atual, esse livro continua a ser o ponto de partida necessário para fazê-lo.

O argumento aqui é que Horkheimer e Adorno conseguiram formular explicações tão instigantes sobre fenômenos como os da indústria cultural e do nazismo exatamente porque formularam um novo tipo de antropologia, que alterou profundamente os termos do arranjo interdisciplinar que caracterizou a Teoria Crítica nos anos 1930. Na nova formulação da *Dialética do Esclarecimento*, a psicologia social pensada em termos antropológicos nos alerta também para o fato de que a psicanálise e a psicologia social de maneira mais ampla já permaneceram tempo demais marginalizadas no campo crítico, desde pelo menos a década de 1970. É mais que tempo de dar à psicanálise e à psicologia social a posição de destaque que lhes deveria caber nos arranjos interdisciplinares atuais. Para isso, entretanto, é preciso que surjam teóricos críticos que se dediquem a essa tarefa,

lacuna que talvez só não seja mais grave do que o déficit de teóricos críticos no campo da economia.

* * *

É recomendável que se comece pelas principais e mais conhecidas das teses da *Dialética do Esclarecimento*. Já no "Prefácio", referindo-se à exposição geral com que iniciam o livro e que tem o título de "Conceito de esclarecimento", Horkheimer e Adorno escrevem: "Em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia"⁹.

Com respeito à segunda das duas teses (a recaída do esclarecimento no mito), a elucidação veio já apresentada um pouco antes no mesmo "Prefácio":

a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor (Furcht) da verdade. Neste respeito, os dois conceitos [mito e esclarecimento] devem ser compreendidos não apenas como histórico-culturais, mas como reais (real)¹⁰.

E a primeira tese (a do mito já ser esclarecimento), por sua vez, aparece elucidada logo na abertura do "primeiro estudo":

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo (Furcht) e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo¹¹.

A hipótese defendida aqui é a de que essa presença do "medo" e do "temor" é de fundamental importância na apresentação e elucidação das duas teses fundamentais do primeiro estudo. Para isso, começamos por ressaltar que a tradução brasileira, apesar de ser de alta qualidade, traduziu a mesma palavra (Furcht) diferentemente nos dois trechos citados. É que esse problema se agrava quando se examina o conceito inseparável com

9. DE, p. 15; DA, p. 21.

10. DE, p. 13; DA, p. 19.

11. DE, p. 19; DA, p. 25.

que "Furcht" (que traduziremos por "medo") faz par na *Dialética do Esclarecimento*, a noção de "Angst" (que traduziremos por "angústia"). É esse par conceitual que pretendemos examinar mais detidamente. O que levará também às noções de "Mimesis" (que traduziremos por "mimese") e de "Schrecken" (que traduziremos por "terror"), igualmente pertencentes à constelação conceitual de que nos ocuparemos aqui¹².

Se bem compreendida em sua posição na argumentação do livro, a constelação que envolve os termos "Schrecken", "Furcht", "Angst", "Mimesis" e, além deles, também o de "Gefahr" ("perigo"), pode servir de base a uma tentativa de entender a unidade crítica da *Dialética do Esclarecimento* como um todo. Uma hipótese formulada de tal maneira que sua ambição explicativa pretende abarcar até mesmo o princípio estilístico de construção do livro: com suas construções chocantes (no sentido dos ensaios de Benjamin sobre Baudelaire¹³), elípticas e peremptórias, Horkheimer e Adorno mimetizariam o medo que fez do mito esclarecimento e do esclarecimento mito¹⁴.

Essa hipótese de conjunto encontra apoio inicialmente na passagem do "Prefácio" de 1944, em que Horkheimer e Adorno caracterizam da seguinte maneira a última parte da *Dialética do Esclarecimento*, intitulada "Fragmentos e esboços":

Na última parte publicam-se notas e esboços que, em parte, pertencem ao horizonte intelectual dos estudos precedentes, sem encontrar aí seu lugar, e em parte traçam um esboço provisório de problemas a serem tratados num trabalho futuro. A maioria deles refere-se a uma antropologia dialética¹⁵.

12. Não trataremos aqui das possíveis aproximações e dos devidos afastamentos dessa constelação de noções com o universo hegeliano, em especial da *Fenomenologia do espírito*, em que essas noções desempenham papel de importância em pelo menos três momentos: na chamada dialética do senhor e do servo, no capítulo IV; ao final do capítulo VI ("O espírito"); e ainda no último capítulo do livro ("O saber absoluto").
13. Sobre a importância do Freud de *Para além do princípio do prazer* tanto em Benjamin quanto na *Dialética do Esclarecimento*, veja-se adiante.
14. Essa hipótese pode também conferir maior densidade à afirmação tão conhecida do livro: "Só o pensamento que faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos" (DE, p. 20; DA, p. 26).
15. DE, p. 17; DA, p. 23.

Apesar da menção a um trabalho ainda por vir, fica claro que a ideia de uma "antropologia dialética" já se encontra desenvolvida, pelo menos "em parte", no livro de 1947. É nesse sentido que é possível também aproximar a *Dialética do Esclarecimento* não apenas de Freud, mas também do jovem Marx¹⁶ e de Rousseau¹⁷. Nesse sentido, a dialética entre comportamento mimético e auto-preservação se desenvolve de maneira a expulsar a mimese do domínio do racional na forma de uma apropriação da ideia de recalque freudiano, da "Verdrängung"¹⁸, consagrando assim a pretensão exclusivista da auto-preservação na determinação da esfera própria do racional. Seja como for, a ideia defendida aqui é a de que são teses antropológicas derivadas de Freud que permitem vislumbrar a real identidade argumentativa e crítica do livro e de que essa apropriação de Freud por Horkheimer e Adorno se dá como incorporação da arquitetônica pulsional em novos termos. Nesse caso, a própria constelação de elementos fundamentais que compõem essa apropriação é igualmente freudiana. É dessa constelação que se trata aqui.

No nível puramente natural da sua existência, a espécie encontra-se diante do "perigo absoluto" ("absolute Gefahr"). Ainda que já mediado primeiramente pelo comportamento mimético, esse perigo não pode ser evitado: ele se mostra como "terror" ("Schrecken"). Segundo o texto:

Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava

16. Essa aproximação pode começar a ser construída consultando-se GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho. Estudo sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM, 1985, especialmente p. 21.

17. Essa aproximação parece poder ser realizada não apenas sob o aspecto de uma "história negativa" (nos termos do *Segundo Discurso*), mas também mediante uma transposição em termos pulsionais freudianos dos sentimentos de "piedade natural" e de "amor de si". Sobre isso, consulte-se MARIN, I. L. *Equilíbrio da natureza – equilíbrio na sociedade: configurações todo-parte na filosofia de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1999.

18. "A ratio, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto" (DE, p. 62; DA, p. 81). Sobre uma possível interpretação "pulsional" da mimese, ver adiante.

associada ao terror ("Schrecken") de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror (Grauen, melhor vertido como "horror")¹⁹.

Seria interessante comparar essas três diferentes "eras" ("Weltalter") com os famosos três estágios de Auguste Comte ou com as formulações de Schelling. Mas isso levaria muito longe. Cabe apenas enfatizar aqui o elemento que funciona como o verdadeiro motor da dialética do esclarecimento: o terror. É o terror da regressão ao "eu meramente natural" que impele para a próxima figura, para a próxima "era", como o vento do progresso que, em Benjamin, impele o anjo da história (ele mesmo aterrorizado) irresistivelmente para o futuro.

É por essa razão que Horkheimer e Adorno escrevem, já em "Elementos do anti-semitismo":

A constelação (...) na qual a identidade se produz – a identidade imediata da mimese assim como a identidade mediatizada da síntese, a assimilação à coisa no ato cego de viver, assim como a comparação dos objetos reificados na conceitualidade científica – continua a ser a constelação do terror (Schrecken)²⁰.

Mas se é assim, se a constelação do terror é aquela que preside a própria dialética do esclarecimento, que preside ao desenvolvimento que leva do estilingue à bomba atômica, quais são seus elementos?

É bastante conhecida a tese de Horkheimer e Adorno da automatização da auto-preservação, de tal maneira que "a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida". Tal se dá porque o esclarecimento impõe uma alternativa inescapável, que torna inevitável a própria dominação: "Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu"²¹.

19. DE, p. 42; DA, p. 54.

20. DE, p. 169; DA, p. 211.

21. O contexto mais amplo da passagem é o seguinte: "Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalçavam o mito, de maneira mais decidida, o temor (Furcht) da natureza não compreendida e ameaçadora – consequência da sua própria materialização e objetualização – era degradado em superstição animista, e

A nosso ver, a dialética que está em jogo aqui – e que resulta na dupla dominação, da natureza interna e externa – começa pela angústia (“Angst”) de uma natureza ameaçadora e essencialmente incompreendida. Segundo a dialética do terror, essa angústia exige uma interiorização da ameaça, uma determinação do objeto perigoso, de modo a buscar sempre a sua neutralização. Essa relativa estabilização alcançada nos sucessivos estágios ou eras (“mimético, mítico e metafísico”) surge como medo (“Furcht”).

O medo indica que as sucessivas tentativas de interiorização da natureza ameaçadora sempre deixam restos. As tentativas de neutralizar a ameaça angustiante não podem nunca afastá-la inteiramente. Não há como interiorizar sem resto a natureza externa e suas ameaças. Essa impossibilidade, com suas cicatrizes, marcas e feridas que nunca se fecham completamente, esses rastros dolorosos da dialética do terror é o que Horkheimer e Adorno chamam de medo.

