



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

REJANE MARGARETE SCHAEFER KALSING

**SOCIABILIDADE LEGAL: UMA LIGAÇÃO ENTRE
SOCIABILIDADE E DIREITO EM KANT**

**Florianópolis – SC
2011**

REJANE MARGARETE SCHAEFER KALSING

**SOCIABILIDADE LEGAL: UMA LIGAÇÃO ENTRE
SOCIABILIDADE E DIREITO EM KANT**

Trabalho submetido ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

**Florianópolis – SC
2011**

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

K14s Kalsing, Rejane Margarete Schaefer
Sociabilidade legal [tese] : uma ligação entre
sociabilidade e direito em Kant / Rejane Margarete Schaefer
Kalsing ; orientador, Delamar José Volpato Dutra. -
Florianópolis, SC, 2011.
191 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Sociabilidade. 3. Direito. 4. História.
5. Estética. I. Dutra, Delamar José Volpato. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

CDU 1

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Delamar José Volpato Dutra, pela orientação e pelo vivo incentivo ao filosofar já nos tempos de minha Graduação;

Ao Prof. Aylton Barbieri Durão, pelas preciosas sugestões quando do exame de minha qualificação e por aceitar participar da banca;

Ao Prof. Denílson Luís Werle, pelas preciosas sugestões quando do exame de minha qualificação e pela pronta aceitação em participar desta banca;

À Prof^a. Maria de Lourdes Alves Borges, pela pronta aceitação em participar desta banca;

Ao Prof. Darlei Dall’Agnol, pela pronta aceitação em participar desta banca

Ao Prof. José Nicolau Heck, pela pronta aceitação em participar desta banca;

Ao Prof. Marcelo Fernandes de Aquino, pela pronta aceitação em participar desta banca;

Meu agradecimento especial ao Prof. Valerio Rohden, in memoriam, pela inspiração intelectual e pelo vivo filosofar, modelo para todos nós;

Aos demais professores do PPG em Filosofia da UFSC pelo conhecimento compartilhado;

A todos os colegas do PPG em Filosofia da UFSC pela convivência e pelo convívio amigo;

À UFSC, pela estrutura fornecida;

Ao IFC – Campus Concórdia e à E.E.E.B. Marcus Vinícius de Moraes, por também fazerem parte dessa história, a tese/o doutorado.

A todos os meus alunos e ex-alunos, que, mesmo sem saber ou mesmo sem querer, incentivam e dão ‘cor’ ao meu filosofar;

À minha família, por compreender minhas ausências;

Ao André, pelo apoio, incentivo e amor.

Dedico a presente tese
aos meus pais, Delmar José Kalsing, in memoriam,
e Mercedes Schaefer Kalsing,
pelo incentivo ao estudo desde a minha mais tenra idade,
o qual foi decisivo para eu chegar até aqui.
E ao sonho de Kant de uma humanidade moralizada.

*“O progresso do homem na consciência das condições racionais de possibilidade de sua ação está vinculado com a consciência da sua dependência de uma comunidade de entes racionais livres, reciprocamente comprometidos entre si. Portanto, se a consciência da liberdade ocorre em conexão com a consciência da sua necessidade de viver em comunidade, então, a concepção subjetivista da ética de Kant é um mal-entendido, ou pelo menos é algo que pode ser superado com os próprios instrumentos teóricos oferecidos por Kant”.*¹

¹ Valerio Rohden, **Interesse da razão e liberdade**, 1981, p. 169-170.

RESUMO

O tema da presente tese é a sociabilidade legal enquanto ligação entre sociabilidade e direito em Kant. O conceito de sociabilidade legal ocorre propriamente, e somente, no § 60 da **Crítica da faculdade do juízo, a KU**. Kant não chega a defini-la, se limita a dizer que é por ela que um povo constitui uma coletividade duradoura e que ela lutou para unir liberdade e coerção. Nesse sentido, Valerio Rohden, no artigo intitulado **Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant**, texto que servirá como uma espécie de chave de interpretação de Kant ao longo desta tese, vai conceber a sociabilidade legal como a *capacidade e disposição de se deixar guiar por princípios do Direito* e, por conseguinte, como um pré-requisito para uma constituição política, ambiente no qual, conforme Kant, todas as disposições humanas podem ser desenvolvidas. Busca-se mostrar, de uma maneira geral, que o conceito de sociabilidade legal, apesar de ocorrer somente no § 60 da **KU**, perpassa outras obras no sentido de ser a própria compreensão de Kant nessas obras do termo sociabilidade, ou seja, enquanto uma sociabilidade que conduz ao direito, mais propriamente enquanto uma capacidade de sociedade que está ligada a uma capacidade e a uma disposição de se impor obrigações racionais, regras de convivência, capacidade e disposição sem as quais a sociedade é impossível. Para tanto, o presente trabalho desenvolve-se em quatro capítulos. O primeiro capítulo faz uma reconstrução da abordagem dos conceitos de sociabilidade e de direito na obra **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (IaG)**. Nesta, o conceito de sociabilidade aparece sob a forma de uma sociabilidade que é insociável, a qual obrigará os indivíduos a entrar em um estado civil conforme leis e conduzirá os Estados a entrar numa federação de nações. Uma tal sociabilidade pode ser considerada como uma sociabilidade legal. É o que se procurou defender especificamente. Já o segundo capítulo apresenta os conceitos sociabilidade e direito na obra **Início conjectural da história humana (MAM)**. Nela, o conceito de sociabilidade é considerada *en passant* como o mais alto fim da determinação humana e também como uma arte humana, a qual foi resultado do início da cultura, cujo objetivo mais alto é a constituição civil perfeita. Uma tal sociabilidade também pode ser considerada enquanto uma sociabilidade legal. O terceiro capítulo enfoca a obra **Crítica da faculdade do juízo (KU)**, a qual é a única, como já referido, em que o conceito sociabilidade legal ocorre textualmente. Nesse sentido, o capítulo reconstrói o texto kantiano até chegar à abordagem

dos conceitos de sociabilidade e, em especial, o de sociabilidade legal e, em função disso, detém-se no exame dos mesmos. O quarto e último capítulo se refere à obra **Princípios metafísicos da doutrina do direito (RL)**. Nesta, o conceito de sociabilidade não ocorre, apresenta-se, então, o conceito de direito e o princípio *honeste vive*, atribuído a Ulpiano, considerado por Kant um dever de direito. Esse princípio, também denominado de honestidade jurídica, refere-se, de acordo com Alessandro Pinzani em seu texto *Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre*, a um estado pré-jurídico, pois é uma atitude interna e, assim, antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral. Sendo assim, esse princípio pode ser considerado enquanto sociabilidade legal. É o que se defende aqui.

Palavras-chave: sociabilidade, direito, sociabilidade legal, história, estética.

ABSTRACT

The theme of this thesis is the legal sociability as a link between sociability and Right in Kant. The concept of legal sociability occurs only and properly in the § 60 of *Critique of Judgement*, the *KU*. Kant does not define it, he limits himself to say that a people constitutes an everlasting community through it and that it fought to unite freedom and coercion. In this sense, Valerio Rohden, in an article titled **Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant**, text that will serve as a kind of key interpretation of Kant throughout this thesis, will design the legal sociability as the *capacity and willingness to be guided for the principles of Right* and, therefore, as a prerequisite for a political constitution, environment in which, according to Kant, all the human arrangements may be developed. It aims to show, in a general way, that the concept of legal sociability, even though it appears only on the § 60 of *KU*, pervades other works in the sense of Kant's own understanding of the term sociability in these works, in the meaning that while a sociability that leads to Right, more properly as a society capacity that is linked to a capacity and a willingness of imposing rational obligations, rules of coexistence, capacity and willingness without which society is impossible. To show you that, this work is developed in four chapters. The first one makes a rebuilding of the sociability concepts approach and Right in the work **Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose** (*IaG*). In this work, the concept of sociability appears in the form of a sociability which is unsociable, the one which will urge individuals to enter in a civil state according to laws and will lead the States to enter in a nation federation. Such a sociability may be considered as a legal one. This is what is specifically sought to defend. The second chapter shows the concepts of sociability and Law in the work **Conjectural Beginning of the human History** (*MAM*). In this work, the concept of sociability is considered *en passant* as the highest end of human determination and also as a human art, which resulted from the beginning of a culture which highly aims the perfect civil constitution. Such a sociability can also be considered as a legal sociability. The third chapter focuses in the work *Critique of Judgement* (*KU*), which is the only one, as referred before, in which the concept of legal sociability occurs in the text. In this sense, the chapter rebuilds the Kant's text until it reaches to the approach of sociability concepts and, particularly, the one of legal sociability, and, because of that, it holds on an examination of these two concepts. The fourth and last chapter refers

to the work **Doctrine of Right (RL)**. This work does not show the concept of sociability, so it shows the concept of Right and the principle *honeste vive*, attributed to Ulpiano, considered by Kant a duty of law. This principle, also named juridical honesty, refers, according to Alessandro Pinzani in his text called *Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre*, to a pré-judicial condition, because it is an internal attitude and, thus, precedes the existence of legal rules and, therefore, of Right in general. Thus, this principle can be considered as legal sociability. This is what advocates here.

Keywords: sociability, Right, legal sociability, history, aesthetics.

ABREVIATURAS²
(das obras de Immanuel Kant)

Anth - Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

IaG – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

KpV – Kritik der praktischen Vernunft

KrV – Kritik der reinen Vernunft

KU - Kritik der Urteilskraft

MAM – Mutmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte

MS –Metaphysik der Sitten

RL – Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

TL - Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre

SF -Der Streit der Fakultäten

TP - Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

WDO – Was heisst sich im Denken orientieren?

² As citações das obras de Kant seguem o padrão adotado pela *Kant Gesellschaft Deutschland*, a saber, primeiramente vem a *abreviatura* do título original, conforme consta nesta lista de abreviaturas, após, o *símbolo AA* – referente à edição da academia; seguido do número do *volume* da respectiva edição; a *página* do original em alemão e, finalmente, a(s) *linha* (s).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1 - Sociabilidade e Direito na obra <i>A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (IaG-1784)</i>	29
1.1 O conceito de <i>história</i>	29
1.2 O conceito de <i>natureza</i>	33
1.3 As proposições sobre a <i>história</i>	35
1.4 O conceito de sociabilidade: a insociável sociabilidade	37
1.5 O conceito de <i>direito</i>	43
CAPÍTULO 2 – Sociabilidade e Direito na obra <i>Início conjectural da história humana (MAM- 1786)</i>	57
2.1 Breve reconstrução da abordagem de Kant	59
2.1.1 O primeiro início da história humana	59
2.2 O primeiro passo da razão	63
2.3 O segundo passo da razão	64
2.4 O terceiro passo da razão	68
2.5 O quarto passo da razão	69
2.6 Um prelúdio do direito e da sociabilidade legal?.....	71
2.7 Os resultados da primeira história da humanidade	75
2.8 A determinação moral da espécie humana	79
2.9 O prelúdio da união em sociedade	82
CAPÍTULO 3 - Sociabilidade e Direito na obra <i>Crítica da faculdade do juízo (KU-1790)</i>	87
3.1 Uma breve introdução à Crítica da faculdade do juízo	88
3.2 Breve reconstrução da abordagem de Kant	89
3.2.1. As duas <i>Introduções</i>	89
3.2.2. A <i>Introdução</i> propriamente dita	91
3.2.2.1 <i>Da divisão da Filosofia</i>	91
3.2.2.2 <i>Do domínio da Filosofia</i> em geral	92
3.2.2.3 <i>Da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo</i>	92
3.2.2.4 <i>Da faculdade do juízo como uma faculdade legislante a priori</i>	95
3.2.2.4.1 <i>O juízo determinante e o juízo reflexionante</i>	95
3.3 A divisão da Crítica da faculdade do juízo	97
3.4 A faculdade de juízo estética	99
3.5 Analítica da faculdade de juízo estética	100

3.5.1 A analítica do belo.....	100
3.5.1.1 O juízo de gosto	100
3.5.1.1.1 O primeiro momento do juízo de gosto: <i>segundo a qualidade</i>	101
3.5.1.1.2 O segundo momento do juízo de gosto: <i>segundo sua quantidade</i>	103
3.5.1.1.3 O terceiro momento do juízo de gosto: <i>segundo a relação dos fins que nele é considerada</i>	106
3.5.1.1.4 O quarto momento do juízo de gosto: <i>segundo a modalidade da complacência no objeto</i>	108
3.5.1.2 Dedução dos juízos estéticos puros	109
3.6 O conceito de <i>sensus communis</i>	113
3.6.1 O conceito de <i>sensus communis</i> propriamente dito	123
3.7 O conceito de <i>sociabilidade</i>	131
3.7.1 O <i>impulso</i> à sociedade como natural ao ser humano	133
3.7.2 A <i>sociabilidade</i> como <i>aptidão</i> e <i>propensão</i> do ser humano à sociedade	134
3.7.2 A <i>sociabilidade</i> como <i>aptidão</i> e <i>propensão</i> do ser humano à sociedade	134
3.7.3 A <i>sociabilidade</i> como <i>requisito</i> do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade e, portanto, como <i>propriedade</i> pertencente à humanidade	134
3.8 O conceito de <i>sociabilidade legal</i>	138
3.8.1 Introdução	138
3.8.2 A <i>propedêutica</i> de toda arte bela	139
3.8.2.1 § 44, <i>Da arte bela</i>	139
3.8.3 O conceito de <i>sociabilidade</i> no § 60 da KU	140
3.8.4 O conceito de <i>sociabilidade legal</i> propriamente dito	143
CAPÍTULO 4 - Sociabilidade e Direito na obra <i>Princípios metafísicos da doutrina do direito (RL-1797)</i>	155
4.1 Introdução	155
4.2 A <i>Introdução à doutrina do direito</i>	156
4.2.1 O conceito de direito	156
4.3 A <i>Divisão da Doutrina do direito</i>	162
4.4 As três regras (pseudo-)ulpianas	164
4.5 O princípio <i>honeste vive</i> : um dever interno de direito	167
4.6 O princípio <i>honeste vive</i> : num estado pré-jurídico?	172
4.7 O princípio <i>honeste vive</i> : imperativo da justiça pessoal?	176
CONCLUSÃO	181
REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO

A *sociabilidade* talvez não tenha sido propriamente um tema do século XVIII, século de Kant, ou, ao menos talvez não tenha sido um tema do próprio Kant. Em função disso, ao se estudar as suas obras, em especial as da sua denominada filosofia prática, o que designa as obras relativas à moral, política, história, direito, religião, antropologia, pedagogia, entre outras, muitas vezes imprime-se um cunho individualista, subjetivista às mesmas, como se Kant houvesse desconsiderado o aspecto social, ou sociável, do ser humano.

Uma leitura mais atenta, no entanto, percebe que essa interpretação não condiz com a filosofia de Kant, haja vista que o conceito de sociabilidade ocorre em diversas obras de sua filosofia prática, talvez apenas ele não tenha sido problematizado de forma tão aprofundada como se desejaria. É provavelmente em decorrência disso que a literatura filosófica a respeito desse conceito em Kant também seja reduzida, o que dificulta, é verdade, mas não impede, uma pesquisa a esse respeito.

Já o direito, ao contrário, é um tema destacado no século XVIII e, como não podia deixar de ser, é um tema importante para Kant. O problema do direito é investigado em diversas obras de sua filosofia e não apenas naquelas dedicadas à filosofia do direito em especial, mas também, por exemplo, nas dedicadas à filosofia política, à filosofia da história, entre outras. Por sua vez, a literatura filosófica a respeito do conceito do direito em Kant é, diferentemente do que ocorre com o de sociabilidade, bastante ampla.

Uma obra da filosofia prática de Kant em que ambos os conceitos são discutidos é, por exemplo, **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (*IaG*), publicada em 1784.

O filósofo começa a obra afirmando que a *história* se ocupa das manifestações da liberdade da vontade, as quais são as ações humanas. Estas “como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”.³ Porém, os seres humanos não procedem nem apenas de modo instintivo e “nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo”,⁴ dessa forma, o filósofo não pode pressupor nos seres humanos, “tomados em seu conjunto, nenhum **propósito** racional **próprio**”,⁵ e, portanto, “ele não tem outra saída senão tentar descobrir,

³ *IaG*, AA 08: 017 e KANT, 1986, p. 09.

⁴ *IaG*, AA 08: 017. KANT, 1986, p. 10.

⁵ *IaG*, AA 08: 018. KANT, 1986, p. 10.

neste curso absurdo das coisas humanas, um **propósito da natureza** que possibilite todavia uma história segundo determinado plano da natureza”.⁶ E, assim, Kant quer ver se consegue encontrar um fio condutor para tal história.

Encontrar esse propósito da natureza, o qual servirá como um fio condutor para a história do mundo, isto é, que possibilitará uma história segundo determinado plano da natureza é o seu objetivo nessa obra. É que Kant tem em mente o projeto de redação de uma história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais. Em outras palavras, é o projeto de uma história *a priori*. É uma tentativa filosófica de elaborar uma história universal do mundo segundo um fio condutor *a priori*, o qual deseja encontrar. Nesse sentido, a obra será desenvolvida na forma de *proposições sobre a história*.

A **Primeira Proposição** afirma que todas as disposições naturais de uma criatura destinam-se a se desenvolver plenamente e conforme a um fim. O meio que a natureza utiliza para promover o desenvolvimento de todas as disposições da espécie humana, diz a **Quarta Proposição**, é o *antagonismo* dessas disposições na sociedade, porque ele acaba por se tornar a causa de uma ordem regulada por leis dessa sociedade. E por antagonismo entende Kant aqui a *insociável sociabilidade* dos seres humanos, que é propriamente a tendência destes a entrar em sociedade que estaria ligada a uma oposição, que é geral, e que ameaça de forma constante dissolver essa sociedade. Ou seja, a sociabilidade é qualificada como *insociável*, e, assim, ela é o antagonismo presente na espécie humana. Ele é favorável, entretanto, porque acaba por obrigar os indivíduos a entrar em um estado civil conforme leis. Percebe-se aí também a presença do *direito*.

Em conformidade a isso, a **Quinta Proposição** assevera que o maior problema para a espécie humana resolver é o alcance de uma sociedade civil que administre de forma universal o direito, isto é, “uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma **constituição civil** perfeitamente **justa**”.⁷ Porque é somente em sociedade e na que possuir a máxima liberdade, o que designa uma liberdade com seus limites definidos e garantidos o mais precisamente possível, de modo que a de um possa coexistir com a dos outros, que o desenvolvimento de todas as

⁶ *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 10.

⁷ *IaG*, AA 08: 022. KANT, 1986, p. 15. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

disposições da humanidade pode ser alcançado, entende Kant, coisa que reitera em proposições seguintes.

Contudo, a resolução do problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita não pode se dar isoladamente, quer dizer, no interior de uma sociedade ou mais propriamente de um Estado. Ela depende diretamente da resolução do problema da relação legal externa entre os Estados. É que estes também se encontram, em função da insociável sociabilidade, na mesma condição de liberdade irrestrita em que se encontravam os indivíduos, o que faz, por conseguinte, com que cada qual espere do outro os mesmos problemas que afligiam os indivíduos e os obrigava a entrar num estado civil conforme leis. E, dessa forma, o mesmo antagonismo será o meio a impelir os Estados a “buscar um estado de tranqüilidade e segurança numa constituição sob leis”,⁸ em outras palavras, acabará por conduzi-los a entrar numa federação de nações, conforme Kant. conclui, portanto, que uma constituição política perfeita interior e exteriormente é o único estado no qual a natureza pode desenvolver completamente as disposições da espécie humana.

Outra obra de Kant sobre filosofia da história em que os conceitos de sociabilidade e de direito são discutidos é **Início conjectural da história humana (MAM)**, publicada dois anos após *IaG*, ou seja, em 1786. E, como o próprio título diz, Kant pretende conjecturar sobre o primeiro início da história humana, quer dizer, sobre “a história do primeiro desenvolvimento da liberdade”,⁹ e o desdobramento da obra se dá em forma de passos da razão. Para tanto, utiliza como guia a Gênesis, Cap. II-VI mas somente com o intuito de verificar “se o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica”,¹⁰ ou seja, tem em mente outra vez uma *história a priori*.

Toma como ponto de partida propriamente a existência do ser humano já adulto, em um único casal, para que não surgisse daí a guerra e assim se culpasse a natureza “de ter deixado faltar, através da diversidade de ascendentes, uma organização destinada à *sociabilidade* como o *fim mais alto da determinação humana*”.^{11, 12}

⁸ *IaG*, AA 08: 024. KANT, 1986, p. 17.

⁹ *MAM*, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157. *Itálicos acrescentados*.

¹⁰ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009a, p. 110. KANT, 2009b, p. 157. KANT, 2010, p. 15.

¹¹ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009b, p. 158. *Itálicos acrescentados*.

¹² Esta ideia, ou seja, a *sociabilidade* como o *fim mais alto da determinação humana* não mais ocorrerá na obra.

A partir disso, Kant desenvolve os passos da razão. *O primeiro* é o instinto de nutrição, que consistiu no incentivo ao ser humano para que experimentasse diferentes frutos e pode ser tomado como uma “primeira tentativa de uma livre escolha”,¹³ pois significou o tomar consciência de que a razão é uma faculdade que possibilita ultrapassar barreiras que prendem todos os animais.

O segundo passo da razão é o instinto sexual e se refere à recusa, que permitiu ao ser humano passar do apetite meramente animal aos poucos ao amor e, como consequência adveio a decência, a qual oferece, enquanto verdadeiro fundamento de toda sociabilidade, o primeiro aceno da formação do ser humano como criatura moral.

Já *o terceiro passo da razão* se referiu à espera refletida do futuro, que é a faculdade de não apenas fruir os momentos presentes mas também tornar presente um futuro distante, possibilitando, assim, preparar-se para ele. Por consequência, o ser humano anteviu com temor algo que também acontece com todos os animais mas sem preocupar nenhum: a morte.

O quarto passo da razão, o qual é o último, se deu quando o ser humano se compreendeu enquanto fim da natureza. E essa representação envolveria, conforme Kant, apesar de obscuramente, a mesma compreensão com relação aos outros seres humanos, quer dizer, ele tinha de considerá-los da mesma forma como se concebia, ou seja, como um fim da natureza. Essa representação teria sido de longe uma preparação para as restrições que a razão deveria impor à vontade em relação aos demais; preparação que, de acordo com Kant, é muito mais necessária para a instituição da sociedade do que a inclinação e o amor. É que, como destaca Rohden, uma limitação da razão, nesse caso, o de um ser humano não utilizar o outro como meio seria, com vistas à igualdade de direitos de cada um, condição necessária para a instituição da sociedade.

A caminho da conclusão da obra, Kant se pergunta sobre como a cultura precisaria progredir para desenvolver as disposições que pertencem à determinação da humanidade enquanto espécie moral, de modo que não conflitasse com a humanidade enquanto espécie natural, o qual seria o inevitável conflito entre a *cultura* e a *natureza*. Apresenta o que seria um exemplo desse conflito, que se refere à época da maioridade, esta pensada como natural, ou seja, como impulso e capacidade de gerar sua espécie, mas também como a maioridade na sociedade civil. Como o ser humano natural já é um ser formado numa

¹³ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 2009b, p. 159.

idade em que o ser humano social é apenas um adolescente, isso gera um conflito, o qual “poderia ser desfeito apenas com uma *constituição civil perfeita* (o mais alto objetivo da cultura)”.¹⁴ Por fim, a sociabilidade é apresentada como uma *arte humana* e teria se desenvolvido a partir da origem da cultura.

Na obra **Crítica da faculdade do juízo (KU)**, cuja primeira edição foi publicada em 1790, apesar de não ocorrer, ao menos textualmente, o conceito de direito, ao contrário do de sociabilidade, e é onde ocorre propriamente o conceito de sociabilidade legal, conceito chave da presente tese.

Kant abre a Introdução dizendo que “se dividirmos a Filosofia, na medida em que esta contém princípios do conhecimento racional das coisas mediante conceitos [...], como é usual em teórica e prática, procederemos com total correção”.¹⁵ Pois a parte teórica se refere aos conceitos de natureza, é a filosofia da natureza, e a parte prática se refere ao conceito de liberdade, é a filosofia da moral; a primeira parte, ou seja, a filosofia teórica, é o domínio do entendimento e a segunda parte, a filosofia prática, é o domínio da razão, arremata Kant.

Contudo, existe ainda, continua Kant, um termo médio entre o entendimento e a razão, que é a faculdade do juízo. Esta é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de o universal ser dado, a faculdade do juízo que nele subsume é determinante, mas quando ela tiver que encontrar o universal a partir do particular, então a faculdade de julgar é reflexionante. Os juízos determinantes seriam de dois tipos, teóricos e práticos. Os primeiros dizem respeito ao entendimento, porque determinam tendo os conceitos do entendimento e os segundos dizem respeito à razão, porque determinam tendo os princípios práticos da razão. Os juízos reflexionantes também seriam de dois tipos: estéticos e teleológicos; os primeiros dizem respeito ao belo e ao sublime, os segundos, à finalidade de natureza como sistema.

A **KU** trata dos juízos reflexionantes. Sua primeira parte trata dos juízos reflexionantes estéticos, a segunda, dos juízos reflexionantes teleológicos, parte esta que não será analisada aqui. Ao falar da “faculdade do gosto enquanto faculdade de juízo estética”,¹⁶ Kant afirma que a investigação da mesma é empreendida simplesmente com um propósito transcendental, no intuito de demonstrar as condições de

¹⁴ **MAM**, AA 08: 117. KANT, 2009b, p. 167. *Itálicos acrescentados*.

¹⁵ **KU**, AA 05: 171.04-08. **KU** B XI.

¹⁶ **KU**, AA 05: 170. 05. **KU**, B IX.

possibilidade do juízo estético, é que ele quer que a estética emita juízos universais.

Na Primeira seção da **Crítica da faculdade de juízo estética**, intitulada Analítica da faculdade de juízo estética, propriamente a Dedução dos juízos estéticos puros, no § 41 Kant dirá que empiricamente o belo interessa somente em sociedade e destacará pelo menos três aspectos: (i) o impulso à sociedade, como natural ao ser humano; (ii) a sociabilidade, como aptidão e propensão à sociedade; e (iii) tal sociabilidade, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto, como propriedade pertencente à humanidade. Admitindo-se esses três aspectos, tem-se, então, de encarar também o gosto como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual pode ser comunicado a outro, inclusive o sentimento, e, conseqüentemente, o gosto como meio de promover o que a inclinação natural reivindica.

Já na Segunda seção da **Crítica da faculdade de juízo estética**, intitulada Dialética da faculdade de juízo estética, em seu Apêndice, o § 60, Kant dirá que a propedêutica da arte bela, enquanto dirigida para o mais alto grau de sua perfeição, não se encontra em regras ou mandamentos e sim no cultivo das faculdades do ânimo, chamada *humaniora*. Porque *presumivelmente*, como destaca, o conceito de humanidade tenha dois significados, ao menos no âmbito da **KU**, o de um *universal sentimento de participação* e o de uma *faculdade de comunicação íntima e universal*. Estas duas qualidades unidas constituem a sociabilidade que convém à humanidade, através da qual a humanidade se distingue da limitação animal.

Logo em seguida, Kant apresenta o conceito *sociabilidade legal*, ele afirma que

a época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade **legal**, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo).¹⁷

¹⁷ **KU**, AA 05: 355. 32-36. **KU**, B 262-263. **Negritos de Kant**.

Há que se ressaltar, antes de tudo, que esse conceito não mais ocorre na obra e, além disso, como destaca Rohden, isso explica, provavelmente, a reduzida literatura a seu respeito.

Seguindo o texto, é através desse tipo de sociabilidade que um povo constitui uma coletividade duradoura e a *sociabilidade legal* teve de unir, não sem grandes dificuldades, liberdade, e também igualdade, à coerção, esta mais no sentido do respeito e da submissão por dever do que no sentido de uma coerção por medo. Portanto, para se chegar à *sociabilidade legal* é preciso coadunar liberdade, igualdade e coerção, coadunar de uma forma ética, entende Rohden. Este dirá, a partir disso, que é

*pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o homem tem condições vida coletiva. [...] Sem essa capacidade e disposição de deixar-se guiar por eles [regras e princípios de convivência], a sociedade é impossível. Com isso fica claro o sentido da sociabilidade legal: ela é a capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito.*¹⁸

É porque o ser humano é capaz de se impor uma obrigação e de se responsabilizar por suas ações que é capaz de viver em sociedade. Sem essa capacidade de agir conforme regras e princípios de convivência, não seria possível a sociedade. Esse seria propriamente o sentido da sociabilidade legal, capacidade e disposição de se deixar guiar por princípios do Direito. Mais adiante, Rohden dirá ainda que o Direito é “a forma da *sociabilidade legal* e é também a possibilidade de expressá-la concretamente”.¹⁹ O texto de Rohden em que se encontram tais passagens intitula-se **Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant**, o qual servirá como uma espécie de *chave de interpretação* do conceito kantiano de sociabilidade legal e, por conseguinte, será também o texto chave da presente tese.

Por fim, uma obra da filosofia do direito de Kant, **Princípios metafísicos da doutrina do direito**, a *Rechtslehre (RL)*, ou **Doutrina do direito** simplesmente. Nela não ocorre o conceito de sociabilidade, ao contrário do conceito de direito. Ela compõe, como se sabe, juntamente com **Princípios metafísicos da doutrina da virtude**, a *Tugendlehre (TL)*, a obra **Metafísica dos costumes**, a qual, conforme

¹⁸ ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados.*

¹⁹ ROHDEN, 1994, p. 105. *Itálicos acrescentados.*

observa Kant em seu **Prefácio**, deveria seguir o sistema, após a Crítica da razão prática.

Mas o que Kant entende propriamente por *doutrina do direito*? Ele abre a **Introdução à doutrina do direito** respondendo que “o conjunto de leis, para as quais é possível uma legislação externa chama-se **doutrina do direito** (*jus*)”.²⁰ Em seguida, pergunta o que é o direito? Aqui, distingue a parte positiva da parte natural do direito. Na primeira, trata-se de dizer “*o que é de direito (quid sit juris)*, i.e., o que dizem ou disseram as leis em um certo lugar e em um certo tempo”.²¹ Num segundo momento trata-se de saber *o que é justo*, no sentido de indicar “o *critério universal* com que se pode conhecer em geral tanto o justo como o injusto (*justum et injustum*)”.²² E o direito é propriamente “o *conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade*”.²³

A Divisão da doutrina do direito é feita propriamente em dois termos, a saber, a Divisão geral dos deveres de direito e a Divisão geral dos direitos. Na primeira são apresentados os três deveres de direito ou os três princípios *atribuídos* ao jurista romano Domício Ulpiano (ca. 170-228). Esses deveres são os seguintes: sê um homem honesto [*honeste vive*], não faças mal a ninguém [*neminem laede*] e entra em uma sociedade com outros, na qual cada um possa conservar o seu [*suum cuique tribue*].²⁴ Já a Divisão geral dos direitos tem dois momentos “1. o direito como *doutrina* sistemática, se divide em **direito natural**, baseado apenas em princípios *a priori*, e direito **positivo** (estatutário), procedente da vontade de um legislador, [e] 2. o direito como **faculdade** (moral) de obrigar outros”,²⁵ que se divide em direito inato e adquirido, para este é exigido um ato jurídico. O direito inato é para Kant um só, a saber, a *liberdade*, na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal e é este direito único, originário, que pertence a cada homem em função de sua humanidade.

Passando-se Divisão geral dos deveres de direito, os quais são três, como já acima referidos, a passagem concernente ao primeiro princípio, reza:

²⁰ **RL**, AA 06: 229.

²¹ **RL**, AA 06: 229. *Itálicos acrescentados.*

²² **RL**, AA 06: 229. *Itálicos acrescentados.*

²³ **RL**, AA 06: 230. *Itálicos acrescentados.*

²⁴ Conforme KRIEGELIL, 1840, 3 v., p. 61. **RL**, AA 06: 237.

²⁵ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant.**

sê um homem honesto (*honeste vive*). A **honestidade jurídica** consiste em manter, na relação com outros, seu valor como o de um homem, dever que é expresso pela proposição: ‘não faças de ti um mero meio para os outros, mas sê ao mesmo tempo fim para eles’. Este dever será declarado, no que se segue, como obrigação procedente do *direito da humanidade* em nossa própria pessoa (*Lex justii*).²⁶

A fórmula *honeste vive* é entendida por Kant como um dever de interno direito. Pinzani questiona se podemos falar em tal coisa. Kersting considera tal conceito uma *contradictio in adjecto*. É que, de acordo com o próprio Kant, todos os deveres são ou deveres de direito, para os quais é possível uma legislação externa, ou deveres de virtude, para os quais não é possível uma legislação externa. E, como a honestidade jurídica diz respeito a uma atitude interna, não poderia, nesse caso, ser exigida de uma legislação externa, poderia apenas ser objeto de uma legislação interna. Já Heck entende que esse dever não constitui uma *contradictio in adjecto* porque ele formula a condição indispensável para a existência de direitos e deveres entre as partes, apesar de não ser possível para ele nem uma legislação externa nem o uso da coação para obrigar o seu cumprimento.

Por outro lado, Pinzani entende que a honestidade jurídica não consiste primeiramente no cumprimento da lei porque nós nos encontraríamos ainda num estado pré-jurídico, conforme Kant acentua logo à frente, consiste porém na afirmação de próprio valor como ser humano em relação aos outros. A honestidade jurídica “*é uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral*”,²⁷ complementa Pinzani e, desse modo, estaríamos ainda em um estado pré-jurídico, anterior ao direito propriamente dito. Se assim for, parece haver uma ligação entre o princípio *honeste vive* com o conceito de sociabilidade legal, se se entender que esta também se encontra em um estado pré-jurídico, em um momento que antecede o Direito.

Este trabalho tem como uma de suas hipóteses que sociabilidade e direito tem uma ligação, no sentido de a primeira conduzir, preparar para o segundo e o conceito de sociabilidade legal, em especial, parece ser o elo de ligação entre esses dois conceitos. Em sendo assim, uma

²⁶ **RL**, AA 06: 236. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

²⁷ PINZANI, 2005, p. 75. *Itálicos acrescentados*.

hipótese complementar deste trabalho é que o conceito de sociabilidade pode ser entendido como um pré-requisito, como uma condição preliminar do direito, através do conceito de sociabilidade legal, segundo interpretação do professor Valerio Rohden, cujo parecer servirá como uma espécie de *chave* de interpretação deste trabalho.

Pretende-se para tal investigar, em um percurso por 04 obras, acima referidas, em que medida a sociabilidade pensada por Kant, pelo fato de conduzir e preparar o ser humano em particular e a espécie humana como um todo ao direito em geral, como parece ser possível depreender dessas obras, pode ser considerada uma sociabilidade legal e, assim, que o conceito de sociabilidade em Kant pode ser considerado como um pré-requisito ou como uma condição preliminar do direito. E, mesmo que na obra **RL** não ocorra o conceito de sociabilidade, investigar-se-á o princípio *honeste vive*, procurando ver em que sentido ele pode se referir àquele conceito, pois, como o conceito de sociabilidade legal pode se referir a um estado pré-jurídico, como se procurará mostrar, e o princípio *honeste vive* se refere a esse estado, segundo Pinzani, desse modo, esses conceitos podem também aí estar ligados.

Esse é o problema da tese, por assim dizer.

CAPÍTULO 1 - SOCIABILIDADE E DIREITO NA OBRA A IDÉIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO DE VISTA COSMOPOLITA (*IaG* – 1784)

1.1 O conceito de *história*

Como ponto de partida, se fará um breve esboço do conceito de *história* em Kant, ao menos como ele é apresentado na obra **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (*IaG*).²⁸

Há que se destacar, em primeiro lugar, que Kant distingue textualmente *Weltgeschichte* e *Historie*. *Weltgeschichte* é entendida como a “idéia de uma história do mundo, que de certo modo tem um fio condutor *a priori*”.²⁹ Já a segunda é a “história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente”.³⁰

A esse respeito, Ricardo Terra observa que

a filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação dos costumes dos povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram.³¹

Depreende-se daí que a *história i*) que se constitui do acúmulo de fatos empíricos; *ii*) que depende somente de algum tipo de ordenação; *iii*) que se refere a uma abordagem, mais ou menos ampla, de variados povos e civilizações; *iv*) que consiste na comparação dos costumes dos povos; *v*) que busca a causa de instituições que existiram é a *Historie*,

²⁸ *IaG*, AA 08. Utilizar-se-á também aqui a edição brasileira: KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra: **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**). São Paulo: Brasiliense, 1986, (Coleção Elogio da Filosofia).

²⁹ *IaG*, AA 08: 30: 29-30. KANT, 1986, p. 23.

³⁰ *IaG*, AA 08: 30: 30-31. KANT, 1986, p. 23.

³¹ TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra: **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**). São Paulo: Brasiliense, 1986, (Coleção Elogio da Filosofia), p. 58.

quer dizer, a história propriamente dita, composta apenas de forma empírica, a “disciplina do entendimento”,³² segundo Lebrun.

Em contrapartida, a *Weltgeschichte*, é o projeto de “redigir uma **história** (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais”.³³ Não uma história tal como *acontece*, tal como *é* o curso do mundo, mas sim como este deveria ser, caso ele seguisse certos fins racionais.

Então, não é a história tal como acontece, quer dizer, a história composta apenas de forma empírica, que a Kant interessa nessa obra mas sim a ideia de uma história do mundo que tem um fio condutor *a priori*. O que ele quer encontrar é um *sentido* na história, “um sentido para o devir”,³⁴ “um sentido no devir histórico”,³⁵ e, dessa forma, a *Weltgeschichte* é, segundo Lebrun, o “discurso sobre o sentido necessário da história”.³⁶ Ela é uma tentativa de elaboração de um sentido para o devir histórico, um sentido *necessário*.

É que, de forma geral, os seres humanos não procedem apenas de modo instintivo e “nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo”³⁷ e, dessa forma,

como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum **propósito** racional **próprio**, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um **propósito da natureza** (*Naturabsicht*) que possibilite todavia uma história segundo determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor (*Leitfaden*) para tal história.³⁸

O objetivo de Kant na obra *IaG* é o de, primeiramente, encontrar, nesse *curso absurdo das coisas humanas*, quer dizer, no que “se mostra

³²LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra: **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**). São Paulo: Brasiliense, 1986, (Coleção Elogio da Filosofia), p. 75.

³³*IaG*, AA 08: 29: 07-09. KANT, 1986, p. 22.

³⁴TERRA, 1986, p. 58.

³⁵TERRA, 1986, p. 61.

³⁶LEBRUN, 1986 p. 75.

³⁷*IaG*, AA 08: 17: 28. KANT, 1986, p. 10.

³⁸*IaG*, AA 08: 18: 06-12. KANT, 1986, p. 10. **Negritos de Kant.**

confuso e irregular nos sujeitos individuais”³⁹ esse *propósito da natureza* para a espécie humana, para, a partir daí, então, elaborar uma história segundo determinado plano da natureza⁴⁰ para essa espécie.

Sua tentativa nessa obra é, então, “uma **tentativa filosófica** de elaborar uma história universal do mundo segundo um plano da natureza”.⁴¹ É uma tentativa de redigir uma história segundo uma *ideia* de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais. Encontrando esse propósito da natureza, ele poderia servir como o fio condutor para tal história, um fio condutor *a priori*, pois, como já visto, *Weltgeschichte* é a “idéia de uma história do mundo, que de certo modo tem um fio condutor *a priori*”.⁴²

Portanto, não é uma história composta *apenas de forma empírica* que interessa a Kant, mas é aquela que pode ser vista como *uma ideia de uma história do mundo, que de certo modo tem um fio condutor a priori*, uma história de como deveria ser o curso do mesmo caso ele fosse adequado a certos fins racionais, numa palavra, uma *história a priori*.⁴³

³⁹ *IaG*, AA 08: 17: 09-10. KANT, 1986, p. 09.

⁴⁰ O significado, ou os significados, que o termo natureza possa ter nesse contexto, isto é, em *IaG*, ver-se-á mais adiante.

⁴¹ *IaG*, AA 08: 29: 07-09. KANT, 1986, p. 22.

⁴² *IaG*, AA 08: 30: 29-30. KANT, 1986, p. 23.

⁴³ Pode-se perguntar: é possível uma *história a priori*? A *questão da possibilidade de uma história a priori*, Kant irá colocá-la textualmente em **O Conflito das faculdades**. Lá ele pergunta “mas como é possível uma *história a priori*?” (*SF*, AA 07: 79: 23, 80: 01.). KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades** (tradução de Artur Morão: *Der Streit der Fakultäten*), Lisboa: Edições 70, 1993, p. 96). É uma questão por demais complexa para ser desenvolvida em poucas linhas, mesmo assim ela será referida, mas mais a título de comentário. Kant responde que é ela possível “se o próprio advinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia” (*SF*, AA 07:80: 01-02.). KANT, 1993, p. 96). Mas ela também pode ser resolvida de outra maneira, “sendo desenvolvida na forma da pergunta pelo progresso – estará a humanidade em constante progresso? Não é possível responder a esta pergunta *apenas* pela experiência” (TERRA, 1986, p. 58). É que, apesar de se poder constatar que houve progresso em alguns períodos históricos, mas, como o ser humano é livre, “ele poderia mudar o rumo das coisas” (Idem.). E, assim, “na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser **causa** do progresso para o melhor e (já que tal deve ser acto de um ser dotado de liberdade) seu **autor**” (*SF*, AA 07:80: 01-02.). KANT, 1993, p. 100.). Agora não é mais o advinho que faz e organiza os eventos que anuncia previamente, mas se busca na espécie humana algo que possa garantir que ela mesma seja a causa do progresso e a sua autora. Assim, diz Terra, “seria possível pensar no desenvolvimento futuro da humanidade e desta maneira elaborar uma história com um fio condutor *a priori*” (TERRA, 1986, p. 58.). E esse evento será como que um “indicativo, como [um] sinal histórico” (*SF*, AA 07:80: 01-02.) KANT, 1993, p. 101.) do progresso constante para melhor. Ele tem de ter provocado uma “simpatia universal e desinteressada” (TERRA, 1986, p. 59.). E “o acontecimento que provocou estas manifestações dos espectadores foi a Revolução Francesa” (Idem.).

Assim, tem de se ter claro que a *história* da qual fala Kant, ao menos no contexto de *IaG*, é uma *história a priori*; enquanto ideia de uma história do mundo que tenha de certa forma um fio condutor *a priori*. Seu propósito é elaborar uma história universal do mundo segundo um *plano da natureza*, segundo um propósito racional da natureza para seres que não procedem segundo propósito racional próprio. Plano ou propósito esse que, no entender de Kant, poderia ser tomado como um fio condutor.

É, então, a *Weltgeschichte* não a tentativa de redigir uma história tal como ela é, quer dizer, tal como ela se apresenta empiricamente e sim um projeto de redação de uma história segundo uma *ideia* de como *deveria ser* o curso do mundo, se ele fosse adequado a fins racionais, quer dizer, segundo um plano, ou um propósito racional, mesmo que não próprio da espécie humana, porém da natureza. E uma tal história poderia ser denominada de *história a priori*.

Ela não é a *história enquanto acúmulo de fatos*, ou seja, a história propriamente dita, composta apenas de forma empírica, mas a *história* segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo segundo um propósito racional, mesmo que não seja um propósito próprio da espécie humana e sim da natureza para ela.

Se se pensar a história enquanto uma história do mundo que tenha de certa forma um fio condutor *a priori*, de outra maneira, segundo um propósito ou um plano da natureza, ou ainda, segundo uma ideia de como deveria ser a história do mundo se ele fosse adequado a certos fins racionais essa história é, então, uma história concebida teleologicamente. É uma história segundo uma ideia teleológica de natureza, ou melhor dizendo, segundo a *doutrina teleológica da natureza (teleologischen Naturlehre)*,⁴⁴ coisa que Kant afirma já na primeira proposição da obra.

Portanto, a *Weltgeschichte* é a ideia de uma história do mundo segundo um propósito racional. É a história segundo a ideia de um fim, um fim racional. É a história enquanto uma ideia da minha razão. É a ideia de uma história do mundo, que tem, de certa forma, um fio condutor *a priori*. E, uma tal história, poderia ser denominada de *história a priori*.

⁴⁴ Conforme *IaG*, AA 08: 18: 23-24. Conforme KANT, 1986, p. 11.

1.2 O conceito de *natureza*⁴⁵

Porém, pode-se perguntar, ao falar em propósito da *natureza*, em plano da *natureza* para criaturas que procedem sem um plano próprio, o que Kant entende por *natureza*? Tomar-se-á novamente o texto de Ricardo Terra. Para responder tal questão, ele, baseando-se em Chiodi, afirma que

além dos significados no plano teórico, Chiodi distingue, em Kant, três significados antropológicos do termo ‘natureza’: 1) ‘natureza’ como origem do bem (*providência, fim, racionalidade*). 2) ‘natureza’ como origem do mal (*natureza selvagem, brutal, etc.*). 3) ‘natureza’ como *natureza humana*. Os dois primeiros destes três conceitos expressam possibilidade e como tal confluem no terceiro, definindo-o’ (CHIODI, P. *La filosofia kantiana della storia. Rivista di Filosofia*, (58), 1967, p. 281.). Nesta análise, Chiodi entende que a palavra *natureza* na **Idee [IaG]** entraria no seguinte contexto argumentativo: ‘1) a ‘natureza’ humana é tal que os homens se dão um ordenamento cosmopolita (em que se tenham em conta os interesses de todos) ou o gênero humano alcançará a própria destruição; 2) a ‘natureza’ humana enquanto natureza de um ser *rationabile* (não *rationale*),⁴⁶ é tal que torna mais provável a conservação em base a acordos que a destruição num conflito sem quartel; 3) a ‘natureza’ humana é tal que estes acordos não poderão nunca ter um caráter definitivo’ (*Ibidem*, p. 280).⁴⁷

⁴⁵ Como foi referido o termo *natureza* na abordagem da *história* em **IaG**, tratar-se-á dele um pouco agora, porém, não se tratará desse termo apenas neste momento, porque se pretende, ao longo do capítulo, desenvolvê-lo assim como aparece ao longo da obra.

⁴⁶ Aqui Chiodi se refere provavelmente também à obra **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, mais especificamente à passagem “como animal dotado da **faculdade da razão** (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal **racional** (*animal rationale*)” (**Anthropologie in pragmatischer Hinsicht** (*Anth*) AA 07: 321: 33-35. KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. (tradução de Clélia Aparecida Martins: **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**). São Paulo: Iluminuras, 2006, (Coleção Biblioteca Pólen), p. 216.).

⁴⁷ TERRA, Ricardo, 1986, p. 61. *Itálicos acrescentados*.

Segundo Chiodi, haveria, então, em Kant pelo menos três significados, *antropológicos* do termo natureza. O primeiro diz respeito à natureza enquanto *princípio*, e, nesse caso especificamente, enquanto princípio do *bem* e, como tal, referir-se-ia à *providência*, ao *fim*, à *racionalidade*.

Um outro significado diz respeito à natureza também enquanto *princípio*, porém, desta vez, enquanto princípio do *mal* e, dessa forma, referir-se-ia à *natureza selvagem*, à *natureza brutal* etc.

Um último significado refere-se propriamente à *natureza humana*. Os dois primeiros, no entender de Chiodi, expressam *possibilidade* e, enquanto *possibilidade*, confluiriam no terceiro e, assim, o definiriam.

Tomando-se especificamente o contexto do termo natureza na obra *IaG*, Chiodi entende que nessa a natureza humana é de tal forma que espécie proporciona a si mesma um ordenamento cosmopolita, pois, de outra forma a espécie terá a sua destruição. Um segundo aspecto é que a natureza humana, enquanto natureza de um ser *rationabile* (racionável ou razoável), isto é, de um ser dotado da faculdade da razão que pode fazer de si mesmo um ser racional,⁴⁸ é tal que torna mais provável a conservação com base em acordos. O último aspecto, porém, diz que a natureza humana é tal que estes acordos não podem ter um caráter definitivo.

Se se concordar com Chiodi, tem-se aí *diversos ângulos possíveis da abordagem do termo natureza humana*⁴⁹ em Kant e, em especial, na obra *IaG*. Grosso modo, os últimos significados dizem mais respeito ao contexto da *IaG* pelo aspecto *histórico* e *político* dos mesmos, já que se referem a uma constituição cosmopolita, à conservação e destruição da espécie, a acordos etc.

No entanto, há que se ter presente que esses significados, enquanto, *ângulos* ou *perspectivas* possíveis de abordar o termo natureza humana deprenderiam, de acordo com o exposto por Chiodi, daquele que é o último dos denominados *significados antropológicos*, o qual, por sua vez, seria uma confluência dos primeiros, que, dessa forma, o definiriam. Sendo assim, todos esses significados do termo natureza e, mais especificamente, os de natureza humana, estariam interligados e, portanto, todos eles diriam respeito, em alguma medida, à obra *IaG*.

⁴⁸ Conforme *Anth*, AA 07: 321: 33-35. KANT, 2006, p. 216.

⁴⁹ Conforme TERRA, Ricardo, 1986, p. 62.

Em relação aos últimos significados, enquanto *contexto argumentativo* na qual se inseriria a concepção de **natureza humana** na obra **IaG**, talvez Chiodi esteja certo, procurar-se-á, porém, examinar tal coisa ao longo de toda a obra. Contudo, chama mais atenção, num primeiro momento, o termo **natureza** somente. É que Kant se refere desde o início da **IaG** ao propósito da *natureza*, ao plano da *natureza* e à *doutrina teleológica da natureza*, como já destacado. E, se for correto afirmar que o filósofo concebe, nessa obra ao menos, a história segundo um propósito ou um plano da natureza, segundo uma ideia teleológica de natureza, então, o conceito **natureza** é aqui um dos conceitos mais importantes.

