

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 *Análítica 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 "Análítica 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 completude, 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 móbil 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 móbil 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". (TC, 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 necessitatem*, [...] mas uma *vim subjective necessitatem*, 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 <Vergnügen> 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, irreduzível 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 indissolavelmente 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 antecede.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 *Materialien 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 constituiria 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 fossemos 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 relembremos 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* (pondo 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 arquetônica 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 irredutibilidade 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 (*vorbergebende 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 adquiri-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 suprassensível. 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 suprassensível: 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:

- TG "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 ebobenen 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.