Daí a reunião em uma única passagem (ainda que longa) dos elementos da constelação em causa:

O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopéia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna. Mas essa dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do chamado do terror (Ruf des Schreckens), que é a própria duplicação, a tautologia do terror (Schrecken). Os deuses não podem livrar os homens do medo (Furcht), pois são as vozes petrificadas do medo (Furcht) que eles trazem como nome. Do medo (Furcht) o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito

a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida. Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados. A essência do esclarecimento é a alternativa cuja inevitabilidade é a da dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu” (DE, p. 43; DA, p. 55).

identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a angústia (Angst) tornada radical, mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do 'fora' é a verdadeira fonte da angústia²².

Dito de outra maneira ainda: sendo o "padrão" da relação homem/natureza no "estado de natureza" a mimese, a passagem ao "estado de sociedade" é a instauração do medo, que, desse modo, não é apenas modelo de relação do homem com a natureza, mas modelo social da relação homem/homem. É o que encontramos na abertura do livro, que vale a pena citar ainda uma vez: "No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal"²³.

Habermas foi ao ponto quando escreveu: "Dado que o comportamento mimético, 'o amoldar-se orgânico ao outro', permanece sob o signo do medo, a mimese não assume o papel de guardadora de lugar para uma razão originária, cujo posto foi usurpado pela razão instrumental"²⁴. O que nos parece não se seguir é a consideração de Habermas segundo a qual o exercício mesmo da crítica na *Dialética do Esclarecimento* se encontra minado em sua base. Segundo ele, "Horkheimer e Adorno (...) intensificam e mantêm aberta a contradição performativa de uma crítica da ideologia que suplanta a si mesma, sem querer superá-la teoricamente"²⁵. Para suplantar essa aporia que não se fecha e que não tem perspectiva de ser superada, Habermas pretende encontrar na mimese de Horkheimer e Adorno as pistas para um conceito alternativo de razão que não esteja bloqueado pela dialética do esclarecimento.

22. DE, p. 29; DA, p. 38.

23. DE, p. 19; DA, p. 25.

24. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1. Frankfurt/Main, 1987, p. 512.

25. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 182-183. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985, p. 154.

Dizendo de maneira breve: Habermas tem toda razão em fazer uma crítica como essa do ponto de vista do ensaio "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". Do ponto de vista desse escrito de 1937, parece realmente que não há como defender o modelo de crítica da *Dialética do Esclarecimento*. Se, porém, esse novo modelo for olhado do ponto de vista de uma "nova antropologia", que pretende criar o ambiente interdisciplinar necessário ao diálogo entre as especialidades, não há sentido em falar em uma "razão originária", nem de imaginar sucedâneos e "guardadores de lugar". E, no entanto, uma tal interpretação alternativa só se torna possível, a nosso ver, se indicar o papel central que desempenham os elementos freudianos na construção desse novo modelo crítico.

Foi possível tomar aqui como fio condutor a constelação do "terror", porque todos os seus termos são freudianos e se beneficiam da unidade dos escritos da década de 1920. Foi Freud quem primeiro distinguiu conceitualmente todos os termos dessa constelação em *Para Além do Princípio do Prazer* (1920). A referência a este livro não é de modo algum casual aqui. Para dar apenas um exemplo, recorremos a um conjunto de notas de Adorno, do ano de 1941, que têm por título "Notizen zur neuen Anthropologie" e, mais especificamente, à seguinte passagem:

Freud se representa os processos pulsionais como uma espécie de troca de equivalentes. Entretanto, os esquemas de troca da pulsão, colocados por Freud, não mais são válidos tão logo o Eu não dispõe mais de poder sobre a massa pulsional que lhe está subordinada. Quando se formam sujeitos coletivos, toda a economia pulsional é posta fora de ação juntamente com o mecanismo do prazer. Em seus trabalhos mais avançados, sobretudo em *Para além do princípio do prazer*, Freud viu algo disso, mas não tirou as consequências²⁶.

26. ADORNO, T. W./HORKHEIMER, M. *Briefwechsel*. vol. II: 1938-1944. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004, p. 454. Também não é por acaso, certamente, que *Para além do princípio do prazer* seja o texto freudiano de referência para os desenvolvimentos de Benjamin na terceira parte de seu ensaio "Sobre alguns motivos em Baudelaire" In: *Gesammelte Schriften*. vol. I.2. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972, pp. 612 e ss.. Além disso, é ainda de capital importância lembrar aqui a observação do *Vocabulaire de la Psychanalyse*, de Jean Laplanche e J.-B. Pontalis (Paris: PUF, 1992, p. 129), segundo a qual pode-se dizer "que no conjunto o significado do termo effroi (temor) não variou em Freud. Note-se apenas que, depois de *Para além do princípio do prazer*,

Freud apresenta sucintamente os termos da seguinte maneira:

Terror (Schreck), temor (Furcht), angústia (Angst) são empregados equivocadamente como expressões sinônimas; elas se deixam distinguir bem em sua relação com o perigo (Gefahr). A angústia designa um certo estado, como a expectativa do perigo e a preparação para o mesmo, mesmo que ele seja um perigo desconhecido; o medo exige um objeto determinado, diante do qual ficamos amedrontados; terror, no entanto, designa o estado em que nos encontramos quando estamos em perigo sem termos nos preparado para ele, enfatiza o momento da surpresa²⁷.

Não pretendemos afirmar que Freud tenha utilizado esses termos ao longo de sua obra segundo essas precisões conceituais que ele próprio estabeleceu, nem que seu emprego seja sempre uniforme. Mas, sob esse aspecto, também Horkheimer e Adorno não utilizaram esses termos em sentido rigoroso estrito²⁸. Não pretendemos igualmente

o termo tende a ser menos empregado. A oposição que Freud havia tentado estabelecer entre os dois termos de angústia e de temor vai se dar, mas sob a forma de diferenciações no interior da noção de angústia, notadamente na oposição entre uma angústia que sobrevém 'automaticamente' em uma situação traumática, e o sinal de angústia que implica uma atitude de espera ativa (*Erwartung*) e protege contra o desenvolvimento da angústia". Traduzido nos termos da interpretação proposta aqui, Horkheimer e Adorno se apoiam antes no Freud de *Para além do princípio do prazer* do que nos escritos posteriores para construir a específica "constelação do terror", que, acreditamos, caracteriza mais amplamente a *Dialética do Esclarecimento*.

27. FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Vol. XIII. Frankfurt/Main: Fischer, 1999, p. 10. Na apresentação de "Inibição, sintoma e angústia" (1926): "A angústia (Angst) possui uma relação ineludível com a expectativa; ela é angústia diante (vor) de algo. É-lhe inextrincável um caráter de indeterminidade (Unbestimmtheit) e de carência de objetividade (Objektlosigkeit); quando ela encontrou um objeto, o correto uso lingüístico altera seu nome e o substitui então por medo (Furcht)" (Vol. XIV, pp. 197-198).
28. Além disso, o quadro não fica completo sem o conceito de *recalque*, central tanto para a teoria freudiana como para a releitura de Horkheimer e Adorno. Freud, em um primeiro momento, estabelece o recalque como causa da angústia, enquanto, em um segundo momento (a partir de 1926, com "Inibição, sintoma e angústia" justamente), estabelece a angústia como causa do recalque. Não pensamos, entretanto, que essa dificuldade sistemática tenha se posto enquanto tal para a leitura de Freud por Horkheimer e Adorno, que é

dizer que, com essa mera referência, ficam resolvidos problemas tão fundamentais quanto os da passagem da angústia ao sujeito da angústia²⁹, ou ainda o da pulsão como afeto, ou mesmo a passagem entre angústia e pulsão (que remete, uma vez mais, ao problema da identificação). Muito menos as dificuldades em compreender a versão específica que deram Horkheimer e Adorno desses problemas sob forma de uma filosofia da história a contrapelo e de uma peculiar antropologia. Mas pretendemos afirmar que são esses os termos do problema e é deles que acreditamos que se deva partir para reconstruir a unidade crítica da *Dialética do Esclarecimento*.

nosso objeto aqui. Uma maneira de figurar a hipótese de leitura da apropriação da teoria freudiana por Horkheimer e Adorno que apresentamos aqui é a de imaginar que, na *Dialética do Esclarecimento*, a *formulação* dos conceitos pertence ao universo de "Inibição, sintoma e angústia", mas o *sentido* que recebem depende do quadro teórico de *Para além do princípio do prazer*.

29. A liquidação tendencial do indivíduo faz parte do diagnóstico do tempo mais geral da *Dialética do Esclarecimento*. Para ficar em um único exemplo entre muitos: "O individual se reduz à capacidade do universal de marcar tão integralmente (ohne Rest) o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo [...]. A pseudo-individualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los sem falha (bruchlos) na universalidade" (DE, 144-145; DA, pp. 181-182). Uma das consequências importantes desse diagnóstico para a transfiguração do esquema conceitual freudiano por Horkheimer e Adorno está, por exemplo, no conceito mesmo de narcisismo e sua relação com o Eu. Em carta a Horkheimer de 1º. de janeiro de 1945, Adorno escreveu o seguinte: "Estamos com certeza de acordo em que, com a dissolução do Eu, também não pode mais haver nenhum narcisismo do velho estilo. O que está diante de nós exatamente é provavelmente antes um mecanismo de identificação imediata do Eu desprovido de Si (entselbsteten) com a instância coletiva e a função da psicologia popular é essencialmente a promoção de um tal desempenho mecânico e peculiarmente externo. Trata-se ao mesmo tempo da herança do narcisismo, semelhante a como o monopólio recebeu a herança do capitalismo privado. Ou antes: em lugar de cada qual satisfazer seu narcisismo como uma forma de propriedade privada, ele recebe o quantum de prazer desse tipo que lhe cabe, o qual, entretanto, de há muito já não é o do Eu no sentido autêntico, atribuído imediatamente pelo 'aparato de distribuição' psicológico" (ADORNO, T. W./HORKHEIMER, M. *Briefwechsel*. Vol. II, p. 420). Sobre isso, ver MARIN, I. L. *Psychoanalyse et Théorie Critique*. Tese de Doutorado.