Além disso, pelo fato de Kant se referir à natureza enquanto tendo um propósito, um plano para a espécie humana e à doutrina teleológica da mesma, o significado, dentre aqueles destacados por Chiodi, que mais condiz com isso é, portanto, o de *natureza enquanto origem do bem* e, mais propriamente, como *providência, fim, racionalidade*.

Como esse significado de *natureza* enquanto *racionalidade* é um significado possível de ser depreendido daí, ou seja, da introdução da obra, esse será o significado tomado aqui, no presente capítulo, e, ao longo do mesmo, se procurará desenvolver melhor tal ideia.

1.3 As proposições sobre a *história*

Tendo assim, feito um esboço dos conceitos de *história* e de *natureza*, ao menos na obra **IaG**, mais com o intuito de chamar a atenção para esses dois conceitos do que propriamente para esgotar um exame sobre eles, passar-se-á ao texto propriamente dito.

Na *Introdução* da obra, Kant afirma que a “**história** (*Geschichte*)”⁵⁰ se ocupa da narrativa das manifestações (*Erscheinungen*) da liberdade da vontade - as *ações humanas*.⁵¹ E estas “como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”.⁵² E, por mais profundamente ocultas que possam estar as causas dessas manifestações,⁵³ a história (*Geschichte*),

permite todavia esperar que, com a observação, em sua linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso

⁵⁰ **IaG**, AA 08: 17: 04. KANT, 1986, p. 09

⁵¹ Conforme **IaG**, AA 08: 17: 03-05. Conforme KANT, 1986, p. 09.

⁵² **IaG**, AA 08: 17: 03-04. KANT, 1986, p. 09.

⁵³ Conforme **IaG**, AA 08: 17. Conforme KANT, 1986, p. 09.

regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.⁵⁴

Em primeiro lugar, Kant admite que existe a possibilidade de as causas das manifestações da liberdade da vontade, ou seja, as ações humanas, estarem “profundamente ocultas”.⁵⁵ Apesar disso, entende que a história (*Geschichte*) permite que se espere descobrir, através da observação do conjunto, diga-se do jogo da liberdade da vontade, um curso regular nesse, uma certa regularidade.

E, em se descobrindo esse curso regular, o que pode parecer confuso e irregular nas ações humanas, se observadas de forma individual, poderá ser visto, em seu conjunto, como um desenvolvimento, mesmo que lento, das disposições originais do ser humano.

O curso das ações humanas pode apresentar-se confuso e irregular quando observado nos sujeitos individuais porque os seres humanos “perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros”.⁵⁶ Apesar disso, eles seguiriam de forma despercebida (*unbemerkt*) como a um fio condutor o propósito da natureza.

Porém, como os seres humanos “não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como *razoáveis cidadãos do mundo* (*vernünftige Weltbürger*)”,⁵⁷ segue daí, que “o filósofo não pode pressupor nos homens (*Menschen*) e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum **propósito** racional *próprio*”.⁵⁸ Ele tem de tentar descobrir, então, “um **propósito da natureza**”⁵⁹ para a espécie humana, propósito esse que entenderá como o fio condutor para tal história.⁶⁰ Tal empreitada é, então, um dos objetivos de *IaG* e essa

⁵⁴ *IaG*, AA 08: 17. KANT, 1986, p. 09.

⁵⁵ *IaG*, AA 08: 17. KANT, 1986, p. 09.

⁵⁶ *IaG*, AA 08: 17. KANT, 1986, p. 10.

⁵⁷ *IaG*, AA 08: 17. KANT, 1986, p. 10. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁸ *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 10. **Negritos de Kant.**

⁵⁹ *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 10. **Negritos de Kant.**

⁶⁰ O propósito da natureza para todas as espécies, ao menos, já se encontra esboçado na **Primeira Proposição**. Ela reza propriamente que “**todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim**” (*IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 11. **Negritos de Kant.**) e isto está plenamente de acordo com a “**doutrina teleológica da natureza**” (*Idem*. **Negritos de Kant.**), do contrário, “não teremos uma natureza regida por leis” (*Idem*), e sim “uma indeterminação desconsoladora”

obra será desenvolvida na forma de **proposições** (*Satz*)⁶¹, as *proposições sobre a história*.

Assim, a **Primeira Proposição** reza propriamente que “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”,⁶² o que está de acordo com a *doutrina teleológica da natureza*, do contrário não se terá uma natureza regida por leis e sim “um jogo sem finalidade”⁶³ da mesma (*eine zwecklos spielende Natur*).⁶⁴

Como todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver plenamente e segundo um fim, também no ser humano isso deve acontecer. Neste, porém, enquanto “única criatura racional sobre a Terra”,⁶⁵ conforme a **Segunda Proposição**, “aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”. É, que, segundo Kant, cada ser humano precisaria de uma vida muito longa para aprender a usar plenamente todas as suas disposições naturais e, como a natureza só lhe concedeu uma vida curta, “ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações”⁶⁶ que possam transmitir umas às outras os seus avanços para assim conduzir, na espécie, “o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”.⁶⁷

1.4 O conceito de sociabilidade: a *insociável sociabilidade*

De acordo com isso, o desenvolvimento completo das disposições naturais do ser humano só se dará na espécie. Pergunta-se então, *como* acontecerá esse desenvolvimento? De que *meios* a natureza se utiliza para promovê-lo? A resposta está na **Quarta Proposição**, ela reza:

o *meio* (*Das Mittel*) de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o **antagonismo** das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a

(*Idem*). Não se desenvolverá tal *proposição* pelo fato de isso extrapolar o objetivo do presente capítulo.

⁶¹ Conforme *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 11.

⁶² *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 11. **Negritos de Kant.**

⁶³ *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 11

⁶⁴ Conforme *IaG*, AA 08: 18: 25-26. Conforme KANT, 1986, p. 11.

⁶⁵ *IaG*, AA 08: 18. 29. KANT, 1986, p. 11.

⁶⁶ *IaG*, AA 08: 19.07. KANT, 1986, p. 11.

⁶⁷ *IaG*, AA 08: 19. 09-10. KANT, 1986, p. 11.

causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.⁶⁸

É o antagonismo quem irá promover o desenvolvimento completo das disposições naturais da espécie humana. Segundo Terra, o antagonismo em Kant tem “a ver com sua concepção de homem (os conflitos entre as tendências diversas em cada homem e dos homens entre si)”.⁶⁹ É o conflito ou a luta vivida pelo ser humano entre as suas diferentes tendências e destas com as dos demais seres humanos. Nesses termos, o antagonismo diz respeito à concepção de *natureza humana* em Kant, se se concordar com Chiodi, para quem essa é definida a partir da confluência de *natureza* enquanto origem do bem (providência, fim, racionalidade) e de *natureza* enquanto origem do mal (natureza selvagem, brutal).⁷⁰

Terra e Chiodi atestam Kant quando este diz que,

eu entendo aqui por antagonismo (*Antagonism*) a *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*) dos homens, ou seja, a tendência (*Hang*) dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição (*Widerstand*) geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade.⁷¹

A *sociabilidade* consiste numa *propensão* dos seres humanos à sociedade;⁷² uma tendência a entrar nessa. Mas na obra *IaG*, Kant entende que ela está ligada a uma tendência oposta, quer dizer, a uma resistência a essa sociedade, que a coloca em risco de forma constante.

Kant se utiliza do termo *Hang*, que pode ser traduzido por *tendência* ou *inclinação*^{73, 74}. Desse modo, a espécie humana teria uma

⁶⁸ *IaG*, AA 08: 020. 26-28. KANT, 1986, p. 13. *Itálicos acrescentados. Negritos de Kant.*

⁶⁹ TERRA, Ricardo, 1986, p. 44.

⁷⁰ Conforme CHIODI, P. 1967, p. 281.

⁷¹ *IaG*, AA 08: 020. 30-33. KANT, 1986, p. 13.

⁷² Conforme *KU*, AA 05:296. *KU*, B 162.

⁷³ Conforme IRMEN, Friedrich e KOLLERT, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts Taschenbuch Portugiesisch. Portugiesisch-Deutsch. Deutsch-Portugiesisch*. Berlin: Langenscheidts-Redaktion, 1999, p. 844.

⁷⁴ Kant utiliza-se do termo *Hang*, que no português pode ser traduzido por *tendência* ou *inclinação* (conforme IRMEN, Friedrich e KOLLERT, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts Taschenbuch Portugiesisch. Portugiesisch-Deutsch. Deutsch-Portugiesisch*. Berlin: Langenscheidts-Redaktion, 1999, p. 844). Howard Caygill, em seu **Dicionário Kant**, infelizmente não aborda o verbete *tendência*, termo que, em se tomando como uma possível tradução do alemão *Hang*, entende-se ser um conceito importante da filosofia kantiana, pelo

tendência, uma *inclinação*, ou, ainda, uma *propensão* à sociedade. O ser humano seria tendente ou inclinado ou, ainda, propenso a se associar, a entrar em sociedade.

No entanto, essa *tendência* estaria ligada a uma resistência a ela, que é geral e que coloca em risco de forma contínua essa mesma sociedade. Dessa forma, a *insociável sociabilidade* consistiria no conflito entre tendências opostas, presentes em cada ser humano e também, por conseguinte, destas diferentes tendências entre os seres humanos.

Há que se destacar que Kant admite que os seres humanos possuem a tendência a entrar em sociedade, ou seja, eles possuem *sociabilidade*. Porém, essa tendência é acrescentada de uma *qualidade*, ela é uma sociabilidade *insociável*.

A *sociabilidade* pode ser entendida como uma *propriedade da espécie humana*, segundo a **Crítica do juízo**, a **KU**⁷⁵. Mas esta propriedade está acrescida de uma *qualidade*, ela é *insociável*. Não se pode dizer que os seres humanos não possuem essa aptidão, ou essa propensão, portanto, esse requisito, numa palavra, essa propriedade, necessária à vida em sociedade, eles a possuem. Contudo, essa tendência possui uma qualificação, uma qualidade, ela é *insociável*.

E, assim, esse é o *antagonismo* presente na espécie humana. É através dele que a natureza promoverá o desenvolvimento completo das suas disposições naturais, ela se utiliza dele para promover tal desenvolvimento; ele é o *meio*. É através dele que a natureza conduzirá, na espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é plenamente adequado à espécie humana.

E essa *disposição (Anlage)*, continua Kant na **Quarta Proposição**, seria evidente na natureza humana⁷⁶ porque o ser humano tem “uma *inclinação (Neigung)* para *associar-se* porque se sente mais

fato de estar expresso em várias obras de Kant, e, portanto, não poderia estar ausente naquele dicionário. Por sua vez, o verbete *inclinação* até consta em tal dicionário. Porém, ele somente é referido à filosofia moral de Kant, mais precisamente, apenas no sentido de *oposição ao dever* (“a filosofia moral de Kant está estruturada em torno da oposição entre dever e inclinação. [...] [o dever] está fundamentado na liberdade do mundo sensível, no qual a inclinação está firmemente enraizada. Por essa razão, na filosofia prática de Kant, a inclinação é chamada a representar os aspectos subjetivos, materialmente baseados e parciais da experiência moral humana, os quais são contrariados pelo objetivo, formal e universal, imperativo categórico”). CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, (Dicionário de filósofos), p. 195). E, em se referindo apenas à filosofia moral de Kant, o verbete *inclinação* não serve aqui para elucidar o termo, já que aqui ele se refere à filosofia da história de Kant e parece ter, ao menos, um sentido um pouco diferenciado.

⁷⁵ Conforme **KU**, AA 05:296. **KU**, B 162.

⁷⁶ Conforme **IaG**, AA 08: 020. Conforme **KANT**, 1986, p. 13.

como homem [*Mensch*] num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais”.⁷⁷ Mas, por outro lado, “ele também tem uma forte tendência (*Hang*) a separar-se (isolar-se)”⁷⁸ por ter uma qualidade insociável que o leva querer fazer tudo em seu proveito, o que provocará “oposição de todos os lados”,⁷⁹ da mesma forma como fará oposição por supor que os demais também agirão *em causa própria*.

O ser humano tem uma tendência a entrar em sociedade porque se *sentiria melhor, mais* como ser humano, em função da possibilidade de desenvolvimento de suas disposições naturais nesse estado, quer dizer, em sociedade. Todavia, a essa tendência está ligada uma oposição ou resistência (*Widerstand*) a se separar pois ele acaba agindo sempre de modo a obter *proveito próprio* e, assim, espera reação de todos os demais. Além disso, reagirá na mesma medida quando perceber um igual comportamento de qualquer outro, pois *julgando os outros como a si mesmo*, supõe que farão o mesmo.

Terra assevera que “a insociabilidade tem um papel fundamental como estímulo ao desenvolvimento”.⁸⁰ É a insociabilidade quem estimula a espécie humana a se desenvolver; é ela quem desperta as capacidades dos seres humanos. Pois, “os homens por seu egoísmo procuram fazer com que tudo se dirija para si, utilizado-se tanto da natureza como dos outros homens”,⁸¹ e, dessa forma, “eles esperam encontrar resistência destes e preparam-se para opor-se às suas tentativas”.⁸² Por conseguinte, “este movimento de resistência desperta as capacidades dos homens [...]. Sem isto permaneceriam incultos”.⁸³ E, dessa forma então, o antagonismo “leva ao desenvolvimento contínuo”.⁸⁴

Portanto, esse antagonismo, ou seja, a *insociável sociabilidade*, é favorável na medida em que desperta “todas as forças do homem, [e] o leva a superar a sua tendência à preguiça”.⁸⁵ E, a partir daí, “dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura”.⁸⁶ E teria início, “através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar,

⁷⁷ *IaG*, AA 08: 020-021. KANT, 1986, p. 13.

⁷⁸ *IaG*, AA 08: 021. KANT, 1986, p. 13.

⁷⁹ *IaG*, AA 08: 021. KANT, 1986, p. 13.

⁸⁰ TERRA, Ricardo, 1986, p. 72.

⁸¹ TERRA, Ricardo, 1986, p. 71-72.

⁸² TERRA, Ricardo, 1986, p. 72.

⁸³ TERRA, Ricardo, 1986, p. 72.

⁸⁴ TERRA, Ricardo, 1986, p. 72.

⁸⁵ *IaG*, AA 08: 021. KANT, 1986, p. 13.

⁸⁶ *IaG*, AA 08: 021. KANT, 1986, p. 13.

com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral (*sittlichen Unterscheidung*) em princípios práticos determinados (*bestimmte praktische Principien*)”.⁸⁷ E, dessa forma se transformaria um acordo para uma sociedade extorquido de forma patológica em “um todo moral (*moralisches Ganze*)”.^{88, 89}

⁸⁷ *IaG*, AA 08: 021. KANT, 1986, p. 13.

⁸⁸ *IaG*, AA 08: 021. KANT, 1986, p. 14. *Itálicos acrescentados*.

⁸⁹ Talvez seja pertinente destacar neste momento algumas distinções feitas por Kant entre os conceitos *moral* e *ética*, a saber, entre leis morais, que se dividem em éticas e jurídicas e, a partir disso, e, por conseguinte, entre moral e moralidade, entre outros, ao menos de acordo com a obra *Metafísica dos costumes* (*MS*). Na *Introdução* desta, Kant assevera que “as leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, se chamam **morais**. Se afetam só as ações meramente externas e a sua conformidade com a lei, se chamam **jurídicas**; mas se exigem que elas mesmas (as leis) devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são **éticas**” (*MS*, AA 06: 214. Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. (Tradução de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho: *Metaphysik der Sitten*). Madrid: Editorial Tecnos, 1994, 17. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*). As leis da liberdade são denominadas de leis morais. São denominadas de leis (morais) **jurídicas** se afetam apenas as ações externas e a sua conformidade com a lei. São denominadas de leis (morais) **éticas** se exigem que as leis devam ser os fundamentos de determinação das ações. E, dessa forma, “a conformidade com as leis jurídicas é a **legalidade** da acção e a conformidade com as leis éticas é a **moralidade**” (*MS*, AA 06: 214. Kant, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. (Tradução de José Lamego: *Metaphysik der Sitten*). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 19-20. **Negritos de Kant**). Mais ainda, “a legislação que faz de uma acção um dever e simultaneamente desse dever um móbil é **ética**. Mas a que não inclui o último na lei e que, conseqüentemente, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é **jurídica**” (*MS*, AA 06: 218-219. Kant, 2004, p. 27. **Negritos de Kant**). E, assim, “a mera concordância ou discordância de uma acção com a lei, sem ter em conta os seus móveis, chama-se **legalidade** (conformidade com a lei), mas aquela em que a ideia do dever decorrente da lei é ao mesmo tempo móbil da acção chama-se **moralidade** (*eticidade*) da mesma” (*MS*, AA 06: 219. Kant, 2004, p. 27. *Itálicos acrescentados*). Portanto, “a conformidade de uma acção com a lei é a sua **legalidade** (*legalitas*) e [a conformidade] da máxima [“princípio subjectivo da acção que o próprio sujeito erige em regra” (*MS*, AA 06: 219. Kant, 2004, p. 36.)] da acção com a lei a **moralidade** (*moralitas*) da acção” (*MS*, AA 06: 219. Kant, 2004, p. 36. *Itálicos acrescentados*). Dito isto, percebe-se que *Moral*, a partir da *MS*, refere-se às leis da liberdade, as quais não dizem respeito apenas às leis éticas, a legislação interna, como se poderia pensar num primeiro momento. As leis morais, isto é, as leis da liberdade, dizem respeito também às leis jurídicas, a legislação externa, já que estas também são leis da liberdade e não da natureza. Este é um ponto, quer dizer, no âmbito da *Moral*, ao menos no contexto da *MS*, encontram-se tanto as leis éticas quanto as leis jurídicas. Qual a diferença entre estas? Essa distinção expõe também a distinção entre moral e moralidade. Como antes referido, são leis **jurídicas** quando afetam apenas as ações externas e a sua conformidade com a lei, elas não incluem o dever na lei e com isso, admitem um móbil diferente da ideia do próprio dever. Essa mera conformidade de uma ação com a lei, sem levar em conta os seus móveis, denomina-se **legalidade**. As leis **éticas**, ao contrário, são as que exigem que a lei deva ser o fundamento de determinação das ações, quer dizer, a ideia do dever, que decorre da lei, deve ser ao mesmo tempo o móbil da ação. A isso se chama **moralidade** de uma ação. Portanto, *moral*, nesse contexto refere-se tanto às leis éticas quanto às leis jurídicas, por serem ambas leis morais, leis da liberdade. Já a **moralidade** se refere apenas a um desses aspectos da moral e que é quando ação teve como móbil a ideia do

Tendo-se em conta que Kant pode ter empregado o termo *moral* no sentido que textualmente ocorrerá na **Metafísica dos costumes (MS)** e que se refere tanto às leis éticas quanto às leis jurídicas, quer dizer, tanto à esfera da *moralidade* quanto da *legalidade*, então, talvez o que ele queira dizer, ao se referir à transformação de um *acordo* patológico para uma sociedade em um todo *moral*, e já que se trata de uma obra não de ética e sim de filosofia da história, que essa transformação não seja exatamente um progresso da moralidade, mas talvez um *progresso moral na história* no sentido de um *progresso jurídico*, já que nas próximas e também restantes proposições da obra **IaG** é o que se pode depreender.

Antes de se examiná-las, há que se destacar alguns aspectos do que foi visto até aqui. Em primeiro lugar, a sociabilidade é o *meio* (*Das Mittel*) de que a natureza se utiliza para realizar o pleno desenvolvimento das disposições da espécie humana. É através da sociabilidade que a natureza realizará o desenvolvimento completo das disposições naturais dessa espécie.

Um outro aspecto é que Kant admite que os seres humanos possuem a tendência a entrar em sociedade, ou seja, eles possuem sociabilidade. Porém, essa aptidão ou esse requisito⁹⁰ necessário à vida em sociedade está acrescido de uma *qualidade*, ela é uma sociabilidade *insociável*.

Um terceiro é que, se entendermos o termo *natureza*, no contexto da **IaG**, apenas enquanto *racionalidade*, seguindo-se Chiodi,⁹¹ e como a sociabilidade é o *meio* de que a natureza se utiliza para realizar o desenvolvimento de todas as disposições da espécie humana, dessa forma, depreende-se daí que a sociabilidade pode ser tomada como *fruto da natureza*, e então, por extensão, como *fruto da razão*. De outra forma, como a sociabilidade é o *meio* do qual a natureza se utiliza para realizar o desenvolvimento completo das disposições da espécie humana, grosso modo, ela poderia ser tomada como fruto da natureza, pois, se a natureza se utiliza dela, talvez seja no sentido de ser fruto seu,

dever que decorre da lei, quer dizer, quando a lei é o fundamento de determinação das ações. A isso se denomina de *moralidade* da ação.

⁹⁰ Conforme **KU**, AA 05:296. **KU**, B 162.

⁹¹ Conforme CHIODI, P., 1967, p. 281 apud TERRA, Ricardo, 1986, p. 61. *Itálicos acrescentados*. A passagem citada por Terra, já referida anteriormente, diz, “Chiodi distingue, em Kant, três significados antropológicos do termo ‘natureza’: ‘1) ‘natureza’ como origem do bem (*providência, fim, racionalidade*). 2) ‘natureza’ como origem do mal (*natureza selvagem, brutal, etc.*). 3) ‘natureza’ como *natureza humana*. Os dois primeiros destes três conceitos expressam possibilidade e como tal confluem no terceiro, definindo-o””. CHIODI, P., 1967, p. 281 apud TERRA, Ricardo, 1986, p. 61. *Itálicos acrescentados*.

uma obra sua. Além disso, se a natureza for entendida somente como racionalidade, a sociabilidade, da mesma forma, poderia ser tomada como fruto da razão. As proposições seguintes talvez venham a corroborar tal coisa.

1.5 O conceito de *direito*

Como, a partir da **Quinta Proposição**, Kant passa a dar uma ênfase maior ao *direito*, talvez possa ficar um pouco mais claro que o *progresso moral na história* do qual fala não é no sentido de um progresso da *moralidade* e sim no sentido de um progresso *jurídico*.

Também é a partir dessa proposição que Kant desenvolve mais a *ideia* do propósito supremo da natureza para a espécie humana e que é o pleno desenvolvimento de suas disposições naturais, ou como mais adiante expressará a condução de um grau inferior de animalidade a um grau supremo de humanidade.

Examinar a abordagem do *direito* da **Quinta à Nona Proposição** até o final da obra para ver em que sentido o *progresso moral na história* pode ser um progresso *jurídico* e examinar em que sentido a sociabilidade nessa obra pode estar ligada ao direito e, assim, ser uma *sociabilidade legal* são os objetivos a partir de agora.

Nesse sentido, iniciar-se-á por destacar uma extensa passagem da **Quinta Proposição**. Nela Kant assevera que

o maior problema (*Das größte Problem*) **para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga** (*zwingt*), **é alcançar** uma sociedade civil **que administre universalmente o direito**. Como *somente em sociedade* e a rigor naquela que admite a máxima liberdade de seus membros e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela *o mais alto propósito da natureza* (*die höchste Absicht der Natur*), ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação: assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores*

encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma **constituição civil** perfeitamente **justa**, deve ser a *mais elevada tarefa da natureza (die höchste Aufgabe der Natur)* para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela *tarefa*.^{92, 93}

Portanto, o maior *problema* para a humanidade resolver, no entender de Kant, é o alcance de uma sociedade civil que administre o direito de forma universal. E é a natureza quem impele a humanidade a chegar a tal solução. E ela o faz através do antagonismo, quer dizer, é através da *insociável sociabilidade* que a natureza força a humanidade a chegar a essa solução. Percebe-se novamente que é a natureza atuando, através de um meio, que é a insociável sociabilidade. Não é esta propriamente quem atua, mas a natureza, através dela.

O alcance de uma sociedade civil que administre o direito de forma universal é o maior *problema* para a humanidade resolver é que, somente nessa sociedade, o *mais alto propósito da natureza*, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade. É que, no entender de Kant, somente em sociedade e ainda naquela que permite a máxima liberdade de seus indivíduos e, com isso também, um antagonismo geral dos mesmos, dessa forma se teria também a *mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade*, de modo que a liberdade de um possa coexistir com a dos outros.

Portanto, é somente *em sociedade* que o mais alto propósito da natureza, o desenvolvimento de todas as suas disposições, poderá ser alcançado pela humanidade; o que, de certa forma, está de acordo com a **Segunda Proposição**, que diz que as disposições naturais do ser humano que estão voltadas ao uso da sua razão se desenvolverão completamente apenas na espécie e não no indivíduo. O pleno desenvolvimento dessas disposições não será alcançado individualmente ou isoladamente; mas somente em sociedade e, dessa forma, na espécie.

⁹² *IaG*, AA 08: 022.06-21. KANT, 1986, p. 14-15. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

⁹³ Tanto a **Sétima** quanto a **Nona Proposição** Kant reitera tal coisa quando dizem que é numa constituição civil que todos os germes (*Keime*) da humanidade podem ser desenvolvidos (Conforme *IaG*, AA 08: 025. 36-37. KANT, 1986, p. 18.) e que é numa constituição civil, o “estado no qual todos os germes (*Keime*) que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente” (*IaG*, AA 08: 030.16-18. KANT, 1986, p. 23.).

Além disso, não é em qualquer sociedade que o mais alto propósito da natureza pode ser alcançado e sim somente em uma sociedade que permitir, em primeiro lugar, a máxima liberdade e, como consequência, um antagonismo geral de seus membros e, então, na que possuir a mais precisa determinação (*die genauste Bestimmung*⁹⁴) e resguardo (*Sicherung*⁹⁵) dos limites dessa liberdade; portanto, numa sociedade civil que administre o direito de forma universal.

Quer dizer, é somente naquela sociedade que, para proporcionar a máxima liberdade (*die größte Freiheit*⁹⁶) e, com isso, um antagonismo geral de seus membros, possui os limites dessa liberdade ao mesmo tempo determinados, definidos da forma mais precisa, rigorosa possível mas também garantidos, assegurados, de modo a liberdade de um possa coexistir com a liberdade dos outros, que o desenvolvimento de todas as disposições da humanidade pode ser alcançado. Propósito este que a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma.

Desse modo, entende Kant que, uma sociedade na qual a liberdade esteja sob leis exteriores e se encontra ligada a uma constituição civil perfeitamente justa (*eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*⁹⁷) tem de ser (*muß wird*⁹⁸) a mais elevada tarefa da natureza (*die höchste Aufgabe der Natur*⁹⁹) para a humanidade, porque a natureza somente pode alcançar os outros propósitos em relação à espécie humana através da solução daquele problema e do cumprimento daquela tarefa.

Um outro aspecto que também merece destaque é que uma coisa é o propósito (*Absicht*), o mais alto por sinal, da natureza para a espécie humana, outra é a tarefa (*Aufgabe*), a mais elevada também, da natureza para essa espécie. O mais alto *propósito* é o desenvolvimento de todas as disposições humanas. Já a mais elevada *tarefa* é uma sociedade em que a liberdade esteja sob leis exteriores e ligada a uma constituição civil perfeitamente justa. E é somente com cumprimento dessa tarefa que o propósito poderá ser alcançado.

Numa palavra, para que seja alcançado o que Kant denominou de o mais alto propósito da natureza para a espécie humana, antes deve ser cumprida uma tarefa. É o cumprimento dela, que dizer, o alcance de uma sociedade em que a liberdade esteja sob leis exteriores e ligada a

⁹⁴ *IaG*, AA 08: 022.10-11.

⁹⁵ *IaG*, AA 08: 022.11.

⁹⁶ *IaG*, AA 08: 022.09.

⁹⁷ *IaG*, AA 08: 022.18.

⁹⁸ *IaG*, AA 08: 022.15 e 18.

⁹⁹ *IaG*, AA 08: 022.18-19.

uma constituição civil perfeitamente justa, que propiciará o desenvolvimento de todas as disposições da espécie humana.

A **Sétima**, a **Oitava** e a **Nona Proposição** reiteram a **Quinta Proposição** quando dizem, a primeira, que é numa constituição civil que todos os germes (*Keime*) da humanidade podem ser desenvolvidos.¹⁰⁰ Já a segunda considera “um *estado cosmopolita universal (allgemeiner weltbürgerlicher Zustand)*, como o *seio (Schoß)* no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana”.¹⁰¹ E a última destaca que é numa constituição civil, o “estado no qual todos os germes (*Keime*) que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente”.^{102, 103} Esse é o estado no qual todas as disposições da espécie humana poderão se desenvolver plenamente. Há um propósito mais alto da natureza para a espécie humana, mas ele só poderá ser alcançado após o cumprimento da mais elevada tarefa da natureza para essa espécie.

Na passagem que encerra a **Quinta Proposição**, Kant retoma o tema da insociabilidade. Ele diz

toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da *insociabilidade*, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os *germes* da natureza.¹⁰⁴

O artifício imposto, do qual Kant fala, é, não resta dúvida, a *insociável sociabilidade*. É através dela que a espécie humana é forçada a se disciplinar e é isso que acaba por promover, no final das contas, o desenvolvimento das disposições naturais da humanidade. Tem-se

¹⁰⁰ Conforme *IaG*, AA 08: 025. 36-37. KANT, 1986, p. 18.

¹⁰¹ *IaG*, AA 08: 028.34-37. KANT, 1986, p. 22.

¹⁰² *IaG*, AA 08: 030.16-18. KANT, 1986, p. 23.

¹⁰³ A título de comentário, a obra **Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria mas não serve para a prática (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*)** (*TP*) ratifica isso. Em seu **Capítulo Terceiro**, intitulado “*Da relação da teoria à prática no direito dos povos, considerada do ponto de vista filantrópico-universal, isto é, cosmopolita*”, em uma nota e que explica justamente esse título, Kant afirma que “não se vê de imediato como é que uma pressuposição **filantrópica-universal** aponta para uma constituição **cosmopolita** e como esta, por sua vez, aponta para uma fundação de um **direito dos povos**, enquanto o único estado em que as disposições da humanidade que tornam a nossa espécie digna de amor podem ser desenvolvidas de um modo conveniente. – A conclusão desta terceira secção evidenciará isto”. *TP*, AA 08: 307 (tradução de Christian Hamm, não publicada). **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

¹⁰⁴ *IaG*, AA 08: 022. 32-35. KANT, 1986, p. 15. **Itálicos acrescentados.**

novamente a insociável sociabilidade, o antagonismo presente na espécie humana, como o *meio* de promoção do desenvolvimento completo das disposições dessa espécie. É através dela que a natureza age para fazer com que os germes que colocou nessa espécie se desenvolvam plenamente. Inclusive a cultura, a arte e a mais bela ordem social seriam obra da insociável sociabilidade.

Passando-se para a **Sétima Proposição**, a respeito da *instauração* de uma *constituição civil perfeitamente justa*, Kant observa que

o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja.¹⁰⁵

Portanto, a resolução da questão do estabelecimento uma constituição civil perfeita em uma sociedade, ou, mais propriamente, em um Estado, depende diretamente da resolução do problema da relação externa legal entre os Estados¹⁰⁶. Em outras palavras, não se alcançará uma constituição civil perfeita em um Estado, uma questão, até certo ponto, interna mas não somente, se não se resolver também a questão da relação externa legal entre os Estados. Numa palavra, para se instituir a primeira, tem de se resolver a segunda.

Como se vê, Kant não exclui a questão do estabelecimento uma constituição civil perfeita de um determinado Estado da questão da relação externa legal entre Estados. São questões interligadas, um Estado não conseguirá estabelecer uma constituição civil perfeita sem resolver o problema da relação externa legal com os Estados. O maior problema que a espécie humana, obrigada pela natureza, tem de resolver é o alcance de uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores esteja ligada a uma constituição civil perfeitamente justa. Mas a solução deste problema depende da solução de outro, o da relação externa legal com os Estados. Numa palavra, a relação interna em um Estado, em uma sociedade civil, depende, de certa forma, ou, pelo menos, está ligada à relação entre os Estados.

Dáí conclui que

¹⁰⁵ *IAG*, AA 08: 024.02-05. KANT, 1986, p. 16. **Negritos de Kant.**

¹⁰⁶ Não se dissertará aqui a respeito da *relação externa legal entre Estados*, entre outras questões que poderiam daí decorrer, pois tal exame fugiria do objetivo do presente capítulo ou, ao menos, desviaria o foco deste em direção ao problema do *Estado* em Kant propriamente, e outras questões a este pertinentes, questões importantes em Kant, mas que não fazem parte desta tese e, por conseguinte, deste capítulo.

a mesma *insociabilidade* que obrigou os homens a esta tarefa é novamente a causa (*Ursache*) de que cada república (*Gemeinwesen*), em suas relações externas – ou seja, como um Estado em relação a outros Estados -, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num *estado civil conforme leis*.^{107, 108}

A natureza teria se servido outra vez da *incompatibilidade* entre os seres humanos, “mesmo entre as grandes sociedades e corpos políticos desta espécie de criatura, como um meio para encontrar, no seu inevitável *antagonismo*, um estado de tranquilidade e segurança”.¹⁰⁹ Quer dizer, a mesma insociabilidade existente entre os indivíduos se verifica entre os Estados. Ela é novamente a causa de cada república (*Gemeinwesen*) ou de um Estado em suas relações externas, isto é, em relação a outros, estar numa liberdade irrestrita. E, sendo assim, um Estado espera do outro a mesma oposição e problemas que obrigaram os indivíduos a entrarem num estado civil conforme leis. Novamente é a insociável sociabilidade que conduzirá, neste caso os Estados, a um estado de tranquilidade e segurança.

O antagonismo presente na espécie humana, a insociável sociabilidade, já que é “o antagonismo relativo à espécie humana”,¹¹⁰ ou “peculiar”,¹¹¹ a esta, se encontra assim tanto no indivíduo quanto nos Estados, pois, como afirma a **Quarta Proposição**, é uma disposição que é evidente na natureza humana e, como tal, está presente desde o indivíduo até o Estado. É ela que obriga tanto os indivíduos a entrar em um *estado civil conforme leis* e como os Estados a entrar numa

¹⁰⁷ *IaG*, AA 08: 024.07-12. KANT, 1986, p. 16-17. *Itálicos acrescentados*.

¹⁰⁸ Tal passagem é ratificada na obra *TP* novamente. Nesta Kant afirma que “do mesmo modo que, enfim, a violência universal e a miséria dela decorrente levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter à coação que a própria *razão* lhe prescreve como meio, a saber, à lei pública, e a entrar numa constituição **civil**, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados, por sua vez, procuram enfraquecer ou subjugar uns aos outros, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a entrar numa constituição **cosmopolita**”. *Gemeinspruch*, AA 08: 310. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

¹⁰⁹ *IaG*, AA 08: 024.13-16. KANT, 1986, p. 17. *Itálicos acrescentados*.

¹¹⁰ TERRA, Ricardo, 1986, p. 70.

¹¹¹ GIANOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra). São Paulo: Brasiliense, 1986, (Coleção Elogio da Filosofia), p. 133.

federação de nações. Como é a insociável sociabilidade que obrigará os indivíduos a entrar num estado civil conforme leis e conduzirá os Estados a entrar numa federação de nações, pode-se depreender daí que há uma ligação entre sociabilidade e direito, que esses dois conceitos encontram-se interligados. Mais adiante se verá um pouco mais detidamente.

Já a **Oitava Proposição** observa, como que a concluir a obra, que se pode

considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza (*verborgenen Plans der Natur*) para estabelecer uma *constituição política* (*Staatsverfassung*) *perfeita* interiormente e, quanto a esse fim, também exteriormente perfeita, como o *único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições*.¹¹²

No início de *IaG*, Kant assevera que, se se observar o conjunto da história da espécie humana, se pode *esperar* descobrir aí um curso regular e, assim, o que se mostra confuso e irregular nos indivíduos, poderá ser visto como um desenvolvimento progressivo e contínuo, embora lento, das disposições originais dessa espécie.¹¹³ Em outras palavras, Kant quer encontrar um propósito da natureza para a espécie humana, o qual possibilitará pensar “uma história segundo um determinado plano da natureza”,¹¹⁴ esse propósito será, assim, o fio condutor de tal história.

Encontrado, então, o propósito da natureza para a espécie humana e que é o desenvolvimento de todas as suas disposições, portanto, o fio condutor da história, se pode pensá-la conforme um determinado plano da natureza, de acordo com a doutrina teleológica da natureza. Dessa forma, Kant pode concluir a obra afirmando que a *história* da espécie humana, tomada como um todo, pode ser entendida como a *realização* de um plano secreto da natureza, secreto porque os indivíduos o desconhecem,¹¹⁵ para estabelecer uma constituição política perfeita

¹¹² *IaG*, AA 08: 027.02-07. KANT, 1986, p. 20.

¹¹³ Conforme *IaG*, AA 08: 17. KANT, 1986, p. 09.

¹¹⁴ *IaG*, AA 08: 18. KANT, 1986, p. 10.

¹¹⁵ Conforme *IaG*, AA 08: 17. KANT, 1986, p. 10.

interior e exteriormente, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente todas as disposições da espécie humana.

E, se a história da espécie humana pode ser entendida como a *realização* de um plano secreto da natureza, logo, pode-se reconhecer aí um curso regular e, com isso, um desenvolvimento progressivo e contínuo, mesmo que lento, das disposições originais dessa espécie, numa palavra, pode-se reconhecer um *progresso* na história.

E esse progresso na história é um progresso moral porém no sentido de um *progresso jurídico* e não de um progresso da moralidade, como já destacado anteriormente, já que o termo moral pode se referir tanto à Ética quanto ao Direito, quer dizer, tanto à esfera da *moralidade* quanto da *legalidade*, pois diz respeito às leis da liberdade, que se chamam **morais** e se dividem em **éticas** e **jurídicas**.¹¹⁶

Então, como o progresso reconhecido por Kant na história leva ao estabelecimento de uma constituição civil perfeita e ao estado cosmopolita universal, numa palavra, a uma constituição política perfeita interior e exteriormente, reconhece-se aí claramente um *progresso jurídico*, não propriamente um progresso da moralidade. Mas é um progresso moral porque envolve liberdade, mais propriamente as suas leis, as leis morais, e especificamente, as leis jurídicas, isto é, diz respeito ao âmbito jurídico, do Direito.

A caminho da conclusão deste capítulo, se quer ressaltar alguns aspectos. O primeiro diz respeito ao *significado* do termo *natureza*, no contexto da *IaG*. Entende-se que ela pode ser considerada nessa obra *apenas* enquanto *racionalidade*, ou, ao menos no sentido de *origem do bem*, ou seja, enquanto *providência, fim, racionalidade*,¹¹⁷ haja vista o seu desdobramento no decorrer da obra, apesar de Kant não expressar textualmente tal coisa.

Contudo, a resposta ou a confirmação disso pode estar numa obra posterior e *afim*, em que tal significado ocorrerá de forma textual e em pelo menos dois momentos, é a ***Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (TP)***. Em seu **Capítulo Terceiro**, intitulado *Da relação da teoria à prática no direito dos povos, considerada do ponto de vista filantrópico-universal, isto é, cosmopolita*, referindo-se aos meios de manter, e até de acelerar, o

¹¹⁶ Conforme *MS*, AA 06: 214. Conforme KANT, Immanuel, 1994, 17.

¹¹⁷ CHIODI, P., 1967, p. 281 apud TERRA, Ricardo, 1986, p. 61. *Itálicos acrescentados*.

progresso contínuo para o melhor, afirma Kant que este não depende tanto do que fazemos ou devemos fazer para produzi-lo¹¹⁸

mas do que a *natureza humana* (*menschliche Natur*) faz em nós fará em nós e conosco para nos **forçar** a entrar num trilho no qual por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. Pois só dela, ou melhor (porque se exige uma sabedoria suprema para a realização deste fim), da **Providência** (*Vorsehung*) é [...] que podemos esperar um sucesso que se estende ao todo e a partir dele às partes.¹¹⁹

Num primeiro momento, é a *natureza humana* que age em nós e conosco para nos colocar nos trilhos do progresso contínuo para melhor, porque os seres humanos, “adversos (*widerwärtig*) uns aos outros nos seus desígnios, dificilmente se associariam para isto em virtude de um propósito livre próprio”.¹²⁰ Tais passagens estão em consonância com a obra **IaG**, já que afirmam, portanto, que a espécie humana é *forçada* a trilhar o caminho progresso contínuo para melhor, coisa que já é afirmada em **IaG**. Aqui porém, Kant se refere à *natureza*, na **TP**, à natureza humana propriamente.

Apesar disso, se seguirmos Chiodi, o terceiro significado antropológico do termo natureza distinguido por ele em Kant, e que é o de natureza enquanto natureza humana, seria definido a partir da confluência dos dois primeiros, a saber, natureza enquanto origem do bem (providência, fim, racionalidade) e natureza enquanto origem do mal (natureza selvagem, natureza brutal)¹²¹. Ou seja, a definição do termo *natureza humana* adviria da confluência de dois significados, antropológicos, do termo *natureza*. E, assim, dessa passagem de **TP** depreende-se que se pode considerar o termo *natureza humana* no sentido de uma confluência de dois significados do termo *natureza*, um enquanto origem do bem, outro, enquanto origem do mal.

Num segundo momento, porém, Kant reformula sua ideia e entende que é a *providência* (*Vorsehung*) quem age, pois se exige uma *sabedoria suprema para realizar esse fim*, que é a condução da espécie

¹¹⁸ Conforme AA 08: 310. Conforme KANT, Immanuel. **TP** (tradução de Christian Hamm, não publicada).

¹¹⁹ **TP**, AA 08: 310.

¹²⁰ **TP**, AA 08: 310.

¹²¹ Conforme CHIODI, P. *La filosofia kantiana della storia*. **Rivista di Filosofia**, (58), 1967, p. 281 apud TERRA, Ricardo, 1986, p. 61. *Itálicos acrescentados*.

humana ao progresso contínuo para melhor. Providência, como já destacado, pode ser ligada ao termo natureza, se se entender esta enquanto origem do bem, que dessa forma designa, entre outras coisas, providência.¹²² Assim, nessa passagem da **TP**, seria a providência, sabedoria suprema, origem do bem quem age, não mais natureza humana, esta enquanto confluência de origem do bem e origem do mal.

Como em **TP** é a *providência* quem conduzirá a espécie humana ao progresso contínuo para melhor e em **IaG** é a *natureza* quem fará isso e como esta pode ser considerada também enquanto origem do bem, ou seja, enquanto providência, fim, racionalidade, logo, é possível depreender que em **IaG** Kant refere-se à natureza enquanto providência, fim, racionalidade. Numa palavra, o que é entendido em **IaG** como natureza é o mesmo que, anos depois, será entendido *providência* em **TP**.

Em se tomando, então, o termo natureza no contexto de **IaG** enquanto origem do bem, quer dizer, enquanto providência, fim, racionalidade, talvez se possa entendê-lo mais especificamente enquanto *racionalidade*. E, como nessa obra, a sociabilidade é o *meio* de que a natureza se utiliza para realizar o desenvolvimento de todas as disposições da espécie humana, a sociabilidade pode ser tomada como *fruto da natureza*, e então, por extensão, como fruto da razão. Pois, se a sociabilidade é o *meio* do qual a natureza se utiliza para realizar o seu propósito, ela só pode ser vista como um fruto da natureza, só pode ser uma obra sua.

Portanto, se se considerar o termo natureza no contexto de **IaG** enquanto origem do bem - providência, fim, racionalidade e mais especificamente como racionalidade e como a sociabilidade nessa obra é um meio que a natureza utiliza, grosso modo, pode-se depreender que a sociabilidade é fruto desta e, conseqüentemente, fruto da razão. Ou seja, se a sociabilidade puder ser considerada como fruto da natureza, já que é obra dessa e não do ser humano, e, se entender o termo natureza em **IaG** enquanto origem do bem e mais propriamente como racionalidade, logo, a sociabilidade pode ser entendida como fruto da razão.

Um outro aspecto que se quer ressaltar diz respeito à *ligação* entre sociabilidade e direito e, em se mostrando essa ligação, em que sentido essa sociabilidade pode ser uma *sociabilidade legal*.

Em **IaG** a sociabilidade ocorre sob a forma de uma *sociabilidade* que é *insociável*. Essa *sociabilidade*, como já visto, obrigará os indivíduos a entrar num *estado civil conforme leis* e conduzirá os

¹²² CHIODI, P., 1967, p. 281 apud TERRA, Ricardo, 1986, p. 61. *Itálicos acrescentados*.

Estados a entrar numa *federação de nações*,¹²³ numa palavra, ela conduzirá a uma constituição política perfeita interior e exteriormente. Tanto o primeiro estado quanto o segundo, e também o último, referem-se ao direito, e, como é a sociabilidade que conduzirá a eles, assim, depreende-se daí que há uma ligação entre sociabilidade e direito.

E, se ela conduz ao direito, se houver uma ligação entre eles, talvez essa sociabilidade possa ser considerada como uma *sociabilidade legal*, esta entendida enquanto capacidade e disposição a se deixar guiar por princípios do Direito,¹²⁴ pois sem tal capacidade e a disposição, tanto um estado civil conforme leis quanto uma federação de nações nem poderiam ser instituídos.

Há que se destacar, em primeiro lugar, que esse conceito não ocorre na obra *IaG* e sim seis anos mais tarde (1790), a saber, na **Crítica do juízo**, a *KU*. A (única) passagem em que ocorre refere-se ao momento da constituição de uma sociedade, ou mais propriamente, de uma *coletividade duradoura*. Ela reza propriamente que

a época e os povos, nos quais o ativo impulso à *sociabilidade legal*, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo).¹²⁵

Sem intentar aqui desenvolver tal passagem, coisa que será feita no **Capítulo Terceiro** da presente tese, mas, pode-se destacar, pelo menos, que é pela sociabilidade legal que um povo constitui uma coletividade duradoura e que ela, ou mais propriamente, o ativo impulso a ela, teve de lutar com grandes dificuldades para unir liberdade, e igualdade, a uma coerção mais no sentido de respeito e de submissão por dever do que por medo.

A esse respeito, Valerio Rohden, em um importante artigo intitulado **Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant**, afirma que

¹²³ Conforme *IaG*, AA 08: 024. KANT, 1986, p. 17. *Itálicos acrescentados*.

¹²⁴ Conforme ROHDEN, Valerio. Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p. 104.

¹²⁵ *KU*, AA 05: 355. 32-36. KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, *KU*, B 262-263. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

o homem não é originariamente social, mas sociável: é graças à sua *capacidade de impor-se uma obrigação racional que o homem é capaz de sociedade*. [...] Pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o homem tem condições de vida coletiva. [...] Sem essa capacidade e disposição de deixar-se guiar por eles, a sociedade é impossível. Com isso fica claro o sentido da *sociabilidade legal*: ela é a *capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito*.¹²⁶

Segundo Rohden, o *sentido* da sociabilidade legal, que pode ser apreendido do texto de Kant, já que este propriamente não o desenvolve, é o da capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do direito. Em outras palavras, ela é a capacidade de se impor uma obrigação racional, capacidade através da qual o ser humano é capaz de sociedade, de outra forma ainda, é a capacidade de se obrigar, de se responsabilizar, de ser cidadão, capacidade pela qual o ser humano tem condições de vida coletiva.

Como em *IaG* a sociabilidade conduz ao direito, porque conduz a um *estado civil conforme leis*, a uma *federação de nações* e, mais propriamente a uma constituição política perfeita interior e exteriormente, parece possível daí depreender que essa sociabilidade é uma sociabilidade legal. Em outras palavras, uma sociabilidade que conduz ao direito possibilita entendê-la como uma capacidade de se impor uma obrigação racional, mais ainda, como uma capacidade de se obrigar, de se responsabilizar, numa palavra, como capacidade e disposição a se deixar guiar por princípios do direito, portanto, como uma sociabilidade legal.

Pois, para entrar em um *estado civil conforme leis*, em uma *federação de nações* e para estar sob uma constituição política perfeita interior e exteriormente é necessário ser capaz de se guiar por princípios do direito e estar disposto a se deixar guiar por eles, quer dizer, por “princípios de convivência”,¹²⁷ sem essa capacidade a sociedade, e assim, o estado civil conforme leis, a federação de nações, a constituição política perfeita interior e exteriormente são impossíveis.

Apesar de o conceito de sociabilidade legal não ocorrer propriamente em *IaG*, ele parece estar de certa forma subentendido aí, já

¹²⁶ ROHDEN, 1994, p. 104.

¹²⁷ ROHDEN, 1994, p. 104.

que somente sob as condições de uma *constituição política* é que as todas disposições humanas se desenvolverão e, se se concordar com Rohden que a sociabilidade legal é um pré-requisito para uma *constituição política*, logo, poderia-se depreender que tal conceito está aí implicado.

Mais ainda, se Rohden estiver certo quanto ao sentido do conceito sociabilidade legal, esse conceito pode ser aplicado não somente à obra *KU*, obra em que ele textualmente ocorre, mas também à obra *IaG*, já que a sociabilidade desenvolvida nessa obra tem uma ligação com o direito, como se procurou enfatizar, e se constitui em um momento necessário à instituição do direito, ao menos como esse é pensado nessa obra, a saber, enquanto estado civil conforme leis, federação de nações e constituição política perfeita interior e exteriormente. E, assim, a sociabilidade pensada na obra *IaG* já poderia ser sim uma sociabilidade legal.

Foi o que se procurou mostrar.

CAPÍTULO 2 – SOCIABILIDADE E DIREITO NA OBRA INÍCIO CONJECTURAL DA HISTÓRIA HUMANA (MAM – 1786)¹²⁸

O capítulo precedente procurou fazer uma reconstrução da abordagem dos conceitos de sociabilidade e de direito na obra *IaG*. Nesta obra, como se viu, o conceito de *sociabilidade* aparece sob a forma de uma *sociabilidade* que é *insociável*, a qual obrigará os indivíduos a entrar em um estado civil conforme leis e conduzirá os Estados a entrar numa federação de nações, numa palavra, conduzirá ao direito de uma maneira geral e, sendo assim, uma tal sociabilidade poderia ser considerada como uma *sociabilidade legal*. Foi o que se procurou mostrar.

O *objeto* de *IaG*, lembrando que Kant entende aí que a “**história** (*Geschichte*)”¹²⁹ se ocupa da narrativa das manifestações da liberdade da vontade - as *ações humanas*¹³⁰, é a história das ações humanas em seu *decurso* ou, o “*desdobramento* da história do agir humano”¹³¹ e não em seu “**primeiro início**”,¹³² coisa que procurará fazer na obra intitulada **Início conjectural da história humana** (*Muthmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* - *MAM*), publicada dois anos depois, ou seja, em 1786.

Em *MAM*,¹³³ como o título diz, Kant pretende conjecturar sobre o *primeiro início* da história humana, pois entende que há brechas nas

¹²⁸ Um fato, no mínimo curioso, é que há *três recentes* traduções brasileiras para a obra kantiana *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. A de Bruno Nadai, publicada nos **Cadernos de Filosofia Alemã**: São Paulo, n. 13, Jan./Jun. 2009a, p. 109-124; a de Joel Thiago Klein, publicada na *Ethic@*: Florianópolis, v. 08, n. 1, Jun. 2009b, p. 157-168 e a de Edmilson Menezes, publicada pela Editora UNESP: São Paulo, 2010. Utilizar-se-á essas três versões mais a tradução espanhola de Eugenio Ímaz: *Comienzo presunto de la historia humana*. In: **Filosofía de la historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 67-93. (Colección Popular: 147).

¹²⁹ *IaG*, AA 08: 17: 04. KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). São Paulo: Brasiliense, 1986, (Coleção Elogio da Filosofia), p. 09.

¹³⁰ Conforme KANT, 1986, p. 09.

¹³¹ *MAM*, AA 08: 109. KANT, Immanuel. **Início conjectural da história humana**. (tradução de Joel Thiago Klein: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). *ethic@*: Florianópolis, v. 08, n. 1, Jun. 2009b, p. 157. *Itálicos acrescentados*.

¹³² *MAM*, AA 08: 109. 11. KANT, 2009b, p. 157. **Negritos de Kant**.

¹³³ Emil L. Fackenheim concebe essa obra como uma das três mais importantes de Kant sobre a história. Por suas palavras, “dos escritos de Kant, os quais diretamente sustentam sobre história são três, na opinião deste escritor, da maior importância. Dois destes são: **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**, publicada em 1784, e **Começo conjectural da história humana**, escrito em 1785, embora publicado em 1786 (conforme AK vol. X, p. 393). [...] a terceira peça principal de Kant sobre história é o capítulo 83 da Crítica

informações oferecidas sobre esse assunto, as quais poderiam ser preenchidas com tais conjecturas.¹³⁴

Porém, a que se destacar que Kant tem em vista *apenas* as lacunas, pois uma história que surgisse inteiramente de conjecturas não se diferenciaria “do projeto de escrever um romance”,¹³⁵ e, assim, não poderia ter o nome de “**história conjectural**”¹³⁶ e sim de “**mera ficção**”.¹³⁷ Por outro lado, Kant entende que “o que não se permite ousar no *desdobramento da história* do agir humano”¹³⁸, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao **primeiro início** do mesmo”.¹³⁹

E, dessa forma,

uma história do *primeiro* desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do homem é, por isso, algo completamente distinto da *história da liberdade em seu desdobramento*, a qual pode fundar-se apenas sobre informações.¹⁴⁰

O escrito **MAM** se refere ao começo da história humana, entendendo-se por tal coisa o início do desenvolvimento da liberdade. E, desse modo, o que não se poderia arriscar no que se refere ao *curso* da história das ações humanas, ou da *liberdade em seu decurso*, já que essa história não pode se fundamentar em outra coisa senão em informações, poder-se-ia fazê-lo, no entender de Kant, em relação ao *primeiro início* do seu desenvolvimento.

da faculdade do juízo [...] (*Of Kant's writings which directly bear on history there are, in the opinion of this writer, of the greatest importance. Two of these are: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, published in 1784, and Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, written in 1785, although published in 1786, (cf. Werke vol. X, p. 393). [...] - Kant's third main piece on history is chapter eighty-three of the Kritik der Urteilskraft [...].* FACKENHEIM, Emil L. von. Kant's Concept of History. **Kant Studien**, v. 48, 1956/1957, p. 382, nota de rodapé nº 3).

¹³⁴ Conforme **MAM**, AA 08: 109. 12. KANT, 2009b, p. 157.

¹³⁵ **MAM**, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157.

¹³⁶ **MAM**, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157. **Negritos de Kant.**

¹³⁷ **MAM**, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157. **Negritos de Kant.**

¹³⁸ Ao falar em *desdobramento da história* do agir humano, Kant provavelmente se refere à obra **IaG**, entre outras.

¹³⁹ **MAM**, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

¹⁴⁰ **MAM**, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157. **Itálicos acrescentados.**

E, como ousa empreender “apenas uma *viagem prazerosa*”,¹⁴¹ concede-se a permissão de se utilizar de “como guia um texto sagrado”¹⁴² e que é a “Gênesis, Cap. II-VI”.¹⁴³ e de se “colocar simultaneamente nas asas da imaginação – mas não sem um *fio condutor* conectado à experiência por meio da razão”.¹⁴⁴ Porém, “esse *recurso literário* não deve levar-nos a confundir a proposta kantiana com algo como uma interpretação religiosa da história humana”.¹⁴⁵ Muito pelo contrário, se trata da utilização de um documento sagrado dos cristãos como um guia “para orientar uma *construção discursiva* cujo caráter é eminentemente *conceitual*, ainda que não pretenda a certeza de um conhecimento apodítico ou determinante”.¹⁴⁶

Em outras palavras, Kant se serve desse texto sagrado somente com o intuito de verificar “se o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica”.¹⁴⁷ Pois continua sendo a *filosofia* quem indica o percurso a ser seguido, mas desta vez através da formulação de conjecturas, ao se considerar a história progressa da espécie humana a partir do fio condutor do desenvolvimento de disposições naturais dessa espécie.¹⁴⁸

Com isso, reconhece-se que Kant, outra vez em uma obra sobre a história, trata não da *história enquanto acúmulo de fatos*, ou seja, da história propriamente dita (*Historie*)¹⁴⁹, composta somente de forma empírica. Mas refere-se sim à história que pode ser vista enquanto uma *ideia* de uma história humana, que tem de certa forma um fio condutor *a priori*, numa palavra, refere-se a uma *história a priori*.¹⁵⁰

Desta vez, porém, à diferença de *IaG*, não se trata da “história da liberdade em seu *desdobramento*”,¹⁵¹ mas da história do *primeiro*

¹⁴¹ *MAM*, AA 08: 109. KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. (tradução de Edmilson Menezes: *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*). Editora UNESP: São Paulo, 2010, p. 14. *Itálicos acrescentados*.

¹⁴² *MAM*, AA 08: 109. KANT, 2010, p. 14.

¹⁴³ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009b, p. 157.

¹⁴⁴ *MAM*, AA 08: 109-110. KANT, 2009b, p. 157. *Itálicos acrescentados*.

¹⁴⁵ NADAI, Bruno. Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral humana. Comentário à sua tradução de *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (MAM)*, publicada nos **Cadernos de Filosofia Alemã**: São Paulo, n. 13, Jan./Jun. 2009a, p. 100-101.

¹⁴⁶ NADAI, 2009a, p. 101. *Itálicos acrescentados*.

¹⁴⁷ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009a, p. 110. KANT, 2009b, p. 157. KANT, 2010, p. 15.

¹⁴⁸ Conforme NADAI, 2009a, p. 101.

¹⁴⁹ *IaG*, AA 08: 30: 30-31. KANT, 1986, p. 23.

¹⁵⁰ Sobre a *questão da possibilidade de uma história a priori* já se comentou a respeito no capítulo precedente.

¹⁵¹ *MAM*, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157.

desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do ser humano.¹⁵² Ou seja, o escrito *MAM* não trata da liberdade em seu *decurso*, mas do seu primeiro desenvolvimento, numa palavra, se refere ao começo da história humana, entendendo-se por tal coisa o início do desenvolvimento da liberdade.

2.1 Breve reconstrução da abordagem de Kant

2.1.1 O primeiro início da história humana

E, de modo a não se perder em conjecturas, “é preciso tomar como ponto de partida o que a razão humana não saberia deduzir de nenhuma causa natural antecedente”,¹⁵³ o que significa a existência do ser humano¹⁵⁴. Porém, este já “em sua idade adulta”,¹⁵⁵ pois ele precisa prescindir da ajuda materna, mais ainda, em um casal, para propagar sua espécie.¹⁵⁶ E, além disso, observa Kant, “apenas um **único** casal”,¹⁵⁷ para que não surja em seguida a guerra, como ocorreria se estivessem os seres humanos juntos sendo estranhos uns aos outros¹⁵⁸.

E, além de evitar uma possível guerra em função da proximidade entre estranhos, um só casal ainda “para que a natureza também não fosse culpada de ter deixado faltar, através da diversidade de ascendentes, uma organização destinada à *sociabilidade* como o *fim mais alto da determinação humana*”,¹⁵⁹ “como fim superior da destinação humana”.¹⁶⁰ Quer dizer, a necessidade de haver apenas um casal deve-se ao fato de Kant conceber que a unidade da família, a partir da qual todos os seres humanos haveriam de descender, era a melhor preparação para esse fim.¹⁶¹ Em outras palavras, a *unidade da família*, no sentido de uma só família inicial e da qual, portanto, deveriam se originar todos os indivíduos, teria sido “para este *fim* a preparação melhor”.¹⁶²

¹⁵² Conforme *MAM*, AA 08: 109. KANT, 2009b, p. 157.

¹⁵³ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2010, p. 15.

¹⁵⁴ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009b, p. 158.

¹⁵⁵ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009a, p. 110.

¹⁵⁶ Conforme *MAM*, AA 08: 110. Conforme KANT, 2010, p. 15. KANT, 2009b, p. 158.

¹⁵⁷ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009b, p. 158. **Negritos de Kant.**

¹⁵⁸ Conforme *MAM*, AA 08: 110. Conforme KANT, 2009, p. 158.

¹⁵⁹ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2009b, p. 158. *Itálicos acrescentados.*

¹⁶⁰ *MAM*, AA 08: 110. KANT, 2010, p. 15.

¹⁶¹ Conforme *MAM*, AA 08: 110. Conforme KANT, 2010, p. 15. Conforme KANT, 2009b, p. 158.

¹⁶² *MAM*, AA 08: 110. KANT, 1992, p. 69. *Itálicos acrescentados.*

Há aqui pelo menos dois aspectos Kant, relacionados à existência de um único casal. O primeiro diz respeito à *não ocorrência de guerra*. O início precisaria ser construído a partir de um único casal pois estando os seres humanos próximos e sendo estranhos uns aos outros, tal situação poderia provocar uma guerra. A proximidade entre pessoas estranhas, no sentido de não serem parentes, no entender de Kant, pode se constituir em um perigo constante de guerra ou, pelo menos, é uma possibilidade de guerra. E, sendo assim, tal coisa tem de estar fora das conjecturas sobre o início da história humana.

Descartada a possibilidade de guerra, ao menos no início da história humana, um outro aspecto que entra em questão e que é o de a natureza ter fornecido uma disposição para a *sociabilidade*, a qual na obra em análise, isto é, a *MAM*, é considerada como o *fim mais alto da determinação* humana. Ou seja, não é suficiente, no início, conjectural ao menos, da história humana, o desembaraçar-se da ameaça de guerra, o desvencilhar-se do perigo da mesma. Isso seria como que o *aspecto negativo*, no sentido de *passivo*, desse início.

Não obstante estar resolvido esse problema, afastado esse perigo, é necessário um outro momento, agora *positivo*, no sentido de *ativo*, para essa história ter continuidade e, mais ainda, para que haja a promoção do *mais alto fim da determinação* humana, que é a *sociabilidade*. Resta, assim, perguntar se a natureza proveu o ser humano com essa disposição.

Kant responde afirmativamente a essa questão, ou seja, a natureza teria provido o ser humano com uma tal preparação para a sociabilidade, que seria o casal único. É que, em sua concepção, o melhor arranjo para tal coisa seria a unidade da família, pois, sendo única, dela haveriam de descender todos os seres humanos.

E, em não havendo diversidade de origem ou de ascendentes, diversidade que, no entender de Kant, poderia impedir ou dificultar, ao menos, a promoção da sociabilidade, não se poderia acusar a natureza de ter faltado com uma disposição para a *sociabilidade*. *Sociabilidade*, que na introdução da obra, é considerada o *mais alto fim da determinação* humana.

A esse respeito, Hannah Arendt, em suas **Lições sobre a filosofia política de Kant**, destaca que “para Kant, história é parte da natureza; o objeto da história é a espécie humana”.¹⁶³ A história da espécie é o

¹⁶³ ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. (Tradução de André Duarte de Macedo: *Lectures on Kant's Political Philosophy*). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 14.

processo no qual as suas disposições poderão se desenvolver plenamente.¹⁶⁴ E esse processo, continua Arendt,

é o progresso, e o produto desse processo é por vezes chamado *cultura* (**KU**, § 83), outras vezes *liberdade* ('da tutela da natureza para o estado de liberdade') [**MAM**, 115]; e apenas uma vez, quase de passagem, em um parêntese, Kant afirma tratar-se da efetivação do 'mais alto fim planejado para o homem, isto é, a *sociabilidade*' (*Geselligkeit*) [**MAM**, 110].¹⁶⁵

De acordo com isso, em Kant a história humana é vista de forma *processual*. É o processo em que as disposições da espécie se desenvolverão plenamente, ou seja, é o *progresso*. E o *produto* desse processo é denominado por Kant algumas vezes de *cultura*, na *Kritik der Urteilkraft* (**KU**), de *liberdade* e da *efetivação* do mais alto fim da determinação humana, a saber, a *sociabilidade*, em **MAM**.

Sobre a *sociabilidade como o mais alto fim da determinação humana*, Arendt afirma que "isto soa como se a sociabilidade fosse a *meta* a ser perseguida através do curso da civilização"¹⁶⁶ e não como a própria *origem* da humanidade do homem, como na **KU**,¹⁶⁷ como se verá no capítulo seguinte, e não também, acrescenta-se, como o *meio* que promoverá o desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana, como em **IaG**.

Então, na introdução da obra **MAM**, o produto do processo histórico é a efetivação do mais alto fim planejado para essa espécie, a saber, a sociabilidade. A sociabilidade é vista como o fim superior da destinação humana. Porém, como a própria Arendt assinala, Kant afirma tal coisa *apenas uma vez, quase de passagem, em um parêntese*. Ou seja, a compreensão de Kant da sociabilidade enquanto o mais alto fim da determinação humana aparece de forma *en passant* em **MAM**, já que não há um desenvolvimento da mesma naquele momento e, além disso, ela não tem continuidade, nem na própria obra **MAM**, como se verá mais adiante, e nem nas obras posteriores. Isso pode ser um indício de que tal compreensão não tenha prosseguimento, nem na própria obra, nem posteriormente.

¹⁶⁴ Conforme ARENDT, 1993, p. 14.

¹⁶⁵ ARENDT, 1993, p. 15. *Itálicos acrescentados*.

¹⁶⁶ ARENDT, 1993, p. 94-95. *Itálicos acrescentados*.

¹⁶⁷ Conforme ARENDT, 1993, p. 95. Conforme **KU**, § 41, 162-163.

Voltando-se para a obra *MAM*, o seu desdobramento se dá em forma de *passos da razão*. Quer dizer, história do *primeiro* desenvolvimento da liberdade é descrito através do desdobramento da razão em seus diversos passos.

2.2 O primeiro passo da razão

“Inicialmente, o novato precisou ser conduzido *somente* pelo instinto, essa **voz de Deus** a que obedecem todos os animais. Esse instinto lhe permitia alimentar-se de algumas coisas e lhe proibia outras (III, 2-3)”.¹⁶⁸ No entanto,

a **razão** logo começou a se fazer sentir e procurou ampliar seus conhecimentos dos gêneros alimentares sobre as barreiras do instinto através da comparação do já experimentado com aquilo que outro sentido do que aquele ligado ao instinto por que o sentido da visão apresentava como semelhante ao experimentado (III, 6).¹⁶⁹

Esse passo, o *primeiro da razão*, é, assim, o que Kant denomina de “*instinto de nutrição*”.¹⁷⁰ Tal passo consistiria, então, no incentivo ao ser humano para que experimentasse diferentes frutos. Dessa forma, o ser humano teria sido estimulado à comparação de diferentes gostos de frutos, por exemplo e isso talvez já pudesse ser denominado de uma “primeira tentativa de uma livre escolha”.¹⁷¹

Fackenheim, a esse respeito diz que o ser humano “em vez de estar satisfeito com a comida que seu instinto desejava, ele se transformou para comer algo que seu instinto não deseja. O que o transformou foi a curiosidade”.¹⁷² O ser humano fez isso “por desejar conhecimento”.¹⁷³

E essa primeira tentativa, complementa Kant, teve “êxito”,¹⁷⁴ porque este significou “a tomada de consciência da razão como uma

¹⁶⁸ *MAM*, AA 08: 111. KANT, 2009b, p. 158. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados.*

¹⁶⁹ *MAM*, AA 08: 111. KANT, 2009b, p. 158. **Negritos de Kant.**

¹⁷⁰ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 2009b, p. 159. *Itálicos acrescentados.*

¹⁷¹ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 2009b, p. 159.

¹⁷² “*Instead of being satisfied with the food which his instinct desired, he turned to food which his instinct did not desire. What turned him to it was curiosity*” (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386.).

¹⁷³ “*He did so by desiring knowledge*” (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386.).

¹⁷⁴ *MAM*, AA 08: 111. KANT, 2009b, p. 159.

faculdade de poder ultrapassar as barreiras em que todos os animais estão encerrados”,¹⁷⁵ a qual foi decisiva para o modo de vida do ser humano¹⁷⁶, porque “ele descobriu uma faculdade de escolher por si mesmo um modo de vida, diferentemente dos outros animais que se encontram amarrados a um único”¹⁷⁷.

O primeiro passo da razão, teria sido, então, de acordo com Kant, o instinto de nutrição. Tal passo teria promovido, no primeiro casal, a experimentação de frutos diferentes dos que conheciam, mas que eram apresentados como semelhantes pelo sentido da visão, e, por consequência, levou à comparação entre os diferentes frutos. Tal atitude, de acordo com Kant, poderia ser considerada como uma *primeira tentativa de uma escolha livre*.

Considera que essa tentativa foi exitosa porque significou, para o ser humano, a tomada de consciência da razão, o perceber-se como um ser que podia fazer escolhas e, desse modo, ultrapassar as barreiras que prendem todos os animais. O ser humano percebeu-se com uma capacidade de ir além dos demais animais. E, por conseguinte, percebeu que poderia escolher por si mesmo um modo de vida ou que poderia escolher o seu próprio modo de vida.

Esse foi, então, um momento importante e decisivo na vida do ser humano, pois significou, o tomar consciência de que a razão é uma faculdade que possibilita ultrapassar barreiras que prendem todos os animais. E, assim, ele se deu conta de que podia também escolher por si mesmo um modo de vida, o modo de vida que queria levar.

2.3 O segundo passo da razão

O *segundo passo da razão* é, por sua vez, o “**instinto sexual**”,¹⁷⁸ instinto através do qual a natureza cuida da conservação da espécie, já que, pelo instinto de nutrição, ela cuida da conservação do indivíduo¹⁷⁹. Esse passo “foi a transformação do desejo sexual”.¹⁸⁰

Kant descreve esse passo dizendo que,

o homem descobriu cedo que a atração sexual, que nos animais se assenta sobre um impulso

¹⁷⁵ *MAM*, AA 08: 111-112. KANT, 2009b, p. 159.

¹⁷⁶ Conforme *MAM*, AA 08: 112. Conforme KANT, 2009, p. 159.

¹⁷⁷ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 2009b, p. 159.

¹⁷⁸ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 1992, p. 73. **Negritos de Kant.** KANT, 2010, p. 19.

¹⁷⁹ Conforme *MAM*, AA 08: 112. Conforme KANT, 2009b, p. 159.

¹⁸⁰ “[...] *the transformation of sexual desire*” (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386.).

passageiro e em grande medida periódico, seria capaz, em seu caso, de ser prolongada e até mesmo ampliada com a ajuda da imaginação.¹⁸¹

Pois, o “desejo animal procura a satisfação imediata e finita, e, tendo a encontrado, cai em dormência”.¹⁸² Porém, em o ser humano “tendo se tornado livre, começou a relacionar desejo com liberdade de imaginação”¹⁸³ e, assim, descobriu que poderia prolongar e até ampliar a atração sexual.

Mas, a atividade da imaginação, por sua vez, “atua, na verdade, com maior moderação, mas ela é tanto mais duradoura e uniforme, quanto mais ela **subtrai os objetos aos sentidos**”.¹⁸⁴ E, dessa forma, se evitaria o tédio, a que conduz a satisfação dos desejos meramente animais conduz¹⁸⁵.

Pode-se dizer que esse passo se refere ao *sentido*¹⁸⁶ da “folha de figueira (*Feigenblatt*)”.¹⁸⁷ E ele foi, no entender de Kant, “o produto de uma expressão muito maior da razão do que aquela que foi mostrada no primeiro grau do seu desenvolvimento”.¹⁸⁸ Pois,

o fato de tomar uma inclinação mais profunda e duradoura ao subtrair seu objeto aos sentidos já mostra a consciência de um domínio da razão sobre os apetites (*Antriebe*) e não apenas, como no primeiro passo, uma faculdade de prestar serviços a eles, seja em maior ou em menor proporção.¹⁸⁹

A folha de figueira seria como que o *resultado* do segundo passo da razão e nesse passo houve uma manifestação muito mais significativa da razão. Isto é, a razão teria agido mais aí, teria se mostrado bem mais, teria atuado bem mais que no momento anterior. Porque a conversão de

¹⁸¹ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 2009b, p. 159.

¹⁸² “*Animal desire seeks immediate and finite satisfaction; and having found it, it falls into dormancy.*” (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386).

¹⁸³ “[...] *having become free, began to mix desire the freedom of imagination*” (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386.).

¹⁸⁴ *MAM*, AA 08: 112. KANT, 2009b, p. 159. **Negritos de Kant.**

¹⁸⁵ Conforme *MAM*, AA 08: 112. Conforme KANT, 2009b, p. 159.

¹⁸⁶ Conforme ROHDEN, Valerio. Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados.*

¹⁸⁷ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 159. KANT, 2010, p. 19.

¹⁸⁸ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 159.

¹⁸⁹ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 159.

uma inclinação em algo mais intenso e duradouro por retirar seu objeto dos sentidos, mostraria já a consciência de um certo domínio da razão sobre os apetites. E isso é bem diferente do que se sucedeu no primeiro passo, em que a razão representou uma faculdade de prestar serviço aos apetites, em maior ou menor grau.

Houve, portanto, no segundo passo da razão como que um desenvolvimento bem maior da mesma. Pois, de uma faculdade de *prestar serviço* aos apetites passou a ser uma faculdade com consciência de certo domínio sobre estes. Antes, a razão estava, em maior ou menor grau, a *serviço* dos apetites. Agora, tem consciência de que já os domina de certa forma, em função de tornar a inclinação sexual algo mais intenso e duradouro. Algo bem diferente do passo anterior.

A “renúncia”,¹⁹⁰ a “recusa (*Weigerung*)”,¹⁹¹ continua Kant,

foi a habilidade que permitiu ao homem passar dos estímulos meramente sensíveis aos estímulos ideais (*idealischen Reizen*), do apetite meramente animal gradualmente ao amor, e, com ele, do sentimento do meramente agradável ao gosto pela beleza, inicialmente apenas no homem, mas finalmente também na natureza.¹⁹²

O desejo transformou-se, podendo adiar voluntariamente sua satisfação ou até mesmo negá-la a si próprio.¹⁹³ Ou seja, uma atração assentada em um impulso passageiro e periódico ou, de outra forma, um desejo animal que procura a satisfação imediata transformou-se em desejo ou uma atração que poderia ser prolongada, ampliada, adiada ou até mesmo negada.

Tal recusa foi a aptidão que promoveu a passagem dos *meros estímulos sensíveis aos estímulos ideais*; a passagem de um *mero apetite animal* aos poucos *ao amor*. E, com este, houve a passagem do *sentimento do agradável ao gosto pela beleza*. Esse seria o *sentido de idealização*,¹⁹⁴ de acordo com Valerio Rohden.

E, em consequência da recusa, da renúncia adveio a decência. Nessa perspectiva, destaca Kant que

¹⁹⁰ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2010, p. 19.

¹⁹¹ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009a, p. 113. KANT, 2009b, p. 159.

¹⁹² *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 159-160.

¹⁹³ Conforme FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386 (“*Desire became desire for its own sake, wilfully post-poning, or even denying itself, satisfaction.*”).

¹⁹⁴ Conforme ROHDEN, Valerio. Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p. 104.

a decência¹⁹⁵ (*Sittsamkeit*) – uma inclinação [*Neigung*] que através das boas maneiras (como o encobrimento daquilo que poderia provocar menosprezo) inspira nos outros respeito em relação a nós – oferece, como fundamento real [*eigentliche*] de toda verdadeira sociabilidade, o primeiro aceno [*Wink*] para a formação [*Ausbildung*] do homem como uma criatura moral.¹⁹⁶

Tem-se aí, em relação ao conceito de *decência*, pelo menos três aspectos distintos assinalados por Kant. Primeiramente, que ela é uma *inclinação* que, por meio do decoro, desperta nos demais respeito em relação a nós. Em segundo lugar, a decência se constituiria, no entender de Kant, no *fundamento real de toda verdadeira sociabilidade*. E, por último, enquanto *fundamento real de toda verdadeira sociabilidade*, ela teria oferecido o primeiro aceno da formação (*Ausbildung*) do ser humano como criatura moral.

Em relação ao primeiro aspecto, a decência seria uma inclinação [*Neigung*].¹⁹⁷ Ou seja, uma *tendência*, a qual, por meio das boas maneiras, que seria para Kant, ao menos aí, o encobrimento daquilo que poderia provocar menosprezo, despertaria nos demais respeito em relação a nós. Portanto, por meio das boas maneiras ou do *decoro*, aqui entendido como o *encobrimento do que poderia provocar menosprezo*, essa inclinação ou tendência, chamada decência, inspira *respeito nos demais seres humanos em relação a nós*.

O segundo aspecto é que a decência constituiria o *fundamento autêntico*¹⁹⁸ *de toda verdadeira sociabilidade*. A verdadeira

¹⁹⁵ Edmilson Menezes também traduz *Sittsamkeit* por *decência*, vide KANT, 2010, p. 20. Bruno Nadai a traduz por *recato*, vide KANT, 2009a, p. 113.

¹⁹⁶ *MAM*, AA 08: 113. 11-15. KANT, 2009b, p. 160.

¹⁹⁷ Já se referiu no capítulo anterior que o **Dicionário Kant** não apresenta uma definição de *inclinação* [*Neigung*] voltada à filosofia política ou à filosofia da história de Kant e sim apenas no que se refere à sua filosofia moral, apesar de Howard Caygill falar em ‘filosofia prática de Kant’ e, dessa forma, não pode trazer maiores contribuições para o momento aqui examinado. Por suas próprias palavras, “a filosofia moral de Kant está estruturada em torno da oposição entre dever e inclinação. [...] [o dever] está fundamentado na liberdade do mundo sensível, no qual a inclinação está firmemente enraizada. Por essa razão, na *filosofia prática de Kant*, a inclinação é chamada a representar os aspectos subjetivos, materialmente baseados e parciais da experiência moral humana, os quais são contrariados pelo objetivo, formal e universal, imperativo categórico”. CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (Dicionário de filósofos), p. 195. *Itálicos acrescentados*.

¹⁹⁸ Conforme *MAM*, AA 08: 113. Conforme KANT, 2010, p. 20.

sociabilidade estaria fundamentada na decência. Ela seria como que seu *autêntico fundamento*, seu *alicerce*.

O terceiro aspecto, a saber, que a decência, enquanto o autêntico fundamento de toda verdadeira sociabilidade, teria oferecido o primeiro aceno da formação (*Ausbildung*) do ser humano como criatura moral. Como destaca Rohden, “Kant viu nas boas maneiras sociais do decoro, da honestidade, como *base da sociabilidade*, um primeiro aceno ao homem como criatura moral”.¹⁹⁹

A decência dá um sinal [*Wink*], uma indicação da *preparação* do ser humano como criatura moral. Através dela, então, se poderia vislumbrar a “determinação moral da espécie humana”,²⁰⁰ a “destinação moral da espécie humana”,²⁰¹ Assim, além de a decência constituir o fundamento autêntico de toda verdadeira sociabilidade, ela acenaria para a destinação da espécie humana, que é uma destinação moral.

2.4 O terceiro passo da razão

Já o *terceiro passo da razão* se referiu à “**expectativa refletida sobre o futuro**”.²⁰² Que é “essa faculdade de não apenas desfrutar dos momentos presentes da vida, mas também daqueles vindouros, tornando muitas vezes presente um futuro distante”.²⁰³ Essa seria, segundo Kant, “a marca mais decisiva da vantagem humana, a saber, preparar-se para sua determinação conforme a fins distantes”.²⁰⁴

Mas essa faculdade seria também, em contrapartida, “a fonte mais inesgotável de preocupações e aflições provocadas pelo futuro incerto, das quais todos os animais foram dispensados (v. 13-19)”.²⁰⁵ Tem-se, portanto, de um lado, que a *expectativa refletida sobre o futuro* pode tornar presente o tempo por vir e, assim, possibilita ao ser humano uma preparação para o futuro, o que seria, então, uma *vantagem* para ele, de acordo com Kant. De outro lado, porém, percebe-se que essa faculdade é também um manancial ilimitado de preocupações e aflições, provocadas justamente pela expectativa do futuro, pela sua incerteza, coisa da qual todos os animais foram dispensados. E essa faculdade teria proporcionado ao ser humano, como uma consequência o antever com

¹⁹⁹ ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados*.

²⁰⁰ *MAM*, AA 08: 118. KANT, 2009b, p. 162.

²⁰¹ *MAM*, AA 08: 118. KANT, 2009a, p. 119. KANT, 2010, p. 29.

²⁰² *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 160. **Negritos de Kant.**

²⁰³ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 160.

²⁰⁴ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 160.

²⁰⁵ *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 160.

temor algo que também acontece com todos os animais mas sem preocupar nenhum e que é a morte.²⁰⁶

Um terceiro passo da razão teria sido, assim, o dar-se conta do futuro, de um tempo por vir, mas um dar-se conta de forma refletida, podendo torná-lo presente. O que, num primeiro momento, transformase numa vantagem para o ser humano pelo fato de possibilitar que se prepare para o futuro, por possibilitar aguardá-lo estando de certa forma preparado. Como uma contrapartida disso tem-se uma *enxurrada*, pode-se dizer, de preocupações e aflições que são provocadas justamente pela consciência da incerteza do futuro, das quais os animais foram poupados.

Além dessa consciência da incerteza do futuro, o terceiro passo da razão trouxe algo mais, a *antevisão da morte*. Algo que a todos atinge, seres humanos e animais, mais que a esses últimos não preocupa. O ser humano “adquiriu previsão. Daí ele começou a se preocupar com os perigos do amanhã. E o amanhã se prolongou, chegando ao ponto em que o homem não pode mais se preocupar nem se preparar mas somente temer e esperar”.²⁰⁷ E, como consequência, “a preocupação se transformou em medo da morte. [e] Da morte realmente nenhuma criatura pode escapar. Mas, separado de todas as criaturas, o homem temeu-a antes de ela vir”.²⁰⁸

2.5 O quarto passo da razão

É chegada a vez do *último passo da razão*. É o passo “pelo qual a razão elevou o homem sobre a sociedade animal”.²⁰⁹ Consistiu em que o ser humano “se concebeu realmente (embora de um modo obscuro) como o *fim da natureza*”.²¹⁰ Tal compreensão teria se dado na “primeira vez em que o homem disse à ovelha: ‘a natureza não deu a lâ que tu carregas a ti, mas a mim’, tomando-a e cobrindo-se com ela (v. 21)”.²¹¹ Pois, então, “ele conscientizou-se de sua íntima prerrogativa que por sua natureza tinha sobre todos os animais”.²¹² E, dessa forma, “os animais

²⁰⁶ Conforme *MAM*, AA 08: 113. KANT, 2009b, p. 160.

²⁰⁷ “[...] had acquired foresight. Hence he began to worry about the dangers of tomorrow. And the tomorrow extended itself, reaching the point at which man can no longer care and prepare but only fear and wait. (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 386-387).

²⁰⁸ “Care turned into the fear of death. From death indeed no creature can escape. But, alone of all creatures, man fears it before it comes (FACKENHEIM, 1956/1957, p. 387).

²⁰⁹ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

²¹⁰ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

²¹¹ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

²¹² *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

não foram mais vistos como companheiros de criação, mas como meios e ferramentas cedidos à sua vontade para alcançar seus propósitos”.²¹³

Através desse passo, a razão teria elevado o ser humano muito acima da sociedade com animais e, assim, o teria elevado “a uma sociedade entre homens”.²¹⁴ Tal passo deu-se quando o ser humano compreendeu-se enquanto fim da natureza. E a consciência desse seu *privilegio* sobre os demais animais o fez reconhecer nestes apenas meios para alcançar os seus fins. Segue-se daí que,

essa representação envolve, (embora obscuramente) o pensamento contrário, a saber, que ele não deveria dizer aquilo a nenhum outro *homem*, mas deveria vê-los como membros que compartilham de igual forma aqueles dons da natureza.²¹⁵

No entender de Kant, essa representação de si mesmo como fim da natureza se estendeu, ainda que de maneira obscura, aos outros seres humanos. Pois o ser humano percebeu que havia também outros seres iguais a ele e isso implicava, ao menos indiretamente, a idéia de que teria de tomar os demais do mesmo modo que a si mesmo, isto é, como fins. Ou seja, ele se deu conta que não podia se dirigir a nenhum outro ser humano nos mesmos termos em que se dirigia a um animal.

Muito pelo contrário, ele tinha de considerar os outros seres humanos da mesma forma como se concebia, quer dizer, como um fim da natureza. Ele não poderia conceber de forma diferente outros seres iguais a ele. Ele deveria vê-los como participantes iguais nos dons da natureza, como *copartícipes*.

Essa representação de si mesmo e, também dos outros, como fim da natureza foi

de longe, uma *preparação* para as restrições [*Einschränkungen*] que a razão deveria impor à vontade em consideração aos seus companheiros (*Mittmenschen*), a qual é muito mais necessária do que a inclinação e o amor para o estabelecimento da sociedade.²¹⁶

²¹³ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

²¹⁴ ROHDEN, 1994, p. 104.

²¹⁵ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

²¹⁶ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160. *Itálicos acrescentados*.

A compreensão dos demais seres humanos também enquanto fim impôs *restrições* às ações do ser humano em relação a eles. Pois ele não poderia tomá-los como simples *meios*. Ele não poderia dispor do outro ao seu bel-prazer²¹⁷. E *essa limitação*²¹⁸, *que a razão introduziu na vontade de cada um em relação aos outros seres humanos* foi, muito mais do que a inclinação e o amor, necessária à instituição da sociedade.

De acordo com Rohden, “uma limitação da razão – de um homem não utilizar o outro como meio ou como simples natureza - é, com vistas à igualdade de direitos de cada um, condição necessária da instituição da sociedade”.²¹⁹ E essa limitação teria sido, no entender de Kant, uma *preparação* antecipada das restrições a que a razão haveria de submeter no futuro à vontade em consideração aos demais seres humanos. Em outras palavras, a *limitação* da razão, já que aqui se refere a um *passo* da mesma, de um ser humano não poder utilizar outro como um meio é entendido por Kant como um *trabalho preliminar*, pode-se dizer, para outras condições restritivas que, mais tarde, a razão deveria impor à vontade de cada um em relação aos demais.

2.6 Um prelúdio da sociabilidade legal e do direito?

Mas que restrições futuras podem ser essas, cuja *preparação* foi, no entender de Kant, muito mais necessária do que a inclinação e o amor para a instituição da sociedade? Kant pode estar se referindo aqui ao *direito*. Por quê? Porque, como sublinha Rohden, ao contrário

de Aristóteles e de vários antecessores de Kant que viam o *fundamento do Direito na inclinação do homem à sociedade*,²²⁰ [...] Kant viu o conceito de *Direito*²²¹ *como condição de possibilidade da sociedade*”.^{222, 223}

²¹⁷ Conforme *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 161.

²¹⁸ Conforme ROHDEN, 1994, p. 104.

²¹⁹ ROHDEN, 1994, p. 104-105.

²²⁰ Não se entrará aqui no mérito da discussão da tese de Aristóteles e de antecessores de Kant a respeito da *inclinação do ser humano à sociedade como o fundamento do Direito*.

²²¹ Rohden nesse momento destaca em nota de rodapé o *conceito do direito* segundo Kant, ao menos na obra *Doutrina do Direito*, e que é o seguinte: “[...] o direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (*RL*, AA 06: 230). Conforme ROHDEN, 1994, p. 104, nota de rodapé nº 15.

²²² ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados*.

²²³ Nessa altura do referido texto de Rohden, ele não se refere especificamente à obra *MAM*, o que fará logo em seguida, mas se refere ao conceito de Direito em Kant de uma maneira geral e

Grosso modo, não seria para Kant a inclinação do ser humano à sociedade que teria fundado o Direito e sim o contrário, ou seja, a *capacidade para o direito* que teria fundado a sociedade, de acordo com Rohden.

Mas o que pode vir a ser essa *capacidade para o direito*? Talvez se possa responder, com Rohden, que a capacidade para o direito seja a capacidade de se impor uma obrigação racional, ou seja, a capacidade de se obrigar, de se responsabilizar. Pois, é nessa perspectiva que ele destaca que “é graças à sua capacidade de impor-se uma obrigação racional que o homem é capaz de sociedade”.²²⁴ Ou seja, é “pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, [que] o homem tem condições de vida coletiva”.²²⁵

Dessa forma, a capacidade para o direito ou mais especificamente “a capacidade de vida em sociedade fundada no Direito é a capacidade de agir segundo regras e princípios de convivência”.²²⁶ E, Rohden arremata dizendo que “sem essa capacidade e disposição de deixar-se guiar por eles, a sociedade é impossível”.²²⁷ Isso é, apenas em outras palavras, o mesmo que *conceber o direito como condição de possibilidade da sociedade*.

A limitação da razão de não utilizar os demais como simples meios, entendida por Kant como uma preparação antecipada das restrições que a razão imporia à vontade de cada um em relação aos demais portanto, se refere ao *direito*. Pois, se se entender essa limitação da razão já como uma *obrigação racional* e mais, se se entender a capacidade para o direito como a capacidade de se impor uma obrigação racional, então já está se referindo ao direito, senão propriamente mas, ao menos, ao que poderia ser uma preparação para o mesmo.

E, desse modo, pode se concordar com Kant que tal limitação foi uma preparação muito mais necessária do que a inclinação e o amor para o estabelecimento da sociedade porque, sem a capacidade e a disposição de se deixar guiar por regras e princípios de convivência, a sociedade é impossível. De outra forma, por mais que o amor e a inclinação sejam importantes para a instituição da sociedade, sem a capacidade de se obrigar, de se responsabilizar, numa palavra, de se impor obrigações, o

não só na obra **Doutrina do direito (RL)**, considerou-se interessante destacar nesse momento do presente texto.

²²⁴ ROHDEN, 1994, p. 104.

²²⁵ ROHDEN, 1994, p. 104.

²²⁶ ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados*.

²²⁷ ROHDEN, 1994, p. 104.

ser humano não teria condições de vida coletiva, não seria capaz de viver em sociedade.

Se se entender a capacidade para o direito como a capacidade de se obrigar ou de agir segundo regras e princípios de convivência e, em função disso, como condição necessária à existência da sociedade, portanto, como capacidade de vida em sociedade fundada no direito, segue-se disso que a possibilidade da sociedade fundamenta-se na capacidade que cada ser humano tem de se impor obrigações, regras de convivência e de se guiar por elas.

De outra forma, se se tomar as primeiras restrições que a razão impôs à vontade de cada um com respeito aos demais como uma *preparação para o direito*, parece possível considerar essa preparação enquanto uma *sociabilidade legal*. Pois, segundo Rohden, a sociabilidade legal seria essa “capacidade e disposição de deixar-se guiar por princípios do Direito”.²²⁸ Ou seja, ela é a capacidade para a sociedade fundamentada na capacidade de o ser humano se obrigar ou agir segundo regras de convivência, mais propriamente de se guiar, e de deixar-se guiar, por princípios do direito.

Quer dizer, essa representação de si mesmo e, também dos outros, como fim da natureza significou uma limitação para o agir humano e foi, por conseguinte, uma *preparação* para as restrições futuras que a razão tinha de impor à vontade em relação aos demais. Preparação que foi, no entender de Kant, muito mais necessária para instituir a sociedade do que a inclinação e o amor. Ela foi, portanto, um momento necessário para a instituição da sociedade. E, se se entender essas primeiras restrições já como uma capacidade de se impor uma obrigação racional, capacidade então que possibilitaria a sociedade, logo, esse momento poderia ser denominando de sociabilidade legal. Pois, se é um momento que diz respeito à possibilidade e à capacidade de sociedade, as quais estão, num certo sentido, vinculadas à capacidade de se obrigar, de agir segundo regras de convivência, logo, tem-se aí uma sociabilidade, e, mais ainda, uma sociabilidade legal. Trata-se de uma sociabilidade que envolve restrições na forma de agir, que envolve uma limitação da razão e que é a de um ser humano não utilizar o outro como meio, uma tal sociabilidade pode ser uma sociabilidade legal.

Em outras palavras, se se tomar a capacidade para a sociedade, que é o que significa literalmente o termo *sociabilidade*, e se acrescentar uma *qualidade* que é a de *legal*, teríamos, segundo Rohden, a capacidade de se guiar, e de deixar-se guiar, por princípios do direito,

²²⁸ ROHDEN, 1994, p. 104.

entendendo-se esses como obrigações racionais. E, se nessa perspectiva, se entender a restrição de não utilizar os demais como simples meios como uma obrigação racional, então, parece ser possível dizer que a sociabilidade implicada aí, a saber, no quarto passo da razão, é uma sociabilidade legal.

Esse passo da razão não deixa de ser um momento da sociabilidade humana já que ele significou, o conceber-se como o fim da natureza mas, além disso, a extensão dessa concepção aos demais seres humanos, o que envolveu, por consequência, a restrição de não poder tomá-los como simples meios e sim também como fins.

Isso talvez permita compreender o quarto passo da razão como um *momento* da sociabilidade legal. Se assim for, esse conceito não apareceria pela primeira vez na **KU**, já que é nessa obra que ele ocorre textualmente, como já referido no capítulo precedente, mas já estaria presente em Kant, apenas não ocorrendo de forma expressa.

Em vias de concluir sua exposição sobre o quarto e último passo da razão, Kant dirá que “assim, o homem tinha ingressado em **posição de igualdade com todos os outros seres racionais**, quaisquer que sejam seus graus (III, 22)”.²²⁹ Isto é, “na perspectiva da reivindicação de **ser um fim em si mesmo**, sendo avaliado como tal por todos os outros e não podendo ser utilizado meramente como um meio para outro fim”.²³⁰ E essa posição é de *igualdade* porque se refere a um ser que é um fim em si mesmo e que deve ser estimado enquanto tal pelos demais, não podendo ser utilizado meramente como um meio para os fins de outros.

Esse passo, continua Kant, “é ligado igualmente com a **emancipação** (*Entlassung*) do homem dos braços maternos da natureza”.²³¹ Mas, é a *natureza* que

lança o homem para fora do estado inofensivo e seguro da infância – como de um jardim onde vivia na comodidade e sem sacrifícios (v. 23) e o impele ao grande mundo onde tantos problemas, sacrifícios e males desconhecidos o aguardam.²³²

E, quando no futuro, em função das dificuldades que certamente encontrará, o ser humano sonhar com um paraíso, a *razão* se colocará

²²⁹ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160-161. **Negritos de Kant.**

²³⁰ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 161. **Negritos de Kant.**

²³¹ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 161. **Negritos de Kant.**

²³² *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 161. **Negritos de Kant.**

entre ambos e o impulsionará de forma irresistível ao desenvolvimento de suas capacidades²³³.

Em Kant, novamente o ser humano se encontra *impulsionado ao desenvolvimento de suas capacidades*, desta vez na obra **MAM**, lembrando que isso já ocorre na **IaG**. Aqui, novamente é a *natureza* que o lança para fora do *estado seguro da infância* e o empurra para o mundo. E, no futuro, quando ele pensa em voltar a esse estado, a *razão* o impele ao desenvolvimento de suas capacidades e o impede de regressar “ao estado de rudeza e ingenuidade de onde o retirou (v. 24)”²³⁴.

Um aspecto a destacar nessa passagem de **MAM**. Aqui, como já visto em **IaG**, parece haver também uma *confluência entre* os conceitos de *natureza* e de *razão*. Pois, primeiramente é a que *natureza* que *retira* o homem do estado inocente e seguro da infância e o impele ao mundo. Depois, é a *razão* que o impulsiona de forma irresistível ao desenvolvimento de suas capacidades e que não o deixa voltar mais a esse estado de onde o *tirou*. No primeiro caso, o ser humano é retirado “da inocência e segurança próprias ao estado infantil”²³⁵ e lançado no mundo pela *natureza*. No segundo, ele é impulsionado “a desenvolver, de maneira inelutável, as capacidades nele presentes”²³⁶ pela *razão*, que, assim, não lhe permite voltar ao estado do qual o retirou. Primeiro, Kant se refere à *natureza*, após, à *razão*. E, assim, elas parecem significar a mesma coisa. Se assim for, Kant tomaria o termo *natureza* enquanto *racionalidade*, como é o caso de **IaG**, ou seja, ao se referir à *natureza* estaria entendendo-a como *racionalidade*.

2.7 Os resultados da primeira história da humanidade

A caminho da conclusão²³⁷ da obra, Kant afirma que

a partir dessa apresentação da primeira história da humanidade resulta o seguinte: a saída do homem da sua primeira morada, representada por meio da *razão* como o paraíso, foi a *passagem da rudeza de uma criatura meramente animal para*

²³³ Conforme **MAM**, AA 08: 114-115. KANT, 2009b, p. 161.

²³⁴ Conforme **MAM**, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161.

²³⁵ **MAM**, AA 08: 114. KANT, 2010, p. 23.

²³⁶ **MAM**, AA 08: 115. KANT, 2010, p. 23.

²³⁷ Acabada a primeira parte da obra, segue-se o que Kant denomina de *Nota (Anmerkung)*. Conforme **MAM**, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161.

*a humanidade, foi a passagem das andadeiras do instinto para a condução da razão, em outras palavras, foi a passagem do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade.*²³⁸

A partir do que foi mostrado na obra, a primeira história da humanidade, Kant entende que pode resultar o que segue: que a despedida (*Entlassung*) da sua primeira estância (*Aufenthalt*) ou domicílio, que é representada pela razão como o paraíso terrestre, significa a transição da rudeza de uma mera criatura animal à humanidade, a transição do guia do instinto pelo guia da razão, em uma palavra, significa a transição do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade.

A saída do suposto paraíso, entendida como um passo do desenvolvimento da razão, designa a sua *caminhada*, da rudeza animal para a humanidade, a troca do guia do instinto pelo guia da razão, o abandono do estado de tutela da natureza pelo o estado de liberdade.

Segundo Rohden, “é pela *razão* que o homem deixa o suposto paraíso terrestre, passando da rudeza à humanidade, trocando o guia do instinto pelo da razão, o tutoramento da natureza pelo estado de liberdade”.²³⁹ É a razão que impulsiona o ser humano a sair desse estado que ele considera um paraíso e o impele para o mundo, para que, dessa forma, desenvolva as suas capacidades.

A caminho da conclusão da referida *Nota (Anmerkung)* ao final da *MAM*, Kant observa “assim, o primeiro passo para fora daquele estado de natureza foi, da perspectiva moral, uma **queda**, cujas consequências físicas foram uma multiplicidade de males jamais conhecida em relação à vida, portanto, foi um castigo”.²⁴⁰ O passo da espécie humana para fora do estado de natureza pode ser encarado como uma queda (*Fall*), se se considerar o estado inicial como o paraíso ou, ao menos, como o *estado inofensivo e seguro da infância*, porque desse passo adveio uma infinidade de males.

E, arremata Kant, “dessa forma, a história da **natureza** inicia com o bom [*vom Guten*], pois é **obra de Deus**, a história da **liberdade** inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é **obra do homem**”.²⁴¹ Em contrapartida, “o *curso das coisas humanas* em sua totalidade”,²⁴² observa Kant, “*não*

²³⁸ *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161. *Itálicos acrescentados*.