Para analisar com um pouco mais de detalhe apenas uma dessas diferenças, vale lembrar a passagem de "Inibição, sintoma e angústia", em que Freud distingue a "angústia real" da "angústia neurótica" e relaciona esta última com um perigo pulsional (o que, mais uma vez, mostra afinidade com as teses fundamentais da *Dialética do Esclarecimento*):

O perigo real é aquele que conhecemos, a angústia real aquela que se dá diante de um tal perigo conhecido. A angústia neurótica é angústia diante de um perigo que não conhecemos. É preciso, portanto, buscar primeiramente o perigo neurótico; a análise nos ensinou que ele é um perigo pulsional. Na medida em que trazemos à consciência esse perigo desconhecido para o eu, borramos a diferença entre angústia real e angústia neurótica, podemos tratar tanto a primeira quanto a segunda³⁰.

Para Horkheimer e Adorno, a dificuldade está em que esse "trazer à consciência" da angústia primordial encontra-se objetivamente bloqueado por uma organização social em que o recalque é já segunda natureza e é elevado à lógica mesma de funcionamento de uma dominação sem fissuras: "O esclarecimento é a angústia (Angst) tornada radical, mítica"³¹.

Apesar de reconhecer todas essas diferenças e divergências, não vemos como encontrar a unidade crítica da *Dialética do Esclarecimento* em outro lugar que não em uma apropriação crítica peculiar da teoria freudiana por Horkheimer e Adorno em termos de uma nova antropologia. Essa hipótese parece permitir compreender também outros elementos importantes (e, não por acaso, simétricos), como a apropriação do processo de racionalização weberiano, sem sua concepção multidimensional da racionalidade, ou mesmo a apropriação do conceito lukácsiano de reificação, sem a correspondente aceitação de sua limitação histórica ao capitalismo e da noção de totalidade capaz de explicá-lo³².

30. FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Vol. XIV. Frankfurt/Main: Fischer, 1999, p. 198.

31. "Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst" (DE, p. 29; DA, p. 38).

32. Apenas para ressaltar uma das muitas consequências perturbadoras dessa maneira de reconstruir a *Dialética do Esclarecimento*: se a formulação dos problemas se dá fundamentalmente a partir de uma apropriação antropológico-materialista de Freud, também as muitas apropriações de teses e formulações de Weber e de Lukács no livro são realizadas a partir desse enquadramento essencialmente freudiano. E não o contrário.

Segundo nossa hipótese, o modelo crítico de Dialética do esclarecimento distingue-se igualmente do modelo crítico do jovem Marx, embora ambos tenham feições antropológicas. Como é possível constatar, por exemplo, na seguinte passagem do livro:

Inicialmente, em sua fase mágica, a civilização havia substituído o amoldar-se orgânico ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho. A mimese incontrolada é proscrita³³.

Fica claro aqui que, ao contrário do jovem Marx, Horkheimer e Adorno recuam para um momento anterior ao trabalho, a partir do qual o momento do trabalho já surge, ele próprio, como reificado.

Além disso, é a partir dessa nova unidade crítica dada por uma antropologia obtida a partir de formulações freudianas que o *fascismo* poderá se mostrar como aquela mesma "mimese de morte" característica do recalque da mimese pela *ratio*. Como, por exemplo, na seguinte passagem:

O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contra-revolucionário, as caveiras e mascaradas, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, mimese da mimese³⁴.

O mesmo traço, aliás, que se pode encontrar em relação às análises da *indústria cultural*. Como, por exemplo:

As mais íntimas reações das pessoas estão tão completamente reificadas para elas próprias que a idéia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais do que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livres do suor nas axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores com as

33. DE, p. 168.

34. DE, p. 172.

mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem³⁵.

Para além dos exemplos, pretendemos que a hipótese sistemática formulada permita compreender com maior rigor a própria concepção de racionalidade que subjaz ao esforço de Horkheimer e de Adorno. O jogo bruto das pulsões freudianas³⁶ é interpretado por eles em termos sócio-históricos como inevitabilidade da dominação: "A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação"³⁷. Daí também que a razão não seja algo destacado da mimese, tampouco o seu contrário: a razão é, no jogo bruto das pulsões, a imposição sem contestações da "mimese de morte" por sobre a "mimese de vida". É nesse sentido que Horkheimer e Adorno afirmam que a "ratio, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto"³⁸. E essa mimese do que está morto é exatamente, para Horkheimer e Adorno, a produção da igualdade universal do conceito e da troca.

Nesse momento, parece já adequado retomar a releitura daquela passagem com que introduzimos primeiramente a constelação do terror, que agora já pode ser citada mais longamente para incluir a interpretação sócio-histórica do jogo pulsional como dominação que procuramos apresentar:

O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes bem como às massas dominadas a recaída em modos de vida miméticos –, começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma

35. DE, p. 156.

36. Não ignoramos o problema sistemático – do ponto de vista da teoria de Freud – que representa a ausência, em "Inibição, sintoma e angústia" (de 1926), da noção de "pulsão de morte" (introduzida em 1920), já que tal noção representa um dos pilares da reformulação que deu origem à chamada "segunda tópica" (1923). Entretanto, também aqui não acreditamos que tal problema sistemático tenha se apresentado enquanto tal para Horkheimer e Adorno em sua leitura de Freud na *Dialética do Esclarecimento*, de modo que pode ser deixado de lado para os propósitos deste texto.

37. DE, p. 43; DA, p. 55.

38. DE, p. 62; DA, p. 81.

as crianças de serem infantis –, é a própria condição da civilização (Bedingung der Zivilisation). A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivante de trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo (Mimikry). Foi se enrijecendo contra isso que o eu se forjou. É através de sua constituição que se realiza a passagem da mimese reflexionante para a reflexão dominada (Übergang von reflektorischer Mimesis zu beherrschter Reflexion). Em lugar da assimilação corporal (leibliche Angleichung) à natureza surge a 'reconhecimento no conceito', a apreensão do diverso sob o mesmo. A constelação, porém, na qual a identidade se produz – a identidade imediata da mimese assim como a identidade mediatizada da síntese, a assimilação à coisa no ato cego de viver, assim como a comparação dos objetos reificados na conceitualidade científica – continua a ser a constelação do terror (Schrecken)³⁹.

* * *

Com essas observações pretendemos apenas indicar que o modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento* parece ser mal compreendido quando entendido como um modelo aporético sem mais. Seu diagnóstico subjacente, que aponta para um bloqueio objetivo da práxis, da ação verdadeiramente transformadora, não pode e não deve ser confundido com ausência de potencial crítico. Muito pelo contrário, a força da *Dialética do Esclarecimento* está em que, até hoje, permite análises críticas cruciais da vida contemporânea. Não se trata de afirmar que teses cruciais como sobre a indústria cultural ou sobre o nazismo permaneçam plausíveis até hoje em sua formulação de 1947, mas simplesmente de reconhecer que elas são pontos de partida inescapáveis para quem se propõe a estudar tais fenômenos⁴⁰.

39. DE, p. 169; DA, p. 211.

40. Dito isso, é preciso lembrar, no entanto, que a linha de análise da psicologia social que sustenta críticas como as formuladas à indústria cultural não continuou a ser desenvolvida com a mesma magnitude nos escritos posteriores de Horkheimer e de Adorno. O primeiro praticamente se absteve de publicar novos textos (embora tenha uma produção significativa, que permaneceu inédita até sua morte). E Adorno dedicou-se mais intensamente, de um lado, a ensaios sobre temas específicos, e, de outro, a escavar os fundamentos da realização da totalidade como totalidade reificada, em sua *Dialética negativa*,

Se há, portanto, uma unidade crítica na *Dialética do Esclarecimento* a ser encontrada para além da contradição performativa e da aporia inerte, essa unidade está, a nosso ver, em uma leitura interessada de Freud que realizaram Horkheimer e Adorno. Isso não significa de maneira alguma, entretanto, ignorar as profundas diferenças entre as constelações conceituais freudianas e as da *Dialética do Esclarecimento*. Para além da já mencionada diferença de estrutura – Horkheimer e Adorno desenvolvem uma teoria da mimese e não uma teoria das pulsões, o que está longe de ser um problema meramente terminológico –, pode-se pensar em uma série de outras diferenças analíticas relevantes, como o papel de grande destaque concedido ao “terror” quando comparado ao esquema freudiano, o que acarreta arquitetônicas pulsionais bastante diversas. Se Horkheimer e Adorno pretendem responder a problemas de inspiração freudiana, partem também do pressuposto de que a teoria freudiana sozinha não é capaz de respondê-los, ao mesmo tempo em que a tradução das constelações conceituais freudianas em teoria social tem ao final por resultado uma radical transformação desse ponto de partida.