²³⁹ ROHDEN, 1994, p. 105. *Itálicos acrescentados*.

²⁴⁰ *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161-162. **Negritos de Kant**.

²⁴¹ *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 162. **Negritos de Kant**.

²⁴² *MAM*, AA 08: 123. KANT, 2009b, p. 166. *Itálicos acrescentados*.

vai do bom para o mau, mas se desenvolve do pior para o melhor”.²⁴³ Com isso, se pode afirmar que “o passo mais importante da humanidade significou uma queda, porque com ele começa ao mesmo tempo o mal, a mentira, a traição”,²⁴⁴ por outro lado, contudo, ele “significou também a possibilidade do progresso para o bem, de, *pela limitação da liberdade* (natural), *aceder às condições de sua concordância universal com o direito de cada um*”.²⁴⁵ E o direito, conclui Rohden, “é a forma da liberdade exercer-se racionalmente”.²⁴⁶

Kant vê o último passo da razão vinculado com o abandono, com a despedida (*Entlassung*) do ser humano do seio maternal da natureza. Essa saída significou a *passagem do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade*. Significou também, do ponto de vista moral, uma queda, pelos males que daí advieram. Quer dizer, quando a razão, em seu desenvolvimento, começou a conflitar com a animalidade daí nasceram males e vícios.²⁴⁷ Porém, ao mesmo tempo que essa saída representou uma queda, representou também a possibilidade do progresso para o bem, já que o curso da humanidade em seu todo, concebe Kant, se desenvolve do pior para o melhor.

Essa *possibilidade de progresso para o bem*, Rohden a compreende como a possibilidade da submissão da liberdade natural às condições de sua concordância universal com o direito de cada um, através da sua limitação. Quer dizer, por meio da *limitação* da liberdade natural, é possível que ela se submeta às condições de sua concordância universal com o direito de cada um. Numa palavra, para que a liberdade (natural) concorde universalmente com o direito de cada um, ela precisa ser limitada.

Há, pelo menos, dois aspectos importantes para serem retidos aqui. O *primeiro* é que, para que a liberdade concorde universalmente com o direito de cada um, ela precisa ser limitada. Isso pode significar um progresso para o bem, já que o indivíduo, “no uso de sua liberdade *tem em vista apenas a si mesmo*”,²⁴⁸ e tal coisa, então, tanto para o desenvolvimento quanto para a continuidade da sociedade, pode ser um mal, pois pode representar uma ameaça. Segue-se daí que, para o bem tanto da sociedade, quanto do próprio indivíduo, a liberdade, *natural*, precisa ser limitada.

²⁴³ MAM, AA 08: 123. KANT, 2009b, p. 166. *Itálicos acrescentados*.

²⁴⁴ ROHDEN, 1994, p. 105.

²⁴⁵ ROHDEN, 1994, p. 105. *Itálicos acrescentados*.

²⁴⁶ ROHDEN, 1994, p. 105. *Itálicos acrescentados*.

²⁴⁷ Conforme MAM, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161.

²⁴⁸ MAM, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 162. *Itálicos acrescentados*.

O segundo aspecto, e que é, por assim dizer, uma consequência do primeiro, é que o *direito é a forma de a liberdade exercer-se racionalmente*, de acordo com Rohden. Ou seja, o direito seria a *forma racional da liberdade* ou a liberdade se exerceria racionalmente pelo direito.

Se assim for, parece ser possível fazer uma relação desse passo da razão, isto é, desse momento da *MAM*, com a *RL*, mais propriamente com o “*princípio universal do direito*”,²⁴⁹ o qual é o seguinte: “uma acção é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal”.²⁵⁰

Tal princípio, Javier Herrero irá denominá-lo de “*lei da liberdade externa*”,²⁵¹ porque “como limitação do uso individual da liberdade às condições de universalidade e de igualdade, o *princípio do direito* formula a condição de coexistência de indivíduos livres, a condição de igual liberdade para todos”.²⁵² Como é possível a coexistência de indivíduos livres? Através da limitação do uso individual da sua liberdade às condições de universalidade e de igualdade. Essa limitação seria propriamente o *princípio universal do direito*. Para que os indivíduos possam coexistir livremente, e com igual liberdade para todos, eles devem submeter a sua liberdade às condições de universalidade e de igualdade. A liberdade deve estar condicionada à universalidade e à igualdade. Universalidade e igualdade são o critério para o exercício da liberdade individual. Portanto, para que todos os indivíduos tenham liberdade, e de forma igual, é preciso limitar o seu uso. Quem formula isso é o princípio universal do direito.

O que Herrero expõe acerca do princípio universal do direito parece estar em consonância com o que Rohden afirma a respeito do *quarto passo da razão*. Pois, tanto um quanto outro representam uma limitação da liberdade (natural) ou do uso individual da liberdade, segundo as condições de universalidade e de igualdade.

A partir disso, poder-se-ia dizer, então, que esse passo da razão é uma espécie de *prelúdio* do direito e, como tal, uma espécie de sociabilidade legal. Pois, como o próprio Kant destaca, esse passo, a

²⁴⁹ *RL*, AA 06: 230. KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. (tradução de José Lamego: *Die Metaphysik der Sitten*). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 43. *Itálicos acrescentados*.

²⁵⁰ *RL*, AA 06: 230. KANT, 2004, p. 43.

²⁵¹ HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 33. *Itálicos acrescentados*.

²⁵² HERRERO, 2001, p. 33. *Itálicos acrescentados*.

saber, quando o ser humano concebeu a si mesmo e aos demais seres humanos como o fim da natureza,²⁵³ representou “[...] de longe, uma *preparação* para as restrições que a razão deveria impor à vontade em consideração aos seus companheiros (*Mittmenschen*) [...]”.²⁵⁴ Tal preparação, enquanto uma *limitação da razão* para as ações do indivíduo em relação aos demais e que é, por conseguinte, uma condição necessária à vida em sociedade, poderia ser considerada enquanto uma sociabilidade legal.

Assim, por mais que esse passo possa ter significado uma queda, porque com ele começa o mal,²⁵⁵ entendendo-se aí a saída do *estado inofensivo e seguro da infância*, isto é, o *estado de inocência*, onde não havia o mal, por outro lado, esse passo significou também a possibilidade do progresso para o bem através da limitação da liberdade individual às condições de sua concordância universal com o direito de cada um.²⁵⁶

Em outras palavras, a condição para a coexistência de indivíduos livres, e com igual liberdade para todos, é dada pela limitação da liberdade individual. Seja essa limitação dada, num primeiro momento, pela constatação da existência de outros seres humanos e, por conseguinte, de outros fins da natureza, seja, posteriormente, pelo estabelecimento do direito propriamente dito.

A constatação, por assim dizer, dessa *limitação* é o que possibilita entender, segundo Kant, e também segundo dois de seus comentadores, a saber, Rohden e Herrero, a saída do ser humano da sua primeira morada como a passagem da rudeza animal para a humanidade, a passagem do guia do instinto para o guia da razão, em uma palavra, a passagem do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade.²⁵⁷

2.8 A determinação moral da espécie humana

No entanto, o primeiro passo da espécie humana para fora do estado de natureza também significa a possibilidade do “**progresso** do pior ao melhor”,²⁵⁸ porque a determinação da espécie humana consiste

²⁵³ Conforme *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160.

²⁵⁴ *MAM*, AA 08: 114. KANT, 2009b, p. 160. *Itálicos acrescentados*.

²⁵⁵ Conforme *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161-162. Conforme ROHDEN, 1994, p. 105.

²⁵⁶ Conforme ROHDEN, 1994, p. 105.

²⁵⁷ Conforme *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161. *Itálicos acrescentados*.

²⁵⁸ *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161. **Negritos de Kant**.

“no **progresso** em direção à perfeição”.²⁵⁹ E essa determinação significa propriamente a “determinação da humanidade como uma espécie **moral**”,²⁶⁰ de outra forma, a sua determinação enquanto espécie é a “determinação moral”.²⁶¹ Há que se ressaltar, em primeiro lugar, que o *progresso* de que Kant fala aqui, isto é, num texto sobre a história e como esta em Kant trata da espécie, ele é, então, o *progresso da espécie*, não dos indivíduos. O progresso na história se verifica na espécie como um todo e não no indivíduo em particular.

E, sendo o progresso na história o progresso da espécie, entendê-lo como um *progresso moral* significa novamente entendê-lo não como um progresso da moralidade e sim como um *progresso jurídico*, no sentido de um *progresso* do direito. Mas é um progresso moral porque envolve liberdade, mais propriamente as suas leis, as leis morais, e especificamente, as leis jurídicas, isto é, diz respeito ao âmbito jurídico, do direito²⁶².

Mas porque também nessa obra, a exemplo de *IaG*, além de ser o progresso da espécie, novamente o *progresso moral* seria um *progresso jurídico*, ou seja, um *progresso* do direito e não um *progresso da moral* ou *ético*? Porque, como se verá logo adiante, a *constituição civil perfeita* é o *objetivo mais alto da cultura*²⁶³. Quer dizer, o progresso tem de se dar rumo a uma constituição civil perfeita, a qual é aqui, em *MAM*, alto objetivo da cultura, objetivo que se reconhece claramente como relativo ao direito e, dessa forma, o progresso moral é um *progresso jurídico* e não ético.

Dando continuidade, Kant reflete sobre a questão de como a cultura precisaria progredir para desenvolver “as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie **moral**, de maneira que não conflite mais com aquela [humanidade], enquanto espécie natural”.²⁶⁴ Conflito esse que seria “o *conflito* inevitável da *cultura* com a *natureza* do gênero humano, como uma espécie **física**”.²⁶⁵ Nesse sentido, em uma nota de rodapé, explica que quer apresentar apenas alguns exemplos do *conflito*, então, entre “de um lado, os esforços da humanidade para sua determinação moral e, de outro, o

²⁵⁹ *MAM*, AA 08: 115. KANT, 2009b, p. 161. **Negritos de Kant.**

²⁶⁰ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 162. **Negritos de Kant.**

²⁶¹ *MAM*, AA 08: 118. KANT, 2009b, p. 162.

²⁶² Conforme *MS*, AA 06: 214. Conforme KANT, Immanuel, 2004, 19.

²⁶³ Conforme *MAM*, AA 08: 117. KANT, 2009b, p. 167.

²⁶⁴ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 162. **Negritos de Kant.**

²⁶⁵ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 162. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

cumprimento invariável das leis postas em sua natureza para a condição rústica e animal”.²⁶⁶

O *primeiro exemplo* se refere à *época da maioridade*, entendida tanto como “o impulso bem como a capacidade de gerar sua espécie, [que] foi colocada pela natureza na idade entre 16 e 17 anos”²⁶⁷ e a *época da maioridade* na sociedade civil, que seria atrasada em “no mínimo uma média de 10 anos”,²⁶⁸ em função dos “muito meios de sustentação”²⁶⁹ desse último. E, assim, “o homem natural já é um homem formado numa idade em que o homem social [...] é apenas um adolescente”.²⁷⁰ Porém, a natureza não colocou disposições no ser humano “tendo em vista o estado moral [*gesitteten Zustand*], mas apenas a manutenção da espécie humana como espécie animal”.²⁷¹ E, “o estado civilizado [*civilisierte Zustand*] entra [...] em conflito com este último [o estado moral], conflito que poderia ser desfeito apenas com uma *constituição civil perfeita* (o mais alto objetivo [*Ziel*] da cultura)”.²⁷²

Novamente vemos a idéia de uma *constituição civil perfeita*, algo que já ocorreu na *IaG*. Lá ela era a “*mais elevada tarefa [Aufgabe] da natureza para a espécie humana*”.²⁷³ Aqui ela é o *mais alto objetivo da cultura*. De qualquer forma, ela ocorre no sentido de ser um *coroamento* da espécie humana, apesar de em *IaG* haver claramente ainda o *mais alto propósito* da natureza para a espécie humana, e que é o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais, coisa que aqui também ocorre porém sem essa *designação* de mais alto propósito.

Um terceiro exemplo diz Kant que poderia ser o da “[...] **desigualdade** entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios **direitos humanos** universais”.²⁷⁴ Entretanto, continua Kant,

a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por

²⁶⁶ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 167.

²⁶⁷ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 167. *Itálicos acrescentados*.

²⁶⁸ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 167.

²⁶⁹ *MAM*, AA 08: 116. KANT, 2009b, p. 167.

²⁷⁰ *MAM*, AA 08: 117. KANT, 2009b, p. 167.

²⁷¹ *MAM*, AA 08: 117. KANT, 2009b, p. 167.

²⁷² *MAM*, AA 08: 117. KANT, 2009b, p. 167.

²⁷³ *IaG*, AA 08: 022. KANT, 1986, p. 15. *Itálicos acrescentados*.

²⁷⁴ *MAM*, AA 08: 117. KANT, 2009b, p. 168. **Negritos de Kant**.

nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina **direito civil**".²⁷⁵

Sem entrar na questão da desigualdade, que não é o foco aqui, mas apenas comentando-a, Kant entende que a desigualdade entre os homens não é uma desigualdade natural, ou seja, dada por natureza. Não foi a natureza que determinou a desigualdade. Se há desigualdade, ela foi criada, certamente pelos próprios indivíduos. Se há desigualdade, ela foi criada a partir de sua liberdade. A natureza lhe deu liberdade e razão, a segunda para limitar a primeira. E tal limitação se dá unicamente por sua própria legalidade externa e universal, que recebe o nome de direito civil. Assim, o *direito civil* seria a legalidade externa e universal da liberdade. E ele é uma limitação à liberdade feita pela razão, é o modo pelo qual a razão limita a liberdade. E é a *forma* exterior da liberdade.

Aqui também é a *natureza* quem age. É ela quem provê o ser humano tanto de liberdade quanto de razão e ainda de condições necessárias à sua vida em sociedade, como a limitação dessa própria liberdade, feita pela razão.

Também se pode depreender daí que outra vez a natureza impulsiona o ser humano à sociedade por meio do direito, no sentido de uma sociabilidade legal. É que ela lhe deu tanto liberdade quanto razão, mas, para que ele tenha condições de vida em sociedade, a primeira tem de ser limitada, coisa que o faz a segunda, e o faz por nada mais que a própria *legalidade externa e universal* da liberdade, e que é o direito civil. É uma limitação da liberdade que se dá de forma racional, através de *leis externas e universais*. Quer dizer, a capacidade de sociedade que daí pode ser deduzida envolve a limitação da liberdade, limitação essa que é racional e se dá através de *leis externas e universais*, numa palavra, o direito civil. E, como já visto, se o ser humano é capaz de se guiar por princípios de convivência, pelo direito, ele é capaz de sociedade; de outra forma, se ele é capaz de se impor uma obrigação racional, que é o caso aqui, ele é capaz de sociedade. É isso o que designa sociabilidade legal, segundo Rohden, como já foi visto.

2.9 O prelúdio da união em sociedade

Acabada a parte denominada por Kant de “Nota” [*Anmerkung*] na *MAM*, segue-se o que ele intitula de “término da história” [*Beschluß der Geschichte*]. Nele, referindo-se à época em que os seres humanos,

²⁷⁵ *MAM*, AA 08: 118. KANT, 2009b, p. 168. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

enquanto agricultores, começaram a “constituir aldeias (impropriamente chamadas de **idades**)”²⁷⁶ e, assim “as precisões primárias da vida, cuja aquisição exigiu um **modo de vida distinto** (v. 20), podiam agora ser **trocadas**”,²⁷⁷ dirá que

disso precisou originar-se a **cultura** e o início da **arte**, não só como passatempo, mas também como uma ocupação séria (v. 21-22); entretanto, a mudança mais marcante foram os começos de uma *constituição civil* e de uma *justiça pública*. Isso realizou-se inicialmente apenas em consideração a grandes violências, cuja vingança já não era mais individual como no estado selvagem, mas era confiada a um *poder legal* que conserva o todo, isto é, um tipo de governo sobre o qual nenhum tipo de poder pode ser exercido (v. 23, 24). A partir dessas primeiras e rudes disposições todas as *artes humanas*, entre as quais as mais vantajosas foram a **sociabilidade** e a **segurança civil**, puderam se desenvolver passo a passo.²⁷⁸

O cultivo do solo exige moradia fixa e a defesa da respectiva propriedade. Com isso, os agricultores precisaram se auxiliar mutuamente para defender a propriedade em que produziam seu sustento. Como não podiam se dispersar, tiveram de se unir e constituir aldeias. Isso como que *prefigurou* a união em sociedade. E, como passaram eles próprios a produzir os bens primários, estes puderam ser trocados²⁷⁹.

Dai teve de surgir a cultura, pensa Kant, e também o início da arte, não só enquanto diversão mas também enquanto trabalho. A mudança mais significativa nessa época teriam sido os primórdios do que se poderia denominar de uma *constituição civil* e de uma *justiça pública*. Mudança que aconteceu primeiramente mais num sentido de delegar a um poder a possibilidade de castigo ou revide a grandes violências, poder, sobre o qual, nenhum outro poderia ser exercido, a saber, um governo. E, a partir do que Kant denomina aqui de *primeiras disposições*, todas as artes humanas puderam se desenvolver

²⁷⁶ *MAM*, AA 08: 119. KANT, 2009b, p. 163. **Negritos de Kant.**

²⁷⁷ *MAM*, AA 08: 119. KANT, 2009b, p. 163. **Negritos de Kant.**

²⁷⁸ *MAM*, AA 08: 119. KANT, 2009b, p. 163. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

²⁷⁹ Conforme *MAM*, AA 08: 119. Conforme KANT, 2009b, p. 163.

gradualmente. Dentre essas artes, as mais importantes foram a sociabilidade e a segurança civil.

Em primeiro lugar, deu-se a origem da cultura e da arte, esta além de um passatempo ou distração mas também como um trabalho, uma ocupação. Em segundo lugar, que teria se dado nessa época o início tanto de uma constituição civil quanto de uma justiça pública, devido propriamente à questão da vingança, a qual fora incumbida agora a um poder e não mais deixada a cargo do indivíduo. Ou seja, tanto a constituição civil quanto a justiça pública, no entender de Kant, iniciaram como forma de vingança a grandes violências delegada a um poder, o *poder legal* que conserva o todo, o qual seria, assim, um tipo de governo sobre o qual nenhum outro poder poderia ser exercido.

Foram as primeiras disposições que possibilitaram o desenvolvimento, aos poucos, de todas as artes humanas (*menschliche Kunst*). E, dentre elas, as mais proveitosas foram a sociabilidade e a segurança civil. O que mais chama a atenção aqui é que a sociabilidade está entre essas *artes humanas* e que, em função dessas primeiras disposições, ela, entre outras, pode se desenvolver de modo gradual.

Nessa altura do texto parece haver uma certa mudança em relação ao que se encontra na introdução da obra, porque lá, lembrando, a sociabilidade é o *mais alto fim da determinação* humana. Já ao final da obra ela é apresentada como uma *arte humana* que, em função do começo da cultura, da arte, de uma constituição civil e de uma justiça pública, foi se desenvolvendo aos poucos ao longo da história da humanidade. Talvez a sociabilidade não tenha deixado de ser o mais alto fim da determinação humana. Mas, se ela é um fim, é um fim que aparece como sendo já desenvolvido aos poucos no seio da sociedade. Agora a sociabilidade surge como uma arte humana, como uma das mais proveitosas, e teria tido seu desenvolvimento gradual possibilitado pelos primórdios da cultura, da arte e do direito.

Há que se destacar, brevemente, ao menos um aspecto ao se encerrar o presente capítulo e que diz respeito à possível relação do *quarto passo da razão* com a *sociabilidade legal* e o *direito*, mais especificamente, o princípio universal do direito. Kant vê esse passo, a saber, quando o ser humano concebeu a si mesmo e aos demais seres humanos como o fim da natureza, como uma *preparação*, mesmo que distante, para as *restrições* que a razão haveria de submeter no futuro a vontade em consideração aos demais seres humanos. Essas restrições seriam, de acordo com Rohden, uma limitação da liberdade natural às condições de sua concordância universal com o *direito* de cada um e o

direito, por sua vez, seria a forma da liberdade exercer-se racionalmente.²⁸⁰

Assim, se se entender essas primeiras restrições como uma *preparação para o Direito* parece ser possível tomar o quarto passo da razão como a sociabilidade legal, como já desenvolvido durante o capítulo. E, se assim for, esse conceito não apareceria pela primeira vez na *KU*, já que aí ele ocorre expressamente.

²⁸⁰ Conforme ROHDEN, 1994, p. 105. *Itálicos acrescentados.*

CAPÍTULO 3 - SOCIABILIDADE E DIREITO NA OBRA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO (KU – 1790)

O presente capítulo procurará fazer uma reconstrução da abordagem dos conceitos de sociabilidade e de direito na obra **Kritik der Urteilskraft (KU)**. A obra divide-se em duas partes, a saber, a **Crítica da faculdade de juízo estética** e a **Crítica da faculdade de juízo teleológica**, respectivamente primeira e segunda parte da obra, porém, a análise concentrar-se-á apenas na primeira parte, é que é nessa parte que ocorre o conceito de *sociabilidade legal*, conceito *chave* desta tese.

Na parte a ser analisada, ao tratar propriamente do “*interesse empírico pelo belo*”,²⁸¹ no § 41, como se verá, Kant considera a sociabilidade, isto é, a *aptidão e propensão à sociedade*, como *requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade* e, portanto, como propriedade pertencente à humanidade²⁸². Posteriormente, no § 60, o **Apêndice**, intitulado “**Da doutrina do método do gosto**”,²⁸³ ao tratar da *propedêutica de toda arte bela*²⁸⁴, ele dirá que

humanidade <Humanität> significa de um lado o universal **sentimento de participação** e, de outro, a faculdade de poder **comunicar-se** íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a *sociabilidade conveniente à humanidade* <Menschheit>, pela qual ela se distingue da limitação animal.²⁸⁵

Nesse momento da obra, o *universal sentimento de participação* e a *faculdade de comunicação íntima e universal* são propriedades que, unidas, constituem a *sociabilidade* que convém à humanidade, através da qual a humanidade se distingue da limitação animal.

Em seguida a essa passagem, ocorre o conceito de *sociabilidade legal*. Kant diz

²⁸¹ **KU**, AA 05: 296.14-15. KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, B 162-163. Utilizaremos ao longo do texto a abreviação **KU** para a **Crítica da faculdade do juízo**.

²⁸² Conforme **KU**, AA 05: 296.35, 297.1-2. Conforme **KU**, B 162-163.

²⁸³ Conforme **KU**, AA 05: 354.31-33. Conforme **KU**, B 261.

²⁸⁴ Conforme **KU**, AA 05: 355.24. Conforme **KU**, B 262.

²⁸⁵ **KU**, AA 05: 355.27-32. **KU**, B 262. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

a época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade **legal**, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo).²⁸⁶

Como se vê inicialmente é por essa *sociabilidade legal*, a qual Valerio Rohden vai conceber como a “capacidade e disposição de deixar-se guiar por princípios do Direito”,²⁸⁷ que um povo constitui uma coletividade duradoura e ela parece envolver união de dois aspectos distintos, isto é, liberdade e a coerção.

São esses três aspectos ou talvez sentidos distintos de *sociabilidade* que parecem estar envolvidos na primeira parte da **KU**, ou seja, da **Crítica da faculdade de juízo estética** e que aqui serão analisados.

3.1 Uma breve introdução à Crítica da faculdade do juízo

A **KU** é sabidamente um livro denso e de difícil compreensão; “extremamente complexo”.²⁸⁸ E, como destaca Jens Kulenkampff, “famoso especialista e editor de livros sobre a terceira **Crítica**”,²⁸⁹ em seu texto intitulado **A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza**,

há duzentos anos, na Páscoa de 1790, a **Crítica da faculdade do juízo** de Kant saiu do prelo. Trata-se de um livro estranho e difícil. Mas apesar de todas as dificuldades que ele cria para a compreensão, ele pertence à grande literatura filosófica e sua primeira parte se insere na tradição dos textos clássicos da estética filosófica.²⁹⁰

Também Rohden observa, em seu texto **Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades de tradução da**

²⁸⁶ **KU**, AA 05: 355.32-36. **KU**, B 262-263. **Negritos de Kant**.

²⁸⁷ ROHDEN, 1994, p. 104.

²⁸⁸ KANT, 2002, apresentação da edição brasileira.

²⁸⁹ **Studia Kantiana**, São Paulo, v. 3, n. 1, 2001, p. 03, Nota de apresentação dos editores.

²⁹⁰ KULENKAMPPFF, Jens. A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza. In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 9.

Crítica da faculdade do juízo, que “na tradução defrontamo-nos com um texto, cuja *complexidade* tem que ser interpretada, com a adoção de uma compreensão determinada expressa pelo tradutor”.²⁹¹ Por outro lado, Rohden reitera Kulenkampff quando diz, referindo-se à **Crítica da faculdade do juízo**, que se trata de “um fecundo texto original”.²⁹²

Ricardo Terra, por sua vez, no texto intitulado **Reflexão e sistema: as duas Introduções à Crítica do juízo**, fala do “intrincado processo de elaboração das questões tratadas na terceira Crítica”.²⁹³ Mas, por outro lado, acrescenta que “a **Crítica do juízo**, por exemplo, elabora questões que não estavam previstas nas duas primeiras Críticas e, mais ainda, reformula o próprio sistema sem destruir as construções anteriores”.²⁹⁴

Pelo exposto brevemente, dá para se ter uma ideia, bastante superficial, é claro, da problemática que envolve a obra *KU*. Não obstante, as dificuldades que suscita para a sua compreensão e também para a sua tradução, o parecer geral de seus estudiosos é o de que se trata de um livro pertencente à vasta literatura filosófica e, em especial a sua primeira parte, isto é, a **Crítica da faculdade de juízo estética**, justamente a que será analisada aqui, é uma das “três grandes estéticas clássicas da época moderna”,²⁹⁵ como destaca Christian Hamm.

3.2 Breve reconstrução da abordagem de Kant

3.2.1 As duas *Introduções*

Feito esse *comentário* à *KU*, à guisa de uma introdução, passar-se-á propriamente a ela. A **Introdução** da *KU*, por sua vez, guarda também as suas peculiaridades. Em primeiro lugar por terem sido duas, ou seja, a Primeira e a Segunda Introdução.

“A **Primeira Introdução à Crítica do juízo** tem um estatuto peculiar, pois é um texto preparatório que consta também como obra

²⁹¹ ROHDEN, Valerio. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades de tradução da **Crítica da faculdade do juízo**, In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 121.

²⁹² ROHDEN, 1992, p. 131.

²⁹³ TERRA, Ricardo R.(org.). **Duas introduções à Crítica do juízo**, de Immanuel Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 17.

²⁹⁴ TERRA, 1995, p. 15.

²⁹⁵ HAMM, Christian. A atualidade da estética kantiana. In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 106.

independente em várias obras completas de Kant”,²⁹⁶ diz Ricardo Terra. Ela é, na verdade, acrescenta ele, “mais que uma introdução à terceira Crítica, abrindo-se para o **Opus Postumum**”,²⁹⁷ porque “diz respeito às pesquisas posteriores que constituem o **Opus Postumum**”.²⁹⁸

Já “a ‘Segunda Introdução’, por sua vez, não é um mero resumo da primeira”,²⁹⁹ já que sua extensão é menor, pois, em contrapartida, ela possui “uma redação mais cuidada e o texto [...] melhor articulado”,³⁰⁰ arremata Terra. No entanto, continua ele, “existem elementos presentes em uma e ausentes na outra, além de divergências de enfoque”,³⁰¹ exame que não foi feito naquele escrito de Terra e que também aqui não será, pelo fato de não ser o foco deste.

Apesar das diferenças, então, entre uma e outra introduções, apontadas aqui *en passant*, Terra conclui o texto dizendo que

mas, de qualquer forma, convém ressaltar a importância das duas ‘Introduções’. Elas podem ser consideradas mais como uma parte da **Crítica do juízo** que como apenas uma introdução, já que uma das duas, ou as duas, dependendo do caso, explicitam a articulação geral sistemática da filosofia e das faculdades, tratam do princípio transcendental do Juízo, do vínculo do sentimento do prazer com a finalidade da natureza, do Juízo reflexionante estético, do Juízo reflexionante teleológico e da mediação de natureza e liberdade. Estas considerações sistemáticas, onde a *reflexão é central*, constituiriam a *primeira parte* da **Crítica do juízo**, sendo a segunda a ‘Crítica do Juízo Estético’, e a terceira a ‘Crítica do Juízo Teleológico’. As ‘Introduções’, além de serem partes fundamentais da terceira Crítica, também a extrapolam, marcando um momento decisivo nas *aventuras da reflexão*.³⁰²

²⁹⁶ TERRA, Ricardo R.(org.). **Duas introduções à Crítica do juízo**, de Immanuel Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 16.

²⁹⁷ TERRA, 1995, p. 26.

²⁹⁸ TERRA, 1995, p. 27.

²⁹⁹ TERRA, 1995, p. 27.

³⁰⁰ TERRA, 1995, p. 27.

³⁰¹ TERRA, 1995, p. 27.

³⁰² TERRA, 1995, p. 27.

3.2.2 A *Introdução*³⁰³ propriamente dita

3.2.2.1 *Da divisão da Filosofia*³⁰⁴

Kant abre a *Introdução* dizendo que

se dividirmos a Filosofia, na medida em que esta contém princípios do conhecimento racional das coisas mediante conceitos [...], como é usual em teórica e prática, procederemos com total correção.³⁰⁵

Esses conceitos, então, têm de ser “especificamente diferentes”,³⁰⁶ porque de outro modo não se justificaria uma tal divisão. Respondendo a isso Kant afirma que “existem somente duas espécies de conceitos que precisamente permitem outros tantos princípios da possibilidade dos seus objetos”.³⁰⁷ E esses conceitos são os “conceitos de natureza e [...] [o] de liberdade”.³⁰⁸

Os *conceitos de natureza* “tornam possível um conhecimento **teórico** segundo princípios *a priori*”.³⁰⁹ E sobre o *conceito de liberdade* diz Kant que, em relação aos anteriores, ele “comporta já em si mesmo somente um princípio negativo (de simples oposição) e todavia em contrapartida institui para a determinação da vontade *princípios* que lhe conferem uma maior extensão”.³¹⁰

Dessa forma, entende que “a Filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes segundo os princípios, isto é, em teórica, como **filosofia da natureza**, e em prática, como **filosofia da moral**”.³¹¹

³⁰³ Utilizar-se-á como base para este capítulo a **Segunda Introdução**, que foi a versão utilizada para a tradução para a língua portuguesa. Vide: KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, B XI, XVII, XXI e XXV, entre outras.

³⁰⁴ A divisão de algumas seções do presente capítulo seguiu a mesma subdivisão feita por Kant na **Introdução** da *KU*.

³⁰⁵ *KU*, AA 05: 171.04-08. *KU* B XI.

³⁰⁶ *KU*, AA 05: 171.09. *KU*, B XI.

³⁰⁷ *KU*, AA 05: 171.13-14. *KU*, B XI.

³⁰⁸ *KU*, AA 05: 171.14-15. *KU*, B XI-XII.

³⁰⁹ *KU*, AA 05: 171. 15-16. *KU*, B XII. **Negritos de Kant.**

³¹⁰ *KU*, AA 05: 171.17-20. *KU*, B XII. *Itálicos acrescentados.*

³¹¹ *KU*, AA 05: 171.20-22. *KU*, B XII. **Negritos de Kant.**

3.2.2.2 Do domínio da Filosofia em geral

Os conceitos, continua Kant,

na medida em que podem ser relacionados com os seus objetos e independentemente de saber se é ou não possível um conhecimento dos mesmos, têm o seu campo <*Feld*>, o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com a nossa faculdade de conhecimento.³¹²

E “a parte desse campo a que eles ditam as suas leis é o *domínio* <*Gebiet*> (*ditio*) destes conceitos e das faculdades de conhecimento que lhes cabem”.³¹³ Ora, “toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois *domínios*, o dos conceitos de natureza e o do conceito de liberdade; na verdade, nos dois ela é legisladora *a priori*”.³¹⁴ Pois, “a legislação mediante conceitos da natureza ocorre mediante o entendimento e é teórica. A legislação mediante o conceito de liberdade acontece pela razão e é simplesmente prática”.³¹⁵

E “de acordo com isto, também a Filosofia se divide em teórica e prática”.³¹⁶ Daí segue-se que a primeira parte, ou seja, a Filosofia teórica “é o domínio do entendimento”³¹⁷ e a segunda parte, a Filosofia prática, é “o domínio da razão”.³¹⁸

3.2.2.3 Da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo

Contudo, acrescenta Kant, “na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um *termo médio* entre o entendimento e a razão”.³¹⁹ E

³¹² *KU*, AA 05: 174.10-13. *KU*, B XVI.

³¹³ *KU*, AA 05: 174.15-17. *KU*, B XVI-XVII. *Itálicos acrescentados*.

³¹⁴ *KU*, AA 05: 174.23-25. *KU*, B XVII. *Itálicos acrescentados*.

³¹⁵ *KU*, AA 05: 174.32-34. *KU*, B XVII.

³¹⁶ *KU*, AA 05: 174.25-26. *KU*, B XVII.

³¹⁷ DUTRA, Delamar J. V. O conceito de *sensus communis* na crítica da faculdade do juízo: elementos para uma teoria da intersubjetividade em Kant. In: FELTES, Heloísa P. de M.; ZILLES, Urbano (Orgs.). *Filosofia*: diálogo de horizontes. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 389.

³¹⁸ DUTRA, 2001, p. 389.

³¹⁹ *KU*, AA 05: 177.04-05. *KU*, B XXI. *Itálicos acrescentados*.

este é a **faculdade do juízo**, da qual se tem razões para supor, segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si *a priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis; em todo o caso um *princípio simplesmente subjetivo*, o qual, mesmo, que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um terreno próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido.³²⁰

Segue-se daí que “as faculdades da alma ou capacidades podem ser reduzidas àquelas três”³²¹ (“faculdades de conhecimento superiores”³²²), ou seja, “a **faculdade de conhecimento**, o **sentimento de prazer e desprazer** e a **faculdade de apetição**”.³²³ Sendo que para a primeira, ou seja, a *faculdade de conhecimento*, o entendimento é o legislador *a priori*.³²⁴ E, para a última, a *faculdade de apetição*, a razão é a legisladora *a priori*.³²⁵

Ora, continua Kant,

entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão. Por isso, pelo menos provisoriamente, é de supor que a faculdade do juízo, exatamente do mesmo modo, contenha por si um princípio *a priori*.³²⁶

De acordo com isso, o entendimento é o legislador *a priori* para a faculdade de conhecimento; a razão é a legisladora *a priori* para a faculdade de apetição. Como o sentimento de prazer e desprazer está entre essas duas faculdades e como a faculdade do juízo está entre o entendimento e a razão, entende Kant que é possível supor, ao menos de forma provisória, que a faculdade do juízo contenha também um princípio *a priori*.

³²⁰ *KU*, AA 05: 177.05-12. *KU*, B XXI e XXII. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

³²¹ *KU*, AA 05: 177.17-18. *KU*, B XXII.

³²² *KU*, AA 05: 177.04. *KU*, B XXI.

³²³ *KU*, AA 05: 177.19-20. *KU*, B XXIII. **Negritos de Kant.**

³²⁴ Conforme *KU*, AA 05: 178.01. Conforme *KU*, AA 05: 195.04. Conforme *KU*, B LIII.

³²⁵ Conforme *KU*, AA 05: 178.07-09. Conforme *KU*, B XXIII e XXIV.

³²⁶ *KU*, AA 05: 178.09-13. *KU*, B XXIV.

De outra forma, como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão, que legislam *a priori*, ter-se-ia razões, segundo Kant, pela analogia, para supor que também ela poderia conter em si *a priori*, não propriamente uma legislação, mas um princípio próprio, apesar de este poder ser apenas um *princípio meramente subjetivo*. *Subjetivo*, porém, “não se deve entender num sentido negativo, de ser menor, mas de *se referir só e exclusivamente à subjetividade*, e não a um domínio objetivo”,³²⁷ segundo Delamar Dutra. De outra forma, Kant usa o termo subjetivo aqui no sentido de dizer respeito à “*relação com o sujeito e não com o objeto*”.³²⁸

Disso decorre “a crítica do entendimento puro, da faculdade do juízo pura e da razão pura, faculdades que são designadas puras porque legislam *a priori*”.³²⁹ Pois,

*o entendimento é legislador a priori em relação à natureza, enquanto objeto dos sentidos, para um conhecimento teórico da mesma numa experiência possível. A razão é legisladora a priori em relação à liberdade e à causalidade que é própria desta (como aquilo que é supra-sensível no sujeito) para um conhecimento incondicionado prático.*³³⁰

O efeito da causalidade mediante a liberdade deve acontecer no mundo.³³¹ E esse efeito

segundo o conceito de liberdade é o fim terminal <Endzweck>; o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a *condição da possibilidade* do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano). A *faculdade do juízo* que pressupõe *a priori* essa condição, sem tomar em consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma **conformidade a fins** da natureza, a *passagem* da razão pura teórica para a

³²⁷ DUTRA, 2002, p. 390. *Itálicos acrescentados*.

³²⁸ *KU*, AA 05: 188. 33-34. *KU*, B XLII. *Itálicos acrescentados*.

³²⁹ *KU*, AA 05: 179.12-15. *KU*, B XXV.

³³⁰ *KU*, AA 05: 195.04-08. *KU*, B LIII. *Itálicos acrescentados*.

³³¹ Conforme *KU*, AA 05: 195.23-24. Conforme *KU*, B LIV.

razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele último conceito.³³²

“Deste modo”,³³³ como afirma, Terra, “a terceira Crítica acaba por possibilitar a *passagem* entre as duas primeiras”.³³⁴ E, assim, pode-se dizer que “a **Crítica do juízo** é um *termo médio* entre as duas outras”.³³⁵ Pelo exposto parece estar justificado, portanto, o emprego por Kant do título desta subseção e que é “**da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo**”.³³⁶

3.2.2.4 Da faculdade do juízo como uma faculdade legislante a priori

3.2.2.4.1 O juízo determinante e o juízo reflexionante

Mas o que *seria* a faculdade do juízo? Como diz Dutra, “Kant *define* a faculdade de julgar do seguinte modo:”³³⁷ “a faculdade do juízo em geral é a *faculdade de pensar o particular como contido no universal*”.³³⁸ E, no caso de o universal, continua Kant,

(a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume é **determinante** (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente **reflexiva**.³³⁹

Ou seja, faculdade de julgar “é *reflexionante* quando tiver que encontrar o universal a partir do particular”.³⁴⁰ De outro modo, o *juízo*

³³² KU, AA 05: 195.30, 196.01-09. KU, B LV. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados.*

³³³ TERRA, 1995, p. 25.

³³⁴ TERRA, 1995, p. 25. *Itálicos acrescentados.*

³³⁵ TERRA, 1995, p. 25. *Itálicos acrescentados.*

³³⁶ KU, AA 05: 176.16-18. KU, B XX.

³³⁷ DUTRA, 2002, p. 390. *Itálicos acrescentados.*

³³⁸ KU, AA 05: 179.19-20. KU, B XXV-XXVI. *Itálicos acrescentados.*

³³⁹ KU, AA 05: 179. 20-26. KU, B XXVI. **Negritos de Kant.**

³⁴⁰ DUTRA, 2002, p. 390. *Itálicos acrescentados.*

reflexionante parte do caso para buscar a regra³⁴¹. Já o *juízo determinante* ”procura aplicar a regra, já dada, ao caso”^{342, 343}. Pois “encontramos certamente nos princípios da possibilidade de uma experiência, em primeiro lugar, algo de necessário, isto é, as *leis universais*, sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não pode ser pensada”³⁴⁴. E, “sob *estas leis* a faculdade do juízo é determinante, pois esta nada mais faz que subsumir leis dadas”³⁴⁵.

Já

a *faculdade do juízo reflexiva*, que tem a obrigação de *eleva-se do particular na natureza ao universal*, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este [*princípio*] precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores.³⁴⁶

Ou seja, “para poder aplicar a regra, o *Juízo determinante* ‘reflexiona’, pois não há uma regra da aplicação da regra ao caso, senão esta exigência se prolongaria ao infinito”³⁴⁷ como observa Terra. Por outro lado, porém, continua, “este aspecto reflexionante ‘desaparece nos resultados’³⁴⁸, já que a faculdade de julgar é levada a *determinar* tendo os *conceitos do entendimento* ou os *princípios práticos da razão*”³⁴⁹.

De outra forma, *neste* caso a faculdade de julgar pressupõe um *princípio de conhecimento para o entendimento* e um *princípio prático para a vontade*, ambos *a priori* determinantes³⁵⁰. Já o *juízo reflexionante* por sua vez “leva à *reflexão* às últimas instâncias, pois *não é guiado por regras prévias*”³⁵¹.

³⁴¹ Conforme TERRA, 1995, p. 24.

³⁴² TERRA, 1995, p. 24. *Itálicos acrescentados*.

³⁴³ A reflexão e a distinção entre juízo reflexionante e juízo determinante permitem, como diz Terra, “[...] que se pense o gosto e a teleologia sob a *Urteilkraft*, o Juízo” (TERRA, 1995, p. 24.). E há que se lembrar que a obra *Kritik der Urteilkraft* possui duas partes, a *Crítica da faculdade de juízo estética* e a *Crítica da faculdade de juízo teleológica*.

³⁴⁴ *KU*, AA 05: 182.37, 183.1-03. *KU* B XXXI-XXXII. *Itálicos acrescentados*.

³⁴⁵ *KU*, AA 05: 183.05-07. *KU* B XXXII. *Itálicos acrescentados*.

³⁴⁶ *KU*, AA 05: 180.05-09. *KU* B XXVI-XXVII. *Itálicos acrescentados*.

³⁴⁷ TERRA, 1995, p. 25. *Itálicos acrescentados*.

³⁴⁸ TORRES FILHO, Rubens R. A terceira margem da filosofia de Kant. In: **Folha de São Paulo**, 23/05/93, Caderno 6, p. 04 **apud** TERRA, 1995, p. 25.

³⁴⁹ TERRA, 1995, p. 25. *Itálicos acrescentados*.

³⁵⁰ Conforme *KU*, AA 05: 191.37, 192.01-02. Conforme *KU* B XLVII.

³⁵¹ TERRA, 1995, p. 25. *Itálicos acrescentados*.

A partir do exposto é possível estabelecer uma diferenciação entre os *tipos* de juízos. Os *juízos determinantes* seriam de dois tipos, os teóricos e os práticos. Os primeiros dizem respeito ao entendimento, porque *determinam* tendo os conceitos do entendimento. E os segundos dizem respeito à razão, porque *determinam* tendo os princípios práticos da razão.

Já os *juízos reflexionantes*, por sua vez, seriam também de dois tipos (como se verá a seguir mais detalhadamente): os estéticos e os teleológicos. Os primeiros dizem respeito ao belo e ao sublime. E os segundos, à “[...] *finalidade* de natureza como sistema [...]”.³⁵²

3.3 A divisão da Crítica da faculdade do juízo

A *KU* é dividida em **Crítica da faculdade de juízo estética** e em **Crítica da faculdade de juízo teleológica**; vale dizer, em *faculdade de juízo reflexionante estética*³⁵³ e *faculdade de juízo reflexionante teleológica*. No sentido de fundamentar essa divisão, Kant, ainda na **Introdução**, afirma que

num objeto dado numa experiência a conformidade a fins pode ser representada, quer a partir de um *princípio simplesmente subjetivo*, como concordância da sua forma com as faculdades de conhecimento na **apreensão** (*apprehensio*) do mesmo, antes de qualquer conceito, [...], quer a partir de um *princípio objetivo*, enquanto concordância da sua forma com a possibilidade da própria coisa, segundo um conceito deste que antecede e contém o fundamento da forma.³⁵⁴

Mas,

ainda que o nosso conceito de uma conformidade a fins subjetiva da natureza, nas suas formas segundo leis empíricas, não seja de modo

³⁵² LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. (Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura: *Kant et la fin de la métaphysique*). São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos), p. 380.

Itálicos acrescentados.

³⁵³ Conforme TERRA, 1995, p. 24.

³⁵⁴ *KU*, AA 05: 192.16-23. *KU* B XLVIII-XLIX. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados.*

nenhum um conceito do objeto, mas sim somente um princípio da faculdade do juízo para arranjar os conceitos nesta multiplicidade desmedida (para nos orientarmos nela), nós atribuímos todavia à natureza como que uma consideração das nossas faculdades de conhecimento segundo a analogia de um fim.³⁵⁵

E, desse modo,

nos é possível considerar a **beleza da natureza** como **apresentação** do conceito da conformidade a fins formal (simplesmente subjetiva) e os **fins da natureza** como *apresentação* como conceito da conformidade a fins real (objetiva). Uma delas nós ajuizamos mediante o gosto (esteticamente, mediante o sentimento de prazer) e a outra mediante o entendimento e a razão (logicamente, segundo conceitos).³⁵⁶

E, então, conclui Kant,

é sobre isso que se funda a divisão da crítica da faculdade do juízo em faculdade do juízo **estética** e **teleológica**: enquanto que pela primeira entendemos a *faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal* (também chamada *subjetiva*) mediante o sentimento de prazer ou desprazer, pela segunda entendemos a *faculdade de ajuizar a conformidade a fins real (objetiva)* da natureza mediante o entendimento e a razão.³⁵⁷

Grosso modo, pode-se dizer que os “*ajuizamentos* que se chamam *estéticos* [...] concernem ao *belo* e ao *sublime* da natureza ou da arte”.³⁵⁸ E “a *investigação crítica*”³⁵⁹ dos mesmos encontra-se, como é de se esperar, na primeira parte da **KU**, isto é, na **Crítica da faculdade de**

³⁵⁵ **KU**, AA 05: 193.06-12. **KU** B XLIX-L.

³⁵⁶ **KU**, AA 05: 193. 12-17. **KU** B L. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

³⁵⁷ **KU**, AA 05: 193. 18-23. **KU** B L. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

³⁵⁸ **KU**, AA 05: 169. 16-18. **KU**, B VII-VIII.

³⁵⁹ **KU**, AA 05: 169. 18. **KU**, B VIII.

juízo estética. Dessa forma, passar-se-á, então, à abordagem da *faculdade de juízo estética* propriamente dita, que é a parte a que se dedica o presente capítulo.

3.4 A faculdade de juízo estética

No **Prólogo** da *KU*, ao falar da “faculdade do gosto enquanto faculdade de juízo estética”,³⁶⁰ Kant afirma que a “*investigação*”³⁶¹ da mesma “não aqui é empreendida para a formação e cultura do gosto [...], mas simplesmente com um *propósito transcendental*”.³⁶² Quer dizer, “a *pretensão* de Kant não é a de estabelecer uma ‘estética’, mesmo que seus resultados sejam da maior importância para a constituição desta disciplina, [ela é] sim uma *pretensão transcendental*”.³⁶³

Por *pretensão transcendental* se pode entender uma pretensão no sentido de “mostrar as condições de possibilidade do juízo estético”,³⁶⁴ para, conseqüentemente, “salvar um domínio de proposições que pudessem ter *pretensão universal, racional*”.³⁶⁵ Porque “Kant pretende que a estética emita *juízos universais*”.³⁶⁶

Essa é a tarefa que Kant coloca para si na primeira parte da *terceira crítica*, ou seja, a tarefa de empreender uma investigação da *faculdade do gosto enquanto faculdade de juízo estética* com o intuito de demonstrar as *condições de possibilidade do juízo estético*. De outra forma, Kant tem o intuito de salvar um campo de proposições para que estas possam pretender universalidade e racionalidade, numa palavra, para que a estética possa emitir juízos universais.

Referindo-se especificamente ao termo *estética*, Kant diz que ele deve ser entendido como “aquilo que na representação de um objeto é *meramente subjetivo*, isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com o objeto é a natureza estética dessa representação”.³⁶⁷ Ou seja, aquele *aspecto subjetivo* de uma dada representação, o qual diz respeito à sua relação com o sujeito é o momento estético da representação. Lembrando que *subjetivo*, porém, “não se deve entender num sentido negativo, de ser menor, mas de se referir só e

³⁶⁰ *KU*, AA 05: 170. 05. *KU*, B IX.

³⁶¹ *KU*, AA 05: 170. 05. *KU*, B IX. *Itálicos acrescentados*.

³⁶² *KU*, AA 05: 170. 06-08. *KU*, B IX. *Itálicos acrescentados*.

³⁶³ TERRA, 1995, p. 25. *Itálicos acrescentados*.

³⁶⁴ DUTRA, 2001, p. 391.

³⁶⁵ DUTRA, 2001, p. 391. *Itálicos acrescentados*.

³⁶⁶ DUTRA, 2001, p. 392. *Itálicos acrescentados*.

³⁶⁷ *KU*, AA 05: 188. 33-35. *KU*, B XLII. *Itálicos acrescentados*.

exclusivamente à subjetividade, e não a um domínio objetivo”.³⁶⁸ Subjetivo, portanto, porque diz respeito aqui à *relação com o sujeito* e não com o objeto; porque se refere à subjetividade e não à objetividade.

E, assim, a *estética* é referida a algo, a saber, “a uma sensação do sujeito com relação a uma dada representação, é um estado da subjetividade que caracteriza um momento estético, e não qualquer qualidade objetiva das coisas”.³⁶⁹ A *estética* é dessa forma, o *elemento subjetivo* de uma dada representação. Daí segue-se que, “essa relação a um *estado do sujeito*, [relação que é, então,] *subjetiva*, não é um conhecimento [...], mas é uma sensação de prazer ou de desprazer, associado à representação do objeto”.³⁷⁰

3.5 Analítica da faculdade de juízo estética

3.5.1 A analítica do belo

3.5.1.1 O juízo de gosto

No **Primeiro Livro da Crítica da faculdade de juízo estética**, a saber, a **Analítica do belo**³⁷¹ a respeito da definição do *gosto* Kant, em uma nota, destaca que “a definição do gosto, posta aqui a fundamento, é de que ele é a faculdade de ajuizamento <*Beurteilung*> do belo. O que porém é requerido para denominar um objeto belo tem que a análise dos juízos de gosto descobri-lo”.³⁷²

O gosto seria assim a faculdade de ajuizar o belo. E o que é necessário para se denominar algo *belo* é uma tarefa a ser empreendida pela análise dos juízos de gosto. Para tal empreendimento, Kant decompõe a *análise do belo* em quatro momentos do juízo de gosto: *segundo a qualidade, segundo sua quantidade, segundo a relação dos fins e segundo a modalidade*.

³⁶⁸ DUTRA, 2001, p. 390.

³⁶⁹ DUTRA, 2001, p. 390.

³⁷⁰ DUTRA, 2001, p. 390. *Itálicos acrescentados*.

³⁷¹ O *Segundo Livro da Crítica da faculdade de juízo estética*, a saber, a *Analítica do sublime* não será abordada por nós aqui pelo fato de não fazer parte de nosso objeto de pesquisa.

³⁷² *KU*, AA 05: 203. Nota de rodapé de Kant. *KU*, B 4, nota de rodapé de Kant.

3.5.1.1.1 O primeiro momento do juízo de gosto: *segundo a qualidade*

Em relação ao primeiro momento, ou seja, “**segundo a qualidade**”³⁷³ Kant começa afirmando que “**o juízo de gosto é estético**”.³⁷⁴ Pois,

para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer.³⁷⁵

E, assim, “o juízo de gosto não é [...] nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte, não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação **não** pode ser **senão subjetivo**.”³⁷⁶ É que “a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu *sentimento de vida*, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer”.³⁷⁷ E, como já visto anteriormente, as representações dadas em um juízo, quando “referidas meramente sujeito (seu sentimento) -, elas são sempre estéticas”.³⁷⁸

Porém, “não é suficiente o juízo de gosto referir-se a um sentimento de prazer ou desprazer, é necessário que esse prazer seja desprovido de qualquer interesse”.³⁷⁹ Pois esse prazer “deve ser um prazer puro e, para isso, deve ser desinteressado”,³⁸⁰ destaca Dutra. É que o *interesse*, ao menos quando entendido como “a complacência”³⁸¹

³⁷³ *KU*, AA 05: 203. 06. *KU*, B 3. **Negritos de Kant.**

³⁷⁴ *KU*, AA 05: 203. 08. *KU*, B 3. **Negritos de Kant.**

³⁷⁵ *KU*, AA 05: 203. 09-12. *KU*, B 3-4.

³⁷⁶ *KU*, AA 05: 203. 13-15. **Negritos de Kant.**

³⁷⁷ *KU*, AA 05: 204. 07-09. *KU*, B 4. *Itálicos acrescentados.*

³⁷⁸ *KU*, AA 05: 204. 17-18. *KU*, B 5.

³⁷⁹ DUTRA, 2001, p. 391.

³⁸⁰ DUTRA, 2001, p. 391.

³⁸¹ Como explicam em uma nota os tradutores da *KU* para a língua portuguesa “ao gênero da complacência [*Wohlgefallen*], equivalente a *Lust* (prazer), pertencem as espécies chamadas *Geschmack* (gosto), um prazer refletido, em parte sensível em parte intelectual, e *Vergnügen* (deleite), que, tendo por negativo *Schmerz* (dor), seria mais precisamente traduzido pela expressão ‘prazer da sensação’, para o qual Kant fornece também o equivalente latino *voluptas* e ao qual se vincula *Genuss* (gozo). Na *estética kantiana* é preciso ter em mente esta família de sentidos do conceito de prazer”. *KU*, B 6. Nota de rodapé dos tradutores nº 22. *Itálicos acrescentados.*

que ligamos à representação da *existência* de um objeto”,³⁸² *não está aqui no seu lugar*, para usar uma expressão de Kant.

É que quando se trata da questão “se algo é belo”,³⁸³ não se quer saber se a alguém importa algo “da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação (intuição ou reflexão)”.³⁸⁴ Ou seja, em se tratando do *belo*, o que se quer saber é como algo é ajuizado na sua contemplação. Se a existência desse algo importa a nós ou a alguém não é o que se quer saber. Aliás, como afirma Dutra, “se a beleza *não* é um *predicado objetivo* das coisas, *mas* apenas um *estado subjetivo* do sujeito, seria contraditória a exigência de beleza de um objeto *real*”.³⁸⁵ O que se quer saber aqui é sobre o ajuizamento de algo, e não se este propriamente existe ou não.

Ou seja, no caso do juízo de gosto, se “quer [...] saber somente se esta simples representação do objeto em mim é *acompanhada* de complacência, por indiferente que sempre eu possa ser com respeito à existência do objeto desta representação”.³⁸⁶ E, assim, se “vê [...] facilmente que se trata do que *faço* dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que *dependo* da existência do objeto, para dizer que ele é **belo** e para provar que tenho gosto”.³⁸⁷ Além disso, afirma Kant, que “o juízo sobre beleza, ao qual se mescla o mínimo interesse, [...] não é nenhum juízo-de-gosto *puro*”.³⁸⁸

Sendo, então, “o juízo de gosto [...] meramente **contemplativo**, isto é, um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer”.³⁸⁹ E, assim, Kant entende que se pode afirmar que “**a complacência que determina o juízo de gosto é independente de todo o interesse**”.³⁹⁰

Dessa forma, Kant pode chegar a uma “**explicação do belo inferida do primeiro momento**”³⁹¹ do juízo de gosto, ou seja, segundo a qualidade. E aquela é que o “**gosto** é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência

³⁸² *KU*, AA 05: 204. 22-23. *KU*, B 5. *Itálicos acrescentados*.

³⁸³ *KU*, AA 05: 204. 27. *KU*, B 5.

³⁸⁴ *KU*, AA 05: 204. 27-30. *KU*, B 5.

³⁸⁵ DUTRA, 2001, p. 391. *Itálicos acrescentados*.

³⁸⁶ *KU*, AA 05: 205. 07-09. *KU*, B 6. *Itálicos acrescentados*.

³⁸⁷ *KU*, AA 05: 205. 10-13. *KU*, B 6. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

³⁸⁸ *KU*, AA 05: 205. 13-15. *KU*, B 6. *Itálicos acrescentados*.

³⁸⁹ *KU*, AA 05: 209. 22-25. *KU*, B 14. **Negritos de Kant**.

³⁹⁰ *KU*, AA 05: 204. 20-21. *KU*, B 5. **Negritos de Kant**.

³⁹¹ *KU*, AA 05: 211. 01. *KU*, B 16. **Negritos de Kant**.

ou descomplacência **independente de todo interesse**. O objeto de uma tal complacência chama-se **belo**".³⁹²

3.5.1.1.2 O segundo momento do juízo de gosto: *segundo sua quantidade*

No *segundo momento* do juízo de gosto, isto é, "**segundo sua quantidade**",³⁹³ Kant afirma que "o belo é o que é representado sem conceitos como objeto de uma complacência **universal**",³⁹⁴ como "objeto de um prazer universal".³⁹⁵ É que uma tal complacência se pode esperar de todos ou se "pode pressupor em todo o outro"³⁹⁶ porque um prazer independente de todo o interesse, a seu ver, se pode esperar de qualquer um.³⁹⁷ E, assim, entende que se pode inferir esse momento do momento anterior.

Ver-se-á mais detidamente tal coisa. Pelas palavras de Kant, visto que o belo

não se funda sobre qualquer inclinação do sujeito (nem sobre qualquer outro interesse deliberado), mas, visto que o julgante sente-se inteiramente **livre** com respeito à complacência que ele dedica ao objeto; assim, ele não pode descobrir nenhuma *condição privada* como fundamento da complacência à qual, unicamente, seu sujeito se afeiçoasse, e por isso tem que considerá-lo como fundado *naquilo que* ele também *pode pressupor em todo outro*; conseqüentemente, ele tem de crer que possui razão para *pretender de qualquer um uma complacência semelhante*.³⁹⁸

Dessa forma, o sujeito poderá falar "do belo *como se* a beleza fosse uma qualidade do objeto e [*como se*] o juízo fosse lógico (constituindo através de conceitos do objeto um conhecimento do mesmo), conquanto ele seja somente estético".³⁹⁹ E, no entanto, como o

³⁹² KU, AA 05: 211. 02-04. KU, B 16. **Negritos de Kant.**

³⁹³ KU, AA 05: 211. 06. KU, B 17. **Negritos de Kant.**

³⁹⁴ KU, AA 05: 211. 08-09. KU, B 17. **Negritos de Kant.**

³⁹⁵ DUTRA, 2001, p. 391.

³⁹⁶ KU, AA 05: 211. 21. KU, B 17.

³⁹⁷ Conforme KU, AA 05: 211. 12-15. KU, B 17.

³⁹⁸ KU, AA 05: 211. 15-23. KU, B 17-18. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

³⁹⁹ KU, AA 05: 211. 23-26. KU, B 18. **Itálicos acrescentados.**

juízo estético, isto é, o juízo de gosto aqui analisado, “possui semelhança com o lógico, pode-se pressupor a sua validade para qualquer um”,⁴⁰⁰ assinala Kant. Por conseguinte,

se tem que atribuir ao juízo de gosto, com a consciência da separação nele de todo interesse, uma reivindicação de validade para qualquer um, sem universalidade fundada em objetos, isto é, uma reivindicação de universalidade subjetiva tem que estar ligada a esse juízo.⁴⁰¹

Em relação ao *agradável*, por exemplo, ocorre algo totalmente diverso, observa Kant, pois “*cada um resigna-se com o fato de que seu juízo*, que ele funda sobre um sentimento privado e mediante o qual ele diz de um objeto que ele lhe apraz, *limita-se também simplesmente a [sic] [à] sua pessoa*”.⁴⁰² Entretanto, quando o sujeito “toma algo por belo, então atribui a outros precisamente a mesma complacência: ele *não julga simplesmente por si, mas por qualquer um*”.⁴⁰³ Nesse caso, o sujeito “não conta com o acordo unânime de outros”,⁴⁰⁴ mas ele o exige. Ou seja, ele não *conta* com o assentimento de todos, mas o *reclama*, o *reivindica*.

Com isso, Kant chama o juízo de gosto de “*gosto da reflexão*”⁴⁰⁵ porque “*profere [fällt] pretensos juízos comumente válidos (públicos)*”.⁴⁰⁶ Apesar de ele ser, como mostra a experiência, “*frequentemente rejeitado com sua reivindicação de validade universal de seu juízo (sobre o belo) para qualquer um*”,⁴⁰⁷ mesmo assim, parece ser possível “*representar-se juízos que pudessem exigir universalmente este acordo unânime e de fato o presume para cada um de seus juízos de gosto*”.⁴⁰⁸ Kant denomina essa universalidade de *universalidade*

⁴⁰⁰ *KU*, AA 05: 211. 27-29. *KU*, B 18.

⁴⁰¹ *KU*, AA 05: 211. 01-05. *KU*, B 18.

⁴⁰² *KU*, AA 05: 212. 09-12. *KU*, B 18-19. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁰³ *KU*, AA 05: 212. 31-33. *KU*, B 20. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁰⁴ *KU*, AA 05: 212. 34-35. *KU*, B 20.

⁴⁰⁵ *KU*, AA 05: 214. 11. *KU*, B 22. *Itálicos acrescentados*. O conceito *gosto da reflexão* não deixa de estar de acordo com a nota de rodapé nº 22 dos tradutores da *KU* para a língua portuguesa, nota que se refere aos vários sentidos do conceito de prazer na estética kantiana (vide nota de rodapé nº 103 do presente capítulo; conforme *KU*, B 6. Nota de rodapé dos tradutores nº 22.). Não se deterá aqui na análise nem do conceito *gosto da reflexão* nem dos vários sentidos do conceito de prazer na estética kantiana, coisa que estenderia por demais este capítulo.

⁴⁰⁶ *KU*, AA 05: 214. 12-15. *KU*, B 22.

⁴⁰⁷ *KU*, AA 05: 214. 21-22. *KU*, B 22-23.

⁴⁰⁸ *KU*, AA 05: 214. 24-26. *KU*, B 23.

subjetiva. É essa a universalidade que o juízo de gosto poderia reivindicar.

Porém, a que se ter em mente que uma universalidade que não se baseia em conceitos “não é absolutamente lógica, mas estética, isto é, não contém nenhuma quantidade objetiva do juízo, mas somente uma [quantidade] subjetiva”.⁴⁰⁹ Ou seja, “o juízo de gosto traz consigo uma *quantidade estética de universalidade*, isto é, de validade para qualquer um”.⁴¹⁰ A quantidade que a *universalidade subjetiva*, que é a universalidade que o juízo de gosto reivindica, contém é uma quantidade estética, que é, a de validade para qualquer um. Não é uma universalidade objetiva, lógica, com base em conceitos e sim apenas uma universalidade que pretende, que reivindica a validade universal do seu juízo para qualquer um e, por isso, subjetiva.

Assim, de acordo com Dutra, Kant “quer ressaltar que o juízo estético se refere à subjetividade” e, “portanto, a universalidade do juízo de gosto não resulta de conceitos, mas de um prazer universal”.⁴¹¹ Portanto, a universalidade desse tipo de juízo, o juízo estético, resultaria de sua *complacência universal*.

Kant utiliza também aqui a expressão “**validade comum** <*Gemeingültigkeit*>”,⁴¹² ou “*validade universal subjetiva*”,⁴¹³ que designa “a validade não da referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer de cada sujeito”,⁴¹⁴ em contraposição à “*validade universal objetiva*”,⁴¹⁵ que se refere à “quantidade lógica do juízo”,⁴¹⁶ a qual designa, então, por sua vez, a validade da referência de uma representação à faculdade de conhecimento. Portanto, *validade comum* ou também *validade universal subjetiva* designam a validade da referência de uma representação ao sentimento de prazer e desprazer de cada sujeito e não à faculdade de conhecimento, já que a esta diz respeito a *validade universal objetiva*.

É que, em relação ao belo, não pode haver “uma *regra*, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo”.⁴¹⁷ Quando se considera algo belo, não se faz persuadido por alguma razão

⁴⁰⁹ *KU*, AA 05: 214. 31-33. *KU*, B 23.

⁴¹⁰ *KU*, AA 05: 215. 28-30. *KU*, B 25.

⁴¹¹ DUTRA, 2001, p. 391.

⁴¹² *KU*, AA 05: 214. 33. *KU*, B 23.

⁴¹³ *KU*, AA 05: 215. 06-07. *KU*, B 23-24. *Itálicos acrescentados*.

⁴¹⁴ *KU*, AA 05: 214. 34-36. *KU*, B 23.

⁴¹⁵ *KU*, AA 05: 215. 01. *KU*, B 23. *Itálicos acrescentados*.

⁴¹⁶ *KU*, AA 05: 214. 37. *KU*, B 23.

⁴¹⁷ *KU*, AA 05: 215. 36-37. *KU*, B 25. *Itálicos acrescentados*.

ou *princípio*.⁴¹⁸ Diferentemente, “se a gente chama [...] o objeto de belo, *crê* ter em seu favor uma *voz universal* [*allgemeine Stimme*] e reivindica a adesão de qualquer um”,⁴¹⁹ afirma Kant.

Dessa forma, o que se postula no juízo de gosto é apenas essa “*voz universal* com vistas à complacência, sem mediação dos conceitos; por conseguinte, a **possibilidade** de um juízo estético que, ao mesmo tempo, possa ser considerado como válido para qualquer um”.⁴²⁰ O que se requer, assim, no juízo de gosto é somente a *possibilidade* de ele poder ser considerado, ao mesmo tempo, como válido para qualquer um, portanto, de uma voz universal, nas palavras de Kant.

Além disso, no juízo de gosto não é postulado um *acordo unânime*, “(pois isto só pode fazê-lo um juízo-lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente *imputa* *<es sinnt an>* a qualquer um este acordo”,⁴²¹ com o qual se espera a adesão dos outros. O juízo de gosto apenas imputa a qualquer um este acordo, esperando, com isso, a adesão dos demais. Com isso, conclui Kant que “a *voz universal* é, portanto, somente uma idéia (em quê ela se baseia não será ainda investigado aqui)”.⁴²² E, assim, conclui Kant esse primeiro momento do juízo de gosto afirmando que “**belo é o que apraz universalmente sem conceito**”.⁴²³

3.5.1.1.3 O terceiro momento do juízo de gosto: *segundo a relação dos fins que nele é considerada*

Passando-se para o *terceiro momento* do juízo de gosto, que é, então, aquele “**segundo a relação dos fins que nele é considerada**”,⁴²⁴ ou seja, a *relação dos fins* que, no juízo de gosto, “se tem que ter presente”.⁴²⁵ Porém, deve-se ter em mente “a noção de fim enquanto meramente formal, ou seja, a forma da finalidade”.⁴²⁶ Assim fala Kant

nenhuma outra coisa senão a conformidade a fins subjetiva, na representação de um objeto sem qualquer fim (objetivo ou subjetivo),

⁴¹⁸ Conforme *KU*, AA 05: 216. 01-02. *KU*, B 25.

⁴¹⁹ *KU*, AA 05: 216. 04-06. *KU*, B 25. *Itálicos acrescentados*.

⁴²⁰ *KU*, AA 05: 216. 10-13. *KU*, B 25-26. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados*.

⁴²¹ *KU*, AA 05: 216. 14-15. *KU*, B 26. *Itálicos acrescentados*.

⁴²² *KU*, AA 05: 216. 17-18. *KU*, B 26. *Itálicos acrescentados*.

⁴²³ *KU*, AA 05: 219. 25. *KU*, B 32. **Negritos de Kant.**

⁴²⁴ *KU*, AA 05: 219. 27-28. *KU*, B 32. **Negritos de Kant.**

⁴²⁵ DUTRA, 2001, p. 392.

⁴²⁶ DUTRA, 2001, p. 392.

conseqüentemente a simples forma da conformidade a fins na representação, pela qual um objeto nos é **dado**, pode, na medida em que somos conscientes dela, constituir a *complacência*, que julgamos como comunicável universalmente sem conceito, por conseguinte, o *fundamento determinante do juízo de gosto*.⁴²⁷

Somente na conformidade a fins subjetiva, portanto, na simples forma da conformidade a fins na representação, pela qual um objeto é dado, pode consistir a complacência, a qual, mesmo sem conceito, julgamos como comunicável universalmente e, por conseguinte, o fundamento determinante do juízo de gosto.

De outra forma, a finalidade no juízo de gosto é “uma finalidade meramente formal, [...] uma conformidade a fins sem fim”.⁴²⁸ Isso porque, explica Dutra, “qualquer fim objetivo só se pode conhecer por conceito, mas como o juízo de gosto é sem conceito, a finalidade presente é **meramente formal, é uma finalidade sem fim**, completamente indeterminada”.⁴²⁹ E é necessário que seja assim, isto é, que *no juízo de gosto a finalidade seja indeterminada*, complementa Dutra, porque ele é um juízo estético e isso significa dizer que ele se refere tão-somente ao sentimento de prazer do sujeito e é sem conceito e, assim, não pode ser determinável.⁴³⁰

É que “a finalidade da forma de que Kant fala é o prazer, mas esse prazer é puramente formal, porque só assim ele é *puro*”.⁴³¹ Porque, de acordo com Kant, somente um juízo de gosto que “tem como fundamento de determinação simplesmente a conformidade a fins da forma, é um **juízo-de-gosto puro**”.⁴³²

É que também os “juízos estéticos podem, assim como os teóricos (lógicos) ser divididos em *empíricos e puros*”.⁴³³ Os *empíricos* são os que, segundo Kant, “afirmam amenidade ou desamenidade, os *segundos*, os que afirmam a beleza de um objeto ou do modo de representação do mesmo”.⁴³⁴ E, dessa forma, “*aqueles* são juízos dos

⁴²⁷ *KU*, AA 05: 221. 21-27. *KU*, B 35. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados*.

⁴²⁸ DUTRA, 2001, p. 392.

⁴²⁹ DUTRA, 2001, p. 392. **Negritos do autor.**

⁴³⁰ Conforme DUTRA, 2001, p. 392.

⁴³¹ DUTRA, 2001, p. 392. *Itálicos acrescentados*.

⁴³² *KU*, AA 05: 223. 24-25. *KU*, B 38. **Negritos de Kant.**

⁴³³ *KU*, AA 05: 223. 28-29. *KU*, B 39. *Itálicos acrescentados*.

⁴³⁴ *KU*, AA 05: 223. 29-31. *KU*, B 39. *Itálicos acrescentados*.

sentidos (*juízos estéticos materiais*), *estes* (enquanto *formais*), unicamente autênticos juízos de gosto”.⁴³⁵

3.5.1.1.4 O quarto momento do juízo de gosto: *segundo a modalidade da complacência no objeto*

O *quarto e último momento* do juízo de gosto é aquele “**segundo a modalidade da complacência no objeto**”.⁴³⁶ Isto é, “do **belo** [...] se pensa que ele tenha uma referência **necessária** à complacência”.⁴³⁷ De outra forma, “o belo é o que tem uma relação necessária com o prazer”.⁴³⁸ Porém, continua Kant, “esta necessidade é de uma *modalidade peculiar*: ela não é uma necessidade objetiva teórica”,⁴³⁹ “nem será uma necessidade prática”,⁴⁴⁰

mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada **exemplar**, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar.⁴⁴¹

Considerando então que o *belo tenha uma referência necessária à complacência*, deve-se entender essa *necessidade* não como uma necessidade *objetiva teórica*, no sentido de “ser conhecido *a priori* que qualquer um **sentirá** esta complacência no objeto que denomino belo”,⁴⁴² nem também como uma necessidade *objetiva prática*, “na qual, através de conceitos de uma vontade racional pura [...] esta complacência é a consequência necessária de uma lei objetiva”,⁴⁴³ e significa “que simplesmente [...] se deve agir de um certo modo”.⁴⁴⁴

A necessidade pensada em um juízo estético é de uma modalidade diferente. Kant a denomina de *necessidade exemplar*, isto é, uma necessidade de *assentimento de todos a um juízo*, juízo este que é

⁴³⁵ *KU*, AA 05: 223. 31-33. *KU*, B 39. *Itálicos acrescentados*.

⁴³⁶ *KU*, AA 05: 236. 13-14. *KU*, B 62. **Negritos de Kant**.

⁴³⁷ *KU*, AA 05: 236. 20-21. *KU*, B 62. **Negritos de Kant**.

⁴³⁸ DUTRA, 2001, p. 392.

⁴³⁹ *KU*, AA 05: 236. 21-22. *KU*, B 62.

⁴⁴⁰ *KU*, AA 05: 236. 02. *KU*, B 62.

⁴⁴¹ *KU*, AA 05: 237. 06-10. *KU*, B 62-63. **Negritos de Kant**.

⁴⁴² *KU*, AA 05: 236. 22, 237. 01-02. *KU*, B 62. **Negritos de Kant**.

⁴⁴³ *KU*, AA 05: 237. 03-05. *KU*, B 62.

⁴⁴⁴ *KU*, AA 05: 237. 05-06. *KU*, B 62.

considerado como um *exemplo* de uma regra universal, a qual, porém, não pode ser indicada.

Assim, a necessidade pensada um juízo de gosto é uma “*necessidade subjetiva*”,⁴⁴⁵ dirá Kant. E essa necessidade subjetiva que se atribui ao juízo de gosto é “uma necessidade *condicionada*”.⁴⁴⁶ Pois, “quem declara algo belo *quer* que qualquer um **deva** aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo”.⁴⁴⁷ Isto é, “*pretende* que todos *devam* dar a sua aprovação”.⁴⁴⁸ E, assim, esse “**dever**, no juízo estético”,⁴⁴⁹ é “expresso só condicionadamente”.⁴⁵⁰

3.5.1.2 Dedução dos juízos estéticos puros

“A *dedução* dos juízos estéticos puros visa legitimar a pretensão de necessidade e universalidade subjetivas”.⁴⁵¹ Pois,

a incumbência de uma dedução, isto é, da garantia de legitimidade de uma espécie de juízos, somente se apresenta se o juízo reivindica necessidade; o que é também o caso quando ele exige *universalidade subjetiva*, isto é, o *assentimento de qualquer um*.⁴⁵²

E, no caso do juízo de gosto, que não é um juízo de conhecimento, deve se demonstrada “a **validade universal** de um juízo **singular**, que expressa a conformidade a fins subjetiva de uma representação empírica da forma de um objeto”,⁴⁵³ para, dessa forma, explicar como é possível algo aprazer no simples ajuizamento, isto é, sem conceito, e também como “a complacência de cada um possa ser proclamada regra para todo o outro”.⁴⁵⁴

Mas essa validade universal, destaca Kant, “não deve fundamentar-se sobre uma reunião de votos e uma coleta de informações junto a outros acerca de seu modo de ter sensações <*empfinden*>”,⁴⁵⁵ e

⁴⁴⁵ *KU*, AA 05: 237. 20. *KU*, B 63. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁴⁶ *KU*, AA 05: 237. 20-21. *KU*, B 63. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁴⁷ *KU*, AA 05: 237. 22-24. *KU*, B 63. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁴⁸ DUTRA, 2001, p. 392. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁴⁹ *KU*, AA 05: 237. 25. *KU*, B 63. **Negritos de Kant**.

⁴⁵⁰ *KU*, AA 05: 237. 26. *KU*, B 63.

⁴⁵¹ DUTRA, 2001, p. 392. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁵² *KU*, AA 05: 280. 22-25. *KU*, B 134. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁵³ *KU*, AA 05: 280. 36, 281. 01-02. *KU*, B 134. **Negritos de Kant**.

⁴⁵⁴ *KU*, AA 05: 281. 06-08. *KU*, B 135.

⁴⁵⁵ *KU*, AA 05: 281. 09-10. *KU*, B 135. **Negritos de Kant**.

sim “sobre uma *autonomia* do sujeito que julga sobre o sentimento de prazer”.⁴⁵⁶ E, dessa forma, um tal juízo tem “uma peculiaridade dupla e na verdade lógica”.⁴⁵⁷ E a análise destas duas peculiaridades, afirma Kant, se abstramos o “sentimento de prazer, e comparamos simplesmente a forma estética com a forma dos juízos objetivos, como a lógica os prescreve, será por si só suficiente para a dedução desta singular faculdade”.⁴⁵⁸

A primeira peculiaridade é a “*validade universal a priori*, e contudo não uma universalidade lógica segundo conceitos, mas a universalidade de um juízo singular”.⁴⁵⁹ Pois, afirma Kant, “o juízo de gosto determina seu objeto com respeito à complacência (como beleza) com uma pretensão de assentimento de **qualquer um**, como *se fosse objetivo*”.⁴⁶⁰ Quando se chama algo de belo, faz-se “apenas segundo uma sensação interna, sabendo que a beleza não é uma qualidade objetiva”.⁴⁶¹

Além disso, de cada juízo de gosto, “é reclamado que o sujeito deva julgar por si”,⁴⁶² quer dizer, “sem ter necessidade de, pela experiência, andar tateando entre juízos de outros e através dela instruir-se previamente sobre a complacência ou descomplacência deles no mesmo objeto”.⁴⁶³ Ou seja, “esse juízo tem que ser *a priori* fundado na autonomia da faculdade de julgar”.⁴⁶⁴

“Em segundo lugar, uma *necessidade* (que sempre tem de assentar sobre fundamentos *a priori*)”,⁴⁶⁵ a qual, no entanto, “não depende de nenhum argumento *a priori*, através de cuja representação a aprovação, que o juízo de gosto imputa a qualquer um, pudesse ser imposta”.⁴⁶⁶ “O juízo de gosto não é determinável por argumentos. Mesmo assim ele pretende aceitação como se fosse demonstrado”.⁴⁶⁷ É que, observa Kant, “embora ele tenha validade meramente subjetiva”,⁴⁶⁸ o juízo de gosto “contudo estende a sua pretensão a **todos** os sujeitos,

⁴⁵⁶ *KU*, AA 05: 281. 11-12. *KU*, B 135. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁵⁷ *KU*, AA 05: 281. 15-16. *KU*, B 135.

⁴⁵⁸ *KU*, AA 05: 281. 24-27. *KU*, B 135.

⁴⁵⁹ *KU*, AA 05: 281. 16-18. *KU*, B 135. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁶⁰ *KU*, AA 05: 281. 32-34. *KU*, B 136. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁶¹ DUTRA, 2001, p. 393.

⁴⁶² *KU*, AA 05: 282. 12. *KU*, B 137.

⁴⁶³ *KU*, AA 05: 282. 12-14. *KU*, B 137.

⁴⁶⁴ DUTRA, 2001, p. 393.

⁴⁶⁵ *KU*, AA 05: 281. 18-19. *KU*, B 135. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁶⁶ *KU*, AA 05: 281. 19-21. *KU*, B 135.

⁴⁶⁷ DUTRA, 2001, p. 393.

⁴⁶⁸ *KU*, AA 05: 285. 20-21. *KU*, B 142.

como se ele [...] fosse um juízo objetivo, que assenta sobre fundamentos cognitivos, e pudesse ser imposto mediante uma prova”.⁴⁶⁹

Não há nenhum princípio que permite ao sujeito de gosto subsumir o conceito de um objeto e, a partir disso, dizer se esse objeto é belo ou não,⁴⁷⁰ “isso porque só o prazer é que pode fundar um juízo de beleza”⁴⁷¹ e o que a Filosofia pode fazer é “mostrar e analisar as condições formais de qualquer juízo de beleza. Por isso, não pode haver nenhum princípio que permita aferir beleza ou não: isso depende do sentimento”.⁴⁷²

Como afirma Dutra, “Kant procede a uma *crítica transcendental*, cuja missão será desenvolver e justificar o princípio subjetivo do gosto como princípio *a priori* da faculdade de julgar”.⁴⁷³ E, como “o juízo de gosto não é determinável por conceitos, assim ele se funda somente sobre a condição formal subjetiva de um juízo em geral”.⁴⁷⁴ Mas, pode-se perguntar

como é possível um juízo que, simplesmente a partir do sentimento **próprio** de prazer em um objeto, independentemente de seu conceito, ajuíze *a priori*, isto é sem precisar esperar por assentimento estranho, este prazer como unido à representação do mesmo objeto **em todo outro sujeito**?⁴⁷⁵

E “apesar de o predicado (do prazer **próprio** ligado à representação) ser empírico”,⁴⁷⁶ esses juízos pretendem ser *a priori*, no que concerne à exigência de universalidade, quer dizer, “ao requerido assentimento **de qualquer um**”.⁴⁷⁷ E, desse modo, “este problema da **Crítica da faculdade do juízo** pertence ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*”?⁴⁷⁸

E, o que se poderia sustentar *a priori* de um juízo de gosto⁴⁷⁹

⁴⁶⁹ *KU*, AA 05: 285. 21-24. *KU*, B 142. **Negritos de Kant.**

⁴⁷⁰ Conforme DUTRA, 2001, p. 393.

⁴⁷¹ DUTRA, 2001, p. 393.

⁴⁷² DUTRA, 2001, p. 393.

⁴⁷³ DUTRA, 2001, p. 393. *Itálicos acrescentados.*

⁴⁷⁴ *KU*, AA 05: 287. 03-05. *KU*, B 145.

⁴⁷⁵ *KU*, AA 05: 288. 27-31. *KU*, B 148. **Negritos de Kant.**

⁴⁷⁶ *KU*, AA 05: 288. 35-37. *KU*, B 149. **Negritos de Kant.**

⁴⁷⁷ *KU*, AA 05: 288. 37. *KU*, B 149. **Negritos de Kant.**

⁴⁷⁸ *KU*, AA 05: 289. 03-05. *KU*, B 149.

⁴⁷⁹ Conforme DUTRA, 2001, p. 393.

não é o prazer, mas a **validade universal deste prazer**, que é percebida como ligada no ânimo ao simples ajuizamento de um objeto, e que é representada *a priori* em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade do juízo e válida para qualquer um. É um juízo empírico o fato de que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer. É porém um juízo *a priori* que eu o considere belo, isto é, que eu deva imputar aquela complacência a qualquer um como necessária.⁴⁸⁰

E “agora Kant [...] pode proceder à dedução”.⁴⁸¹ Ele assim a faz

se se admite que em um puro juízo de gosto a complacência no objeto esteja ligada ao simples ajuizamento de sua forma, então não resta senão a conformidade a fins subjetiva desta com respeito à faculdade do juízo, que temos a sensação de estar ligada no ânimo à representação do objeto. Ora, visto que a faculdade do juízo com respeito às regras formais do ajuizamento e sem nenhuma matéria (nem sensação sensorial nem conceito) somente pode estar dirigida às condições subjetivas do uso da faculdade do juízo em geral [...], e conseqüentemente àquele subjetivo que se pode pressupor em todos os homens”.⁴⁸²

Ou seja, se se concede que num juízo de gosto puro o prazer está ligado ao mero ajuizamento de sua forma, só resta, portanto, a conformidade a fins subjetiva da forma com a faculdade do juízo. E, como a faculdade do juízo em relação às regras formais do ajuizamento e sem conteúdo só pode ser dirigida às condições subjetivas do uso dessa faculdade do juízo, por conseguinte, só pode ser dirigido para aquele *subjetivo* que se pode pressupor em todo o ser humano.

E, desse modo, conclui Kant, “a concordância de uma representação com estas condições da faculdade do juízo tem que poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um”.⁴⁸³ Ou seja, “o prazer ou a conformidade a fins subjetiva da representação com respeito

⁴⁸⁰ *KU*, AA 05: 289. 22-29. *KU*, B 150. **Negritos de Kant.**

⁴⁸¹ DUTRA, 2001, p. 394.

⁴⁸² *KU*, AA 05: 289. 32-34, 290. 01-08. *KU*, B 150-151.

⁴⁸³ *KU*, AA 05: 290. 09-11. *KU*, B 151.

à relação das faculdades de conhecimento no ajuizamento de um objeto sensível em geral pode ser, com razão, imputada a qualquer um”⁴⁸⁴.

Kant entende que “esta dedução é [...] fácil porque ela não tem necessidade de justificar nenhuma realidade objetiva de um conceito”⁴⁸⁵. E ela só quer mostrar⁴⁸⁶

que estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontramos em nós e, ainda, que sob estas condições subsumimos corretamente o objeto dado.⁴⁸⁷

Com isso, Dutra afirma que “a questão que se coloca, agora, é como proceder a essa subsunção. Aqui, torna-se importante a discussão da noção de *sensus communis* em Kant”⁴⁸⁸.

3.6 O conceito de *sensus communis*

Visto que, se se admite que num juízo de gosto puro o prazer está ligado ao mero ajuizamento de sua forma, só resta, daí, a conformidade a fins subjetiva da forma com a faculdade do juízo. E, como a faculdade do juízo em relação às regras formais do ajuizamento e sem conteúdo só pode ser dirigida às condições subjetivas do uso dessa faculdade do juízo, por conseguinte, só pode ser dirigido para aquele *subjetivo* que se pode pressupor em todo o ser humano.

Assim, quando há uma concordância entre “a forma (representação) de um objeto (sem matéria ou conceito)”⁴⁸⁹ com as condições subjetivas da faculdade do juízo, tem-se um sentimento de prazer.

A validade comum ou a validade universal pretendida pelo juízo de gosto, como já foi visto, é a validade universal de um juízo singular e ela se refere ao sentimento de prazer e desprazer de cada um, o qual, por ser estético, é subjetivo.⁴⁹⁰ Há que se destacar que “a palavra ‘subjetivo’ não indica aqui limitação da **pretensão** de validade do estético, senão,

⁴⁸⁴ *KU*, AA 05: 290. 11-14. *KU*, B 151.

⁴⁸⁵ *KU*, AA 05: 290. 16-17. *KU*, B 152.

⁴⁸⁶ DUTRA, 2001, p. 394.

⁴⁸⁷ *KU*, AA 05: 290. 19-22. *KU*, B 152.

⁴⁸⁸ DUTRA, 2001, p. 394.

⁴⁸⁹ DUTRA, 2001, p. 395.

⁴⁹⁰ Conforme DUTRA, 2001, p. 395.

pelo contrário, a **dilatação** da órbita de validade que aqui se opera”,⁴⁹¹ como diz Cassirer.

No entanto, como afirma Dutra, “essas condições subjetivas devem ser consideradas iguais em todos os sujeitos para que se garanta a universalidade do juízo”.⁴⁹² Ou seja, para se garantir a universalidade do juízo, é necessário que se considerem iguais em todos os sujeitos as condições subjetivas da faculdade do juízo. E, inclusive, “pode-se afirmar que a *legitimação* do juízo de gosto se dá por essa *subjetividade* que pode ser pressuposta em todo homem”,⁴⁹³ arremata ele.

Ter-se-ia aqui “um conceito alargado de subjetividade e que constitui uma espécie de ‘intersubjetividade subjetiva’”.⁴⁹⁴ Porém, lembrando Kant, essa intersubjetividade não pode significar uma *reunião de votos*,⁴⁹⁵ pois o juízo de gosto não pode se fundamentar em algo assim, o que seria heteronomia, isto é, seria depender de algo externo, que não das suas próprias condições. Pelo contrário, o juízo de gosto deve fundamentar-se na autonomia da faculdade de julgar. Para tanto, o seu julgamento tem que ser válido *a priori*.⁴⁹⁶

Com vistas a isso, “Kant tem que pressupor essa subjetividade comum e uma espécie de *s c* [*sensus communis*] *aestheticus*”.⁴⁹⁷ O conceito de *sensus communis* é tratado inicialmente, já que mais adiante Kant também tratará dele, no já visto *quarto momento do juízo de gosto*, a saber, segundo a modalidade da complacência no objeto, isto é, “na exigência de necessidade”.⁴⁹⁸

Kant declara, no título do § 20, que “a condição da necessidade que um juízo de gosto pretende é a idéia de um sentido comum”.⁴⁹⁹ E “o interessante é que *sensus*, sentimento, é sempre algo singular, mas seria exatamente isso que seria *communis*”,⁵⁰⁰ diz Dutra, ou porque talvez ele seria “um sentido *universalmente humano*”,⁵⁰¹ como afirma Jens Kulenkampff. É “necessário que esse *sensus* seja pressuposto em todas as subjetividades”,⁵⁰² ele deve ser “o pressuposto de que todos os

⁴⁹¹ CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. (Tradução de Wenceslao Roces: *Kants Leben und Lehre*). México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 372.

⁴⁹² DUTRA, 2001, p. 395.

⁴⁹³ DUTRA, 2001, p. 395. *Itálicos acrescentados*.

⁴⁹⁴ DUTRA, 2001, p. 395.

⁴⁹⁵ Conforme *KU*, AA 05: 281. 09. *KU*, B 135.

⁴⁹⁶ Conforme DUTRA, 2001, p. 395.

⁴⁹⁷ DUTRA, 2001, p. 395.

⁴⁹⁸ DUTRA, 2001, p. 395.

⁴⁹⁹ *KU*, AA 05: 237. 32-33. *KU*, B 64.

⁵⁰⁰ DUTRA, 2001, p. 397.

⁵⁰¹ KULENKAMPFF, 1992, p. 79. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁰² DUTRA, 2001, p. 397-398.

homens têm por assim dizer a *mesma constituição*”.⁵⁰³ E, para haver universalidade e necessidade, Dutra afirma que “basta que seja feita a subsunção correta de uma representação (forma de um objeto) às condições subjetivas da faculdade de julgar que devem ser iguais em todas as subjetividades”.⁵⁰⁴

No intuito de explicitar o parágrafo, Kant afirma que “se juízos de gosto (identicamente aos juízos de conhecimento) tivessem um *princípio objetivo determinado*, então aquele que os profere segundo esse princípio reivindicaria *necessidade incondicionada* de seu juízo”,⁵⁰⁵ coisa que se passa, portanto, com os juízos de conhecimento.

Por outro lado, se os juízos de gosto também não tivessem *nenhum princípio*, ou seja, “se eles fossem desprovidos de todo o princípio, como os do simples gosto dos sentidos, então ninguém absolutamente teria a idéia de alguma *necessidade* dos mesmos”.⁵⁰⁶

Não tendo os juízos de gosto um *princípio objetivo* e não sendo, por outro lado, *desprovidos de todo o princípio*, dessa forma, entende Kant que eles têm que possuir um princípio e, nesse caso, “um *princípio subjetivo*, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz”.⁵⁰⁷

E “um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um **sentido comum**, o qual é essencialmente distinto do entendimento comum, que às vezes também se chama senso comum (*sensus communis*)”.⁵⁰⁸ A esse respeito, inclusive, Kant em uma nota explica que se pode “designar o gosto como *sensus communis aestheticus* e o entendimento humano comum como *sensus communis logicus*”.⁵⁰⁹

E, assim, observa Kant que

somente sob a *pressuposição* de que exista um sentido comum (pelo qual, porém, não

⁵⁰³ KULENKAMPPF, 1992, p. 79. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁰⁴ DUTRA, 2001, p. 398.

⁵⁰⁵ *KU*, AA 05: 237. 34-35, 238. 01-02. *KU*, B 64. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁰⁶ *KU*, AA 05: 238. 02-04. B 64. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁰⁷ *KU*, AA 05: 238. 04-06. *KU*, B 64. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁰⁸ *KU*, AA 05: 238. 06-09. *KU*, B 64. **Negritos de Kant**.

⁵⁰⁹ Assim, para não haver mal-entendidos, a que se ter em mente a diferenciação entre os tipos de *sensus communis* que Kant faz, em uma nota da *KU*, em que diz que “pode-se designar o gosto como *sensus communis aestheticus* e o entendimento humano comum como *sensus communis logicus*”. (*KU*, AA 05: 295. Nota de rodapé de Kant. *KU*, B 161. Nota de rodapé de Kant n° 156.).

entendemos nenhum sentido externo, mas o *efeito* decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal *sentido comum* o juízo de gosto pode ser proferido.⁵¹⁰

O gosto seria então um *sensus communis aestheticus*, o qual não é nenhum sentido *externo*, mas o efeito que decorre da espontaneidade do jogo das faculdades de conhecimento. Porém, logo após Kant pergunta “se se pode com razão pressupor um sentido comum”.⁵¹¹ No intuito de responder tal coisa, ele começa por afirmar que

conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, *têm que poder comunicar-se universalmente*; pois, do contrário, eles não alcançariam nenhuma concordância com o objeto; eles seriam em suma um jogo simplesmente subjetivo das faculdades de representação, precisamente como o ceticismo o reclama. Se, porém, *conhecimentos devem poder comunicar-se*, então também o *estado de ânimo*, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade aquela proporção que se presta a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazê-la um conhecimento, tem que poder comunicar-se universalmente; porque sem esta *condição subjetiva do conhecer*, o conhecimento como efeito não poderia surgir.⁵¹²

Para que o conhecimento, enquanto efeito das faculdades de conhecimento, mas também os juízos, possam ocorrer é necessário que eles devam poder ser comunicados. De outro modo, eles seriam afinal apenas um jogo subjetivo das faculdades de representação, como o quer o ceticismo, segundo Kant. Mas, além disso, não apenas conhecimentos e juízos devem poder ser comunicados, também o estado de ânimo, ou seja, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral. Isto seria a *condição subjetiva do conhecer* para

⁵¹⁰ *KU*, AA 05: 238. 12-16. *KU*, B 65. *Itálicos acrescentados.*

⁵¹¹ *KU*, AA 05: 238. 18. *KU*, B 65.

⁵¹² *KU*, AA 05: 238. 19-29. *KU*, B 65. *Itálicos acrescentados.*

que o conhecimento, enquanto efeito das faculdades de conhecimento, possa ocorrer.

Estaria aqui, inclusive, de acordo com Dutra “a refutação dos três princípios de Górgias de Leontino”,⁵¹³ a saber, que “1) não existe o ser, ou seja, **nada** existe; [...] [que,] 2) se o ser existisse, ‘não poderia ser cognoscível’; [...] [e que] 3) mesmo que fosse pensável, o ser permaneceria inexprimível”.⁵¹⁴ Pois, “se há conhecimento, ele tem que ser comunicável, porque não é um mero jogo subjetivo”,⁵¹⁵ e, além disso, “se há conhecimento e este é comunicável, o estado da mente que é sua condição subjetiva de possibilidade também o deve poder ser”⁵¹⁶ comunicável. E, assim, “Kant tem que provar a universalidade do juízo de gosto, e, portanto, a sua comunicabilidade universal”,⁵¹⁷ pois a possibilidade da comunicação dos juízos de gosto é a refutação do cético⁵¹⁸.

Ora, continua Kant,

visto que esta própria disposição [a disposição das faculdades de conhecimento⁵¹⁹] tem que poder comunicar-se universalmente e, por conseguinte, também o sentimento da mesma (em uma representação dada), mas visto que a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe *um sentido comum*; assim, este *poderá ser admitido com razão*, e na verdade sem neste caso se apoiar em observações psicológicas, mas como a *condição* necessária da *comunicabilidade universal* de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético.⁵²⁰

Como se vê, além de *conhecimentos* e *juízos* deverem poder ser comunicados e também o *estado de ânimo* ou a *disposição* das faculdades de conhecimento para o conhecimento, mas mais ainda,

⁵¹³ DUTRA, 2001, p. 396.

⁵¹⁴ REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. v. 1. São Paulo: Paulus, 2003, p. 78. Conforme DUTRA, 2001, p. 396.

⁵¹⁵ DUTRA, 2001, p. 396.

⁵¹⁶ DUTRA, 2001, p. 396.

⁵¹⁷ DUTRA, 2001, p. 396.

⁵¹⁸ Conforme DUTRA, 2001, p. 396.

⁵¹⁹ *KU*, AA 05: 238. 32-33. *KU*, B 65.

⁵²⁰ *KU*, AA 05: 239. 02-10. *KU*, B 66.

também o *sentimento* da disposição das faculdades de conhecimento, em uma representação dada, tem que poder ser comunicado universalmente.

E, no entender de Kant, essa *comunicabilidade universal de um sentimento* pressupõe um sentido comum e, sendo assim, este poderia ser admitido com razão. Ou seja, a possibilidade de comunicar universalmente um sentimento pressuporia um sentido comum. E esse, inclusive, poderia ser admitido sem se apoiar em observações psicológicas, ao contrário, como a *condição* necessária da *comunicabilidade universal* de nosso conhecimento, pois a comunicabilidade universal tem que se pressupor em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético.

Portanto, provando a universalidade do juízo de gosto, e, assim, a sua comunicabilidade universal, Kant estaria refutando os princípios do ceticismo, pois a possibilidade de comunicar universalmente o juízo de gosto seria a refutação do cético. É que, conforme Dutra, “o melhor argumento do cético é que o *juízo de gosto* põe às claras o caráter irredutivelmente *subjetivo*⁵²¹ do conhecimento”.⁵²² E o senso comum seria essa “*condição da comunicabilidade do juízo estético*”.⁵²³

Assim, se é correta a pressuposição de um *sensus communis*, entendido como a condição da comunicabilidade do juízo estético, e se, assim, pode-se dizer que o juízo estético é comunicável universalmente, talvez dessa forma, poder-se-ia provar a universalidade do juízo de gosto. Sendo possível a comunicação universal dos juízos, essa *possibilidade* seria a refutação do cético.

Admitindo-se o *sensus communis* como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, o ceticismo estaria refutado. Pois essa é a condição que, para Kant, tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético. Portanto, admitir a possibilidade da comunicação universal, tanto do nosso conhecimento quanto dos nossos juízos e também do nosso sentimento, seria a refutação do ceticismo.

Sem a possibilidade da comunicação universal, que é, para Kant, a condição subjetiva do conhecer, o conhecimento não poderia surgir e nem os juízos poderiam ser considerados universais. Ou seja, ambos não seriam possíveis sem a comunicação universal. Para que nem

⁵²¹ *Subjetivo* aqui, se pode dizer, é no sentido de dizer respeito às *condições privadas*, isto é, particulares de cada um e não no sentido de se referir à *estética*, isto é, ao *sentimento*.

⁵²² DUTRA, 2001, p. 396. *Itálicos acrescentados*.

⁵²³ DUTRA, 2001, p. 396. *Itálicos acrescentados*.

conhecimentos nem juízos sejam um mero jogo subjetivo, ambos precisam ser comunicados.

Além disso, também o *estado de ânimo*, quer dizer, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral tem que poder ser comunicada universalmente, já que é a *condição subjetiva do conhecer* e, assim, sem a qual o conhecimento como efeito não poderia ocorrer.

No § 22 Kant declara que

em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso *sentimento*; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um *sentimento comunitário* [*gemeinschaftliches*]. Ora, este *sentido comum* não pode, para este fim, ser fundado sobre a experiência; pois ele quer dar direito a juízos que contêm um dever; ele não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele.⁵²⁴

Quando se declara algo belo, não se tolera outro juízo, isto é, quer-se que todos, sem exceção, ajuízem como belo o objeto que está sendo ajuizando como tal. E isso não com base em conceitos mas sim sobre um determinado sentimento, o qual, por sua vez, não é um sentimento privado e sim *comunitário*.