Seja como for, acreditamos que reconstruir as teses fundamentais da *Dialética do Esclarecimento* a partir de sua base freudiana significará nada menos do que descobrir a chave até hoje oculta de sua urdidura argumentativa e estilística. Se não nos propusemos aqui a realizar essa tarefa em toda a sua amplitude, esperamos pelo menos ter conseguido colocar com clareza os termos desse desafio.

Referências bibliográficas:

ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge UP, 2011.

ao mesmo tempo em que buscava uma reflexão de cunho mais abrangente sobre a posição da arte no capitalismo tardio, em sua obra póstuma *Teoria Estética*. É possível que apenas de Marcuse se possa dizer com propriedade que prosseguiu trabalhando no mesmo grau de abstração aberto pela *Dialética do Esclarecimento*, em seus escritos das décadas de 1950 e 1960. Sobre a apropriação crítica de Freud por Marcuse no livro *Eros e civilização*, ver CARNAÚBA, M. E. C. *Marcuse e a Psicanálise: Teoria Crítica e Teoria Tradicional na gênese do conceito de repressão*. Campinas, 152f. Dissertação de Mestrado: IFCH – UNICAMP, 2012.

- ADORNO, T. W./HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- ADORNO, T. W./HORKHEIMER, M. *Briefwechsel*. Vol. II: 1938-1944. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004.
- BENJAMIN, W. Sobre alguns motivos em Baudelaire. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. I.2. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972.
- CARNAÚBA, M. E. C. *Marcuse e a Psicanálise: Teoria Crítica e Teoria Tradicional na gênese do conceito de repressão*. Campinas, 152f. Dissertação de Mestrado: IFCH – UNICAMP. 2012.
- FREUD, S. *Para além do princípio do prazer*. In: *Gesammelte Werke*. Vol. XIII. Frankfurt/Main: Fischer, 1999.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho. Estudo sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987.
- _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Vol. 5. Frankfurt/Main: Fischer, 1987.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS J.-B. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: PUF, 1992.
- MARIN, I. L. *Psychanalyse et Théorie Critique*. Tese de Doutorado. Paris: Université de Paris VII, 2009.
- _____. *Equilíbrio da natureza – equilíbrio na sociedade: configurações todo-
-parte na filosofia de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo. Dissertação de Mestrado. USP. 1999.
- NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.
- _____. *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- _____. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- NOBRE, M.; REPA, L. (orgs.). *Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012.

TRADUÇÃO

Exortação aos alemães, de Friedrich Nietzsche

Apresentação da tradução

Henry Burnett

Professor de Filosofia na UNIFESP.

Escrito a pedido de Richard Wagner por intermédio de Emil Heckel – amigo, grande incentivador do compositor e responsável pela fundação de inúmeras organizações em torno da sua obra em Leipzig, Berlim e Viena –, o *Mahnruf an die Deutschen* foi redigido a contragosto por Nietzsche. Sua função, como mostra o título, era servir como apelo e encorajamento ao povo alemão, com a finalidade específica de arrecadar fundos para a continuidade do projeto wagneriano. Considerando o lugar secundário que o texto ocupa no conjunto das obras do período, a correspondência torna-se fundamental para elucidar as circunstâncias em que foi escrito. Fazemos uma breve incursão em algumas cartas, antes de passar ao texto. Na primeira carta que faz referência ao *Mahnruf*, endereçada a Carl von Gersdorff em 18 de outubro de 1873, encontramos a posição inicial de Nietzsche: “Me pedem um ‘chamado à nação alemã’ em favor de Bayreuth. Será feito, como dizia Tausig [Karl Tausig (1841-1871), pianista, HB].”¹

Podemos notar já no início do texto um forte pendor nacionalista. Ao falar “em honra do espírito e do nome alemão”, Nietzsche parece dar vazão a uma aspiração do próprio Emil Heckel e de seu mentor, mas não podemos tributar essa inclinação apenas ao emissário de Wagner e nem mesmo apenas ao compositor. Nietzsche não deixa de ser, naquele momento, um partidário a mais do programa de expansão da “Obra de arte total”, mesmo em sua face por assim dizer “estatal”.

1. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB). 2. Auflage. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 2003, vol. 4, p. 165.

Prova disso é a citação que faz, numa carta a Erwin Rohde, de um poema do escritor nacionalista e antisemita Ernst Moritz Arndt. No entanto, na referida carta, datada de 18 de outubro de 1873, Nietzsche manifesta incômodo em ter que redigir o texto encomendado, aparentemente reagindo a outra carta, enviada a ele pelo próprio Heckel com um guia para a redação da exortação, como se ele devesse apenas subscrever ideias pré-definidas:

Todas as coisas novas são mesmo terríveis, como eu tive a ocasião de experimentar já nos primeiros dias do novo ano. Novo, por exemplo, foi o convite que recebi para escrever, por encomenda do comitê organizador, um manifesto ao povo alemão (falando com respeito) a favor da obra de Bayreuth. Enfim, este convite é terrível: em outra ocasião eu já havia tentado espontaneamente algo parecido, sem conseguir levar a cabo. Por isso meu amigo, te imploro com insistência e de coração que me ajudes, pois quem sabe unindo as nossas forças conseguiremos domar o monstro. O sentido da proclamação, da qual te peço que escrevas um esboço, é que grandes e pequenos façam doações em dinheiro em suas casas de música, até onde ressoe a língua alemã [esta última frase é a referência ao poema de E. M. Arndt, "Des Deutschen Vaterland" (1813), HB]; eles poderiam ser incentivados a esse ato pelos seguintes motivos (segundo sugestão de Heckel, partida do próprio Wagner): 1. Significado do empreendimento e significado do seu idealizador. 2. É uma vergonha para a nação que um empreendimento dessa grandeza, no qual todos os sócios participam com máximo altruísmo e sacrifício pessoal, possa ser retratado e prejudicado como se fosse o lance de um charlatão. 3. Comparação com outras nações: se na França, na Inglaterra ou na Itália um homem que deu ao teatro cinco obras, à revelia dos poderes estatais, apresentadas e aplaudidas de norte a sul; se esse homem afirmasse: 'Os teatros existentes não correspondem ao espírito da nação, são uma vergonha como instituições públicas de arte, ajudem-me a preparar um local para o espírito nacional', não iriam todos em seu socorro, nem que fosse por sentimento de honra? etc., etc. Ao final [do texto, HB] seria preciso voltar a chamar atenção para o fato de que em todas as livrarias e casas de música alemãs (3.946), disponíveis para dar qualquer informação, ficariam listas para a inscrição etc. Não desanime, querido amigo, e vá em frente; eu tenho a intenção de fazer o mesmo, mas, dadas as condições miseráveis de meu coração e de minha barriga, não posso assumir isso sozinho. Além do

mais, é algo urgente. Posso então contar imediatamente com uma página redigida em estilo napoleônico?²

A carta de Heckel a Nietzsche se perdeu, mas é digno de nota que, um dia depois da carta a Rohde, portanto em 19 de outubro, Nietzsche responda a Heckel com um tom bem menos dramático que o da carta acima:

Estimadíssimo Sr. Heckel,

o que me pediste será feito.

Seu convite para as livrarias me parece muito bom e, em geral, todo o projeto fala ainda uma vez em favor do seu autor [Richard Wagner, HB]. Deixe-me seu esboço ainda por uns dias para que eu possa examiná-lo profundamente; logo eu talvez possa mandar juntamente com o meu. No caso de minha saúde permitir, de um modo ou de outro irei dia 30 deste mês a Bayreuth. Quero mandar imprimir aqui certo número de cópias do meu esboço: é o melhor a fazer, para poder ter uma visão de conjunto e eventualmente corrigi-lo.³

Certamente a sensação de que Bayreuth pudesse ser uma “ilusão”, como se lê em certo momento, pode ter sido em parte responsável pela rejeição do texto. Apesar de ter sido aprovado pelo próprio Wagner, o comitê considerou-o radical demais. Logo após a primeira impressão, Nietzsche o enviou pessoalmente a Wagner, acompanhado de uma carta de 25 e 26 de outubro de 1873, onde lemos:

Aqui vai, querido maestro, meu esboço. É verdade que gostaria de tê-lo lido com o devido *Pathos*, mas me parece hoje melhor que ele chegue o quanto antes às suas mãos. Caso ele atenda aos seus propósitos (irritar os maus e reunir e encher de ardor os bons *por meio desta indignação*), acharia interessante que fosse feita imediatamente uma tradução francesa, outra italiana, e talvez uma inglesa, por motivos óbvios. Parece-me que deveria *subscrevê-lo* não apenas um comitê promocional, mas antes uma pequena frente, *eleita* por nós, de pessoas de variados estados e classes (nobres, empregados, políticos, padres, estudiosos, negociantes e artistas). A cada um desses pré-selecionados enviaríamos um exemplar da exortação perguntando se gostariam de assiná-la. Levarei comigo exemplares sufi-

2. KSB 4, 166-7.

3. KSB 4, 169.

cientes para tornar isso possível. Quando tivermos as notícias, faremos o quanto antes a impressão definitiva. Um breve pós-escrito de caráter técnico-prático deveria ser anexado à exortação, abaixo das assinaturas; discutiremos tudo isso em breve. Eu chego quinta-feira à tarde. Com lealdade e afeto, seu F. N.⁴

Sabemos que, por fim, acabou sendo utilizado, por recomendação do próprio Nietzsche, outro texto, escrito por Adolf Stern, professor de literatura alemã. Em uma carta escrita poucas semanas depois da resposta a Heckel e da carta a Wagner, Nietzsche descreve todo o ambiente da sua participação na reunião do comitê wagneriano em Bayreuth, onde o seu texto foi debatido. A carta foi endereçada a Carl von Gersdorff em 07 de novembro de 1873:

Queridíssimo amigo,

(...) Estive viajando desde a quarta à tarde até o domingo de manhã, sozinho na ida e com Heckel na volta. Em Bayreuth se reuniram cerca de uma dezena de pessoas, todos delegados das associações [wagnerianas, HB], e eu era o único patrocinador propriamente dito. (...)

No dia exato da festa fez aquele tempo horroroso que tu conheces bem, o mesmo da festa da fundação, e assim uma vez mais, ao visitar a cabana de nosso pacto, vestido com solenidade como convém a um patrocinador, tive que sacrificar um chapéu novo. Bem entendido: o dia anterior e o posterior foram maravilhosos, o céu era azul e brilhante. Depois da visita dentro da lama, no neveiro e na escuridão, aconteceu a sessão principal na sala do conselho municipal, durante a qual minha exortação foi rejeitada pelos delegados de modo gentil, mas decidido; de minha parte, fui contra a ideia de uma revisão [do texto] e propus que o professor Stern redigisse imediatamente outro apelo. Em compensação, foi aprovada a excelente proposta de Heckel de montar pontos de coleta em todas as livrarias alemãs. Toda a sessão foi estranha, um tanto sublime e muito realista, mas sem dúvida suficientemente forte no conjunto para explicitar todos os projetos de loteria e afins, que eram as razões da assembleia. A noite encerrou um banquete ao sol muito bom, agradável e inocente, do qual tomaram parte – sendo as únicas mulheres – a senhora Wagner e a senhorita von Meysenbug. Eu tinha o lugar de honra entre as duas e por isso me apelidaram de Sargino, que em uma ópera italiana é o pupilo do amor. (...) No

4. KSB 4, pp. 171-2.

sábado pela manhã aconteceu a sessão final na casa de Feustel [banqueiro de Bayreuth, colaborador da causa wagneriana, HB], onde foi aprovado o rascunho de Stern. Vais ler, porque ele ganhará muita publicidade. Minha exortação, que Wagner considerou muito boa, voltará ao primeiro plano, assinada por nomes importantes, no caso do apelo otimista recente não atingir seu objetivo. À tarde fomos ver o novo teatro, com um belíssimo pôr-do-sol; havia também crianças; subi até o centro do palco real: o edifício se mostra muito mais belo e harmônico do que se pode auferir nos projetos. Em um dia claro de outono não pode ser contemplado sem que se fique emocionado. Agora teremos uma casa, este é agora nosso símbolo.⁵

Em algumas passagens podemos notar o quanto, por um lado, Nietzsche se permitiu arroubos nacionalistas, como vimos na ambígua referência a Arndt, ao mesmo tempo que, por outro lado, o texto pode ter sido rejeitado pelo que nele é, paradoxalmente, digamos, pouco alemão: a vigorosa denúncia contra o descompasso entre a obra em questão e seus ouvintes locais. Logo em seguida Nietzsche fará menção aos franceses, ingleses e italianos, contrapontos à limitação germânica. Talvez pudéssemos considerar esta confrontação como o germe que anos depois faria Nietzsche opor Bizet a Wagner? De certo modo, mas não apenas isso: apesar de seu lugar aparentemente secundário, o *Mahnruf an die Deutschen* expõe o início de um momento muito crítico da relação entre Nietzsche e Wagner, e que pouco depois seria decisivo, como afirma Giuliano Campioni em relação a "Richard Wagner em Bayreuth", escrito três anos depois da exortação: "Desse modo, não se dá conta de quanto o escrito sobre Wagner em Bayreuth, aparentemente apologético, já era para Nietzsche, entretanto, um colocar-se radicalmente em jogo (...) tendo em si a crise da centralidade da arte e do seu fundamento metafísico"⁶. De certo modo, no pequeno texto de 1873 reside essa mesma sensação.

5. KSB 4, 174 e ss.

6. CAMPIONI, G. Doença e "espírito livre": reflexões autobiográficas nas cartas de Nietzsche de 1875 a 1879. In: Ivo da Silva Junior (Org.) *Filosofia e cultura*. São Paulo: ed. Barcarolla, 2011.

Referências bibliográficas:

- BURNETT, H. Nietzsche em Bayreuth. In: *Revista Discurso*, nº 37 e In: *Música e Filosofia*, São Paulo: ed. Alameda, 2007, pp. 217-259.
- CAMPIONI, G. Doença e "espírito livre": reflexões autobiográficas nas cartas de Nietzsche de 1875 a 1879. In: Ivo da Silva Junior (Org.) *Filosofia e cultura*. São Paulo: ed. Barcarolla, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Epistolario di Friedrich Nietzsche 1869-1874*. A cura di Giuliano Campioni e Mazzino Montinari. Traduzione di Chiara Colli Staude. Adelphi Edizioni, 1980.
- _____. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Neuausgabe. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- _____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. 2. Auflage. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 2003.
- _____. *Correspondencia II, Abril de 1869 – Diciembre 1874*. Traducción y notas a las cartas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

Exortação aos alemães¹

Friedrich Nietzsche

Queremos ser ouvidos pois falamos como sentinelas, e seja quem for o sentinela e onde quer que ressoe sua voz, terá sempre o direito de se fazer ouvir; para isso, vocês, a quem esta mensagem se dirige, têm o direito de decidir se querem acolher seus sentinelas como homens honestos e inteligentes que somente elevam a voz porque vocês estão em perigo, e eles estão temerosos por encontrá-los tão calados, indiferentes e desprevenidos. Mas devemos atestar por nós mesmos que falamos isso com o coração puro, e que queremos e procuramos o que julgamos ser nosso na medida em que também é de vocês – sobretudo o bem-estar e a honra do espírito e do nome alemão.

Isso lhes foi anunciado no mês de maio do ano passado, na festa celebrada em *Bayreuth*: ali foi depositada uma poderosa pedra fundamental, sob a qual sepultamos para sempre muitos dos nossos temores, e por meio dela acreditamos que, finalmente, nossas mais nobres esperanças venceriam – ou melhor, como devemos dizer hoje, julgávamos que tais esperanças teriam vencido. Entretanto, infelizmente, havia muita ilusão nisso: agora, estes temores ainda vivem, e mesmo que jamais desaprendamos a ter esperanças, este nosso apelo e pedido de ajuda dá a entender que mais tememos do que acreditamos. Nosso temor, entretanto, se volta para vocês, que não gostaríamos de saber o que está acontecendo e, talvez por desconhecimento, evitar que algo aconteça. No entanto, faz muito tempo que ser tão ignorante não é algo digno; e podemos ir ainda mais longe ao afirmar que nos parece quase impossível que alguém permaneça nessa situação ainda hoje, depois que o grande, valente, indomável e irresistível combatente *Richard Wagner* se tornou responsável durante décadas, diante da extasiante atenção de quase todas as nações, por ideias a que sua obra de arte em *Bayreuth* deu forma máxima e uma consumada perfeição

1. A primeira versão desta tradução foi apresentada na sessão do GT Nietzsche no XV Encontro Nacional da ANPOF, em outubro de 2012.

verdadeiramente triunfal. Se ainda assim vocês não pretenderem sequer desenterrar o tesouro que está pronto para ser entregue em suas mãos, o que acham que isso pode expressar? Isto é o que vocês deverão sempre repetir, pública e enfaticamente, para que saibam o que isso significa nos dias atuais e também para que jamais tenham em mãos novamente a opção de representar o papel de ignorantes. Porque de agora em diante todas as nações serão testemunhas e juízes do espetáculo que vocês oferecerão e em seu espelho poderão voltar a encontrar de maneira quase fiel sua própria imagem, com os mesmos traços que um dia serão expostos com justiça à posteridade.

Suponhamos que, munidos de ignorância, desconfiança, artifícios, cinismo e calúnias, vocês afirmem que o que se construiu sobre a colina de Bayreuth não passa hoje de ruína inútil; pensemos ainda que, providos de má vontade, vocês nem sequer admitam que se tornou realidade uma obra acabada, ou que nem sequer admitam que ela produziu seu efeito e deu testemunho de si mesma: nesse caso, terão que reexaminar o juízo da posteridade na mesma medida que haverão de sentir vergonha em presença dos seus contemporâneos não alemães. Se um homem na França, ou na Inglaterra, ou na Itália, depois de ter apresentado o teatro com cinco obras de um estilo particularmente grande e poderoso, à revelia de todos os poderes e opiniões públicas – e ainda aplaudidas e aclamadas de norte a sul –, se este homem afirmasse que “os teatros atuais não estão em conformidade com o espírito da nação, e mais, tomados como arte pública são uma desonra; ajudem-me a erguer um espaço digno do espírito nacional”, não estaria toda a nação pronta para auxiliá-lo, ainda que fosse em nome da honra? Sem nenhuma dúvida! Atuaria nesse caso não apenas a honra ou o temor cego diante da péssima difamação; vocês poderiam compartilhar com ele dos sentimentos, dos ensinamentos e da sabedoria; vocês poderiam, do fundo do coração, compartilhar alegrias tão logo estivessem decididos a ajudar. Todas as suas ciências estarão generosamente equipadas com laboratórios caríssimos, e ainda assim vocês pretendem ficar à margem, sem mover um só dedo quanto à possibilidade de construir para o promissor e ousado espírito da arte alemã um laboratório semelhante? Poderiam indicar um momento na história da nossa arte em que foram colocados tão importantes problemas para serem resolvidos, um momento que tenha apresentado tal oportunidade para levar a cabo experiências tão fecundas que o momento presente, em que o pensamento que é designado por Richard Wagner pelo nome de obra de arte do futuro devesse tornar o presen-

te vivo e visível? E que movimento dos pensamentos, das ações, esperanças e talentos é introduzido com isso, de modo que emergja ante aos olhos dos coniventes representantes do povo alemão o monumental edifício de quatro torres de acordo com o ritmo a ser adquirido apenas por seu criador, esse tal movimento em longo, fecundo e esperançoso tempo – quem gostaria de ser inteligente o bastante para querer pressentir [isto] aqui também! Em todo caso, o iniciador de tal movimento não teria toda a responsabilidade se a onda começasse logo a enfraquecer e a superfície voltasse à calma como se nada tivesse acontecido. Se nossa primeira preocupação é que a obra seja realizada, não escaparemos da segunda, não resta dúvida, tal movimento em longo, fecundo e esperançoso tempo – quem gostaria de ser inteligente o bastante para querer pressentir aqui também o gigantesco e iminente efeito com a mesma amplitude e profundidade que lhe são correspondentes.