Entretanto, esse *sentido comum*, para ser o fundamento do juízo de gosto que reivindica um assentimento universal, não pode ser fundado sobre a experiência, pois ele quer que os juízos tenham uma necessidade, quer dizer, que eles contenham um dever. Do contrário, isto é, sendo o *sentido comum* fundado sobre a experiência, tais juízos não teriam uma necessidade ou não conteriam um dever e, conseqüentemente, não poderiam reivindicar assentimento universal. E *reivindicar* assentimento universal desse tipo de juízo, ou seja, o juízo estético, não quer designar que qualquer um *concordará* com nosso juízo, mas que *deve* concordar com ele.

Como o *sensus communis* não pode, então, com vistas ao assentimento universal ao nosso juízo, ser fundado sobre a experiência,

⁵²⁴ *KU*, AA 05: 239. 16-23. *KU*, B 66-67. *Itálicos acrescentados*.

como Kant procurará resolver a isso? Na continuidade do parágrafo ele conclui que

o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma *simples norma ideal*, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo – que com ela concorde e uma complacência em um objeto, expressa no mesmo – regra para qualquer um.⁵²⁵

O juízo de gosto pretende ser universal, mas ele está fundado sobre o sentimento, e não sobre conceitos, mas é um sentimento que se pretende comum a todos e não privado. Entende-se que se é portador de tal sentimento. O *sensus communis* não pode ser fundado sobre a experiência, ou seja, não pode ser empírico e nem se basear sobre opiniões concretas,⁵²⁶ porque “ele quer dar direito a juízos que contêm um *dever*; ele não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que *deve* concordar com ele”.⁵²⁷ E, dessa forma, ele é uma *mera norma ideal*, a qual “se pressupõe ao fazer um juízo, pois tal pressuposição, se o juízo concordasse com esse senso comum, então ele poderia exigir uma concordância subjetivamente universal”.⁵²⁸

A esse respeito, afirma Jens Kulenkampff que se poderia entender, de certa forma, o sentido comum como “apenas um determinado *ponto de vista* para o ajuizamento”,⁵²⁹ ou seja, “a idéia do sentido comum (assim como a idéia da voz universal) designa nada mais do que um *ponto de vista*, que deve ser assumido por quem quiser proferir um juízo de gosto”⁵³⁰ e, sendo assim, conclui que “a idéia do sentido comum não seria, portanto, nada mais do que uma *norma* de método do ajuizamento pelo gosto”.⁵³¹

No entanto, acrescenta Kulenkampff que

a *norma ideal* do sentido comum ou da voz universal de repente não parecerá mais ser

⁵²⁵ *KU*, AA 05: 239. 23-29. *KU*, B 67. *Itálicos acrescentados*.

⁵²⁶ Conforme DUTRA, 2001, p. 396.

⁵²⁷ *KU*, AA 05: 239. 21-23. *KU*, B 67. *Itálicos acrescentados*.

⁵²⁸ DUTRA, 2001, p. 396-397.

⁵²⁹ KULENKAMPPFF, 1992, p. 80. *Itálicos acrescentados*.

⁵³⁰ KULENKAMPPFF, 1992, p. 80.

⁵³¹ KULENKAMPPFF, 1992, p. 80.

apenas a indicação de um determinado ponto de vista, mas além disso também a *designação de um ideal* que ainda está por ser concretizado, ao menos como uma meta que procuramos alcançar (ou que talvez deveríamos procurar alcançar).⁵³²

O sentido comum pode designar um *ponto de vista* para o ajuizamento e, assim, uma norma de método do ajuizamento pelo gosto. Mas talvez possa ser algo mais que isso. Talvez possa significar também, de acordo com Kulenkampff, um *ideal a concretizar*, que está por ser concretizado, pelo menos como uma *meta* que se procura alcançar ou que se deveria procurar alcançar. E “se o *sensus communis aestheticus* é um ideal que ainda espera por realização, então a sua realização é, com necessidade absoluta, um *processo histórico* e *não* um *processo natural*”.⁵³³ Quer dizer, se o *sensus communis aestheticus* é um *ideal* a ser realizado, esta realização não é um processo natural mas sim um *processo histórico*. *Histórico* porque deve ser empreendido pela espécie humana, porque depende desta, do desenvolvimento de sua história.

Nesse sentido,

a ‘unanimidade do modo de sentir’ em contextos estéticos não é nada que já pertença aos dotes naturais do homem, mas algo que deverá ser produzido num *processo de formação* [*Bildungsprozess*] cultural dos homens (e que com toda a certeza, não importa quão abrangente essa cultura possa ser, nunca será realizado integralmente).⁵³⁴

E “quem participa de uma comunicação estética”,⁵³⁵ continua ele, a qual entende que designa o “intercâmbio de juízos estéticos”,⁵³⁶ “participa de um processo de formação que visa à produção de uma unanimidade do modo de sentir”⁵³⁷ *em contextos estéticos*.

⁵³² KULENKAMPFF, 1992, p. 80. *Itálicos acrescentados*.

⁵³³ KULENKAMPFF, 1992, p. 82. *Itálicos acrescentados*.

⁵³⁴ KULENKAMPFF, 1992, p. 81. *Itálicos acrescentados*.

⁵³⁵ KULENKAMPFF, 1992, p. 81.

⁵³⁶ Conforme KULENKAMPFF, 1992, p. 70.

⁵³⁷ KULENKAMPFF, 1992, p. 81.

Voltar-se-á para o já analisado § 38, intitulado “dedução dos juízos de gosto”,⁵³⁸ no qual, a respeito da questão de se ter direito de exigir uma concordância universal em um juízo de gosto, Kant assevera que

para ter direito a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos, é suficiente que se conceda: 1) que em todos os homens as condições subjetivas desta faculdade são idênticas com respeito à relação das faculdades de conhecimento aí postas em atividade em vista de um conhecimento em geral [...]; 2) que o juízo tomou em consideração simplesmente esta relação [...] e é puro, isto é, não está mesclado nem com conceitos do objeto nem com sensações enquanto razões determinantes.⁵³⁹

Para se ter a possibilidade de reivindicação do *assentimento de todos* a um juízo estético, com base apenas em um fundamento subjetivo, isto é, o sentimento do sujeito, é suficiente, no entender de Kant, que se considere como válido, primeiramente, em todos os seres humanos a identidade das *condições subjetivas* da faculdade do juízo no que tange à relação das faculdades do conhecimento. Basta que se admita então que cada ser humano possui essas mesmas condições ou que as condições subjetivas da faculdade de juízo estética na relação das faculdades do conhecimento sejam as mesmas em todos. Admitir-se essa *identidade* das condições subjetivas da faculdade do juízo estética, seria o primeiro passo para se poder requerer um *assentimento universal* em um juízo.

Em segundo lugar, conforme Kant, bastaria aceitar que o juízo tomou em consideração simplesmente essa relação das faculdades do conhecimento e, além disso, é puro, ou seja, não está misturado com conceitos nem com sensações. Tais seriam, então, as condições para se ter *direito* a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, no entender de Kant.

Contudo, se pode perguntar: é possível conceder tal coisa? Kant dirá que sim, pois “o juízo de gosto não é nenhum juízo de

⁵³⁸ *KU*, AA 05: 289. 31. *KU*, B 150.

⁵³⁹ *KU*, AA 05: 290. *KU*, B 151, nota de rodapé de Kant nº 150.

conhecimento”.⁵⁴⁰ Ele apenas afirma que “estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontramos em nós”.⁵⁴¹ Sendo assim, se pode concordar com Dutra, quando declara que

na base do juízo há [...] uma *teoria da intersubjetividade* desse. Esse conceito de intersubjetividade deve ser entendido, a partir de Kant, como o *pressuposto* de que todos os homens são portadores de uma mesma subjetividade e que, portanto, um julgamento estético estabelecido pela minha subjetividade deverá ser igual ao de outra subjetividade.⁵⁴²

Desse modo, haveria no fundamento do juízo uma *teoria da intersubjetividade* do mesmo. E tal *intersubjetividade* deve ser entendida aqui, portanto, como o pressuposto de que todos os seres humanos têm as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo e, em tendo essas mesmas condições, pode-se requerer a aprovação de todos a um determinado ajuizamento estético.

Segundo Dutra, se pode depreender que há na base do juízo estético uma *teoria da intersubjetividade*, no sentido de uma “*subjetividade alargada*”,⁵⁴³ que se pode pressupor em qualquer um, no sentido de todos os seres humanos possuírem uma mesma subjetividade e, desta forma, um julgamento estético estabelecido por alguém deverá ser igual ao de outrem. Pelo fato de se pressupor em todos os seres humanos a mesma subjetividade ou as mesmas condições subjetivas para um julgamento estético, pode-se depreender daí uma teoria da intersubjetividade.

3.6.1 O conceito de *sensus communis* propriamente dito

Passar-se-á agora, por fim, ao § 40, cujo título é propriamente “do gosto como uma espécie de *sensus communis*”.⁵⁴⁴ Nele Kant dirá que

por *sensus communis* [...] se tem que entender a idéia de um sentido **comunitário**

⁵⁴⁰ *KU*, AA 05: 290. 18. *KU*, B 152.

⁵⁴¹ *KU*, AA 05: 290. 19-21. *KU*, B 152.

⁵⁴² DUTRA, 2001, p. 389. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁴³ DUTRA, 2001, p. 395. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁴⁴ *KU*, AA 05: 293. 10. *KU*, B 156.

<*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer **outro, como que** para ater seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir das condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.⁵⁴⁵

Hannah Arendt, em suas **Lições sobre a filosofia política de Kant**, referindo-se justamente a essa passagem, observa que

o termo está trocado. ‘Senso comum’ significava um sentido como nossos outros sentidos – os mesmos para cada um em sua própria privacidade. Utilizando o termo latino, Kant indica que, aqui, ele quer dizer algo diferente: um sentido extra – como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) – que *nos ajusta a uma comunidade*. [...] É a capacidade pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido.⁵⁴⁶

Senso comum significa um sentido como outros sentidos humanos. E Kant, ao usar o termo latino, isto é, *sensus communis* quis designar, conforme Arendt, uma *capacidade extra* do entendimento humano, que nos ajusta a uma comunidade. Ela vai além: esse sentido seria, inclusive, o que distingue os seres humanos dos animais e dos deuses. A própria humanidade do ser humano se manifestaria nesse sentido.

Em outras palavras, o *sensus communis* não seria um simples sentido, um sentido como outros que os seres humanos possuem. Seria um sentido extra. Como uma capacidade extra do entendimento humano. É a capacidade que nos adapta a uma comunidade. Que faz o ser humano se *afinar* a uma comunidade.

⁵⁴⁵ *KU*, AA 05: 293. 30-36. *KU*, B 157. **Negritos de Kant.**

⁵⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. (Tradução de André Duarte de Macedo: *Lectures on Kant's Political Philosophy*). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 90. *Itálicos acrescentados*.

Além disso, ele seria a capacidade que distingue os seres humanos dos animais e dos deuses. Ou seja, seria essa capacidade que nos projeta, que nos catapulta acima dos animais. Em contrapartida, é ela também que nos distanciaria, nos separaria dos deuses. É ela que nos diferenciaria dos demais seres. Ela seria, por isso, a própria humanidade do ser humano que se manifestaria nesse sentido.

Em outro trecho da obra, Arendt, em consonância com a passagem acima, referindo-se às “perspectivas sob as quais considerar os negócios humanos”⁵⁴⁷ em Kant, afirma que uma dessas perspectivas seria

Homens = criaturas limitadas à Terra, *vivendo em comunidades*, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento (‘a liberdade de escrita’) = primeira parte da **Crítica do juízo**: juízo estético.⁵⁴⁸

De acordo com Arendt, a primeira parte da **KU**, e que é a *Crítica da faculdade de juízo estética*, trata dos seres humanos enquanto *criaturas limitadas à Terra*; ela “fala dos *homens no plural*, como eles realmente são em sociedades”.⁵⁴⁹ E, ainda,

a mais decisiva diferença entre a **Crítica da razão prática** e a **Crítica do juízo** é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas em sua validade aos *seres humanos na Terra*.⁵⁵⁰

Por conseguinte, a **KU** não trata do *ser humano* enquanto “ser moral, a *criatura racional* que também pode existir em outras partes do universo”,⁵⁵¹ perspectiva da qual tratariam a **Crítica da razão pura** e a **Crítica da razão prática**.⁵⁵² Nem aborda também a perspectiva do *ser humano* enquanto espécie humana, isto é, enquanto parte da natureza, “a

⁵⁴⁷ ARENDT, 1993, p. 37.

⁵⁴⁸ ARENDT, 1993, p. 37. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁴⁹ ARENDT, 1993, p. 21. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁵⁰ ARENDT, 1993, p. 21. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁵¹ ARENDT, 1993, p. 37. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁵² Conforme ARENDT, 1993, p. 37.

ser considerada sob a ideia de ‘fim’, juízo teleológico”,⁵⁵³ a qual seria abordada, então, na segunda parte da *KU*,⁵⁵⁴ a saber, a *Crítica da faculdade de juízo teleológica*.

Portanto, a primeira parte da *KU*, isto é, a *Crítica da faculdade de juízo estética*, trataria dos seres humanos enquanto seres circunscritos à Terra, que vivem em comunidades, que são dotados de *sensus communis*, um senso comunitário; *cada um necessitando da companhia dos outros inclusive para o próprio exercício do pensamento*.

Arendt, ao afirmar que “cada qual precisa da companhia do outro mesmo para o pensamento (‘a liberdade de escrita’”,⁵⁵⁵ se refere à obra *Was heisst: sich im Denken orientieren?*⁵⁵⁶, mais propriamente, à seguinte passagem em que Kant diz que

à liberdade de pensar opõe-se **em primeiro lugar** a **coação civil**. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de **falar** ou de **escrever** pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de **pensar**. Mas quanto e com que correção poderíamos nós **pensar**, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem **comunicamos** nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de **comunicar** publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de **pensar**.⁵⁵⁷

De acordo, então, com essa passagem kantiana, cada ser humano necessita dos outros inclusive para o próprio exercício do pensamento. Ou seja, não basta ao ser humano ter apenas liberdade de pensar. É preciso que ele tenha também liberdade de falar e de escrever. É que Kant entende que *pensamos em conjunto com outros*, pois, dessa forma, comunicamos a eles nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus.

⁵⁵³ ARENDT, 1993, p. 37.

⁵⁵⁴ Conforme ARENDT, 1993, p. 37.

⁵⁵⁵ ARENDT, 1993, p. 37.

⁵⁵⁶ *WDO*, AA 08. KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? **Textos seletos**. (Tradução de Floriano de Sousa Fernandes: *Was heisst: sich im Denken orientieren?*). Petrópolis: Vozes, 1974. (Textos clássicos do pensamento humano 2), edição bilíngue, p. 70-99.

⁵⁵⁷ *WDO*, AA 08: 144.16-24. KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? **Textos seletos**. (Tradução de Floriano de Sousa Fernandes: *Was heisst: sich im Denken orientieren?*). Petrópolis: Vozes, 1974. (Textos clássicos do pensamento humano 2), edição bilíngue, p. 92. **Negritos de Kant**.

Que dizer, para se pensar propriamente e corretamente é necessário comunicar para os outros o que se pensa.

Sem liberdade de falar e de escrever, e, por conseguinte, sem comunicar nossos pensamentos a outros, quanto poderíamos nós pensar e com que correção poderíamos fazer isso? Ele se pergunta. O próprio exercício do pensar e a sua correção dependem da sua comunicação, do seu compartilhamento. Com isso, conclui que, se algum poder exterior, como um governo, por exemplo, retirar dos seres humanos a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos, roubar-lhes-á também a liberdade de pensar. É necessária a comunicação dos próprios pensamentos, eles precisam ser comunicados para se pensar com correção.

Portanto, segundo a referida passagem kantiana, pode-se dizer que inclusive para pensar é necessário *companhia*, já que esse exercício é feito, ou deve ser feito, em conjunto, numa palavra, ele deve ser comunicado. Ou seja, não só os juízos devem ser comunicados mas também os pensamentos, para que o exercício do pensar se dê com correção.

Apesar de ser um *exercício individual, solitário*, o pensamento deve ser realizado em conjunto no sentido de ser comunicado, para que ele possa se ocorrer com correção. O exercício do pensamento até se dá de forma individual. O pensamento é um exercício individual. Em termos, se diria, porque são os outros que nos dão uma resposta, um *feedback*, uma avaliação do mesmo, de sua correção, entre outras coisas.

Ainda na mesma perspectiva dessas passagens, Arendt declara que

o juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque *sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade*, e não como membro de um mundo supra-sensível.⁵⁵⁸

Reitera dizendo que “*julga-se sempre como membro de uma comunidade*, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*”.⁵⁵⁹ E é “a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade

⁵⁵⁸ ARENDT, 1993, p. 87. *Itálicos acrescentados.*

⁵⁵⁹ ARENDT, 1993, p. 97. *Itálicos acrescentados.*

especial”.⁵⁶⁰ É que “nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos – ‘isso é belo’”,⁵⁶¹ porque “podemos apenas ‘cortejar’, ‘pretender’ a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o ‘senso comunitário’”.⁵⁶²

Tomando-se novamente a referida passagem de Kant, isto é, o § 40, no qual Kant afirma que por *sensus communis* se tem que entender a *ideia* de um sentido comunitário, ou seja, se tem que entender por *sensus communis* a *ideia* de uma faculdade de ajuizar que, em sua reflexão, *considera (a priori) o modo de representação de todos os outros em pensamento*.⁵⁶³

Ora, continua ele, “isto ocorre pelo fato de que a gente além seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro”.⁵⁶⁴ Quer dizer, isso é feito *como que* pela comparação do nosso juízo com juízos *possíveis* de outros, não tanto *efetivos* e, dessa forma, colocamo-nos no lugar de qualquer outro.

A partir dessa passagem kantiana, pode-se afirmar, grosso modo, que *sensus communis* seria a *ideia* de uma faculdade de ajuizamento que, em sua reflexão, considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todos os outros *como que* para subordinar seu juízo à inteira razão humana. Isso é feito pela comparação do próprio juízo com *possíveis* juízos dos outros e, dessa forma, transpõe-se, coloca-se no lugar de qualquer outro.

Seguem-se daí as *máximas do entendimento humano comum*, as quais Kant apresenta afirmando que elas

na verdade *não* contam aqui como partes da crítica do gosto, e contudo podem servir para a elucidação de seus *princípios*: 1. *pensar por si*; 2. *pensar no lugar de qualquer outro*; 3. *pensar sempre em acordo consigo próprio*.⁵⁶⁵

Segue-se que a primeira é “[...] a máxima de pensar **livre de preconceito** <*Vorurteil*>; a segunda, a da maneira de pensar **alargada**; a terceira, a da maneira de pensar **consequente**”.⁵⁶⁶ Arendt dirá que a

⁵⁶⁰ ARENDT, 1993, p. 93.

⁵⁶¹ ARENDT, 1993, p. 93.

⁵⁶² ARENDT, 1993, p. 93.

⁵⁶³ Conforme *KU*, AA 05: 293. 30-36. *KU*, B 157. **Negritos de Kant.**

⁵⁶⁴ *KU*, AA 05: 294. 01-03. *KU*, B 157.

⁵⁶⁵ *KU*, AA 05: 294. 14-18. *KU*, B 158. *Itálicos acrescentados.*

⁵⁶⁶ *KU*, AA 05: 294. 18-19. *KU*, B 158. **Negritos de Kant.**

primeira é “a *máxima do Iluminismo*”,⁵⁶⁷ a segunda, “a *máxima da mentalidade alargada*”,⁵⁶⁸ e, a terceira, “a *máxima da consistência*”.⁵⁶⁹

Kulenkampff, a respeito dessas máximas, afirma que

o efeito principal (*Pointe*) dessa determinação está em que o entendimento humano comum é declarado como **norma**. Ele não é algo que todos os homens **possuem** enquanto homens, mas o que todos, que reivindicam o nome de homem, **devem** possuir. Mais precisamente: o entendimento humano comum não é para Kant algo como uma coletânea de opiniões, idéias, (*Ansichten*) ou posições (*Einstellungen*) transmitidas e compartilhadas, mas nada mais do que o *ponto de vista de um ajuizamento livre de preconceitos, imparcial e consistente*.⁵⁷⁰

Já Arendt observa que “essas não são questões de conhecimento; a verdade nos compele, não sendo necessárias ‘máximas’. Máximas são necessárias e aplicam-se apenas em questões de opinião e em juízos”.⁵⁷¹ Pelas palavras de Kant, “aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da **maneira de pensar** [*Denkungsart*], de *fazer dela um uso conveniente* <*zweckmässig*>”.⁵⁷² Portanto, ele não se refere aqui à faculdade de conhecimento. Ao falar em *máximas* do entendimento humano comum, ele está tratando da **maneira de pensar** e, mais propriamente, de fazer um uso *conveniente* dela, de modo a utilizá-la como convém a um ser humano.

E aqui tem atenção especial a *segunda máxima* do entendimento humano comum, pois, continua Kant

por menor que também seja o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com **maneira de pensar alargada**, *quando* ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais *tantos outros estão como que postos entre parênteses*, e reflete sobre o seu

⁵⁶⁷ ARENDT, 1993, p. 91. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁶⁸ ARENDT, 1993, p. 91. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁶⁹ ARENDT, 1993, p. 91. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁷⁰ KULENKAMPPFF, 1992, p. 66. **Negritos do autor**. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁷¹ ARENDT, 1993, p. 91

⁵⁷² **KU**, AA 05: 295. 06-07. **KU**, B 159. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

juízo desde um **ponto de vista universal** (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros).⁵⁷³

Quer dizer, mesmo que sejam pequenos tanto o âmbito quanto o grau que a maneira de pensar possa alcançar, designaria, assim mesmo, um ser humano com pensamento alargado quando ele não leva em consideração as condições privadas subjetivas do seu próprio juízo, condições pelas quais tantos outros vêem-se limitados, mas reflete sobre o seu juízo a partir de um ponto de vista universal. Ponto de vista esse que ele somente pode delimitar quando se coloca no ponto de vista dos outros.

Portanto, conclui que a *primeira máxima*, isto é, a do *pensar por si*, é “a *máxima do entendimento*; a segunda, [isto é, a do *pensar no lugar de qualquer outro*, é] a [*máxima*] *da faculdade do juízo*; a terceira, [isto é, a do *pensar sempre em acordo consigo próprio*, é] a [*máxima*] *da razão*”.⁵⁷⁴

E, a caminho do encerramento do § 40, diz Kant que

o gosto com maior direito que o são-entendimento pode ser chamado de *sensus communis*; e que a faculdade de juízo estética, antes que a intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário, se se quiser empregar o termo ‘sentido’ como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer.⁵⁷⁵

E, assim “poder-se-ia até definir o *gosto* pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento **universalmente comunicável** em uma representação dada, sem mediação de conceito”.⁵⁷⁶ De outro modo, “o *gosto* é a faculdade de ajuizar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de um conceito)”.⁵⁷⁷

A título de conclusão do exame do § 40, destaca-se que o conceito de *sensus communis* se reveste de grande importância no âmbito da *KU*, pois, como afirma Dutra, ele “é posto como a condição

⁵⁷³ *KU*, AA 05: 295. 08-14. *KU*, B 159-160. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados.*

⁵⁷⁴ *KU*, AA 05: 295. 17-19. *KU*, B 159-160. *Itálicos acrescentados.*

⁵⁷⁵ *KU*, AA 05: 295. 21-26. *KU*, B 160.

⁵⁷⁶ *KU*, AA 05: 295. 26-29. *KU*, B 160. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados.*

⁵⁷⁷ *KU*, AA 05: 296. 05-07. *KU*, B 161. *Itálicos acrescentados.*

de comunicabilidade dos juízos estéticos”⁵⁷⁸ e “o conceito de *s c*, introduzido por Kant na *KU* visa depurar o juízo de gosto daqueles fatores relacionados a uma subjetividade privada e estabelecer um juízo puro.”⁵⁷⁹ Pois, “só um juízo estético puro pode pretender ser válido para todos. Daí a importância do o conceito de *s c* na *KU*”^{580, 581}.

3.7 O conceito de *sociabilidade*

Mas o que o *gosto* pode ter a ver com a *sociabilidade*? E por que logo após o parágrafo em que expõe o *gosto* como uma espécie de *sensus communis*, Kant apresenta na sequência a *sociabilidade*? É o que se tentará mostrar a seguir.

Passar-se-á, dessa forma, para o momento seguinte, isto é, o § 41, intitulado “**Do interesse empírico pelo belo**”,⁵⁸² que é um dos momentos da *KU*, então, em que Kant apresenta o conceito *sociabilidade*.

Neste parágrafo ele dirá que

empiricamente o belo interessa somente em **sociedade**; e se se admite o *impulso* [*Trieb*] à sociedade como natural ao homem, **mas** a *aptidão* [*Tauglichkeit*] e a *propensão* [*Hang*] a ela, isto é, a **sociabilidade**, como *requisito* [*Erfordernis*] do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto, como *propriedade* [*Eigenschaft*] pertencente à **humanidade**, então não se pode também deixar

⁵⁷⁸ DUTRA, 2001, p. 389.

⁵⁷⁹ DUTRA, 2001, p. 389.

⁵⁸⁰ DUTRA, 2001, p. 389.

⁵⁸¹ Apenas a título de comentário, já que não irá aqui se analisar tal questão, segundo *Gadamer*, em Kant o *sensus communis* não tem mais aquele *sentido ético e político* que tinha na *tradição latina* (conforme GADAMER, Hans Georg. *Verdad y metodo*. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 50-52). Kant o teria excluído de sua Filosofia Moral (conforme GADAMER, 1984, p. 64.). E, fazendo coro com *Gadamer*, *Dutra* afirma que “Kant admite o *s c* [*sensus communis*] quando trata do gosto, mas abandona a grande tradição político-moral do conceito de *s c* [*sensus communis*]” (DUTRA, 2001, p. 399. **Negritos do autor.**). *Arendt* também confirma tal coisa ao dizer que “quando Kant finalmente voltou-se para a terceira Crítica, ainda a chamou, a princípio, de **Crítica do gosto**. Assim, duas coisas aconteceram: por trás do gosto, um tópico favorito de todo o século XVIII, Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o *juízo*; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as *proposições morais* da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras, agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão” (ARENDDT, 1993, p. 17. *Itálicos acrescentados.*).

⁵⁸² *KU*, AA 05: 296. 15. *KU*, B 161.

de considerar o *gosto* como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu **sentimento** a qualquer outro, por conseguinte como *meio de promoção* daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica.⁵⁸³

Sobre a primeira afirmação de Kant, isto é, de que *empiricamente o belo interessa somente em sociedade*, Arendt a relaciona com o *sensus communis* pois afirma que

quanto ao senso comum: muito cedo Kant tomou consciência de que havia *algo de não-subjetivo* no que parece ser o mais privado e subjetivo dos sentidos. Essa consciência é expressa da seguinte forma: em questões de gosto, ‘o belo interessa (a nós) apenas (quando estamos) em **sociedade**’...⁵⁸⁴

E, continua, *no gosto devemos ter consideração*,⁵⁸⁵ isso significa que “devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o *elemento não-subjetivo* nos sentidos não-objetivos é a *intersubjetividade*”.⁵⁸⁶ Quer dizer, a intersubjetividade seria como que o elemento que não é subjetivo nos sentidos que não são objetivos.

Sobre o conceito de sociabilidade nessa passagem, Arendt afirma que “encontramos aqui [...] a *sociabilidade* como a própria *origem* [...], ou seja, descobrimos que a sociabilidade [...] é a própria *essência* dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo”.⁵⁸⁷ Quer dizer, sociabilidade no § 41 da *KU* diz respeito à própria *origem* da humanidade do ser humano, inclusive à *própria essência dos seres humanos na medida em que pertencem apenas a este mundo* e não a possíveis outros mundos, como se refere, por exemplo, *KrV* e a *KpV*, conforme já destacado. A sociabilidade na *KU* é a própria *origem*, o *início* da humanidade, inclusive a própria *essência* da humanidade, como algo próprio desta.

⁵⁸³ *KU*, AA 05: 296. 33-35, 297.01-06. *KU*, B 162-163. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados.*

⁵⁸⁴ ARENDT, 1993, p. 86. *Itálicos acrescentados.*

⁵⁸⁵ Conforme ARENDT, 1993, p. 86.

⁵⁸⁶ ARENDT, 1993, p. 86. *Itálicos acrescentados.*

⁵⁸⁷ ARENDT, 1993, p. 95. *Itálicos acrescentados.*

Tal coisa é corroborada por Caygill, em seu **Dicionário Kant**, no qual, a respeito do *conceito de sociabilidade* em Kant, diz que é apresentado por este “como uma propriedade essencial à exigência do homem enquanto criatura determinada à sociedade, ou seja, como qualidade que pertence, portanto, à **humanidade**”.⁵⁸⁸ Aqui se vê claramente que a definição de sociabilidade a que Caygill foi extraída de *KU*.

Pelo exposto, se pode depreender que a sociabilidade é como que *o ponto de partida* da humanidade, quer dizer, é uma propriedade que a habilita à sociedade, para os seres humanos poderem viver em comunidade, e, acrescenta-se, os seres humanos que vivem neste planeta, membros deste mundo, circunscritos a ele.

Voltar-se-á ao texto de Kant e se tentará fazer uma espécie de *análise* da referida passagem, isto é, uma *decomposição*. Para começar, pode se dizer, que se percebe aqui pelo menos *três* momentos distintos naquela passagem: (i) o *impulso à sociedade*, como natural ao ser humano; (ii) a sociabilidade, como *aptidão e propensão à sociedade*; e (iii) tal sociabilidade, como *requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade*, portanto, como propriedade pertencente à humanidade.

Admitindo-se esses três momentos, tem-se, então, segundo Kant, de encarar também o *gosto* como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual pode ser comunicado a outro, inclusive o sentimento, e, conseqüentemente, o gosto como meio de promover *o que a inclinação natural reivindica*.

3.7.1 O *impulso* à sociedade como natural ao ser humano

Primeiramente, pode ser *admitido* como algo natural ao ser humano o *impulso*⁵⁸⁹ à sociedade. Talvez se possa interpretar aqui esse *impulso natural* à sociedade como um *instinto*, porque, denominando de *natural* esse *impulso*, talvez Kant esteja entendendo-o aqui como uma espécie de *instinto*. Acresce-se a isso que uma das traduções possíveis para o termo alemão *Trieb* é também instinto, o que reforça o que foi

⁵⁸⁸ CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 296. **Negrito do autor.**

⁵⁸⁹ Segundo CAYGILL (2000) em seu **Dicionário Kant**, “os impulsos são descritos por Kant no ‘*Ensaio sobre as enfermidades da mente*’ (1764) como constitutivo (*sic*) da natureza humana e manifestos nos vários graus de paixões”, p. 195. O texto reza propriamente “os *impulsos* da natureza humana, que se chamam paixões quando atingem graus intensos, são as forças motoras da vontade”, **Ensaio sobre as doenças mentais**, KANT, 1993, p. 83.

dito. Assim, poderia-se admitir o *impulso*, ou até mesmo o *instinto* à sociedade, como *natural* ao ser humano.

3.7.2 A *sociabilidade* como *aptidão* e *propensão* do ser humano à sociedade

Passando-se para o segundo momento, isto é, a *sociabilidade* propriamente, ela é apresentada enquanto uma *aptidão* e uma *propensão* (*Hang*) do ser humano à sociedade. Ou seja, a *sociabilidade* é vista aqui como uma *tendência* para a sociedade, já que esta é a tradução para o termo alemão *Hang*⁵⁹⁰ na obra *IaG*.

3.7.3 A *sociabilidade* como *requisito* do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade e, portanto, como *propriedade* pertencente à humanidade

O terceiro aspecto, ou momento, da passagem kantiana em questão é a que se refere à *sociabilidade* como *requisito do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade* e, portanto, como *propriedade pertencente à humanidade*. Kant entende a *sociabilidade* aqui, isto é, a *tendência* ou a *propensão* à sociedade, como uma *condição* do ser humano enquanto ser destinado à sociedade e, assim, como uma *propriedade* que pertence à humanidade.

⁵⁹⁰ Repetir-se-á uma nota que consta no capítulo primeiro da presente tese, por se entender pertinente para o momento, já que se trata da tradução do mesmo termo em questão e que é *Hang*. É, então, a que segue. Kant utiliza-se do termo *Hang*, que no português pode ser traduzido por *tendência* ou *inclinação* (conforme IRMEN, Friedrich e KOLLERT, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts Taschenbuch Portugiesisch*. Portugiesisch-Deutsch. Deutsch-Portugiesisch. Berlin: Langenscheidts-Redaktion, 1999, p. 844). Howard Caygill, em seu **Dicionário Kant**, infelizmente não aborda o verbete *tendência*, termo que, em se tomando como uma possível tradução do alemão *Hang*, entende-se ser um conceito importante da filosofia kantiana, pelo fato de estar expresso em várias obras de Kant, e, portanto, não poderia estar ausente. Por sua vez, o verbete *inclinação* até consta em tal dicionário. Porém, ele somente é referido à filosofia moral de Kant, mais precisamente, apenas no sentido de *oposição ao dever* (“a filosofia moral de Kant está estruturada em torno da oposição entre dever e inclinação. [...] [o dever] está fundamentado na liberdade do mundo sensível, no qual a inclinação está firmemente enraizada. Por essa razão, na filosofia prática de Kant, a inclinação é chamada a representar os aspectos subjetivos, materialmente baseados e parciais da experiência moral humana, os quais são contrariados pelo objetivo, formal e universal, imperativo categórico”. CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, (Dicionário de filósofos), p. 195). E, em se referindo apenas à filosofia moral de Kant, o verbete *inclinação* não serve aqui para elucidar o termo, já que aqui ele se refere à estética de Kant e parece ter, ao menos, um sentido um pouco diferenciado.

A sociabilidade é considerada como uma *condição*, como uma *exigência* para um ser que é destinado à sociedade. Parece haver uma *exigência* para poder considerar o ser humano como uma criatura destinada à sociedade. Condição necessária? Talvez. É que para Kant não basta um impulso à sociedade, é necessário, além dele, algo mais, a sociabilidade, isto é, a *tendência* ou a *propensão* a essa sociedade. Ela é a *condição*, a *exigência* para poder tomar aquele ser como um ser *destinado* à sociedade.

O *simples* impulso à sociedade parece ser algo que inclusive os animais têm. Porém, uma *tendência* ou a *propensão* a ela só a humanidade teria. Por isso, a sociabilidade poderia ser tomada como uma *propriedade* que pertence à humanidade, como algo próprio do ser humano.

Segundo o raciocínio de Kant, se se admite o *impulso à sociedade* como natural, ele seria como que um primeiro momento. Após, deveria se admitir a sociabilidade, isto é, a *tendência* ou a *propensão* à sociedade, como uma *condição*, como uma *exigência* do ser humano, na medida em que é considerado um ser destinado à sociedade. E, por último, deveria se admitir a sociabilidade como uma propriedade, como algo *próprio* da humanidade.

Em se admitindo esses três aspectos, relembrando, (i) o *impulso à sociedade* como *natural* ao ser humano; (ii) a sociabilidade, como *aptidão e propensão à sociedade*; e (iii) tal sociabilidade, como *condição, exigência do ser humano como ser destinado à sociedade* então, não se pode deixar de considerar também, no entender de Kant, o *gosto* como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual se pode comunicar, inclusive o *sentimento*, isto é, mesmo *algo subjetivo*, para qualquer outro, e, por conseqüência, como meio de promover aquilo que a inclinação natural de cada um solicita. Quer dizer, ao se considerar o gosto como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual se pode comunicar a qualquer um, mesmo um sentimento, deve-se considerá-lo também como meio de promoção do que a sociabilidade reivindica. *Inclinação natural* diz respeito ao impulso natural, pois, em outro momento da *KU*, Kant afirma que

o fato de que o poder comunicar seu estado de ânimo, embora somente com vistas às faculdade cognitivas, comporte um prazer, poder-se-ia demonstrar facilmente (empírica e psicologicamente) a partir da *tendência natural*

*do homem à sociabilidade [natürlichen Hange
des Menschen zur Geselligkeit].*⁵⁹¹

Admitido isto, ou seja, que a inclinação natural da qual Kant fala trata-se do impulso natural à sociedade, volta-se também ao ponto de que o gosto pode ser considerado meio de promoção *daquilo* que essa inclinação natural de cada ser humano reivindica, que, parece ser, a sociabilidade.

Antes, porém, ver-se-á novamente a definição do gosto. No § 40 tem-se o gosto como “a *faculdade de ajuizar a priori a comunicabilidade dos sentimentos* que são ligados a uma representação dada (sem mediação de conceitos)”⁵⁹² ou, ainda, como “a *faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito”.⁵⁹³

Contudo, deve-se ter em mente também que o gosto é uma espécie de *sensus communis*, mais especificamente o *sensus communis aestheticus*.⁵⁹⁴ E que por *sensus communis* “se tem que entender a *idéia* de um sentido **comunitário** <*gemeinschaftlichen*>”,⁵⁹⁵ quer dizer, a *idéia* de “uma *faculdade de ajuizamento* que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer **outro**”,⁵⁹⁶ como que para subordinar o seu juízo à razão humana como um todo e assim livrar-se da ilusão a que condições privadas subjetivas poderiam lhe induzir.⁵⁹⁷

Kant observa que o gosto pode ser considerado como meio de promoção daquilo que reivindica a *inclinação natural* de cada ser humano. Pode-se considerar o gosto, não deixando de entendê-lo como uma *espécie* de *sensus communis*, como meio de promoção da sociabilidade? Talvez. Então, como o *sensus communis* poderia ser entendido como *meio de promoção da sociabilidade*? Ou, de que forma ele poderia promover a sociabilidade?

Sensus communis pode ser considerado como a *ideia* de um sentido **comunitário**, quer dizer, como a *ideia* de uma *faculdade de ajuizar* que, em sua reflexão, toma em consideração em pensamento (*a*

⁵⁹¹ *KU*, AA 05: 218. 15-17. *KU*, B 30. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁹² *KU*, AA 05: 296. 05-07. *KU*, B 161. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁹³ *KU*, AA 05: 295. 26-29. *KU*, B 160. *Itálicos acrescentados*. **Negritos de Kant**.

⁵⁹⁴ Conforme *KU*, AA 05: 295. Nota de rodapé de Kant. *KU*, B 161. Nota de rodapé de Kant nº 156.

⁵⁹⁵ *KU*, AA 05: 293. 30-31. *KU*, B 157. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

⁵⁹⁶ *KU*, AA 05: 293. 31-33. *KU*, B 157. **Negritos de Kant**.

⁵⁹⁷ Conforme *KU*, AA 05: 293. 33-36.

priori) o modo de representação de qualquer outro, portanto, como a ideia de uma faculdade ou capacidade de pensar no lugar do outro, entre outras coisas. Essa *capacidade de pensar no lugar do outro* não é uma forma de promover a sociabilidade? Talvez sim.

A compreensão kantiana de *sensus communis* privilegia a segunda máxima do entendimento humano comum, que é o “pensar no lugar de qualquer outro [2. *An der Stelle jedes andern denken*”,⁵⁹⁸ portanto, o colocar-se, em pensamento, no lugar de qualquer um; a “*maneira de pensar alargada*”.⁵⁹⁹ Segundo Arendt, o *sensus communis*, ou seja, o “nosso senso comunitário torna possível alargar nossa mentalidade”.⁶⁰⁰ Mais que isso ainda, pois

a *comunicabilidade* depende obviamente da mentalidade alargada; só podemos comunicar se somos capazes de pensar a partir da perspectiva de outra pessoa; de outra forma, nunca a encontraremos, nunca falaremos de modo a que nos entenda.⁶⁰¹

Além disso, “o *sensus communis* é o *sentido especificamente humano*, porque a *comunicação*, isto é, o discurso, depende dele”.⁶⁰² Eles dependem do *sensus communis* no sentido de dependerem de uma mentalidade alargada, isto é, de uma maneira de pensar que leve em consideração qualquer outro. Somente se pode comunicar algo se se é capaz de pensar no lugar de outrem, porque assim se pode entendê-lo e falar de forma que se seja entendido.

Pelo exposto, o *sensus communis* não deixa de ser um meio de promoção da sociabilidade porque, ao tornar possível alargar a mentalidade humana, ao promover o alargamento da maneira de pensar do ser humano, através do pensar a partir da perspectiva de qualquer outro, ou seja, através do colocar-se no lugar de outro, isso não deixa de ser uma forma de promover da sociabilidade. Se o gosto pode ser considerado como *meio de promoção da sociabilidade*, isso significa dizer, entre outras coisas, que a sociabilidade *precisa* ser desenvolvida, que ela não se encontra pronta na humanidade, ou, que ela não está dada.

⁵⁹⁸ *KU*, AA 05: 294. 17. Nota de rodapé de Kant. *KU*, B 161.

⁵⁹⁹ *KU*, AA 05: 294. 18-19. *KU*, B 158. **Negritos de Kant.** *Itálicos acrescentados*.

⁶⁰⁰ ARENDT, 1993, p. 94.

⁶⁰¹ ARENDT, 1993, p. 95. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁰² ARENDT, 1993, p. 90. *Itálicos acrescentados*.

3.8 O conceito de *sociabilidade legal*

3.8.1 Introdução

Passar-se-á agora ao exame da passagem em que Kant apresenta o conceito de *sociabilidade legal*, conceito *chave* desta tese, o qual ocorre no § 60, o *Apêndice*, da *Crítica da faculdade de juízo estética*.

Como uma espécie de introdução a essa discussão, referir-se-á o artigo de Valerio Rohden, intitulado **Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant**. Nele, Rohden afirma que

a expressão ‘sociabilidade legal’, mesmo mantendo relação com o contexto estético, transborda os limites da própria terceira Crítica, na direção de uma compreensão ampliada do conceito de humanidade.⁶⁰³

Essa é a *tese* que Rohden quer defender no referido artigo. Ou seja, que, mesmo que o conceito de *sociabilidade legal* se relacione com o contexto estético, até porque é nesse contexto que ele ocorre, a seu ver, ele transbordaria não só tal contexto, mas, inclusive a própria *KU*, dirigindo-se a uma compreensão ampliada do conceito de humanidade. Portanto, o conceito de *sociabilidade legal* não se restringiria, não se circunscreveria ao contexto estético, conduzindo a uma compreensão mais ampla do conceito de humanidade. Mais tarde, voltar-se-á a essa passagem para analisar mais detidamente o que se chamou de *tese*.

Rohden também destaca que

em sua interpretação política da sociabilidade dos juízos de gosto, Hannah Arendt pareceu desinteressar-se do conceito de sociabilidade legal, pela sua implicação prático-cognitiva ligada à ‘Doutrina do Direito’ e ausente nas considerações sobre aquele tipo de juízos.⁶⁰⁴

⁶⁰³ ROHDEN, Valerio. Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p. 97. Grifos do autor.

⁶⁰⁴ ROHDEN, 1994, p. 97. Rohden refere-se aqui especificamente à obra **Lições sobre a filosofia política de Kant**, de Hannah Arendt. Conforme ROHDEN, 1994, p. 97, nota de rodapé nº 1.

De fato, se se examinar a obra **Lições sobre a filosofia política de Kant**, de Hannah Arendt, à qual Rohden se refere especificamente aqui, ver-se-á que a filósofa não dedicou nenhuma parte do livro ao conceito de sociabilidade legal. Talvez, como afirma Rohden, pela implicação prático-cognitiva do conceito de sociabilidade legal com a **Doutrina do Direito (RL)** e não propriamente com a sociabilidade dos juízos de gosto.

Mais adiante, isto é, quando da referência propriamente do conceito de sociabilidade legal na **KU**, procurar-se-á examinar essa possível implicação do conceito de *sociabilidade legal* com o Direito, ou com a Filosofia do Direito de Kant, e, mais propriamente, então com a **RL**.

3.8.2 A *propedêutica* de toda arte bela

3.8.2.1 § 44, *Da arte bela*

Antes de se abordar propriamente o parágrafo § 60, passar-se-á ao § 44, intitulado *Da arte bela*, já que, naquele, Kant comenta a respeito da *propedêutica de toda arte bela*, ou sobre o que parece ser a *propedêutica* de toda arte bela.

No § 44 Kant declara que “não há uma *ciência do belo*, mas somente *crítica*, nem uma *ciência bela*, mas somente *arte bela*”.⁶⁰⁵ Sobre o belo não é possível fazer *ciência*, no sentido de poder determiná-lo por um conceito, pois, se se decidisse, “**cientificamente**, isto é, por argumentos, se algo deve ser tido por belo ou não, [...] ele não seria nenhum juízo de gosto”.⁶⁰⁶ Isso está em consonância com o que é afirmado no § 17, intitulado *Do ideal de beleza*, lá é dito que

não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva, que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente desta fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito, e não o conceito de um objeto, é seu fundamento determinante.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ **KU**, AA 05: 304. 28-29. **KU**, B 177. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁰⁶ **KU**, AA 05: 304. 30, 305. 01-03. **KU**, B 177. **Negritos de Kant**.

⁶⁰⁷ **KU**, AA 05: 231. 27-30. **KU**, B 53.

E, assim, só é possível fazer uma *crítica do belo*, no sentido de uma “investigação, [“[de um] rigoroso exame”⁶⁰⁸] da faculdade do gosto, enquanto faculdade de juízo estética”.⁶⁰⁹ Por outro lado, uma *ciência bela*, conforme Kant, seria “um contra-senso [*Unding*]”.⁶¹⁰ Já a *arte bela*, por sua vez, “é um modo de representação que é por si própria conforme a fins e, embora sem fim, todavia *promove* a cultura das faculdades de ânimo para a *comunicação* em sociedade”.⁶¹¹

3.8.3 O conceito de *sociabilidade* no § 60 da *KU*

No momento seguinte e que é a **Segunda Seção** da *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*, intitulada *Dialética da Faculdade de Juízo Estética*, Kant falará a respeito de uma *propedêutica de toda arte bela*, lembrando que a **Primeira Seção** foi, então, a *Analítica da Faculdade de Juízo Estética*.

Sem se deter nos parágrafos anteriores, avançar-se-á diretamente para o § 60, o último da **Primeira Parte** da *KU*, que é o *Apêndice*, intitulado **Da doutrina do método do gosto**. Conforme Kant, há para a *arte bela* uma fase preparatória e indispensável e,

a propedêutica de toda arte bela, na medida em que está disposta para o mais alto grau de sua perfeição, não parece encontrar-se em preceitos mas na *cultura* das faculdades do ânimo através daqueles conhecimentos prévios que se chamam *humaniora*, presumivelmente porque **humanidade** <*Humanität*> significa de um lado o universal **sentimento de participação** [*allgemeine Teilnehmungsgefühl*] e, de outro, a faculdade de poder **comunicar-se** íntima e universalmente [*das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können*]; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade <*Menschheit*>, pela qual ela se distingue da limitação animal.⁶¹²

⁶⁰⁸ *KU*, AA 05: 170. 11. *KU*, B IX. Prólogo

⁶⁰⁹ *KU*, AA 05: 170. 05. *KU*, B IX. Prólogo

⁶¹⁰ *KU*, AA 05: 305. 04. *KU*, B 177.

⁶¹¹ *KU*, AA 05: 306. 03-05. *KU*, B 177. *Itálicos acrescentados*.

⁶¹² *KU*, AA 05: 355. 24-32. *KU*, B 262. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

Tentar-se-á *decompor* essa passagem. Primeiramente, entendendo-se a arte bela enquanto dirigida para o mais alto grau de sua perfeição, uma introdução a ela, enquanto fase preliminar, antecedente, não se encontra em regras ou mandamentos e sim no cultivo das faculdades do ânimo, chamada *humaniora*. Trata-se, dessa forma, “de uma propedêutica *humanística*, justificada mediante o fato de o conceito de humanidade estar implicado na fundação da validade do tipo de juízos em causa”,⁶¹³ afirma Rohden.

Kant compreende o cultivo das faculdades do ânimo, através do que se chama *humaniora*, como a propedêutica da arte bela⁶¹⁴ porque *presumivelmente*, como diz, o conceito de humanidade tenha dois significados, ao menos no âmbito da *KU*, que são o de um *universal sentimento de participação* e o de uma *faculdade de comunicação íntima e universal*. E são estas duas qualidades unidas que constituem a sociabilidade que convém à humanidade, através da qual a humanidade se distingue da limitação animal. Analisar-se-á mais detidamente esses dois significados do conceito de humanidade e sua ligação com o conceito de sociabilidade, ao menos no âmbito da *KU*.

Nesse contexto, portanto, do § 60 da *KU*, o conceito de humanidade tem dois significados, de um lado, *universal sentimento de participação*, de outro, *faculdade de comunicação íntima e universal*. De certa forma, os dois significados remetem à questão da *comunicação*. O último porque é propriamente a faculdade de poder se comunicar de forma íntima e universal. O primeiro, porém, enquanto um sentimento universal de participação, talvez também possa ser entendido na direção de um universal sentimento de comunicar. Examinar-se-á tal coisa.

O termo original da tradução de *universal sentimento de participação* é *allgemeine Teilnehmungsgefühl*, e o verbo *teilnehmen* significa, além de participar, “tomar parte em”, “colaborar em”,⁶¹⁵ entre outros. Assim, esse universal sentimento de participação significa um sentimento de querer tomar parte em algo, de querer colaborar em algo, de participar mas também pode ser entendido como comunicar, porque

⁶¹³ ROHDEN, 1994, p. 98. *Itálicos acrescentados*.

⁶¹⁴ Mais a título de comentário, já que não irá se desenvolver aqui por fugir um pouco ao propósito do capítulo, Kant encerra o § 60, ou seja, o *Apêndice* e, assim, a **Primeira Parte** da *KU*, a *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*, afirmando que [...] o gosto é no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais [...] assim parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral [...]. *KU*, AA 05: 356. 14-22. *KU*, B 264.