Acreditamos que em todos os lugares onde Richard Wagner causou intrigante impacto, ou costuma causar, reside oculto um grande e fecundo problema de nossa cultura. Ora, esse escândalo deu lugar, quando muito, a críticas vazias e risíveis, e quase nunca levou a pensar seriamente. O que nos fica nessas ocasiões é a impressão da suspeita humilhante de que talvez o famoso “povo dos pensadores” já tenha deixado de pensar e talvez tenha trocado o pensamento pela arrogância. Quantos discursos equivocados será preciso rebater para, de um lado, simplesmente insistir para que não se confunda o acontecimento de Bayreuth em maio de 1872 com a fundação de um novo teatro e, de outro, mostrar que o sentido daquele empreendimento não pode ser comparado a nenhum dos teatros que existem? Quantos esforços serão necessários para mostrar àqueles que estão cegos, intencional ou espontaneamente, que sob o nome de “Bayreuth” não se pode considerar tão somente uma reunião de algumas pessoas, algo que se assemelhe a um partido com afinidades musicais próprias, mas sim toda uma nação, inclusive para além das fronteiras da nação alemã, para quem o enobrecimento e purificação da arte dramática está no coração, bem como para aqueles que entenderam o maravilhoso pressentimento de Schiller, segundo o qual a partir da ópera a tragédia se converterá em um espetáculo nobre?² Quem, entretanto, não tiver

2. Sobre o Festival de Bayreuth, a IV Extemporânea “Richard Wagner em Bayreuth” permanece como um dos documentos máximos entre os textos de

desaprendido sua capacidade de pensar – ainda que apenas em nome da honra –, esse deverá sentir e proteger uma tal natureza artística como um fenômeno *moral* digno de reflexão, uma decisão que deve ter suporte altruísta e estar disposta ao sacrifício de todos que dela participam, e que, além disso, deve converter-se em uma profissão de fé expressa seriamente representada por eles mesmos, a saber: que pensem a arte alemã de modo digno e sublime e que, sobretudo, esperem da música alemã e de sua ação transfiguradora sobre o drama popular o incentivo mais importante de uma vida original forjada com traços alemães. Por isso, acreditemos sobretudo em algo mais elevado e universal: o povo alemão só irá aparecer às outras nações como digno de veneração *quando demonstrar que é temível, algo que pela extrema tensão de suas mais nobres forças artísticas e culturais se quer esquecer.*

Pensamos que, neste momento, era um dever relembrar nossa tarefa alemã e que era essa a hora de se cumprir isso, no instante em que precisamos exigir com todas as forças que se dê suporte a uma grande ação artística do gênio alemão. Onde quer que se tenha mantido em nossa época centros de reflexão rigorosos, é de lá que esperamos ouvir uma voz generosa e cheia de simpatia. Não se convocarão gratuitamente Universidades, Academias e Escolas de Belas-Artes da Alemanha para que, individual ou coletivamente, se mostrem de acordo com o pedido exigido; da mesma forma, os representantes políticos da prosperidade alemã no parlamento e nos regimes locais terão grande ocasião para admitir que o povo carece, mais do que nunca, de purificação e consagração por meio de sublime encantamento e pavor da genuína arte alemã, a não ser que os impulsos fortemente excitados da paixão política, e os arroubos que descrevemos na fisionomia de nossa vida, a procura da felicidade e do prazer, façam que nossos descendentes tenham que confessar que nós, os alemães, começamos a nos perder de nós mesmos quando finalmente conseguimos nos reencontrar.

Nietzsche. Comentei esse escrito num artigo intitulado "Nietzsche em Bayreuth", Revista Discurso nº 37, "Música e Filosofia", São Paulo, ed. Alameda, 2007, pp. 217-259. (H.B.)

RESENHA

***Sobre a Constituição da Europa*, de Jürgen Habermas. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. (São Paulo: Editora UNESP, 2012).**

Habermas em português.

Nathalie Bressiani

Doutoranda em Filosofia pela USP.

Os leitores de Jürgen Habermas em português contam, desde o segundo semestre de 2012, com uma tradução brasileira do mais recente livro do autor, *Sobre a Constituição da Europa*. A boa notícia não se restringe, contudo, ao importante fato de que, com isso, o público brasileiro passa a ter acesso a um livro de Habermas logo após sua publicação original, em alemão. A cuidadosa tradução de *Sobre a Constituição da Europa*, feita por Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo é também a primeira de uma série e marca o início da mais nova coleção da Editora UNESP, que publicará quase que integralmente as obras de Habermas em português.

Coordenada pelos três tradutores e por Antonio Ianni Seggato, a coleção representa o início de um longo trabalho de tradução que disponibilizará, nos próximos anos, tanto textos inéditos como livros de Habermas já vertidos para o português, dando sempre prioridade a seus trabalhos mais recentes e aos que não possuem tradução, bem como àqueles cuja tradução seja de difícil acesso ou não satisfaça os padrões já alcançados pela pesquisa acadêmica no Brasil (p. IX). Dentre os próximos títulos a serem publicados pela coleção, estão *Teoria e Prática* e *Fé e Saber*, até hoje inéditos em português, e novas traduções de *Conhecimento e Interesse* e *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, com o novo prefácio escrito pelo autor na ocasião dos 30 anos da publicação do livro.

Reconhecendo a importância de Habermas para diversos campos do conhecimento e a consolidação de seus estudos no Brasil, a coleção da Editora UNESP certamente permitirá que a recepção de suas obras seja ainda mais ampliada, bem como contribuirá para a sedimentação – já em curso – de um vocabulário habermasiano em português, indispensável para que o trabalho do autor seja melhor compreendido em seus diversos momentos e para que suas influências e ressonâncias no debate atual sejam percebidas com maior clareza.

Tendo isso em vista, a escolha de *Sobre a Constituição da Europa* como primeira publicação da coleção é bastante feliz. Composto por dois ensaios e um adendo, no qual constam dois breves artigos e uma entrevista, este é um livro heterogêneo, em que Habermas discute várias questões de perspectivas distintas. Sem se limitar a uma análise especialista de viés jurídico, econômico ou político do processo de constituição da União Europeia ou de abrir mão da postura crítica fundamentada que caracteriza seu trabalho, neste livro Habermas lança mão do conhecimento sedimentado em diversas áreas para fazer um diagnóstico crítico do tempo atual.

No primeiro ensaio, intitulado “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos”, o autor se debruça sobre questões mais propriamente filosóficas, relativas à fundamentação dos direitos humanos e sua relação com a moral, ressaltando o vínculo estrutural existente entre a violação da dignidade humana e a gênese dos direitos humanos. No segundo ensaio, por sua vez, Habermas se volta a questões de diagnóstico de época e apresenta uma interessante compreensão sobre a atual crise econômica, política e democrática pela qual passa a Europa. Tema que constitui também o objeto dos dois artigos e da entrevista que compõem o adendo. Assumindo, nesses textos, um tom visivelmente mais otimista face aos potenciais democráticos da União Europeia depois da ratificação do Tratado de Lisboa,¹ Habermas ressalta a possibilidade de que os novos desenvolvimentos dessa instituição permitam a ampliação e a garantia dos direitos humanos para além do Estado-nação e façam frente às forças

1. Em *Ach, Europa*, publicado após a recusa da França e da Holanda de ratificarem o “Tratado que estabelece uma Constituição para a Europa”, depois deste ter sido recusado pela população em plebiscitos, Habermas se posiciona mais criticamente frente à UE e seus potenciais de democratização. Cf. HABERMAS, J. *Ach, Europa*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

econômicas sistêmicas, que até então haviam ditado as prioridades e os rumos da UE.

O vínculo entre as duas partes do livro, de resto bastante distintas, parece estar exatamente na importância que o autor confere, em ambas, aos direitos humanos. Afinal, se, no primeiro ensaio, Habermas procura reconstruir a origem moral dos direitos humanos, com o objetivo de fundamentar a tendência à sua efetivação universal, na segunda, ele passa a discutir essa mesma efetivação de um outro ponto de vista, isto é, a partir do caso europeu. Retomando, nesse momento, diversos elementos de sua teoria social dualista, Habermas desenvolve um diagnóstico dos processos de unificação da Europa, por meio do qual explicita os diferentes projetos de Europa em jogo atualmente e identifica as tendências e os bloqueios existentes para sua realização.