⁶¹⁵ IRMEN, Friedrich e KOLLERT, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts Taschenbuch Portugiesisch*. Portugiesisch-Deutsch. Deutsch-Portugiesisch. Berlin: Langenscheidts-Redaktion, 1999, p. 1069.

participar significa também comunicar. Portanto, esse universal sentimento de participação pode ser interpretado tanto como um sentimento de participar, no sentido de fazer parte de uma comunidade, nesse caso, a humanidade, tanto quanto como um sentimento de comunicar.

E, como são estas duas qualidades, ou seja, o universal sentimento de participação e a faculdade de comunicação íntima e universal, coligadas que constituem a *sociabilidade* que convém à humanidade, através da qual a humanidade se distingue da limitação animal, se pode depreender daí que essa sociabilidade seja uma *sociabilidade comunicativa*.

Isso está em consonância com a interpretação de Rohden quando afirma que “a expressão ‘sociabilidade legal’ insere-se no âmbito do § 60 da *KU* como uma *extensão conceitual da sociabilidade comunicativa*, própria da humanidade do homem”.⁶¹⁶ A complementação que se faz aqui é que *extensão conceitual da sociabilidade comunicativa* não se aplica apenas à *expressão sociabilidade legal*, como assevera Rohden, mas também ao conceito de sociabilidade propriamente dito, isto é, não acrescido do termo legal, o qual se está examinando.

A partir dessas duas propriedades, ou seja, o universal sentimento de participação e a faculdade de poder comunicação íntima e universal, que coligadas constituem a sociabilidade que convém à humanidade e pela qual ela se distingue da limitação animal, Rohden compreende essa sociabilidade como uma “*sociabilidade universal*”.⁶¹⁷ Quer dizer, a sociabilidade presente nessa passagem do texto kantiano é constituída de dois momentos e ambos são entendidos por Kant como universais. E é provavelmente por esse fato que Rohden compreende tal sociabilidade como uma *sociabilidade universal*. E é essa sociabilidade que é conveniente à humanidade. E é por ela que a humanidade se distingue da animalidade, ao menos nessa passagem kantiana.

Nessa passagem, então, a sociabilidade é entendida como uma coligação entre o *universal sentimento de participação* e a faculdade de comunicação íntima e universal. E é essa a sociabilidade que convém à humanidade e que a faz se distinguir da limitação animal. Se Rohden estiver correto, sociabilidade aqui pode ser entendida como uma *sociabilidade comunicativa* e, mais ainda, como uma *sociabilidade universal*.

⁶¹⁶ ROHDEN, 1994, p. 98. *Itálicos acrescentados*.

⁶¹⁷ ROHDEN, 1994, p. 99.

Entende-se, por um lado, que a sociabilidade que convém à humanidade e pela qual ela se distingue da limitação animal, a qual reúne o universal sentimento de participação e a faculdade de poder comunicação íntima e universal, seja compreendida como uma *sociabilidade comunicativa*, coisa que talvez não se aplique exatamente ao conceito de sociabilidade legal, conceito que se verá a seguir. Por outro, concorda-se com Rohden que ela seja compreendida também como uma *sociabilidade universal*.

3.8.4 O conceito de *sociabilidade legal* propriamente dito

A passagem em que Kant apresenta propriamente o conceito *sociabilidade legal* é a seguinte, nela ele afirma que

a época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade **legal**, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo).⁶¹⁸

Antes de se iniciar propriamente o exame dessa passagem, a que se ressaltar que o conceito de *sociabilidade legal* não mais ocorre na obra. Rohden destaca que, “no referido texto da **Crítica** (sic) **da faculdade do juízo** (CFJ) Kant limita-se a observar, a respeito da *sociabilidade legal*, que é por ela que um povo constitui uma república duradoura”.⁶¹⁹ Ou seja, o momento em que tal conceito se apresenta é somente esse e são essas as únicas observações que Kant faz a respeito dele. Apesar disso, procurar-se-á decompor tal passagem no intuito de explorá-la o máximo possível.

Um outro problema, se assim se quiser encarar, ou pelo menos um outro aspecto digno de nota, é a *reduzida atenção da literatura especializada* que tal conceito recebeu,⁶²⁰ parafraseando Rohden. Talvez isso se deva justamente à reduzida atenção dada pelo próprio Kant e também pela abordagem um tanto *deslocada* da mesma. Quer dizer, se se entender que o conceito de sociabilidade legal deveria ser abordado de modo especial em sua filosofia do direito, coisa que não ocorreu.

⁶¹⁸ KU, AA 05: 355. 32-36. KU, B 262-263. **Negritos de Kant.**

⁶¹⁹ ROHDEN, 1994, p. 99-100.

⁶²⁰ Conforme ROHDEN, 1994, p. 97.

Esses são alguns aspectos que dificultam, mas não impossibilitam, a análise do referido conceito. Dito isso, proceder-se-á ao exame do conceito de sociabilidade legal.

Nesse sentido, o primeiro aspecto a ressaltar é a afirmação de Kant que é pela *sociabilidade legal* que um povo constitui uma coletividade duradoura. Ou seja, segundo Kant, é através desse tipo de sociabilidade que um povo constitui uma coletividade duradoura, ou nas palavras de Rohden, “[...] uma república duradoura”.⁶²¹ Em outras palavras ainda, é a sociabilidade legal quem viabiliza uma coletividade duradoura, ao menos segundo essa passagem. Sendo assim, ela parece se configurar como que num *requisito necessário à constituição de uma coletividade duradoura*. Examinar-se-á mais detidamente para ver se tal coisa se confirma, tomando como base o referido texto de Rohden.

Um segundo ponto é que “[...] o texto refere-se a um outro aspecto preliminar, da época e os povos onde o impulso à sociabilidade legal se efetuou, quer dizer, do momento propício à efetuação dessa sociabilidade”.⁶²² Na época e nos povos em que se deu esse ativo impulso à sociabilidade legal, este *impulso* teve de lutar com as grandes dificuldades que envolvem o empreendimento de unificar liberdade e, portanto, igualdade, à coerção. Quer dizer, a sociabilidade legal surgiu a partir da união de liberdade e, também, de igualdade, com a coerção. Coerção essa que deveria ser mais no *sentido* do respeito e da submissão por dever do que a coerção por medo.

Mas essa união foi uma difícil tarefa, pois possuía grandes dificuldades, com as quais o ativo impulso à sociabilidade legal teve de lutar para então efetivá-la.

Em outras palavras,

para que tal efetivação se desse, seria preciso coadunar liberdade, igualdade e coerção de uma *forma ética*, ou seja, teria que tratar-se (*sic*) de uma coerção mais do respeito e da submissão por dever do que por medo.⁶²³

Para que a sociabilidade se efetuasse, era preciso unir liberdade, igualdade e coerção. Mas essa coerção é mais no sentido do respeito e da submissão por dever do que por medo. É por essa razão que Rohden fala em *coadunar de uma forma ética*. Porque não é uma coerção por

⁶²¹ ROHDEN, 1994, p. 100.

⁶²² ROHDEN, 1994, p. 100.

⁶²³ ROHDEN, 1994, p. 100. *Itálicos acrescentados.*

medo, ou pelo menos, é mais no sentido do respeito e da submissão por dever. E, nesse sentido, essa união ou essa *coadunação* é uma *coadunação* ética ou uma forma ética de *coadunação*. Enquanto coerção ela é uma limitação da liberdade, não deixa de sê-lo, porém, é uma limitação que envolve mais o respeito e a submissão por dever que o medo e, sendo assim, essa coerção é uma *coadunação* ética ou uma forma ética de *coadunação*.

Entretanto, continua Rohden, “sabemos que a motivação à submissão puramente legal se dá por medo da punição correspondente, que desse modo restringe ou impede o desrespeito à lei”.⁶²⁴ Em função disso,

para que uma sociabilidade legal constituísse duravelmente um país, haveria necessidade de um prévio desenvolvimento cultural de progresso para a moralidade, de cunho ainda acentuadamente estético.⁶²⁵

De acordo com isso, o que motiva uma submissão apenas legal é o medo da punição que corresponde ao seu descumprimento, o que restringiria ou até impediria tal descumprimento. E, assim, para a sociabilidade legal ter constituído uma coletividade duradoura de um povo, sociabilidade essa que se constitui em um momento anterior à instituição propriamente do Direito, é o que se pode depreender, seria necessário um desenvolvimento cultural prévio desse povo no sentido de um progresso para a moralidade, desenvolvimento esse com uma acentuada marca estética.

A respeito desse *prévio desenvolvimento* cultural, tratar-se-ia

de condições prévias, de um projeto de humanidade, parece que muito concreto. A sociabilidade legal coloca-nos na perspectiva desses pré-requisitos tanto da arte como da sociedade e da política, que é o cultivo das idéias morais.⁶²⁶

Quer dizer, ele diz respeito a algumas condições prévias, que, no entender de Rohden, seria mais propriamente um projeto de

⁶²⁴ ROHDEN, 1994, p. 100.

⁶²⁵ ROHDEN, 1994, p. 100.

⁶²⁶ ROHDEN, 1994, p. 100-101.

humanidade, não abstrato, muito pelo contrário, concreto, porque efetivável, talvez. Portanto, esse desenvolvimento prévio, do qual a sociabilidade legal carece para constituir uma coletividade duradoura de um povo, envolveria um projeto de humanidade.

Além disso, a sociabilidade legal nos colocaria no horizonte dos pré-requisitos seja da arte seja da sociedade e da política e estes seriam o cultivo das idéias morais. Ou seja, o cultivo das idéias morais, conforme Rohden, seriam os pré-requisitos da arte da sociedade e da política, e talvez *por extensão de sentido*, pré-requisito do Direito também.

De acordo com Rohden, o prévio desenvolvimento cultural de progresso para a moralidade, do qual dependeria a sociabilidade legal para constituir duravelmente um país, envolve um projeto de humanidade e se trata do cultivo das idéias morais. Quer dizer, as condições prévias ou os pré-requisitos seja para a sociedade, a política, o direito, a arte são os mesmos, a saber, o cultivo das idéias morais, ao menos aqui.

Há que se lembrar que a passagem da **KU** que originou tal interpretação é a que Kant apresenta o conceito de sociabilidade legal, no qual o ativo impulso a esta teve de lutar para unir liberdade e coerção; e que esta se trata de uma coerção mais do respeito e da submissão por dever do que por medo. União que Rohden irá chamar de coadunação de uma forma ética.

Pode-se perguntar ainda, com Rohden, “como se concebe a sociabilidade legal nas perspectivas do Direito e da Ética?”⁶²⁷ E a resposta deste é que “a afirmação do texto é de que por ela um povo constitui uma república duradoura. Ela tem de ser entendida, pois, como pré-requisito para uma constituição política”.⁶²⁸ Em outras palavras, como é através de uma sociabilidade legal que um povo constitui uma coletividade ou uma república duradoura, ela deve ser considerada como requisito prévio e indispensável para a instauração de uma constituição política, conforme Rohden.

Voltar-se-á ao texto kantiano para examinar a continuidade do seu raciocínio a respeito da sociabilidade legal. Em seguida à passagem antes referida, Kant destaca que

uma tal época e um tal povo teriam de inventar primeiro a arte da comunicação recíproca das idéias da parte mais culta com a mais inculta, o

⁶²⁷ ROHDEN, 1994, p. 101.

⁶²⁸ ROHDEN, 1994, p. 101.

acordo [*Abstimmung*] da ampliação e do refinamento da primeira com a natural simplicidade e originalidade da última e, deste modo inventar primeiro aquele meio termo entre a cultura superior e a simples natureza, o qual constitui também para o gosto, enquanto sentido humano universal, o padrão de medida correto que não pode ser indicado por nenhuma regra universal.

Será difícil numa época posterior tornar aqueles modelos dispensáveis, porque ela estará sempre menos próxima da natureza e finalmente, sem ter exemplos permanentes dela, não poderia estar em condição de formar sequer um conceito da unificação feliz em um e mesmo povo da *coerção legal* da mais elevada cultura com a força e correção da natureza livre que sente seu próprio valor.⁶²⁹

Para que a sociabilidade se efetivasse, como já visto, era preciso coadunar liberdade, igualdade e coerção de uma forma ética, no sentido de uma coerção mais ligada ao respeito e à submissão por dever do que ao medo. Mas como, de que forma isso pode ter acontecido? Talvez um modo pelo qual se deu essa união entre liberdade, igualdade e coerção, união que teria engendrado a *sociabilidade legal*, tenha sido, primeiramente, através da *invenção* de uma comunicação recíproca de ideias entre a parte mais culta com a parte mais inculta desse povo.

E, através dessa *comunicação recíproca de ideias* se poderia chegar um acordo entre a ampliação e o refinamento da parte mais culta com a simplicidade e originalidade da parte mais inculta do povo. E, desse modo, poderia-se inventar um *meio termo* entre cultura superior e a simples natureza. Meio termo que constitui, para Kant, o *padrão de medida correto* que não pode ser indicado por nenhuma regra universal e que servirá de padrão inclusive para o gosto, que é aqui entendido enquanto sentido humano universal.

Só depois disso, então, quer dizer, somente depois de se ter criado, a partir do acordo entre as diferentes partes do povo, um meio termo que, inclusive para o gosto, seria o padrão de medida correto, é que pode ter se dado o impulso à sociabilidade legal. Pois, a partir disso, conforme Kant, se poderia obter uma *unificação feliz em um e mesmo*

⁶²⁹ *KU*, AA 05: 355. 32-36, 356. 01-13. *KU*, B 263. *Itálicos acrescentados*.

povo da coerção legal (pertencente, por assim dizer, à cultura mais elevada) *com a força e a correção da natureza livre*⁶³⁰.

Portanto, para se chegar propriamente à *sociabilidade legal*, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, é preciso coadunar liberdade, igualdade e coerção. E, para se chegar a isso, foi necessário criar antes uma comunicação recíproca de ideias entre as diferentes partes desse povo, mais precisamente, entre a mais culta e a mais inculta para se chegar a um meio termo entre as duas, o qual constitui o padrão de medida correto, inclusive para o gosto.

E os modelos, talvez Kant esteja se referindo aqui ao padrão de medida correto, quer dizer, o meio termo entre cultura superior e a simples natureza, não poderiam ser dispensados numa época posterior, porque esta está cada vez mais distante da natureza. E, assim, sem ter exemplos dela, essa época não poderia formar um conceito de unificação feliz entre a coerção legal da mais elevada cultura com a força e a correção da natureza livre em um e mesmo povo. Unificação essa que parece ser a sociabilidade legal propriamente, enquanto união entre coerção e liberdade.

A esse respeito, Rohden declara que Kant

sugere vários níveis da questão: o da constituição de uma coletividade duradoura, que por sua vez se funda numa sociabilidade legal, a qual remete, enfim, a uma preparação moral. A isso Kant acrescenta que essa preparação implicaria a necessidade de inventar primeiro a arte da comunicação entre a parte mais culta e a inculta.⁶³¹

Haveria assim diversos níveis da questão, que parece ser a de “como se concebe a sociabilidade legal nas perspectivas do Direito e Ética?”, antes referida. Da afirmação de Rohden é possível depreender que o quarto e último nível é o da *constituição de uma coletividade duradoura*, o terceiro, no qual aquele se funda, é o da *sociabilidade legal*, que, por sua vez, se reporta a uma *preparação moral*, que é, então, o segundo nível. E, como necessário a este último, a *invenção de uma arte da comunicação recíproca* entre a parte mais culta e a mais inculta de um povo, a qual seria, portanto, o primeiro nível.

⁶³⁰ Conforme *KU*, AA 05: 356.10-13. *KU*, B 263.

⁶³¹ ROHDEN, 1994, p. 101. *Itálicos acrescentados*.

Tal passagem corrobora a interpretação de Rohden do conceito de sociabilidade legal “como uma extensão conceitual da *sociabilidade comunicativa*”.⁶³² Há, pelo menos, dois aspectos a considerar aqui. Primeiramente, talvez Rohden interprete o que se denominou aqui de primeiro nível, a saber, o da invenção da arte da comunicação recíproca de ideias como uma *sociabilidade comunicativa*. Aceito isso, se se entender a sociabilidade legal como um momento posterior ou até como um desdobramento desse primeiro nível, parece ser possível aceitar a sociabilidade legal como uma extensão conceitual da sociabilidade comunicativa.

Não é possível ir muito além nesse exame já que, ao longo do texto que serve como uma espécie de chave de interpretação do conceito de sociabilidade legal, Rohden não desenvolve essa *sua* interpretação da expressão sociabilidade legal como uma extensão conceitual da sociabilidade comunicativa. Ao menos a *expressão*, por assim dizer, *sociabilidade comunicativa* não aparece mais ao longo do texto, só em sua introdução.

A não ser que Rohden, ao falar em sociabilidade comunicativa, entenda aqui a sociabilidade enquanto união daqueles dois sentidos ou propriedades do conceito de humanidade, já referidos, e que são “o universal **sentimento de participação** e [...] a faculdade de poder **comunicar-se** íntima e universalmente”,⁶³³ que Kant expõe no § 60, já que ele considera a sociabilidade comunicativa como própria da humanidade do homem,⁶³⁴ coisa que Kant afirma daquela sociabilidade. Se assim for, essa interpretação é desenvolvida ao longo do texto e somente o conceito propriamente de sociabilidade comunicativa não mais ocorre.

Não se examinará novamente esses dois sentidos ou propriedades do conceito de humanidade que, coligados, constituem a sociabilidade conveniente à humanidade, e que poderiam ser talvez entendidos como sociabilidade comunicativa, já que tal coisa já foi feita quando da apresentação da passagem kantiana nas quais eles ocorrem e, portanto, tal exame seria redundante.

Continuando no texto de Rohden, que se encaminha para o final, ele afirma que o aspecto mais interessante da concepção kantiana de sociabilidade, apoiando-se em Werner Busch, mais precisamente na

⁶³² ROHDEN, 1994, p. 98. *Itálicos acrescentados*.

⁶³³ *KU*, AA 05: 355. 28-31. *KU*, B 262. **Negritos de Kant**.

⁶³⁴ Conforme ROHDEN, 1994, p. 98.

obra *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*,

é a inversão da tese de Aristóteles e de vários antecessores de Kant, que viam o fundamento do Direito na inclinação do homem à sociedade, enquanto *Kant viu o conceito de Direito como condição de possibilidade da sociedade*. Ou seja, o homem não é originariamente social, mas sociável: é graças à sua capacidade de impor-se uma obrigação racional que o homem é capaz de sociedade.⁶³⁵

De acordo com isso, ao contrário de alguns de seus antecessores e também de Aristóteles, para Kant não é a inclinação do ser humano à sociedade que funda o Direito e sim o contrário, ou seja, é o Direito que funda a possibilidade da sociedade. Em outras palavras, é em função da capacidade do ser humano de se impor uma obrigação racional que é possível a sociedade; se se entender o Direito por tal capacidade. é que o ser humano, para Kant, não é originariamente social, mas sociável, conforme mostrado, de certa forma, nos capítulos precedentes. E, assim, não poderia ser a inclinação do ser humano à sociedade a fundar o Direito e sim o contrário.

Porém, tal afirmação de Rohden, com base em Werner Busch, refere-se não propriamente à obra em questão, e que é a **KU**, nem à **IaG** e nem ao **MAM** e sim à **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (GSE)**, que não será aqui analisada. Busch analisa essa obra, entre outras, em seu escrito *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, e nem poderia analisar aquelas já que, como o próprio título diz, ele se refere às obras do período anterior ao que estas obras foram publicadas, a saber, 1790, 1784 e 1786, respectivamente, e que, no seu entender, são a origem, a gênese da filosofia do direito crítica de Kant.

Apesar de Busch não se referir à obra em questão, Rohden o aproxima da reflexão sobre do conceito de sociabilidade legal. É que, dando prosseguimento ao seu raciocínio, Rohden assevera que

a racionalidade é uma capacidade de sociedade e é idêntica à sociabilidade. *Pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o*

⁶³⁵ ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados*.

*homem tem condições vida coletiva. A capacidade de vida em sociedade fundada no Direito é a capacidade de agir segundo regras e princípios de convivência. Sem essa capacidade e disposição de deixar-se guiar por eles, a sociedade é impossível. Com isso fica claro o sentido da sociabilidade legal: ela é a capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito.*⁶³⁶

Aqui a racionalidade é identificada com a sociabilidade e é entendida como uma capacidade de sociedade. É que em Kant, de acordo com Rohden, é devido à capacidade de se impor uma obrigação racional, o ser humano é capaz de sociedade e, como a sociabilidade designa capacidade de sociedade, pode haver uma certa *identificação*.

Há que se ter presente que a racionalidade só pode ser entendida como uma capacidade de sociedade e, assim, ser identificada com a sociabilidade na medida em que se concebê-la ligada ao conceito de Direito, este enquanto capacidade de obrigação racional. No sentido de essas regras e princípios de convivência estarem fundamentados na razão, porque somente dessa forma poderiam ser válidos para todo e qualquer ser racional e, dessa forma, a racionalidade poderia ser entendida como uma capacidade de sociedade e ser identificada com a sociabilidade.

Mais ainda, é porque o ser humano é capaz de se impor uma obrigação e de se responsabilizar por suas ações é que ele tem condições de vida coletiva, ou seja, é capaz de viver em sociedade. É isso que significa dizer *capacidade de sociedade ou capacidade de viver em sociedade fundada no Direito*. Isso significa ser capaz de agir conforme regras e princípios de convivência. Se o ser humano não tivesse essa capacidade, não seria possível a sociedade.

A partir desse raciocínio, Rohden conclui que o *sentido da sociabilidade legal* seria o da *capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito*. Há que se destacar aqui duas coisas. A *primeira*, que a sociabilidade legal é a *capacidade de se guiar por princípios do Direito*. A *segunda*, que ela é a *disposição de se deixar guiar por princípios do Direito*.

Uma então é a capacidade de se guiar por princípios do Direito. Quer dizer, o ser humano é capaz de se guiar, de orientar suas ações, numa palavra, é capaz de agir segundo princípios do Direito. A outra é a

⁶³⁶ ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados*.

disposição de se deixar guiar por princípios do Direito. A primeira diz que o ser humano é capaz de agir segundo princípios do Direito. Além disso, ele tem a disposição de se deixar guiar por esses princípios.

São coisas diferentes. Pois, não basta apenas a *capacidade* de se guiar por princípios do Direito, é necessário ter também a *disposição* de se deixar guiar por eles. E *essas duas propriedades coligadas constituiriam*, parafraseando Kant, o sentido da sociabilidade legal, conforme Rohden.

É pertinente relembrar o § 41, na qual Kant compreende a sociabilidade, isto é, a aptidão e a propensão à sociedade, como um requisito do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade e, portanto, como propriedade pertencente à humanidade⁶³⁷. Quer dizer, a sociabilidade é a aptidão e propensão à sociedade e ele a entende como requisito do ser humano, se o entendermos como criatura destinada à sociedade e, desse modo, a sociabilidade é uma propriedade da humanidade.

Já no § 60, a sociabilidade, ou seja, a aptidão e a propensão à sociedade, é acrescida da capacidade e da disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito, que é, segundo Rohden, o sentido da sociabilidade legal. Dessa forma, o termo *legal* se constitui em um apêndice, e o § 60 é justamente o *Apêndice* da primeira parte da *KU, a Crítica da faculdade de juízo estética*. O termo apêndice, segundo o **Dicionário Houaiss**, significa “*parte [...] que a completa; acessório; em uma obra, anexo que a complementa; acréscimo, suplemento*”.⁶³⁸ Quer dizer, apêndice não é um simples acessório, mas um anexo ou parte ou acréscimo que completa ou complementa algo.

Assim, o termo *legal* pode ser visto como um *apêndice necessário* à sociabilidade no sentido de que não é suficiente a aptidão e a propensão à sociedade, mas faz-se necessário acrescentar a capacidade e a disposição a se deixar guiar por princípios do Direito. Apêndice *necessário*, então, porque, de acordo com Rohden, sem essa capacidade e disposição de se deixar guiar por princípios do Direito, a sociedade é impossível.

Além disso, Rohden afirma que o *Direito* é “*a forma da sociabilidade legal* e é também a *possibilidade de expressá-la concretamente*”.⁶³⁹ De acordo com isso, portanto, a *forma* da

⁶³⁷ Conforme *KU*, AA 05: 296.35, 297.1-2. Conforme *KU*, B 162-163.

⁶³⁸ Conforme HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico de língua portuguesa**. Versão 1.0. Instituto Houaiss/Objetiva, dezembro de 2001.

⁶³⁹ ROHDEN, 1994, p. 105. *Itálicos acrescentados*.

sociabilidade legal é o direito e ele é também a possibilidade daquela se expressar de forma concreta.

No entanto, o texto kantiano não diz exatamente isso. Pois a sociabilidade legal se constitui numa espécie de *pré-requisito* para o direito. Ela não é propriamente o direito e sim uma *preparação* para ele. Ela se refere a um momento anterior, que antecede o direito, um estado pré-jurídico⁶⁴⁰, como diria Alessandro Pinzani.

E, assim, ele não poderia ser a *forma* da sociabilidade legal e nem a possibilidade de expressão concreta dessa. Relembrando a passagem, ela diz que a época em que se deu o ativo impulso à sociabilidade legal, através da qual um povo constitui uma coletividade duradoura, esse impulso teve de lutar com as grandes dificuldades que envolvem a tarefa de unir liberdade e coerção.⁶⁴¹ Ou seja, a sociabilidade legal se constitui em uma *condição preliminar* para o direito, não o direito propriamente, que é o que Rohden está a dizer.

O próprio Rohden, em passagens anteriores, afirma diferentemente que a sociabilidade legal “tem de ser entendida, pois, como *pré-requisito* para uma constituição política”,⁶⁴² pois é através dela que se constituirá uma coletividade duradoura ou república duradoura, conforme Rohden. A sociabilidade legal é, portanto, uma condição preliminar para que essa coletividade se efetue. Ela pode ser entendida como uma espécie de pré-requisito, condição preliminar também para o direito, e, dessa forma, não o direito propriamente.

Em outra passagem ainda e, de forma mais direta, Rohden afirma que

o texto [a passagem da sociabilidade legal] refere-se a um [...] *aspecto preliminar*, da época e dos povos onde o impulso à sociabilidade legal se efetuou, quer dizer, o momento propício à efetuação dessa sociabilidade.⁶⁴³

Aqui Rohden sugere que seria um *aspecto preliminar*, o da época em que o impulso à sociabilidade legal se deu e essa época teria sido o momento propício à efetuação da sociabilidade legal. Ou seja, a época

⁶⁴⁰ Conforme PINZANI, Alessandro. Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants *Rechtslehre*. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 59 (2005), I, p. 75..

⁶⁴¹ Conforme *KU*, AA 05: 355. 32-36. *KU*, B 262-263.

⁶⁴² ROHDEN, 1994, p. 101. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁴³ ROHDEN, 1994, p. 100. *Itálicos acrescentados*.

em que esse impulso se deu, foi também o momento propício para que a sociabilidade legal se efetuassem. Aqui se vê textualmente que o momento adequado à efetuação da sociabilidade legal foi o em que houve o impulso a ela. E esse é um aspecto preliminar.

Em outras palavras, quando a sociabilidade legal se efetuiu, isso significou um momento preliminar. Mas preliminar a quê? Preliminar à constituição de uma coletividade duradoura. E, sendo assim, a sociabilidade legal só pode ser anterior ao próprio direito e, por conseguinte, o direito não pode ser a *forma da sociabilidade legal* e nem a *possibilidade de expressá-la concretamente*, como assevera Rohden. Portanto, o direito é um momento posterior ao da sociabilidade legal, consistindo esta, por sua vez, em uma espécie de pré-requisito, de condição preliminar, prévia para a efetivação daquele, como que uma preparação para ele.

A obra *KU* é a única, como tantas vezes referido, em que o conceito sociabilidade legal ocorre textualmente. Em função disso, o presente capítulo deteve-se no exame dos conceitos de sociabilidade e, em especial, de sociabilidade legal. A respeito desta última, como visto, Kant entende que é por ela que um povo constitui uma coletividade duradoura, cujo ativo impulso teve de lutar com as grandes dificuldades que envolvem a tarefa de unir liberdade e coerção. Nesse sentido, a sociabilidade legal deve ser entendida como um pré-requisito para uma constituição política, segundo Rohden. Além disso, como a *capacidade e disposição a se deixar guiar por princípios do Direito*, este seria o sentido desse conceito.

Enquanto condição preliminar para que a coletividade duradoura se efetue, a sociabilidade legal pode ser entendida como uma espécie de pré-requisito, como um momento anterior ao direito. E, dessa forma, como já visto nos capítulos anteriores, também aqui a sociabilidade leva, prepara ou conduz ao direito.

E, se a sociabilidade legal se constitui em um pré-requisito, uma condição preliminar para o direito, ela é, portanto, necessária para o seu surgimento. Numa palavra, ela é uma condição necessária para o direito já que, sem essa capacidade e disposição a se deixar guiar por seus princípios, não só a sociedade é impossível, conforme Rohden, mas também o próprio direito.

Foi o que se procurou mostrar.

CAPÍTULO 4 – SOCIABILIDADE E DIREITO NA OBRA PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA DOCTRINA DO DIREITO (*RL* - 1797)

4.1 Introdução

O presente capítulo, último da tese, por sinal, abordará a obra **Princípios metafísicos da doutrina do direito**, a *Rechtslehre (RL)*. Como se sabe, a *RL* compõe, juntamente com **Princípios metafísicos da doutrina da virtude**, a *Tugendlehre (TL)*, a obra **Metafísica dos costumes**. Conforme observa Kant no **Prefácio** desta, “à crítica da razão **prática** deveria seguir-se o sistema, a metafísica dos **costumes**, que se compõe de princípios metafísicos da **doutrina do direito** e princípios metafísicos da **doutrina da virtude**”.^{644, 645}

Examinar-se-á primeiramente o conceito de direito, a partir pergunta “**o que é o direito?** (§ B)”⁶⁴⁶ e, como o conceito de sociabilidade não ocorre propriamente em *RL*, ao menos textualmente, examinar-se-á o princípio *honeste vive* e conceito de direito da humanidade, procurando ver em que sentido os dois últimos podem se referir àquele conceito.

Como é na **Introdução à doutrina do direito** que Kant responde à questão “**o que é o direito?**”⁶⁴⁷ e é também nessa parte que expõe os três princípios atribuídos ao jurista romano Ulpiano, dentre os quais interessa especialmente o primeiro e que é o *honeste vive*, o qual decorre, segundo Kant, do direito da humanidade, essa será então a parte examinada.

⁶⁴⁴ *RL*, AA 06: 205. KANT, 1994, p. 05.

⁶⁴⁵ E, “a **doutrina do direito**, como a *primeira parte da moral* é, pois, aquilo de que se exige um sistema proveniente da razão, o qual se poderia chamar de **metafísica do direito**. Como, no entanto, o conceito de direito é um conceito puro, mas baseado na práxis (aplicação a casos dados na experiência), devendo, pois, um **sistema metafísico** do mesmo levar em consideração em sua divisão também a multiplicidade empírica daqueles casos [...] [...] [mas] tais conceitos [*empíricos*] não podem entrar no sistema como parte integrante, mas apenas aparecer nas observações como exemplos, assim a única expressão apropriada para a primeira parte da metafísica dos costumes será **princípios metafísicos da doutrina do direito**, porque em vista daqueles casos da aplicação só se pode esperar aproximação ao sistema, e não o próprio sistema. Por isto, proceder-se-á também aqui como nos (precedentes) princípios metafísicos da ciência da natureza: a saber, apresentar no *texto do direito*, que pertence ao *sistema projetado a priori*, mas em *anotações* [...] os direitos, que se referem a *casos particulares da experiência*, (Ak 206) porque do contrário não se poderia distinguir bem aquilo que é aqui *metafísica* daquilo que é *práxis jurídica empírica*. *RL*, AA 06: 205-206. KANT, 1994, p. 05-06.

⁶⁴⁶ KANT, 1994, p. 38. **Negritos de Kant.**

⁶⁴⁷ *RL*, AA 06: 229.17 KANT, 1994, p. 39.

4.2 A *Introdução à doutrina do direito*

4.2.1 O conceito de direito

Uma passagem de Otfried Höffe é como uma *apresentação* da **Introdução à doutrina do direito**.

Ele diz

a filosofia do direito de Kant, propriamente dita, começa com a ‘**Introdução à Doutrina do Direito**’”. A ‘**Introdução à Metafísica dos Costumes**’, que a antecede, concerne também à sua segunda parte, a ‘**Doutrina da Virtude**’.

A ‘**Introdução à Doutrina do Direito**’ [...] é a seção certamente mais densa. Como seção clara e convincentemente articulada, ela determina o objeto da filosofia do direito de Kant: a *doutrina do direito natural* (§ A) e o *conceito moral de direito* (§ B). Estabelece o princípio correspondente e igualmente moral do direito (§ C), justifica a faculdade de coagir <*Zwangbefugnis*> (§ D), define o direito (sempre moral) em seu significado estrito (§ E) e o contrasta, no ‘Apêndice’, com dois conceitos de direito equívocos, a equidade e o direito de necessidade.⁶⁴⁸

Assim, a **Introdução à doutrina do direito** inicia com a seguinte questão “**o que é a doutrina do direito?** (§ A)”⁶⁴⁹ Com esse título, poderia se pensar, como afirma Höffe, que se trata de “uma investigação do direito, [...] ou mesmo [de] sua ciência”.⁶⁵⁰ Porém, a resposta de Kant diz que “o conjunto de leis, para as quais é possível uma legislação externa chama-se **doutrina do direito** (*ius*)”.⁶⁵¹ Desse modo, **Doutrina do direito** designa um *corpo* de leis que podem ter uma legislação

⁶⁴⁸ HÖFFE, Otfried. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 1, n° 1, 1998, p. 203. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁴⁹ KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. (Trad. de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho: *Metaphysik der Sitten*). Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 37. **Negritos de Kant**.

⁶⁵⁰ HÖFFE, 1998, p. 204.

⁶⁵¹ *RL*, AA 06: 229.

externa, diferentemente de leis que *não* podem ter uma legislação externa mas somente interna, a saber, a *legislação ética*^{652, 653}.

Portanto, **Doutrina do direito** não é aqui uma investigação do direito, ou a sua ciência e nem também uma disciplina, mas propriamente o “seu objeto, o conteúdo”,⁶⁵⁴ numa palavra “a **suma de certas leis**”.⁶⁵⁵

Em seguida, Kant pergunta “**o que é o direito?** (§ B)”⁶⁵⁶ Aqui, ele faz uma clara distinção entre a parte positiva da parte natural do direito⁶⁵⁷. Porque primeiramente trata-se de dizer “*o que é de direito (quid sit juris)*”, i.e., o que dizem ou disseram as leis em um certo lugar e em um certo tempo”,⁶⁵⁸ a parte positiva, portanto. Num segundo momento trata-se de saber *o que é justo*, no sentido de indicar “o *critério universal* com que se pode conhecer em geral tanto o justo como o injusto (*justum et injustum*)”,⁶⁵⁹ parte que diz respeito então ao direito natural.

Assim, *sobre o conceito de direito*, assevera que este,

enquanto relacionado a uma obrigação correspondente (i. e., seu conceito moral), diz respeito, **em primeiro lugar**, apenas à *relação externa e prática* de uma pessoa com uma outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem

⁶⁵² Conforme **RL**, AA 06: 219.

⁶⁵³ Como já referido em capítulos anteriores, na **Introdução à Metafísica dos costumes**, Kant assevera que “as leis da liberdade chamam-se **morais**, à diferença das leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, elas se chamam **jurídicas**; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são **éticas**, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a **legalidade**, a concordância com as últimas, a **moralidade** das ações”. **MS**, AA 06: 214.17 **KANT**, 1994, p. 17. **Negritos de Kant**. Mais adiante, complementa que “os deveres pela legislação jurídica só podem ser deveres externos, porque esta legislação não exige que a idéia deste dever, a qual é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente, e, uma vez que precisa ainda assim de um móbil apropriado para as leis, ela somente pode ligar móveis externos com a lei. A legislação ética, ao contrário, embora também torne deveres ações internas, não o faz com exclusão das externas, incidindo, sim, sobre tudo em geral que é dever. No entanto, porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a idéia do dever), determinação essa que não tem de influir de maneira alguma na legislação externa, justamente por isto a legislação ética não pode ser externa”. **MS**, AA 06: 219. **Kant**, 1994, p. 24.

⁶⁵⁴ HÖFFE, 1998, p. 204.

⁶⁵⁵ HÖFFE, 1998, p. 204.

⁶⁵⁶ **KANT**, 1994, p. 38. **Negritos de Kant**.

⁶⁵⁷ Conforme HÖFFE, 1998, p. 205.

⁶⁵⁸ **RL**, AA 06: 229. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁵⁹ **RL**, AA 06: 229. *Itálicos acrescentados*.

ter (imediate ou mediatamente) influência umas sobre as outras. Mas, **em segundo lugar**, [...] significa a relação do arbítrio ao **arbítrio** do outro. **Em terceiro lugar**, nesta relação recíproca do arbítrio também não é levada em consideração a **matéria** do arbítrio, i.e., o fim que cada um se propõe com o objeto que quer [...] mas pergunta-se apenas pela **forma** na relação do arbítrio recíproco, na medida em que ele é considerado simplesmente como **livre**, e se assim a ação de um dos dois se deixa pôr de acordo com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade.⁶⁶⁰

Tem-se aí *o conceito moral de direito* em Kant, quer dizer, no sentido de o direito estar relacionado a uma *obrigação* que lhe corresponde. A esse respeito, Höffe afirma que

uma vez que o conceito moral de direito refere-se a uma *obligatoriedade* <Verbindlichkeit> a ele correspondente (230,7), e que a *obligatoriedade* não significa uma obrigação <Verpflichtung> qualquer, mas sim ‘a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão’ (**‘Conceitos preliminares’**:222, 3s.), a **‘Introdução’** trata do *imperativo categórico do direito no singular*, do conceito e padrão de medida do direito ordenado *moralmente*.⁶⁶¹

Considerando-se o direito desse modo, ele se refere, *primeiramente*, somente à *relação externa e prática* de um indivíduo com um outro, porque as ações de um e do outro podem influenciar-se umas às outras, de forma imediata ou mediata.

Num segundo momento, o conceito de direito não diz respeito à relação do arbítrio com o **“desejo** (portanto à mera necessidade) do outro”⁶⁶² mas diz respeito à relação do arbítrio de um com o arbítrio do outro. *Por último*, ele não se refere à matéria do arbítrio, quer dizer, ao fim que cada um se estabelece com o objeto que quer, mas se refere à *forma* do arbítrio, se se entender este simplesmente como *livre* e se,

⁶⁶⁰ *RL*, AA 06: 230. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁶¹ HÖFFE, 1998, p. 204. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁶² *RL*, AA 06: 230. **Negritos de Kant**.

dessa forma, a ação de um desses indivíduos se dispõe a estar de acordo com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade.

Tem-se que fazer aqui um parênteses no sentido de esclarecer o que é *arbítrio* para Kant, ao menos no contexto da **RL**. Nesse sentido, ele afirma que

a faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o fundamento de sua determinação para a ação se encontra nela mesma, e não no objeto, chama-se uma faculdade de **fazer ou deixar de fazer a bel-prazer**. Na medida em que a acompanha a consciência da faculdade de sua ação para a produção do objeto, ela se chama **arbítrio**; mas, se dela não vem acompanhada, seu ato se chama um **mero desejo**. A faculdade de desejar cujo fundamento de determinação interno, portanto até mesmo o bel-prazer, encontra-se na razão do sujeito chama-se **vontade**. A vontade é, portanto, a faculdade de desejar, não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas antes em relação ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação, e não é precedida propriamente por nenhum fundamento de determinação, mas é a própria razão prática, na medida em que ela pode determinar o arbítrio. A vontade pode conter o **arbítrio**, mas também o mero **desejo**, na medida em que a razão pode determinar em geral a faculdade de desejar. O *arbítrio que pode ser determinado pela razão pura* chama-se o *arbítrio livre*. Aquele que é determinável só por **inclinação** (estímulo sensível, *stimulus*) seria arbítrio bruto (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano, ao contrário, é um arbítrio tal que é decerto **afetado** por estímulos, mas não **determinado**, e não é, portanto, puro em si mesmo (sem a habilidade adquirida da razão), mas pode assim mesmo ser determinado a ações por vontade pura. A **liberdade** do arbítrio é esta independência de sua **determinação** por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo. O positivo é: a (**Ak 214**) faculdade da razão pura de ser prática por si mesma.⁶⁶³

⁶⁶³ **RL**, AA 06: 213-214. **Negritos de Kant**. *Itálicos acrescentados*.

Desse modo, *arbítrio*, no contexto da **RL**, seria a *faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que a acompanha a consciência da faculdade de sua ação para a produção do objeto*. É um arbítrio que pode ser determinado pela razão pura, conforme Kant, denomina-se *arbítrio livre*. Esse seria o caso propriamente do *arbítrio humano*, que, apesar de ser *afetado* por estímulos sensíveis, não é por eles *determinado*. Por conseguinte, não é um arbítrio puro em si mesmo, entretanto, pode mesmo assim ser determinado a agir pela vontade pura.

Portanto, o arbítrio humano não é um arbítrio puro em si mesmo, porque é *afetado* por estímulos sensíveis apesar de não ser por eles *determinado*. Mas é um arbítrio livre porque pode ser determinado pela razão pura, ou vontade pura, já que, como o próprio Kant afirma que “a vontade é [...] a própria razão prática, na medida em que ela pode determinar o arbítrio”.⁶⁶⁴

Visto, *grosso modo*, a que diz respeito o conceito de direito, enquanto relacionado a uma obrigação correspondente, isto é, o seu conceito moral, a saber, i) à *relação externa e prática* de um indivíduo com um outro, enquanto as ações de um e do outro podem influenciar-se umas às outras, de forma imediata ou mediata; ii) à *relação* do arbítrio de um com o arbítrio do outro e iii) à *forma* do arbítrio, se se entender este simplesmente como *livre* e se, dessa forma, a ação de um desses indivíduos se dispõe a estar de acordo com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade (e visto também o que Kant entende por *arbítrio* na **RL**), Kant passa então para o conceito propriamente de direito.

Ou, como afirma Höffe, “a partir da ligação do olhar moral sobre o direito (§ B e 1ª alínea) com as condições de aplicação do Direito (2ª alínea), a terceira alínea obtém o conceito moral de Direito”.⁶⁶⁵ Ele reza propriamente que “o direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade”.⁶⁶⁶

A esse respeito, afirma Höffe *primeiramente*, que há “um lado negativo”⁶⁶⁷ da “compatibilidade da liberdade de ação”⁶⁶⁸ e que é a *limitação* da liberdade de ação.⁶⁶⁹ Após, destaca que há um “segundo e

⁶⁶⁴ **RL**, AA 06: 213. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁶⁵ HÖFFE, 1998, p. 220.

⁶⁶⁶ **RL**, AA 06: 230. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁶⁷ HÖFFE, 1998, p. 221. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁶⁸ HÖFFE, 1998, p. 221. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁶⁹ Conforme HÖFFE, 1998, p. 221.

positivo lado *do conceito de direito em Kant*⁶⁷⁰ propriamente e que seria o fato de que o arbítrio de um pode ser unificado com o de outro de forma conjunta;⁶⁷¹ positivo porque “uma limitação da liberdade segundo uma lei universal significa enquanto tal uma *garantia* de liberdade”.⁶⁷²

E Höffe vai além, “o fato que lá onde se limita a liberdade segundo uma lei universal, a liberdade é protegida sob todos os aspectos e igualmente, tem um grande alcance”⁶⁷³ pois, “[enquanto a vida comum de sujeitos responsáveis quiser ser, em um sentido enfático, racional, ou seja moral, ela *tem que adotar um caráter jurídico*”.⁶⁷⁴ Por conseguinte, “o direito não é nenhuma instituição contingente e de modo algum arbitrária, muito antes necessária”.⁶⁷⁵

O que não significa dizer que “cada determinação positiva do direito seja permitida ou mesmo ordenada”.⁶⁷⁶ Ao contrário, entende Höffe, pois “*o conceito kantiano de direito é um padrão de medida*, com o qual todas as leis positivas são julgadas em sua legitimidade”.⁶⁷⁷ Em outras palavras, entender

que somente aquelas determinações do direito, que permitem a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade de todos os outros segundo leis estritamente universais, são legítimas, produz um padrão de medida, que forma *a contrapartida jurídica* do imperativo categórico familiar a nós.⁶⁷⁸

Com isso, observa Höffe que “ao **conceito** junta-se o (de novo moral) **princípio** do direito (§ C)”,⁶⁷⁹ ou, como intitulado por Kant, o “**princípio universal do direito** (§ C)”⁶⁸⁰ e que é o seguinte: “é **justa** toda ação segundo a qual ou **segundo cuja máxima** a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal, etc”.⁶⁸¹ De acordo com isso, *grosso modo*,

⁶⁷⁰ HÖFFE, 1998, p. 221. *Itálicos acrescentados.*

⁶⁷¹ Conforme HÖFFE, 1998, p. 221.

⁶⁷² HÖFFE, 1998, p. 222.

⁶⁷³ HÖFFE, 1998, p. 222.

⁶⁷⁴ HÖFFE, 1998, p. 222.

⁶⁷⁵ HÖFFE, 1998, p. 222.

⁶⁷⁶ HÖFFE, 1998, p. 222.

⁶⁷⁷ HÖFFE, 1998, p. 222. *Itálicos acrescentados.*

⁶⁷⁸ HÖFFE, 1998, p. 222. *Itálicos acrescentados.*

⁶⁷⁹ HÖFFE, 1998, p. 222. **Negritos do autor.**

⁶⁸⁰ **RL**, AA 06: 230. **Negritos de Kant.**

⁶⁸¹ **RL**, AA 06: 230. **Negritos de Kant.**

pode-se dizer que uma ação é *justa* quando ela, ou sua máxima, permite a coexistência da liberdade de cada um e de todos ao mesmo tempo sob uma lei universal.

Não se segue daí, porém, que “se pode exigir que este princípio de todas as máximas seja por sua vez também ele minha máxima, i. e., que eu **faça** dele a **máxima** de minha ação”,⁶⁸² afirma Kant, pois “a exigência de adotar como máxima o agir direito me é feita pela ética”.⁶⁸³ Höffe exemplifica, por assim dizer, ao afirmar que

todo contrato, por exemplo, é justo enquanto ele se realiza livre e não enganosamente. A questão, de se a gente não engana, porque do contrário perde o respeito de seus concidadãos e talvez também seus parceiros de negócios, além de que é punido, ou se a gente permanece honesta por razões morais, é para o direito irrelevante.⁶⁸⁴

Após isso Kant expõe “a lei universal do direito”⁶⁸⁵ e que é “age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal”.⁶⁸⁶ É uma lei que impõe *obrigação*, mas no sentido de que “a razão apenas diz que, em sua idéia, minha liberdade **está** restrita a elas”⁶⁸⁷ e, “se a intenção não é ensinar virtude, mas apenas expor o que é **justo**, então não se deve representar aquela lei do direito como móbil da ação”.⁶⁸⁸

4.3 A Divisão da Doutrina do direito

A “**Divisão da doutrina do direito**”⁶⁸⁹ é feita propriamente em dois termos, a saber, a “**Divisão geral dos deveres de direito**”⁶⁹⁰ e a “**Divisão geral dos direitos**”.⁶⁹¹ Na primeira, ou seja, a **Divisão geral dos deveres de direito**, e que é a que interessa especificamente aqui,

⁶⁸² *RL*, AA 06: 231. **Negritos de Kant.**

⁶⁸³ *RL*, AA 06: 231. *Itálicos acrescentados.*

⁶⁸⁴ HÖFFE, 1998, p. 223. *Itálicos acrescentados.*

⁶⁸⁵ *RL*, AA 06: 231. *Itálicos acrescentados.*

⁶⁸⁶ *RL*, AA 06: 231.

⁶⁸⁷ *RL*, AA 06: 231. **Negritos de Kant.**

⁶⁸⁸ *RL*, AA 06: 231. **Negritos de Kant.**

⁶⁸⁹ *RL*, AA 06: 236. **Negritos de Kant.**

⁶⁹⁰ *RL*, AA 06: 236. **Negritos de Kant.**

⁶⁹¹ *RL*, AA 06: 237. **Negritos de Kant.**

são apresentados os três deveres **de direito** ou os três princípios “*atribuídos* ao jurista romano Domício Ulpiano (ca. 170-228)”.⁶⁹² Esses deveres são os seguintes: “sê um homem honesto [*honeste vive*]”,⁶⁹³ “não faças mal a ninguém [*neminem laede*]”⁶⁹⁴ e “entra em uma sociedade com outros, na qual cada um possa conservar o seu [*suum cuique tribue*]”.⁶⁹⁵ Essas fórmulas seriam “princípios da divisão do sistema de deveres **de direito** em **internos**, **externos** e aqueles que contêm a derivação dos últimos”.⁶⁹⁶ Portanto, o dever interno se refere ao princípio *honeste vive*, o externo, ao princípio *neminem laede* e o terceiro ao princípio *suum cuique tribue*. É nessa parte da obra que ocorre propriamente o conceito *direito de humanidade*, conceito que é o foco principal deste capítulo.