Mesmo sem lançar mão textualmente da distinção entre sistema e mundo da vida, Habermas a retoma implicitamente ao identificar a tendência do sistema econômico globalizado em escapar das regulações estatais e ao problematizar o déficit de legitimação decorrente da dificuldade dos Estados nacionais em lidar com tal tendência.² Segundo Habermas, tendo desencadeado a atual crise, o processo de globalização econômica em curso representa a volta de uma forma de neoliberalismo que afasta a economia da regulação democrática dos Estados nacionais, ao mesmo tempo que aprofunda as desigualdades econômicas, tanto entre os países quanto em seu interior. Como afirma ele, “os mercados financeiros, principalmente os sistemas funcionais que perpassam as fronteiras nacionais, criam situações problemáticas na sociedade mundial que os Estados individuais – ou as coalizões de Estados – não conseguem mais dominar” (p. 5).

O objetivo de Habermas na segunda parte de *Sobre a Constituição da Europa* não é, contudo, apenas mostrar os resultados recentes dos desenvolvimentos de uma economia que se autonomizou, mas também o de apontar para as forças que se opõem a esse processo. Uma dessas formas de oposição, descartada por ele rapidamente, é a proposta da-

2. No contexto atual, afirma Repa sobre o diagnóstico habermasiano, “ocorre uma nova sobreposição de imperativos sistêmicos sobre o mundo da vida sem que nem ao menos os mecanismos sistêmicos tenham uma base de legitimidade no mundo da vida”. REPA, L. O direito cosmopolita entre a moral e o direito. Texto inédito.

queles que, cétricos frente à possibilidade da consolidação de instituições democráticas transnacionais, continuam a insistir nos Estados nacionais como os principais atores políticos. Ressaltando o caráter irreversível do processo de globalização da economia mundial, Habermas recusa essa posição e defende que hoje não é mais possível se esquivar da necessidade de criar instituições democráticas cosmopolitas para lidar com o novos desafios gerados pela economia globalizada.

Tomando tal irreversibilidade como ponto de partida, o que está em causa na análise de Habermas é, na verdade, o caráter e os fundamentos das instituições transnacionais. Segundo o autor, estamos hoje diante de dois projetos distintos de Europa (cf. p. 49). O primeiro deles, problematizado por Habermas, equivale à tentativa de fazer da UE um Conselho Europeu, no qual os 17 chefes de Estado dos países membros decidiriam sobre os mais diversos assuntos e, esvaziando de importância os parlamentos nacionais, criariam um sistema de federalismo executivo que corresponderia a "um modelo de exercício de dominação pós-democrática" (p. 2). Habermas entende que, escondendo-se atrás de um discurso supostamente não político, tal projeto prevê que as principais decisões políticas fiquem na mão de burocratas ou especialistas, fazendo com que a formação política da vontade se torne supérflua. Se, para o autor, esse projeto perdeu parte de sua força, isso não o impediu de fazer com que os cidadãos europeus tenham ainda hoje a sensação de impotência frente a um sistema político e econômico que parece ter descolado da democracia.

Em *Sobre a Constituição da Europa*, no entanto, Habermas não aposta na tendência de consolidação da UE como um sistema pós-democrático de dominação política, pelo contrário. De acordo com ele, "o sonho de ter 'mecanismos' que tornariam supérflua a formação da vontade política comum e que manteriam a democracia sob controle se estilhaçou" (p. 1). O Tratado de Lisboa, a pressão pela efetivação dos direitos humanos e pela institucionalização de uma democracia cosmopolita e o projeto de uma constituição europeia (ainda que congelado), fazem com que Habermas defenda que a UE não se encontra hoje "tão longe da configuração de uma democracia transnacional" (p. 3). Para ele, portanto, o potencial democrático da UE não apenas não está bloqueado, como também se opõe às tendências funcionais que o ameaçam.

Os conflitos entre sistema e mundo da vida, bem como a disputa entre eles em torno do direito permitem então a Habermas desen-

volver um interessante diagnóstico da situação atual da Europa de acordo com o qual, de um lado, temos a ameaça de que os sistemas econômico e político se descolem das instituições democráticas e, de outro, a tendência de institucionalização de uma democracia cosmopolita, que pode não só regular os sistemas, como também garantir a efetivação dos direitos humanos para além das fronteiras nacionais.³ Partindo do caso europeu, Habermas diagnostica então as tendências emancipatórias que apontam na direção da consolidação de instituições democráticas transnacionais, bem como seus obstáculos, ligados à possibilidade de que essas instituições se tornem formas pós-democráticas de dominação política. A importância dada por Habermas aqui ao caso europeu não é, contudo, fortuita. Se a UE é central na análise do autor é porque ela permite a explicitação dos conflitos próprios ao atual contexto de globalização e, além disso, porque ela "pode ser concebida como um passo decisivo no caminho para uma sociedade *mundial* constituída politicamente" (p. 40).

Se o agravamento da crise na zona do euro em dezembro de 2011 faz com que o otimismo de Habermas nesse livro pareça hoje exagerado, seu claro posicionamento em defesa de uma democracia cosmopolita mundial permanece, contudo, atual. Dentre outros motivos, porque, com ele, Habermas parece resolver uma importante ambiguidade em seu trabalho, problematizada por diversos críticos até então,⁴ para os quais, apesar de destacar a incapacidade dos Estados nacionais em regular a economia globalizada e de denunciar o déficit democrático das instituições transnacionais existentes, Habermas permaneceria tomando o Estado-nação como o único âmbito adequado para o exercício da democracia.⁵ Ao defender agora a importância de uma constituição europeia e afirmar que a legitimidade de institui-

3. Se as críticas ao dualismo habermasiano, mesmo em sua forma mitigada, fizeram com que muitos autores recusassem *como um todo* o diagnóstico de patologias sociais desenvolvido por Habermas, a compreensão apurada feita por ele da situação atual e do que está em jogo na UE parece mostrar que ele talvez tenha sido descartado apressadamente. Cf. BRESSIANI, N. Redistribuição e Reconhecimento. Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. In: *Cadernos CRH*, v. 24, 2011.
4. Cf. FINE, R; SMITH, W, Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism. In: *Constellations*. Vol. 10, Nº 4, 2003.
5. HABERMAS, J. Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. In: *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

ções transnacionais reside em sua capacidade de garantir a participação e a influência dos indivíduos – tanto enquanto cidadãos de seus países como enquanto cidadãos europeus (ou ainda como cidadãos do mundo) –, Habermas dissolve essa ambiguidade e apresenta, de modo mais claro, sua posição em prol da institucionalização de uma democracia mundial.

Dessa forma, mesmo que retome, em *Sobre a Constituição da Europa*, questões já abordadas em trabalhos anteriores – como o processo de unificação da Europa, a possibilidade e os obstáculos existentes à consolidação da democracia e de instituições jurídicas transnacionais e, em particular, ao estatuto e gênese dos direitos humanos –, Habermas o faz explicitando e até alterando algumas das posições que havia defendido. E, isso, não só no que diz respeito ao seu otimismo frente aos rumos da UE ou mesmo à possibilidade de uma democracia cosmopolita. Como ressalta Alessandro Pinzani em sua “Apresentação à edição brasileira”, Habermas parece também mudar sua posição no que se refere à forma de justificar os direitos humanos. Para Pinzani, em *Sobre a Constituição da Europa*, “haveria uma aproximação entre direito e moral bem mais forte do que na obra anterior de Habermas” (p. XV), na qual este recusa o estatuto moral normalmente atribuído aos direitos humanos e defende a separação entre moral e direito.⁶

Defendida por Habermas pelo menos a partir de *Direito e Democracia*, a separação entre direito e moral é central em sua compreensão do direito moderno. De acordo com ele, em sociedades modernas, já diferenciadas, os direitos fundamentais não devem ser vistos como o resultado da positivação de algo previamente dado e anterior à deliberação, tais como direitos naturais de caráter moral. Embora sejam condições necessárias para o exercício da autonomia pública, os direitos fundamentais que os cidadãos se atribuem mutuamente seriam o resultado da prática política de autodeterminação.⁷ Para Pinzani, se

6. Cf. HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. Sobre isso, cf. também: MELO, R. HULSHOF, M. KEINERT, M. Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. In: NOBRE, M.; TERRA, R. (Orgs.). *Direito e democracia. Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros editores, 2008, pp. 73-90. MELO, R. *O uso público da razão. Pluralismo e democracia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, caps. 2 e 3.
7. Sobre a relação entre direitos fundamentais e direitos políticos ou autonomia privada e autonomia pública em Habermas, cf. SILVA, F. G. *Liberdades em dis-*

essa é de fato a tese defendida por Habermas até então, ao vincular a gênese dos direitos humanos à noção moral de dignidade humana, ele teria mudado de posição e reestabelecido uma relação de subordinação dos direitos humanos à moral.

Antecipando essa possível leitura, Habermas chega a afirmar, em nota, que a nova justificação dada ali aos direitos humanos não tem como consequência uma modificação de sua posição no que se refere "à introdução originária do sistema de direitos" (nota 19, p. 19). Segundo ele, o vínculo estabelecido entre a violação da dignidade humana e a gênese dos direitos fundamentais não significa que estes sejam morais. Os direitos fundamentais, afirma ele, permanecem distintos dos direitos morais pois, ao contrário destes, estão voltados a uma institucionalização. Apesar dessa ressalva, a carga moral atribuída por Habermas à dignidade humana e a importância assumida por ela em sua reconstrução da gênese dos direitos humanos têm suscitado diversas discussões.