Já a **Divisão geral dos direitos**, que aqui será exposta apenas a título de apresentação, tem dois momentos “1. o direito como *doutrina* sistemática, se divide em **direito natural**, baseado apenas em princípios *a priori*, e direito **positivo** (estatutário), procedente da vontade de um legislador”,⁶⁹⁷ e “2. o direito como **faculdade** (moral) de obrigar outros”,⁶⁹⁸ quer dizer,

como fundamento legal para os últimos (*titulum*), tem por divisão superior aquela entre direito **inato** e **adquirido**, sendo o primeiro, por sua vez, aquele direito que pertence a qualquer um por natureza, independente de todo ato jurídico, o segundo, aquele para o qual é exigido um tal ato.⁶⁹⁹

Segundo essa divisão há, então, o direito enquanto uma *doutrina* sistemática, que possui duas partes, o *direito natural* e o *direito positivo*. O primeiro baseia-se somente em princípios *a priori* e o segundo é aquele que procede de uma vontade de um legislador.

⁶⁹² HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?** (Trad. de Peter Naumann: *Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung*). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 57. *Itálicos acrescentados*.

⁶⁹³ KRIEGELIL, Albertus. E KRIEGELIL, Mauritius Fratres (ed.). *Corpus juris civilis*. Lipsiae: Sumtibus Baugaertneri, 1840, 3 v., p. 61. **RL**, AA 06: 236.

⁶⁹⁴ KRIEGELIL, 1840, 3 v., p. 61. **RL**, AA 06: 236.

⁶⁹⁵ KRIEGELIL, 1840, 3 v., p. 61. **RL**, AA 06: 237.

⁶⁹⁶ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant**.

⁶⁹⁷ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant**.

⁶⁹⁸ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant**.

⁶⁹⁹ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant**.

O segundo momento da **Divisão geral dos direitos** é o do direito enquanto *faculdade* (moral) de obrigar outros. Este possui por divisão superior aquela entre direito *inato*, o qual independe de qualquer ato jurídico e que para Kant é um só, a saber, “a **liberdade**”⁷⁰⁰ e o *direito adquirido*, direito para o qual é exigido um ato jurídico. Portanto, “o **direito inato é apenas um único**”⁷⁰¹: “**liberdade** (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal”⁷⁰² e, continua, “é este *direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade*”⁷⁰³.

4.4 As três regras (pseudo-)ulpianas

Feita essa mui breve *introdução* à **RL**, será focalizado agora o ponto que propriamente interessa no presente capítulo e, assim, centrar-se-á o exame na **Divisão da doutrina do direito**, mais propriamente na **Divisão geral dos deveres de direito**, ou seja, nos três princípios atribuídos a Ulpiano.

Segundo Alessandro Pinzani, no artigo intitulado *Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre*,⁷⁰⁴ texto no qual trata “do papel das três regras pseudo-ulpianas”,⁷⁰⁵ estas regras “suscitam diversos problemas”⁷⁰⁶ e “até o momento, poucas foram as tentativas empreendidas para dar uma definição precisa e uma resposta a estes problemas”.⁷⁰⁷ Entretanto, entende que “estas regras representam uma chave importante para uma melhor compreensão de toda a **Doutrina do Direito**”⁷⁰⁸.

Kant, na **Divisão geral dos deveres de direito**, recorre, como afirma Pinzani, “a três fórmulas que estão contidas no *Corpus iuris civilis* e que são tradicionalmente atribuídas ao jurista romano Ulpiano”,⁷⁰⁹ embora, continua ele,

⁷⁰⁰ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant.**

⁷⁰¹ **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant.**

⁷⁰² **RL**, AA 06: 237. **Negritos de Kant.**

⁷⁰³ **RL**, AA 06: 237. *Itálicos acrescentados.*

⁷⁰⁴ Utilizaremos aqui a tradução feita por Janyne Sattler, embora não publicada apenas digitada.

⁷⁰⁵ PINZANI, Alessandro. Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 59 (2005), I, p. 71.

⁷⁰⁶ PINZANI, 2005, p. 71.

⁷⁰⁷ PINZANI, 2005, p. 71.

⁷⁰⁸ PINZANI, 2005, p. 71.

⁷⁰⁹ PINZANI, 2005, p. 71.

como freqüentemente acontece em casos semelhantes – devam ser tomadas preferencialmente como um tipo de compêndio sobre sua posição, sem que jamais tenham sido de fato formuladas por ele. Portanto, devemos qualificá-las como regras pseudo-ulpianas.⁷¹⁰

Pinzani assevera que “a razão pela qual Kant se refere justamente a essas três fórmulas está em seu significativo papel histórico para a tradição da ciência jurídica”;⁷¹¹ papel histórico que não será aqui examinado ou investigado. No entanto, prossegue Pinzani, “Kant as desperta [...] para uma vida nova, na qual lhes atribui um significado que ultrapassa muito a interpretação tradicional”.⁷¹²

As três fórmulas, como já referidas anteriormente, são então: “*honeste vive*”, “*neminem laede*” e “*suum cuique tribue*”.⁷¹³ Segundo Pinzani, esta tríade reapareceria continuamente na **Doutrina do Direito**, apesar de às vezes não estar expressa de maneira formal. Mais ainda, a essa tríade corresponderia uma série de distinções e classificações feitas no decorrer da obra⁷¹⁴.

Essas distinções e classificações, Pinzani apresenta de forma esquemática no referido texto, esquema que será reproduzido abaixo.

⁷¹⁰ PINZANI, 2005, p. 71.

⁷¹¹ PINZANI, 2005, p. 71.

⁷¹² PINZANI, 2005, p. 71-72.

⁷¹³ KRIEGELIL, 1840, 3 v., p. 61.

⁷¹⁴ Conforme PINZANI, 2005, p. 72.

<i>Honeste vive</i>	<i>Neminem laede</i>	<i>Suum unicuique Tribue</i>
<i>Lex iusti</i>	<i>Lex iuridica</i>	<i>Lex iustitiae</i>
<i>Iustitia tutatrix</i>	<i>Iustitia commutativa</i>	<i>Iustitia distributiva</i>
Deveres de direito internos	Deveres de direito externos	Deveres que envolvem a dedução dos últimos do princípio dos primeiros por subsunção
O que é justo [<i>recht</i>]	O que é jurídico [<i>rechtlich</i>]	O que é de direito [<i>rechters</i>]
Meu e teu interno (Direito «interno»)	Meu e teu externo (Direito privado)	Direito público
Possibilidade ou forma da aquisição de posse	Realidade ou matéria da aquisição de posse	Necessidade ou fundamentação da aquisição de posse
Estado natural (Sem direito)	Estado natural II (Direito provisório)	Estado civil (Direito peremptório)
Poder legislativo (na pessoa do legislador)	Poder executivo (na pessoa do regente)	Poder judiciário (na pessoa do juiz)
Premissa maior do silogismo prático (lei)	Premissa menor do silogismo prático (preceito)	Conclusão do silogismo prático (sentença)
Direito do Estado	Direito das Gentes	Direito Cosmopolita

PINZANI, 2005, p. 72.

Este *esquema*, no entender de Pinzani, “resume toda a **Doutrina do Direito** e reúne os seus elementos”.^{715, 716}

Pelo fato de só interessar aqui a primeira fórmula, isto é, o princípio *honeste vive*, fórmula que Kant relaciona ao *direito da humanidade*, assim, tanto a fórmula *neminem laede* e *suum cuique tribue* não serão objeto de exame. E, nesse sentido, passar-se-á à passagem em que ocorre propriamente aquele princípio.

⁷¹⁵ PINZANI, 2005, p. 73.

⁷¹⁶ Não se vai aqui discutir se, de fato, tal esquema *resume* ou não *toda* a **Doutrina do Direito** e se *reúne* ou não os seus elementos, já que não é esse o objetivo do presente capítulo, ou seja, não é o objetivo aqui examinar toda a obra **Doutrina do Direito** e, assim, tal exame parece não ser necessário.

4.5 O princípio *honeste vive*: um dever interno de direito

Assim, como já referido, Kant faz a **Divisão geral dos deveres de direito**, a partir dos três princípios ou fórmulas atribuídas ao jurista romano Ulpiano. E a passagem completa, concernente ao primeiro princípio, reza:

sê um homem honesto (*honeste vive*). A **honestidade jurídica** consiste em manter, na relação com outros, seu valor como o de um homem, dever que é expresso pela proposição: ‘não faças de ti um mero meio para os outros, mas sê ao mesmo tempo fim para eles’. Este dever será declarado, no que se segue, como obrigação procedente do *direito da humanidade* em nossa própria pessoa (*Lex justí*).⁷¹⁷

A respeito dessa passagem, se tomará em consideração as análises de Höffe, Adela Cortina, Pinzani e José Heck, dentre outras. Referir-se-á primeiramente Pinzani e José Heck pelo fato de ambos examinarem o *estatuto*, por assim dizer, do princípio *honeste vive* enquanto um *dever de direito*, mais propriamente como um *dever interno de direito*.

Como já referido, a fórmula *honeste vive* é o primeiro princípio da divisão do sistema de deveres de direito, e é entendido por Kant também como um dever de *direito interno*. Concernente a isso, Pinzani observa que

o direito diz respeito às relações entre os arbítrios. Por esta razão, a parte da **Doutrina do Direito** que é dedicada ao direito interno é tratada nos ‘Prolegômenos’ da **Doutrina do Direito** propriamente dita [RL 238], já que o *objeto* do direito interno, a saber, a *liberdade externa* como o único direito inato, só *indiretamente* tem a ver com as relações dos arbítrios uns com os outros – e, na verdade, só até o ponto em que esses arbítrios desejam proteger sua liberdade externa contra as outras. É justamente para esse fim que se volta o direito.⁷¹⁸

⁷¹⁷ RL, AA 06: 236. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

⁷¹⁸ PINZANI, 2005, p. 73. *Itálicos acrescentados.*

Como o direito se refere às relações entre os arbítrios, numa palavra, às relações *externas*, por conseguinte, o direito *interno* é tratado especificamente na *Introdução* da **RL**. Pois, de acordo com o exposto, o *objeto* do direito interno é a *liberdade externa*, considerada por Kant como o único direito inato. E esse objeto só *indiretamente* diz respeito às relações dos arbítrios de uns com os arbítrios de outros e somente na medida em que esses arbítrios desejam a proteção da sua liberdade externa contra as outras liberdades. E a *proteção da liberdade externa* é em Kant, de acordo com isso, o fim do direito.

Pinzani prossegue e questiona “se podemos falar em geral de direito interno e de deveres internos de direito. Já que o direito estrito pode ser apenas um direito externo”.⁷¹⁹ Recorre aí a Wolfgang Kersting, em seu escrito ***Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts – und Staatphilosophie***, no qual este considera o próprio conceito de deveres internos de direito uma *contradictio in adieto*.⁷²⁰ Pois, de acordo com o próprio Kant, “todos os deveres ou são ou **deveres de direito** (*officia juris*), i. e., tais que é possível para eles uma legislação externa, ou **deveres de virtude** (*officia virtutis s. ethica*), para os quais não é possível uma legislação externa”.⁷²¹

Ora, assevera Pinzani, “a *honestidade jurídica* que aqui é objeto de um dever *não pode ser objeto de uma legislação externa*”.⁷²² É que, explica ele, “esta exige de fato que as ações sejam conforme as leis, *mas nada diz sobre a atitude interna ou o motivo delas*”.⁷²³ Em outras palavras, a legislação externa diz respeito às atitudes externas, à sua *legalidade*, mais propriamente e, para esta, não entra em consideração, por assim dizer, nem a atitude interna nem o motivo delas. E, dessa forma,

atitude interna e motivo podem ser objeto *somente* de uma legislação interna: a *honestidade* (que é muito mais do que uma simples legalidade no sentido kantiano do termo!) *representa uma atitude* e não pode como tal ser exigida de uma legislação externa (isto é, não pode ser objeto de um dever de direito).⁷²⁴

⁷¹⁹ PINZANI, 2005, p. 74.

⁷²⁰ Conforme PINZANI, 2005, p. 74. KERSTING, Wolfgang. ***Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts – und Staatphilosophie***. Frankfurt a. M., 1993, S. 219.

⁷²¹ **RL**, AA 06: 239.

⁷²² PINZANI, 2005, p. 74-75. *Itálicos acrescentados*.

⁷²³ PINZANI, 2005, p. 74.

⁷²⁴ PINZANI, 2005, p. 75. *Itálicos acrescentados*.

Entretanto, José Heck tem um parecer diferente a esse respeito. Ele afirma que

não obstante seja um dever interno de direito, o preceito de viver honestamente não constitui uma *contradictio in adjeto*; o princípio supõe eventuais parceiros de relações jurídicas em relação aos quais importa fazer valer a figura incontestada da pessoa jurídica. Sob esse prisma, a regra postula a *conditio sine qua non* para que possa haver direitos e deveres **inter partes**, embora permaneça vedado fazer do dever interno do direito uma legislação externa e/ou recorrer à coerção para assegurar atitudes de convivência honesta entre semelhantes.⁷²⁵

Quer dizer, no entender de Heck, apesar de o princípio *honeste vive* ser um dever interno de direito, mas pelo fato de supor possíveis parceiros de relações jurídicas, frente aos quais se deve afirmar a *figura incontestada da pessoa jurídica*, não constituiria uma *contradictio in adjeto*. Nesse sentido, esse princípio formula a condição indispensável para a existência de direitos e deveres entre as partes, apesar de continuar não sendo possível uma legislação externa para ele nem o uso da coação para obrigar o seu cumprimento.

Em certo sentido, isso é reiterado por Pinzani, já que este também entende que

uma primeira interpretação para o ‘*honeste vive*’ poderia ser a de que aquilo que é exigido aqui, a saber, a honestidade jurídica, iguala a proibição de se abdicar da própria liberdade (ou seja, a proibição de oferecer-se aos outros como meio). Um tal dever diz respeito à personalidade jurídica e como tal pode ser tomado como um dever de direito ainda que exija uma atitude interna.⁷²⁶

Não fazer de si mesmo um meio para os outros, mas ser para eles um fim, que aqui, isto é, no âmbito do direito, significa o não abdicar da

⁷²⁵ HECK, J. N. Kant e os princípios de Ulpiano: a erradicação da doutrina do direito natural. *ethic@ Florianópolis* v. 8, n.2, Dez 2009, p. 238.

⁷²⁶ PINZANI, 2005, p. 75.

própria liberdade, diz respeito à personalidade jurídica, como já referido acima por Heck e, dessa forma, tal dever poderia ser tomado como um dever de direito. É que, se o entendermos como um dever que postula as condições para a existência do direito, para o seu *aparecimento*, por assim dizer, talvez então ele possa ser visto como um dever interno de direito, apesar de exigir uma atitude interna e de não ser possível fazer dele uma legislação externa.

De outra forma, “como preceito da auto-sustentação jurídica, ele formula as condições internas da liberdade externa”.⁷²⁷ Em outras palavras, o princípio *honeste vive* “formula igualmente a condição interna para a existência do direito em geral, pois somente arbítrios livres podem viver em uma relação jurídica mútua”.⁷²⁸ Quer dizer, para que exista o direito em geral, é necessário cumprir uma condição interna e que é, pode-se dizer, a não abdicação da própria liberdade, muito pelo contrário, a sua afirmação frente aos outros. Pois só arbítrios livres podem estabelecer uma relação jurídica mútua, por conseguinte, uma relação justa, ao menos no sentido de que ambas as partes são tomadas nessa relação de forma igual.

Mais ainda, “a afirmação da própria liberdade, a própria capacidade de ação como imputabilidade e personalidade jurídica, é necessária para que o direito em geral surja”.⁷²⁹ Porque “se eu me recuso a proceder como um sujeito de direito livre e imputável, torna-se impossível para os outros entrar em uma relação de direito comigo”.⁷³⁰ E, assim, “eu **devo** honestidade jurídica **aos outros** tal como **a mim mesmo** (ou à humanidade na minha pessoa)”.⁷³¹ No entanto, apesar de ser uma obrigação, a qual não pode ser objeto de uma legislação externa, já que não se pode coagir ninguém ao seu cumprimento, mesmo assim, conforme Pinzani, “ela possui ao mesmo tempo um caráter jurídico, já que diz respeito à minha relação jurídica para com os outros arbítrios”.⁷³²

Heck também entende que “o imperativo *honeste vive*, da primeira fórmula ulpiana, prescreve a omissão da renúncia à própria liberdade como indeclinável condição da liberdade exterior”.⁷³³ Mais ainda, “a *honestas iuridica* configura as condições internas da liberdade

⁷²⁷ KERSTING, 1993, S. 219 *apud* PINZANI, 2005, p. 75.

⁷²⁸ PINZANI, 2005, p. 75.

⁷²⁹ PINZANI, 2005, p. 76-77.

⁷³⁰ PINZANI, 2005, p. 77.

⁷³¹ PINZANI, 2005, p. 77.

⁷³² PINZANI, 2005, p. 77.

⁷³³ HECK, 2009, p. 238.

externa”.⁷³⁴ E, “a obrigatoriedade de respeitar-se mutuamente no foro externo tem seu complemento inescusável no dever de apresentar-se aos semelhantes como uma pessoa jurídica”.⁷³⁵

Sendo assim, a condição para a liberdade exterior, da qual não se pode declinar, ou seja, recusar, é a não abdicação da própria liberdade. Para que exista da liberdade exterior, é necessário, primeiramente, que cada um não renuncie à sua própria liberdade. Desde que cada um não abdique de sua liberdade, muito pelo contrário, a afirme perante os outros, e isso no direito designa não ser um meio para os demais mas ser um fim para eles, é possível estabelecer, por assim dizer, liberdade exterior, quer dizer, as suas condições.

E

a formulação de tal obrigação jurídica interna corre paralela com o respeito à liberdade interna submetida à legislação ética (honestidade interna); o dever interno de direito tem, precipuamente, por objeto os pressupostos internos da liberdade externa, compartilhada à moda jurídica, aptos a garantir condições subjetivas de uma ordem objetiva de liberdade para as ações do respectivo agente jurídico.⁷³⁶

De acordo com isso, os *pressupostos internos* da liberdade externa são fornecidos pelo dever interno de direito; pressupostos esses que poderiam garantir as condições subjetivas de uma ordem objetiva de liberdade.

Além disso, assevera Heck,

o dever interno de direito não apenas cria condições subjetivas imprescindíveis para a ordem objetiva de liberdade, mas também coíbe o mau uso, as exorbitâncias e os abusos que solapam os pressupostos internos da liberdade externa como o cerceamento da comunidade jurídica, a expansão desenfreada dos espaços individuais de liberdade, a desconsideração acerca dos direitos alheios, a acanhada valorização das próprias competências jurídicas,

⁷³⁴ HECK, 2009, p. 238.

⁷³⁵ HECK, 2009, p. 238.

⁷³⁶ HECK, 2009, p. 238.

a submissão ao apadrinhamento e a promoção da subserviência servil.⁷³⁷

Sendo assim, o dever interno de direito, ou seja, o princípio *honeste vive*, não somente forneceria as condições necessárias para a liberdade externa mas também poderia impedir ou, ao menos, reprimir o mau uso, os abusos e mesmo arbitrariedades e excessos cometidos em nome dessa liberdade, como muito bem exemplificado acima por Heck.

4.6 O princípio *honeste vive*: num estado pré-jurídico?

Agora, no sentido de começar a apresentar uma possível ligação entre o princípio *honeste vive* e o conceito de sociabilidade, iniciar-se-á por uma citação de Pinzani, a qual parece ser concernente com esse objetivo. Ele diz que

a honestidade jurídica não consiste, portanto, em primeiro lugar, no cumprimento da lei (nós nos encontramos ainda em um estado pré-jurídico (vorrechtlichen Zustand), como Kant acentua duas linhas à frente), mas [consiste] na afirmação de seu valor como ser humano em relação aos outros”.⁷³⁸

A honestidade jurídica, que é o que designa o princípio *honeste vive*, conforme Kant, consiste em manter seu valor como ser humano na relação com outros, o que significa não fazer de si mesmo um mero meio para os outros, mas ser um fim simultaneamente para eles.⁷³⁹ Assim, ela não consiste, ao menos num primeiro momento, como destaca Pinzani, no *cumprimento da lei*. É que a *honestidade jurídica* “é uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral”,⁷⁴⁰ complementa Pinzani.

Desse modo, nos encontraríamos ainda em um *estado pré-jurídico*, *in einem vorrechtlichen Zustand*, ou seja, em um estado anterior ao direito propriamente dito. Isso porque, logo adiante, na **RL**, mais especificamente a terceira fórmula (pseudo-)ulpiana, reza “*entra em uma sociedade* com outros, na qual cada um possa conservar o seu

⁷³⁷ HECK, 2009, p. 238-239.

⁷³⁸ PINZANI, 2005, p. 75. *Itálicos acrescentados*.

⁷³⁹ Conforme **RL**, AA 06: 236.

⁷⁴⁰ PINZANI, 2005, p. 75. *Itálicos acrescentados*.

[*suum cuique tribue*]”,⁷⁴¹ o que designa “**entrar** em um estado em que pode ser assegurado a qualquer um o seu contra qualquer outro (*Lex justitiae*)”.⁷⁴² Portanto, não se estaria ainda em “uma sociedade juridicamente organizada (*eine rechtlich organisierte Gesellschaft*)”⁷⁴³ e, por conseguinte, o direito não estaria ainda estabelecido.

Além disso, Kant designa a primeira regra pseudo-ulpiana como *lex iusti*,⁷⁴⁴ prossegue Pinzani, e

a *lex iusti* é uma lei que define quem pode ser designado como justo (*justus*). Kant acrescenta à ‘qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*)’ a qualidade de um homem justo, de um ‘ser humano **íntegro** (*iusti*)’ (238). Para o segundo, é característico o fato de que o homem justo ‘não cometeu ilícito algum **com anterioridade a qualquer ato jurídico**’ (ibidem) – antes também, portanto, da existência de atos provisórios de direito privado. Por outro lado, esta qualidade também mostra uma certa ambigüidade, já que o *iustus* é identificado como justo por causa de *sua conduta para com os outros* (pode-se comprovar a *integridade de um homem somente em sua relação com os outros*). A *lex iusti* refere-se assim a uma *dimensão inter-humana* ainda que *pré-jurídica*, recebendo, por isso, tal como o princípio do ‘*honeste vive*’, um lugar especial no ponto de intersecção entre o direito e a moral.⁷⁴⁵

É a *lex iusti* que define quem pode ser considerado como *justo*, *justus*. E, à qualidade do ser humano de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), Kant acrescenta a qualidade de um ‘ser humano **íntegro** (*iusti*) [**irrepreensível**]⁷⁴⁶. E este último tem o sentido aqui, ou seja, na **RL**, de alguém que “não foi injusto com ninguém *antes de qualquer ato*

⁷⁴¹ **RL**, AA 06: 237, tradução brasileira de Joãozinho Beckenkamp, p. 20. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

⁷⁴² **RL**, AA 06: 237, p. 20. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

⁷⁴³ PINZANI, 2005, p. 82.

⁷⁴⁴ Conforme PINZANI, 2005, p. 81.

⁷⁴⁵ PINZANI, 2005, p. 82. **Negritos do autor. Itálicos acrescentados.**

⁷⁴⁶ Conforme **RL**, AA 06: 238, p. 21. **Negritos de Kant.**

jurídico”.⁷⁴⁷ Fica claro, portanto, que este momento é um momento ou um *estado pré-jurídico*, como designa Pinzani. Pois, Kant diz expressamente que isso se passa com anterioridade a qualquer ato jurídico. Quer dizer, antes, porém, de qualquer ato jurídico, o ser humano tem de ser justo, íntegro, irrepreensível, o que designa aqui não ser injusto com ninguém, não cometer ilícito algum, numa palavra, não cometer nenhuma injustiça com ninguém.

Em contrapartida, Pinzani percebe, nessa qualidade de um ser humano justo, uma certa ambiguidade, porque o *iustus* é identificado como justo em função de *sua conduta para com os outros*, já que se pode comprovar a *integridade de um ser humano apenas em sua relação com os outros*. Nesse sentido, só se pode denominar alguém como justo em vista de sua conduta para com os demais, pois a integridade de um indivíduo pode ser comprovada apenas em sua relação com os demais.

Não se discutirá aqui sobre essa *ambiguidade*, apenas se quer enfatizar que, nessa passagem da *Introdução* da **RL**, o justo é identificado com o íntegro, como irrepreensível. E, como a integridade só é comprovada na relação com os outros, e, mais especificamente, em função da *conduta* de um ser humano *para com os outros*, isso permite, então, Pinzani afirmar que a *lex iusti* se refere a uma *dimensão inter-humana* ainda que *pré-jurídica* e, dessa forma, receberia *um lugar especial no ponto de intersecção entre o direito e a moral*.

Portanto, a primeira fórmula (pseudo-)ulpiana, o princípio *honeste vive*, de acordo com Pinzani, estaria em um ponto de intersecção entre o direito e a moral, referir-se-ia a um estado pré-jurídico, diria respeito a um estado anterior à existência de normas jurídicas e, conseqüentemente, ao direito em geral.

Se assim for, é possível afirmar que há uma ligação entre o princípio *honeste vive*, esse dever interno de direito, com o conceito de *sociabilidade legal*, apresentado aproximadamente sete anos antes na **KU**, mas que aqui, isto é, na **RL** se encontra ausente.

Em que sentido pode haver essa ligação? Retomar-se-á a passagem da **KU** em que ocorre o conceito sociabilidade legal para se tentar esboçar tal ligação e se retomará também o texto de Valerio Rohden, **Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant**, amplamente discutido anteriormente, que pode trazer subsídios para tal ligação.

Assim, no § 60 da **KU**, Kant afirma que

⁷⁴⁷ **RL**, AA 06: 238, tradução brasileira de Joãozinho Beckenkamp, p. 21. *Itálicos acrescentados*.

a época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade **legal**, pela qual um povo constitui uma coletividade duradoura, lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo).⁷⁴⁸

Portanto, é pela sociabilidade legal, que um povo constitui uma coletividade duradoura e ela teve de lutar para unir liberdade e coerção, como já visto no capítulo anterior. E, sendo assim, esse momento não é ainda o direito, ele ainda não está estabelecido.

Conforme Rohden, é “pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o homem tem condições vida coletiva”.⁷⁴⁹ De acordo com isso, a sociabilidade enquanto fundada no Direito significa a capacidade de agir segundo regras e princípios de convivência⁷⁵⁰. E, “sem essa capacidade e disposição de deixar-se guiar por eles, a sociedade é impossível”⁷⁵¹ e, assim, sociabilidade legal designa “a *capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito*”.⁷⁵²

Dáí depreende-se que a sociabilidade legal é um momento que *antecede* o Direito. Pois, para que este seja possível é necessário, primeiramente, que o indivíduo tenha a capacidade e a disposição a se deixar guiar por seus princípios. Ou seja, a sociabilidade legal não é ainda o direito propriamente, mas, enquanto capacidade e disposição a se deixar guiar por seus princípios, se constitui na condição para o estabelecimento do direito.

Dessa forma, é possível entender também o momento da sociabilidade legal como um momento pré-jurídico, que é o momento da honestidade jurídica, conforme Pinzani. Sendo assim, em certo sentido esses dois conceitos possuem uma ligação.

Em relação ao princípio *honeste vive*, do qual é objeto a honestidade jurídica, o estado em que a humanidade se encontra aí é ainda um estado pré-jurídico. Pelo fato de logo adiante, no terceiro princípio, Kant pontuar a entrada em sociedade e, por consequência, a

⁷⁴⁸ KU, AA 05: 355. 32-36. KU, B 262-263. **Negritos de Kant.**

⁷⁴⁹ ROHDEN, Valerio. Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p. 104.

⁷⁵⁰ Conforme ROHDEN, 1994, p. 104.

⁷⁵¹ ROHDEN, 1994, p. 104.

⁷⁵² ROHDEN, 1994, p. 104. *Itálicos acrescentados.*

instituição, por assim dizer, do direito e também pelo fato de a honestidade jurídica consistir, num primeiro momento, na afirmação do valor como ser humano em relação aos outros e não no cumprimento da lei. Pois, lembrando Pinzani, a honestidade jurídica “é uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral”.⁷⁵³ E, assim, como já visto, o princípio *honeste vive*, se referiria a um estado pré-jurídico, se daria em um momento anterior à existência de normas jurídicas e, conseqüentemente, ao direito em geral.

Nesse sentido, pode-se afirmar que tanto a *sociabilidade legal* quanto a *honestidade jurídica* referem-se a um estado pré-jurídico, a um momento anterior a qualquer ato jurídico e, conseqüentemente, ao direito em geral. Pois, seja em relação à primeira, seja em relação à segunda, a sociedade não está ainda *juridicamente organizada*⁷⁵⁴ e, por conseguinte, o direito não estaria ainda aí estabelecido.

4.7 O princípio *honeste vive*: imperativo da justiça pessoal?

Abordar-se-á agora as considerações de Otfried Höffe a respeito do princípio *honeste vive*. Na obra **O que é justiça?** Höffe, a respeito do, afirma que nele

não está em jogo aquela honra no sentido extrajurídico, devida a realizações extraordinárias e que se mostra como renome eminente, como reputação acompanhada de honras e cargos honoríficos. Na palavra latina *honestas* a honra se vincula a dignidade, virtude e eticidade. No direito tudo depende desse seu sentido modesto, negativo, da integridade jurídica da qual é merecedora toda pessoa que, em termos jurídicos, não incorre em nenhuma culpa.⁷⁵⁵

A palavra latina *honestas* está ligada à *honra*, porém, não aquela no sentido extra-jurídico, a saber, no sentido de títulos concedidos por realizações, feitos extraordinários, mas honra no sentido de dignidade, probidade, virtude. Em seu significado original, além de honestidade e probidade propriamente, a palavra *honestas* contempla também honra,

⁷⁵³ PINZANI, 2005, p. 75.

⁷⁵⁴ Conforme PINZANI, 2005, p. 82.

⁷⁵⁵ HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?** (Tradução de Peter Naumann: *Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung*). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. p. 58.

dignidade, virtude, decoro, respeitabilidade⁷⁵⁶, entre outras. Segundo Rohden, “a *honestas* é a condição de vida *digna* na relação com os outros”⁷⁵⁷. Portanto, o princípio *honeste vive*, originalmente, significava viver dignamente, virtuosamente, de forma honrada, de forma respeitável e assim por diante.

E, no direito, conforme Höffe, tudo depende desse sentido modesto da *integridade jurídica*, que é merecedor quem não incorre em nenhuma culpa. Seria, a seu ver, um sentido *negativo* porque consiste em *não* cometer algo, para não incorrer em nenhuma culpa. É negativo no sentido de não praticar alguma ação incorreta, de não cometer alguma infração e, assim, tal pessoa seria merecedora de honra e nisso consistiria, portanto, a *integridade jurídica*.

Esse sentido original do princípio *honeste vive*, pode ser, segundo Höffe, “complementado ainda com Kant pela exigência e pelo dever à auto-afirmação ou ao auto-reconhecimento, em termos de moral jurídica, de ‘afirmar na relação com outros o seu valor como homem’”^{758,759}. Desse modo, àquele sentido é acrescentado por Kant o dever à auto-afirmação ou ao auto-reconhecimento, na esfera jurídica.

E assim,

o *primeiro imperativo da justiça pessoal* exige não cometer violações do direito e aperfeiçoar a livre omissão para uma postura firme, para um traço distintivo do caráter. Essa justiça pessoal cifra-se numa obediência jurídica consciente e voluntária, na probidade, enquanto concordância com o direito, e na integridade jurídica.⁷⁶⁰

Höffe denomina o princípio *honeste vive* de *primeiro imperativo da justiça pessoal*. Esse princípio exige não violar o direito e desenvolver a livre omissão no sentido de uma postura firme, ou seja, ativa em relação ao direito, para se transformar num traço distintivo do caráter. E, dessa forma, a justiça pessoal consistiria na obediência consciente e voluntária à lei, também na probidade, como conformidade em relação ao direito, além da integridade jurídica.

Voltando a Kant, este traduz o princípio *honeste vive* como *honestidade jurídica* [*honestas iuridica*], que consiste em cada ser

⁷⁵⁶ FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: MEC, 1956, p. 434.

⁷⁵⁷ ROHDEN, Valerio. *Magnanimitas* Um problema de relação entre estética e ética. **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1998, p. 30.

⁷⁵⁸ **RL**, AA 06: 237.

⁷⁵⁹ HÖFFE, 2003, p. 58.

⁷⁶⁰ HÖFFE, 2003, p. 58. *Itálicos acrescentados*.

humano *afirmar-se sempre como fim* na relação com os demais. Esse dever se expressa, para ele, na proposição de *não se converter em um simples meio para os demais, senão ser para eles por sua vez um fim*. Tal obrigação adviria “do **direito** da *humanidade* em nossa própria pessoa”.⁷⁶¹ Direito esse que possui cada ser humano pelo simples fato de ser humano. É um direito que cada pessoa tem em função da sua humanidade, o que significa ser tratado como um fim, ter o direito de ser tratado como um fim e não apenas como um meio.

Essa proposição seria, na verdade, a segunda formulação do imperativo categórico ou a *fórmula da humanidade*⁷⁶² transportada para o direito, ou seja, “é a *tradução jurídica*”⁷⁶³ da mesma, no dizer de Adela Cortina.

Höffe tem esse mesmo parecer, pois entende que o princípio *honeste vive*

corresponde ao imperativo categórico: ‘Não te transformes em mero meio dos outros, mas sê simultaneamente um fim para eles’.⁷⁶⁴ No sentido fundamental, sem o qual o direito nem poderia ser constituído, somente é probo quem não se deixa degradar na sua dignidade a mero meio: a um objeto do qual outros podem dispor e manipular a bel-prazer. O probo não só não prejudica outros, mas também não permite que o prejudiquem, na medida em que se recusa a todo e qualquer rebaixamento.⁷⁶⁵

No entender de Höffe, o sentido fundamental de *probidade*, e de honestidade jurídica consiste na não destituição, na não privação da própria dignidade, no não rebaixamento a mero meio para os demais. Ser probo significa não só não prejudicar os demais, mas também não permitir ser prejudicado. Sem isso Höffe entende que o direito nem pode ser instituído.

⁷⁶¹ KANT, 1994, p. 47. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**

⁷⁶² Essa fórmula reza propriamente “**age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio**” (KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. (Tradução de Paulo Quintela: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), (GMS) 1997, p. 69. **Negritos de Kant.**

⁷⁶³ KANT, 1994, p. XXXIX, nota nº 64, de Adela Cortina.

⁷⁶⁴ KANT, 1997, p. 69.

⁷⁶⁵ HÖFFE, 2003, p. 58.

Assim, esse sentido fundamental de *probidade*, e mais propriamente, de *honestidade jurídica*, utilizado por Kant na Introdução à **Doutrina do direito**, seria a condição *sine qua non* para o direito, a condição fundamental para instituí-lo, segundo Höffe.

Se esse princípio, ou imperativo da justiça pessoal, for a condição fundamental para instituir o direito, como diz Höffe, então, parece possível identificá-lo com a sociabilidade legal. É que esta, como já visto, é um pré-requisito e, portanto, uma condição preliminar para uma constituição política, segundo Rohden e, por conseguinte, para o direito em geral. Pois, para que este seja possível é preciso, em primeiro lugar, que se tenha capacidade e disposição para se deixar guiar por seus princípios. E, assim, ela é uma condição para o seu estabelecimento.

E, se assim for, há uma ligação entre a sociabilidade legal e o princípio *honeste vive*. Quer dizer, pelas considerações de Höffe a respeito o princípio *honeste vive* é possível aproximá-lo do conceito de sociabilidade legal, ao menos do sentido que Rohden o compreende. E mesmo que eles não sejam a mesma coisa, referem-se a um momento anterior ao direito em geral e se constituem em uma condição fundamental ou preliminar para a instituição do direito.

Pinzani reitera isso quando afirma que a honestidade jurídica, objeto do princípio *honeste vive*, não consiste, ao menos num primeiro momento, no cumprimento da lei porque se encontraria ainda em um *estado pré-jurídico*. É que ela “é uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral”,⁷⁶⁶ como já visto. Se a honestidade jurídica é uma atitude interna que antecede a existência do direito em geral e, dessa forma, encontra-se ainda em um estado pré-jurídico, estado que também é o da sociabilidade legal, então, ambas as coisas se referem a um momento anterior ao direito e, além disso, constituem uma condição fundamental para a instituição do direito.

O princípio *honeste vive* e o conceito de sociabilidade legal podem até não significar a mesma coisa, podem até ser coisas diferentes, porém, ambos se referem a um momento anterior ao direito, a um estado pré-jurídico, se se quiser, pois a sociedade não se encontra ainda juridicamente organizada e, por conseguinte, o direito não está ainda aí estabelecido. De qualquer forma, eles encontram-se ligados e, enquanto condição fundamental ou preliminar para o direito, conduzem a ele.

Foi o que se procurou mostrar.

⁷⁶⁶ PINZANI, 2005, p. 75.

CONCLUSÃO

A fim de tecer algumas considerações finais a respeito da sociabilidade legal enquanto ligação entre sociabilidade e direito em Kant, é conveniente empreender uma revisão das obras e dos principais tópicos aqui examinados. Procurou-se fazer um percurso tomando como critério a ordem de publicação das obras, para assim conferir um certo movimento a esta tese.

Começou-se, então, pela obra *IaG*, em função desta ter sido publicada primeiramente. Nela, a sociabilidade é qualificada como *insociável*, porque ela é o antagonismo presente na espécie humana. É que a sociabilidade é entendida aí como *uma tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição que ameaça constantemente dissolver essa mesma sociedade*, por isso, sociabilidade *insociável*.

Porém, é essa sociabilidade *insociável* quem obrigará os indivíduos a entrar em um estado civil conforme leis e a estabelecer uma constituição civil perfeita. É ela também que conduzirá os Estados a entrar numa federação de nações e, por fim, a um estado cosmopolita universal. Numa palavra, é a sociabilidade quem conduzirá indivíduos e Estados a uma constituição política perfeita interior e exteriormente, portanto, ao direito em geral.

Na introdução de *MAM*, a sociabilidade é considerada, *meio que de passagem*, como destaca Hannah Arendt, como o mais alto fim da determinação humana. Após, no que Kant denominou de *segundo passo da razão*, ele destaca a decência enquanto verdadeiro fundamento de toda verdadeira sociabilidade. Já ao final da obra, assevera que a sociabilidade é uma das mais importantes artes humanas e que teria decorrido da cultura.

Porém, o quarto e último *passo da razão* consistiu em que o ser humano se concebeu, apesar de obscuramente, como o fim da natureza e essa representação envolveu também o pensamento contrário, ou seja, que o ser humano deveria conceber os outros seres humanos também enquanto fins e, assim, não poderia tomá-los como simples *meios*. Isso foi, no entender de Kant, uma preparação para as restrições que a razão imporia à vontade em consideração aos demais, que teria sido mais necessária ao estabelecimento da sociedade que a inclinação e o próprio amor. Essa preparação é, conforme Rohden, uma limitação da razão, a qual, com vistas à igualdade de direitos de cada um, é uma condição necessária da instituição da sociedade.

Por fim, Kant assevera que o mais alto objetivo da cultura é a constituição civil perfeita, o que reitera a obra anterior, já que em *IaG* ela é a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana.

Na **Crítica da faculdade de juízo estética**, primeira parte da *KU*, em seu **§ 41**, a sociabilidade, isto é, a aptidão e propensão à sociedade, é considerada como requisito do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade, por conseguinte, como propriedade que pertence à humanidade.

Mais adiante, tem-se o universal sentimento de participação e a faculdade de comunicação íntima e universal propriedades que, unidas, constituem a sociabilidade que convém à humanidade e que a distingue da limitação animal. Logo a seguir, ocorre o conceito de sociabilidade legal, pelo qual se constitui uma coletividade duradoura, sociabilidade essa que teve de lutar com as grandes dificuldades que envolvem o empreendimento de unificar liberdade e, portanto, igualdade, à coerção.

Por fim, na obra *RL* não ocorre o conceito de sociabilidade, apenas o conceito de direito. Dentre os três deveres de direito, como foi visto, o dever interno de direito, ou seja, o princípio *honeste vive* e a honestidade jurídica, que dele decorre, podem ser considerados como condição fundamental para o estabelecimento do direito, segundo Höffe e Heck. Além disso, pode-se entender que se referem a uma *dimensão pré-jurídica* ou a um *estado pré-jurídico*, conforme Pinzani.

Relembrando o conceito de sociabilidade em Kant, ela, enquanto aptidão e propensão à sociedade, é considerada como uma necessidade, como uma exigência do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade, portanto, como uma qualidade, como uma característica pertencente à humanidade.

E é pela sociabilidade legal que um povo constitui uma coletividade duradoura, ou uma sociedade civil sob leis, ou ainda uma república duradoura. Entendendo-se, a partir disso, que sociabilidade, enquanto possibilidade da sociedade, está vinculada à capacidade de se obrigar, de agir segundo regras de convivência, ou ainda, à capacidade e disposição a se deixar guiar por princípios do direito, sentido dado por Rohden à sociabilidade legal, então, a sociabilidade pensada por Kant é uma sociabilidade legal. Portanto, ela prepara e conduz ao direito e, sendo assim, ela é necessária à instituição do mesmo.

Nas três primeiras obras examinadas, procurou-se mostrar que há uma ligação entre sociabilidade e direito, no sentido de a primeira conduzir e preparar o ser humano em particular e a espécie humana como um todo para o segundo, tendo como elo de ligação o conceito de sociabilidade legal. Na última obra vista, apesar de esse conceito não

ocorrer textualmente, procurou-se mostrar que a sociabilidade pode ser relacionada com o princípio *honeste vive*. Este, que é um dever de direito, é entendido por Höffe, Heck, Pinzani, entre outros, como uma condição fundamental para a instituição do direito e, além disso, se refere a um estado pré-jurídico, conforme Pinzani. Considerando-se que a sociabilidade legal pode ser entendida como uma condição fundamental para o direito e que se refere também a um *estado pré-jurídico*, então, o conceito de sociabilidade, encontra-se relacionado com o princípio *honeste vive*.

Se assim for, a sociabilidade pensada nessas obras conduz e prepara a espécie humana para o direito em geral, no sentido de ser uma condição preliminar ou um pré-requisito para o direito, e, assim, é uma sociabilidade legal. Numa palavra, a sociabilidade pensada por Kant nas mesmas constitui-se em condição para o direito, e, sendo assim, ela é uma sociabilidade legal.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Kant

KANTS Gesammelte Schriften. Editado pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig, a partir de 1910.

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana.** (tradução de Edmilson Menezes: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **Começo conjectural da história humana.** (tradução de Joel Thiago Klein: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). **ethic@:** Florianópolis, v. 08, n. 1, Junho/2009b, p. 157-168.

_____. **Início conjectural da história humana.** (tradução de Bruno Nadai: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). **Cadernos de Filosofia Alemã:** São Paulo, n. 13, Jan./Jun. 2009a, p. 109-124.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** (tradução de Clélia Aparecida Martins: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). São Paulo: Iluminuras, 2006. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. **A metafísica dos costumes.** (Tradução de José Lamego: *Metaphysik der Sitten*). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 19-20.

_____. **Crítica da razão prática.** (Tradução de Valério Rohden: *Kritik der praktischen Vernunft*). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** (Tradução de Valério Rohden e António Marques: *Kritik der Urteilskraft*). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** (Tradução de Paulo Quintela: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **La metafísica de las costumbres.** (Tradução de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho: *Metaphysik der Sitten*). Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. **Princípios metafísicos da doutrina do direito.** (Tradução de Joãozinho Beckenkamp: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*). Versão não publicada, apenas digitada.

_____. **Observações sobre o belo e o sublime.** (Tradução de Vinicius de Figueiredo: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*). Campinas: Papirus, 1993.

_____. **O conflito das faculdades** (tradução de Artur Morão: *Der Streit der Fakultäten*). Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Comienzo presunto de la historia humana. In: _____. **Filosofía de la historia.** (Prólogo e tradução de Eugenio Ímaz: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 67-93. (Colección Popular: 147).

_____. Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. **Filosofía de la historia.** (Prólogo e tradução de Eugenio Ímaz). México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 95-122. (Colección Popular: 147).

_____. **À paz perpétua.** (Introdução, tradução e notas de Marco Antonio de A. Zingano: *Zum ewigen Frieden*). Porto Alegre: L&PM, 1989. (Série: Filosofia Política).

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** (Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Elogio da Filosofia).

_____. Que significa orientar-se no pensamento? **Textos seletos.** (Tradução de Floriano de Sousa Fernandes: *Was heisst: sich im Denken orientieren?*). Petrópolis: Vozes, 1974. (Textos clássicos do pensamento humano 2), edição bilíngue, p. 70-99.

2. Obras de Outros Autores

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** (Tradução de André Duarte de Macedo: *Lectures on Kant's Political Philosophy*). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BUSCH, Werner. **Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780.** Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.

CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina.** (Tradução de Wenceslao Roces: *Kants Leben und Lehre*). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres.** (Tradução de Angélica Chiapeta: *De Officiis*). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUTRA, Delamar J. V. O conceito de *sensus communis* na crítica da faculdade do juízo: elementos para uma teoria da intersubjetividade em Kant. In: FELTES, Heloísa P. de M.; ZILLES, Urbano (Orgs.). **Filosofia: diálogo de horizontes.** Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 387-401.

FACKENHEIM, Emil L. von. *Kant's Concept of History.* **Kant Studien**, v. 48, 1956/1957, p. 381-398.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português.** Rio de Janeiro: MEC, 1956.

GADAMER, Hans Georg. **Verdad y metodo.** Salamanca: Sígueme, 1984.

GIANNOTTI, João Arthur. Kant e o espaço da história universal. In: **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra). São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 102-150. (Coleção Elogio da Filosofia).

GIBERT, Carlos. *Der Einfluss von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Regensburg: S. Roderer Verlag, 1994.

HAMM, Christian. A atualidade da estética kantiana. In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 106-120.

HECK, José Nicolau. Kant e os princípios de Ulpiano: a erradicação da doutrina do direito natural. **ethic@ Florianópolis** v. 8, n.2, Dez 2009, p. 229 - 245.

HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 17-36.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. (Tradução de Valério Rohden e Christian Viktor Hamm: Immanuel Kant). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O que é justiça?** (Tradução de Peter Naumann: Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. **Königliche Völker**. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito". **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1998, p. 203-236.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico de língua portuguesa**. Instituto Houaiss/Objetiva, 2009.

IRMEN, Friedrich e KOLLERT, Ana Maria Cortes. **Langenscheidts Taschenbuch Portugiesisch**. Portugiesisch-Deutsch. Deutsch-Portugiesisch. Berlin: Langenscheidts-Redaktion, 1999.

KRIEGELIL, Albertus. E KRIEGELIL, Mauritius Fratres (ed.). **Corpus juris civilis**. Lipsiae: Sumtibus Baugaertneri, 1840, 3 v. (v. 1).

KULENKAMPFF, Jens. A chave da crítica do gosto. **Studia Kantiana**, São Paulo, v. 3, n. 1, 2001, p. 07-28.

_____. A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza. In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 9-23.

_____. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética. In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 65-82.

_____. (Hrsg.). **Materialien zu Kants 'Kritik der Urteilskraft'**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. (Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura: *Kant et la fin de la métaphysique*). São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

_____. Uma escatologia para a moral. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra). São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 75-101. (Coleção Elogio da Filosofia).

LOPARIC, Zeljko. O problema fundamental da semântica jurídica. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005b, p. 273-313.

_____. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos de gosto. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005a, p. 231-271.

_____. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. **Studia Kantiana**. São Paulo, v. 3, n. 1, 2001, p. 49-90.

MONETI, Maria e PINZANI, Alessandro. **Diritto, política e moralità in Kant**. Milano: Paravia Bruno Mondadori, 2004.

MULHOLLAND, Leslie A. **Kant's System of Rigths**. New York: Columbia University Press, 1990.

PINZANI, Alessandro. Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpanischen Regeln in Kants *Rechtslehre*. **Zeitschrift für philosophische Forschung**. Band 59 (2005), I, p. 71-94.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. (Tradução de Ivo Storniolo: Storia della filosofia). v. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

ROHDEN, Valerio. Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes, HECK, José (org.). **Kant**: liberdade e natureza. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006, p. 233-248.

_____. A Crítica da razão prática e o estoicismo. **Dois pontos**: Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, outubro, 2005, p. 157-173.

_____. Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático. **Cadernos IHU idéias**, UNISINOS, São Leopoldo, ano 2, n. 23, 2004, p. 01-22.

_____. O humano e racional na Ética. **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1998b, p. 307-321.

_____. *Magnanimitas* - Um problema de relação entre estética e ética. **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1998a, p. 29-47.

_____. Sociabilidade legal uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1994, p. 97-106.

_____. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da crítica da faculdade do juízo de Kant. In: ROHDEN, Valerio (coord.). **200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe-Institut, 1992, p. 121-131.

_____. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

SCHNEIDER, P. Josef. **Untersuchungen über das Verhältnis von humanitas zu Recht und Gerechtigkeit bei Cicero**. Freiburg: Universität Freiburg, 1964. (tese de doutorado).

SOMMER, Andreas Urs. Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte und die Theologie der Aufklärungzeit. **Kant Studien**, v. 88, 1997, p. 190-217.

TERRA, Ricardo. Notas sobre o conceito de “passagem” (*Übergang*) no pensamento kantiano. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005b, p. 107-119.

_____. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005a, p. 87-107.

_____. A arquitetônica da filosofia prática kantiana. **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1998, p. 291-305.

_____(org.). **Duas introduções à Crítica do Juízo, de Immanuel Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra). São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 43-74. (Coleção Elogio da Filosofia).