Para autores kantianos, como Rainer Forst,⁸ que defendem que o direito não pode ser compreendido sem ser remetido à moral, a suposta aproximação empreendida por Habermas pode ser vista como um ganho frente a seus escritos anteriores. Para autores⁹ que, ao contrário, defendem que a forma do direito moderno já implica direitos de liberdade que não precisariam, portanto, de uma fundamentação moral, o novo texto de Habermas pode ser interpretado como um retrocesso em direção à pré-modernidade. Embora diverjam frontalmente em suas posições, poucos parecem ser os leitores de Habermas que poderão se manter indiferentes perante às várias passagens do livro em que ele reforça a origem moral dos direitos humanos, nas quais afirma, por exemplo, que:

em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que,

puta: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, 2010.

8. Cf. FORST, R. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
9. MAUS, I. *Verfassung oder Vertrag. Zur Verrechtlichung globaler Politik*. In: NIESEN, P.; HERBORTH, B. (Orgs.). *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 350 e ss.

desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. (pp. 10-1)

Ou ainda, logo em seguida, que:

a dignidade humana ... é a 'fonte' moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo. (pp. 10-1)

O fortalecimento do vínculo entre moral e direitos fundamentais, como atestam essas passagens, parece inegável. De qualquer forma, a divergência na interpretação de seus interlocutores e a própria ressalva de Habermas explicitam que cabe ainda discutir quais são exatamente as consequências desse vínculo e se ele, de fato, implica uma relação de subordinação ou de identidade entre direitos morais e direitos humanos. As primeiras reações ao livro já indicam assim que, embora não seja problematizado pelo próprio autor, o estatuto da relação entre moral e direito nos diferentes escritos de Habermas permanece em questão e, certamente, ainda será objeto de muitos e interessantes debates.

A importância (ou não) da moral na fundamentação habermasiana dos direitos humanos é, certamente, um dos pontos mais controversos do livro. Contudo, a ênfase dada nele à dignidade humana, cujas violações constituiriam o impulso para a efetivação dos direitos humanos em todo o mundo, aponta ainda para um segundo elemento que consideramos importante ressaltar. Afinal, ao sustentar que "o apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana" (p. 11), Habermas se volta mais diretamente à motivação dos conflitos sociais do que em trabalhos anteriores. A ênfase no sentimento de humilhação frente à violação da dignidade humana como o motor dos conflitos sociais e impulso do processo de ampliação e garantia dos direitos humanos parece corresponder a uma tentativa de Habermas de lidar com um problema colocado a ele por Axel Honneth em *Crítica do Poder*, a saber, o déficit motivacional de seu trabalho.¹⁰

10. HONNETH, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1989. Cf. também: NOBRE, M. *Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica*. In: HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

Além disso, é o vínculo entre a violação da dignidade humana e a gênese dos direitos humanos aquilo que parece permitir a Habermas afirmar, sem recair em uma postura meramente transcendente, que estes mesmos direitos são uma utopia realista. A presença do primeiro ensaio cumpriria, nesse sentido, o papel de mostrar que a defesa da ampliação e da garantia dos direitos humanos não é meramente transcendente, mas se ancora em uma tendência inscrita na dinâmica dos próprios conflitos sociais. É exatamente isso o que parece estar em causa quando Habermas afirma, ainda no prefácio, que "as experiências de dignidade humana violada promovem uma dinâmica conflituosa de indignação que dá um impulso renovado à esperança de uma institucionalização global dos direitos humanos, ainda tão improvável" (p. 5). Se a suposta aproximação entre moral e direito, abordada anteriormente, parece indicar uma aproximação de Habermas a uma posição kantiana, sua ênfase na origem conflituosa dos direitos e em sua motivação moral parece aproximá-lo também de uma posição hegeliana e, em particular, das contribuições de Axel Honneth.¹¹ Aproximações e deslocamentos que, como as outras questões apontadas aqui, fazem do novo livro de Habermas uma das mais interessantes publicações dos últimos anos.

Fruto de um confronto atento com novos acontecimentos, críticas e autores, *Sobre a Constituição da Europa* mostra como o trabalho Habermas, longe de ter parado no tempo, continua apresentando um complexo e crítico diagnóstico das sociedades contemporâneas. Mesmo que parte das críticas dirigidas a Habermas apontem para limites em sua teoria, a força de sua compreensão das recentes crises na Europa e em grande parte do mundo, bem como o potencial dos processos de democratização destacados por ele fazem com que o trabalho de Habermas permaneça sendo a principal referência, mesmo para aqueles que visam desenvolver teorias sociais críticas distintas da dele. A tradução de *Sobre a Constituição da Europa* e a coleção da UNESP são, nesse sentido, muito bem-vindas não só para aqueles que buscam

11. Ao afirmar que as lutas por direitos possuem uma motivação moral, a saber, o sentimento de humilhação resultante da violação da dignidade humana, Habermas se aproxima da posição defendida por Honneth em *Luta por Reconhecimento*. Apesar disso, ele não parece aqui assumir a distinção entre três esferas de reconhecimento, restringindo-se talvez, como Rainer Forst, a ressaltar a importância da segunda delas, regida pelo princípio do respeito igual, que Honneth atrela ao direito.

compreender o pensamento de Habermas em toda sua complexidade, mas também para aqueles que, em confronto com ele, procuram dar continuidade à crítica social em português.

Referências bibliográficas:

- BRESSIANI, N. Redistribuição e Reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. In: *Cadernos CRH*, v. 24, p. 331-352, 2011.
- FINE, R.; SMITH, W. Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism. In: *Constellations*. Vol. 10, Nº 4, 2003.
- FORST, R. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. In: *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- _____. *Ach, Europa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- _____. *Sobre a Constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012.
- HONNETH, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- MAUS, I. Verfassung oder Vertrag. Zur Verrechtlichung globaler Politik. In: NIESEN, P.; HERBORTH, B. (Orgs.). *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 350 e ss.
- MELO, R. HULSHOF, M. KEINERT, M. Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. In: NOBRE, M.; TERRA, R. (Org.). *Direito e democracia. Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros editores, 2008, pp. 73-90.
- MELO, R. *O uso público da razão. Pluralismo e democracia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- NOBRE, M. Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PINZANI, A. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. *Sobre a Constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012, pp. XI-XXI.
- REPA, L. O direito cosmopolita entre a moral e o direito. Texto inédito.
- SILVA, F. G. *Liberdades em disputa: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, 2010.

Summary

EDITORIAL	9
ARTICLES	
Practical reason and sensibility in Kant FRANÇOIS CALORI	13
Morality in the world: the highest good and Kant's philosophy of history BRUNO NADAI	55
The problem of language in Kant's philosophical discourse as a political-legal issue DIEGO KOSBIAU TREVISAN	81
A new anthropology. Critical unity and interdisciplinary arrangement in the <i>Dialectic of Enlightenment</i> MARCOS NOBRE e INARA LUISA MARIN	101
TRANSLATION	
<i>Exortação aos Alemães</i> , by Friedrich Nietzsche INTRODUCTION, TRANSLATION AND NOTES BY HENRY BURNETT	123
REVIEW	
<i>Sobre a Constituição da Europa</i> , by Jürgen Habermas NATHALIE BRESSIANI	133
SUMMARY	143
INSTRUCTIONS	145

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

- *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* aceita artigos originais, traduções, resenhas bibliográficas, resenhas e notas biográficas em português e espanhol.
- Os originais devem ser enviados com texto digitado em formato DOC ou DOCX. Os textos devem ser enviados para o endereço eletrônico filosofiaalema@usp.br. Maiores informações podem ser obtidas pelo mesmo endereço.
- Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e conter no máximo 40.000 caracteres (com espaços), incluindo referências bibliográficas e notas. Eles devem ser acompanhados de resumo de até 100 palavras, na língua do artigo e em inglês, a até 5 palavras-chave, também nas duas línguas.
- As resenhas críticas de um livro, ou de vários livros que tratem do mesmo tema, devem conter no máximo 20.000 caracteres (com espaços), incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- As resenhas e notas biográficas devem ter no máximo 8.000 caracteres (com espaços). Elas não devem conter título nem notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência.
- Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- Os artigos serão submetidos a dois pareceristas indicados pela Comissão Editorial e depois submetidos a esta, que se reserva o direito de aceitar, recusar ou reapresentar com sugestões de mudanças, o original do autor. Os editores se reservam o direito de sugerir ao autor modificações a fim de adequar as colaborações ao padrão editorial e gráfico da revista.
- As referências bibliográficas no correr do texto devem vir em nota de rodapé, no formato [SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.].
- As notas substantivas também devem vir em nota de rodapé.
- A bibliografia deve ser apresentada no seguinte formato:
 - Livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que

da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.

- Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título do Ensaio. In: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado dos organizadores. Título da coletânea em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.
- Artigo em periódico: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título do Artigo. Nome do Periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. intervalo de páginas do artigo, período de publicação.
- Dissertações e Teses: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de Estudos. Instituição em que foi apresentada. ano.
- Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico [Online]. Produtor. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]
- Os autores de trabalhos publicados nos “Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade” receberão gratuitamente cinco exemplares da revista.
- As informações e conceitos emitidos em artigos assinados são e absoluta responsabilidade de seus autores. A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação ao “Cadernos”, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que só poderão ser reproduzidos sob 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 aos “Cadernos”. A permissão para reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor.